

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	34 (1987)
Heft:	3
Artikel:	Acedia und Melancholie im Spätmittelalter
Autor:	Flüeler, Christoph
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760953

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHRISTOPH FLÜELER

Acedia und Melancholie im Spätmittelalter

Die Geschichte des Begriffs Acedia ist zeitlich auf das Mittelalter beschränkt. Nach dem 16. Jahrhundert verschwindet die Acedia allmählich – obwohl nie vollständig – aus dem Sprachgebrauch und ist nur selten, im Sinne von *Faulheit* oder *Trägheit*, z.B. in religiösen Erbauungsschriften zu finden¹. Nebst dieser Deutung der Acedia als Faulheit finden wir auch Interpretationen der Acedia als spirituelle Erfahrung oder Krise². Auch wird versucht, das Laster mit der Melancholie in Beziehung zu setzen und als *Vorläufer des modernen Melancholiebegriffs*³ zu verstehen.

Es ergeben sich mithin drei verschiedene Deutungen der Acedia, die schwer miteinander zu vereinbaren sind: I. als Faulheit oder Trägheit, II. als spirituelle Erfahrung und III. als Melancholie. Das Laster Acedia⁴ hat eine lange Geschichte, die bis ins 4. Jahrhundert zurück-

¹ Das in der katholischen Schweiz einflußreiche Philosophielehrbuch von B. Kaelin, das bis in die 70er Jahre an Mittelschulen benutzt wurde, lehrte noch den Siebenlasterkatalog. Zur Acedia schreibt Kaelin: «6. Aus der Trägheit entstehen Versäumnis der Berufspflichten, Verweichlichung der religiösen Pflichten, überhaupt ein Heer von Sünden; denn Müßiggang ist aller Laster Anfang.» (B. KAELIN, *Lehrbuch der Philosophie*, 2. Bd.: *Ethik*, Sarnen 1945, S. 85).

² Vgl. R. HAUSER, Art.: «Acedia», in: *HWPb* (1971), S. 73f. Der Artikel ist ein Beispiel dafür, wie aus Unverständnis ein Begriff mystifiziert wird; vgl. auch den Kommentar in der dt. Thomas-Ausgabe, Bd. 17B, S. 413–20.

³ Z.B. in den Nachschlagebüchern, z.B. J.F. NIERMEYER, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden 1976; DuCange I (Niort 1883): «Melancholiae species, que Monachorum propria est» (S. 52); vgl. auch J. STAROBINSKI, *Geschichte der Melancholie-Behandlung von den Anfängen bis 1900*, Basel 1960, S. 34–38; vgl. auch: *Neue Zürcher Zeitung*, Samstag, 12. April 1986 (Literatur und Kunst).

⁴ «Acedia» heißt ursprünglich *Sorglosigkeit* (*incuria*), kann jedoch auch positiv als *Sorgenlosigkeit* aufgefaßt werden. Im klassischen Griechischen hatte der Begriff nichts

reicht⁵. Die erste schriftliche Darstellung der Acedia im Rahmen eines Lasterkatalogs ist uns durch Evagrius Ponticus überliefert⁶. Der evagrische Achtlasterkatalog wurde im Westen durch Johannes Cassian⁷ bekannt. Seit Gregor dem Großen⁸ konkurrierte mit dem Achtlasterkatalog ein Siebenlasterkatalog, der auf die Acedia als Laster verzich-

Lasterhaftes an sich. In der Septuaginta finden wir den Begriff insgesamt neunmal. Am bedeutendsten für die spätere Deutung der Acedia ist zweifelsohne die Stelle in Psalm 118, 28: enyctaxen he psyche mou apo akedian (anima mea dormavit prae taedio).

⁵ Die umfassendste Darstellung der Geschichte des Lasters Acedia: S. WENZEL, *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.

⁶ Früher wurde der evagrisch-cassianische Begriff «ἀκηδία» meistens auf Origenes zurückgeführt. Neue philologische Studien haben jedoch gerade bei den wichtigsten Quellen, die eine solche Annahme bestätigen könnten, deren Authentizität in Frage gestellt. In der Vita des hl. Antonius wird die Acedia unter Wirkungen, die die dämonischen Erscheinungen hervorrufen, aufgeführt. Eine andere wichtige Stelle ist die Gleichsetzung des Mittagsdämons mit der Acedia im Psalmenkommentar des hl. Athanasius. Vgl.: PG 26,896B; PG 27,7; PG 27,376; PG 27,401 (zu Psalm 90).

Die Beurteilung der Stellung des Evagrius in der Geschichte des Begriffes der Acedia ist wenig umstritten. Es kann angenommen werden, daß Evagrius das Laster Acedia nicht erfunden hat. Evagrius, der Scholastiker und Philosoph der Wüste um Alexandrien, konnte wie in der Dämonologie, der Hesychia und der Lasterlehre, auch bei der Acedia, den Geist des frühen Mönchtums in einer streng durchdachten Terminologie und klaren Gedankenführung festhalten und dadurch der Nachwelt überliefern.

Die berühmten Lebensbeschreibungen der ersten Wüstenmönche erwähnen an mehreren Orten die Versuchung durch den Dämon der Acedia. Es ist jedoch möglich, daß die Autoren dieser Bücher von Evagrius beeinflußt waren. Die Darstellung der Acedia bleibt immer auf die Mönche der nitrischen und sketischen Wüste und der Wüste von Kellia bezogen und wird als eine Erfahrung dieser Mönche beschrieben. In diesem Sinne verweist die Acedia in ihren Ursprüngen auf eine spezifische Lebensform. *Acedia* bei Evagrius Ponticus: (1) *Evagre le Pontique, Traité pratique ou le Moine*, 2 Bde., eingel. und hrsg. von A. und C. Guillaumont, Paris 1971, §§ 12 und 27–29; (2) Evagrius Ponticus, *De octo spiritualibus malitia* (PG 79,1157–60); ders., «*De octo vitiosis cogitationibus (Antirrheticus magnus)*», syr.-griech. (Rückübersetzung von W. Frankenberg), in: *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-Hist. Klasse, Neue Folge, Bd. XIII, Berlin 1914, S. 512–31. Alle Texte übersetzt, in: Ch. FLÜELER, *Wandel des Weltbezugs. Acedia bei Evagrius Ponticus und Francesco Petrarca*, Liz.-Arbeit. (Masch.) 1983.

⁷ Jean Cassien, *Institutions cénobitiques* X, übers. und hrsg. von J.C. Guy (lat.-franz.), Paris 1965, S. 382–425; ders., *Conférences* V, übers. und hrsg. von E. Pichery, Paris 1955, Bd. 1, S. 187–217.

⁸ PL 76,620f.; Gregor faßt *tristitia* und *acedia*, die bei Evagrius und Cassian als zwei verschiedene Laster beschrieben wurden, zu einem einzigen zusammen. Die Tochtersünden der Cassianischen *tristitia* (rancor, pussillanimitas, amaritio, desperatio) und *acedia* (otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, pervagatio, instabilitas mentis et corporis, verbiositas und curiositas) lassen sich zum Teil im Gregorischen «Syntheselaster» *tristitia* (malitia, rancor, pussillanimitas, desperatio, torpor circa pracepta, vagatio mentis erga illicita) wiederfinden.

tete. Daß anstelle der gregorischen Tristitia schließlich der Begriff Acedia trat, bewirkten hauptsächlich Hugo von St. Victor⁹ und Petrus Lombardus¹⁰. Indem der Lasterkatalog in die Sentenzen des Lombarden aufgenommen wurde, war eine breite Wirkungsgeschichte während der Scholastik gesichert. Die größte Verbreitung jedoch fand der Siebenlasterkatalog und mit ihr die Acedia in den *libri poenitentiales*¹¹, also Schriften, die für den praktischen Gebrauch bestimmt waren, den Priestern zum Predigen und den Laien als Beichtvorlage dienen sollten.

I

Ein berühmtes Beispiel einer populären Lastersumme ist die *Summe de vitiis et virtutibus*¹² von Wilhelm Peraldus¹³. Wilhelms Lastersumme verdient als eine der ersten Summen dieser Art und aufgrund ihrer erstaunlichen Verbreitung und Wirkung, die bis ins 17. Jahrhundert zu belegen ist, besondere Beachtung¹⁴.

Der erste Teil wurde möglicherweise 1236¹⁵ geschrieben und behandelt die sieben Hauptlaster und ihre Tochtersünden. Acedia ist das vierte Laster¹⁶. Die Acedia wird in vier Kapitel unterteilt:

⁹ Hugo von St. Victor, *Expositio moralis in Abdiam* II: «Quarta petitio est contra tristitiam seu acediam» (PL 175,400); «Acedia, seu tristitia est incordinata amaritudo animae, vel perversam anime taedium cum moerore» (PL 175,401).

¹⁰ Die ausschlaggebende Stelle bei Petrus Lombardus befindet sich in *Sententiarum libri quatuor* II, XLII, 8 (PL 192,753): «acediam vel tristitiam...».

¹¹ Literatur bei M.W. BLOOMFIELD, *Incipits of Latin Works in the Virtues and Vices 1100–1500 A.D.*, Cambridge 1979.

¹² Guillelmus Peraldus O.P., *Summa Virtutum ac vitiorum*, 2 Bde., Paris 1614.

¹³ Vgl. A. DONDAIN, «Guillaume Peyraut. Vie et œuvres», *Archivum fratrum praedicatorum* 18 (1948), S. 162–236. Für die besonders interessante Wirkungsgeschichte ansatzweise bei J. LOSERTH, «Johann von Wicif und Guillelmus Peraldus. Studien zur Entstehungsgeschichte von Wicilfs Summa Theologiae», *Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaft in Wien*, Phil.-hist. Klasse, Bd. 180 (1916), 3. Abh.; R. RUDOLF, «Heinrich von Langenstein's «Erchantnuzz der sund» und ihre Quellen», in: G. KEIL, R. RUDOLF, W. SCHMITT, H.J. VERMEER (Hrsg.), *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für G. Eis*, Stuttgart 1968, S. 53–82.

¹⁴ Dondaine (1948) zählt allein 16 Wiegendrucke und 22 Drucke von 1512–1668 auf. Zu ergänzen sind noch Lyon (1551) und die hier benützte Ausgabe: Paris (1614). Die zahlreichen Manuskripte in ganz Europa zeigen, daß es sich um eines der beliebtesten Bücher des späten Mittelalters handelt. Nach dem 17. Jahrhundert wurde das Buch nicht mehr gedruckt.

¹⁵ Vgl. DONDAIN (1948), S. 186f.

¹⁶ Die oft wiederholte Reihenfolge der Laster bei Wilhelm Peraldus: gula, luxuria, avaritia, acedia, superbia, invidia und ira.

Primo, ponemus ea quae possunt valere ad detestationem huius vitij. Secundo, tangemus de diuersis generibus peccatorum quae pertinent ad hoc vitium. Tertio, tangemus aliquid de remedijs contra vitium istud. Quarto, de indiscreto feroore, qui acediae videtur esse contrarius¹⁷.

Die Lastersumme Wilhelms unterscheidet sich klar von den Deutungen der Professoren. Er versucht nicht das Laster zu definieren, die Zahl der Laster zu begründen, die Frage zu beantworten, ob es sich bei der Acedia um ein Hauptlaster oder eine Todsünde handelt, sondern er zählt Beispiele auf, versucht zu zeigen, wie sehr die Acedia Gott mißfällt, den Teufel freut und dem Menschen schadet, und beschreibt ausführlich alle Sünden, die aus der Acedia entspringen können.

Die Tochtersünden, siebzehn insgesamt, geben mehr Aufschluß darüber, was Acedia sein könnte. Am ausführlichsten erörtert Wilhelm die *dilatio*¹⁸. Dilatio kann zweifach verstanden werden: als *dilatio conversionis* und als *dilatio confessionis*. Die Deutung der *dilatio*, die für die Acedia zentral ist, gehorcht den Dekreten des vierten Laterankonzils (1215/16), die u.a. festlegten, daß jeder Christ mindestens einmal im Jahr beichten und zur Messe gehen muß¹⁹. Dondaine bemerkt zu Wilhelms Summe: «Peu de livres du moyen âge furent si parfaitement indépendants de leur temps»²⁰. Wilhelm vermeidet es, konkret zu werden. Er kann von Pflichten reden, ohne daß man auf den ersten Blick die historische Bedingtheit erkennt. Bei der Acedia muß Dondaines Behauptung korrigiert werden. Die Acedia ist das Laster jener Christen, die die christlichen Pflichten, die durch das Laterankonzil neu bestimmt wurden, vernachlässigten. Die Summe sollte den Predigern als Vorlage dienen und somit zur Verbreitung der christlichen Lehre beitragen. Als solche wurde sie von den Zeitgenossen und den späteren Generationen geschätzt. So schreiben Etienne de Salagnac und Bernard Gui: «Frater Guillelmus de Peyrauta, vir devotus et verax, dyocensis Viennensis, Lugdunensis, qui quanta et quam utilia scripserit, ...scilicet *Summa de vitiis et virtutibus perutilis ad predicationem*»²¹. Das Insistieren auf den christlichen Pflichten und die Verbreitung des christlichen Gedanken-

¹⁷ Wilhelm Peraldus (1614), Bd. 2, S. 132.

¹⁸ Wilhelm Peraldus (1614), Bd. 2, S. 146–59.

¹⁹ H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (Hrsg.), *Enchiridion symbolorum*, Freiburg i.Br. 1965, 33. Auflage, §§ 812–14.

²⁰ DONDANE (1948), S. 189.

²¹ Zitiert nach DONDANE (1948), S. 165.

gutes durch Predigt und Beichte stimmen mit den Ideen des jungen Predigerordens, dem Wilhelm angehörte, überein.

Neben den vernachlässigten religiösen Pflichten wird Acedia bei Wilhelm vor allem als lasterhafte Faulheit beschrieben. *Pigritia* wird mehrmals mit der Acedia gleichgesetzt. Gleich am Anfang steht: «Post peccatum auaritiae, dicendum est de peccato Acediae: quia pigritia interdum ex auaritiae sequitur»²². Auch der größte Teil der Tochtersünden entspringt eindeutig der Faulheit²³.

Wilhelm hat ein ganz anderes Zielpublikum als die Autoren älterer Lasterdarstellungen. Während Evagrius für seine Mitbrüder in der Wüste um Alexandrien, Cassian für seine Klosterbrüder und -schwestern in Marseille schrieb, verfaßte Wilhelm Peraldus seine Summe für Prediger, die die christlichen Pflichten den Laien vermitteln mussten.

Labor und *servitium divinum* sind bei Wilhelm so weit gefaßt, daß sie religiöse und weltliche Pflichten umfassen. Das ganze Universum ist fleißig: die Sonne geht jeden Tag auf, die Pflanzen wachsen und tragen Früchte, die Ameisen sind ein Vorbild an Fleiß, nur der Acediosus will faul sein²⁴. Die Arbeit wird zu einem universalen Prinzip.

Daß seit dem 13. Jahrhundert die Acedia immer deutlicher als Faulheit oder Trägheit gedeutet wurde, kann nicht als Verflachung des spirituellen Lasters interpretiert werden, sondern ergab sich aus dem

²² Wilhelm Peraldus (1614), Bd. 2, S. 132.

²³ Schon die Definitionen der Folgelaster weisen auf die enge Beziehung mit der Faulheit hin: 2. *Mollitia*: Mollis est ille qui cedit duris: id est tribulationibus succumbit. Unde quando in opere inchoata aliquod durum occurrit, ipse ab opere desistit, et talis frater est sua opera dissipantis (S. 140); 3. *De somnolentia*, ubi ponuntur duo exempla quivalent contra eos, qui nomine contemplationis palliant pigritiam suam (S. 141); 4. *De otiositas*, et quod stultus sit otiosus (S. 142); 6. *Tarditas*: Sicut enim acediosus differt inchoare opus, quod facturus est: sic tarde procedit in opere iam inchoato (S. 159); 7. *Negligentia*: Et attenditur negligentia in hoc, quod homo non curat qualiter opus inchoatum faciat, utrum bene vel male: sed hoc solum curat, ut ab onere laboris inchoati se expedit. Negligentia vero hoc modo sumpta contraria est diligentiae (S. 159); 8. *Consummatio*: Hoc vitio laborant illi, qui raro ad perfectionem ducunt aliquod opus quod inchoant (S. 160); 9. *Remissio*: Hoc vitio laborat ille, qui quotidie deterior efficitur. Si inchoat aliquod opus, primo die strenue operatur, secundo die minus, ad ultimum nihil (S. 161); 10. *Dissolutio*: Hoc vitio laborat ille, qui inveniens difficultatem in sui regimine, sed dimittit omnino absque gubernatione... (S. 161); 12. *Ignavia*: Hoc vitio laborat ille, qui potius eligit in miseria magna permanere, quam aliquantulum laboris sustinere (S. 162).

²⁴ Wilhelm Peraldus (1614), Bd. 2, S. 132f.

Bemühen, das mönchische Laster auch für die Laien verbindlich zu machen. Die Geschichte der Acedia in den populären Lasterbeschreibungen ist noch recht wenig erforscht, weil die populäre Acedia in der Historiographie immer als Fehldeutung des spezifisch mönchischen Lasters verstanden wurde. Die Deutung der Acedia für die *laboratores* als Faulheit ist jedoch folgerichtig, da für die Arbeiter ein ganz anderer Praxisbegriff gelten mußte als für die Anachoreten des 5. Jahrhunderts oder die Mönche des frühen Mittelalters. Der Acedia wird am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit immer mehr die bürgerliche Tugend der Arbeit gegenübergestellt²⁵.

Wenn Bertold Brecht in den *Sieben Todsünden der Kleinbürger*²⁶ den Lasterkatalog parodiert, steht er am Ende einer Geschichte. Nur die Farce vermag noch zu überzeugen, weil die Ideologie ihre Verbindlichkeit verloren hat. Brecht erklärt die sieben Todsünden zu Tugenden²⁷. Nur in den Augen der Kleinbürger sind sie Sünden, da sie sich unter kapitalistischen Bedingungen nicht leisten können, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Die Faulheit, aller Laster Anfang, wird verstanden als Bequemlichkeit im Begehen des Unrechts. Sie gefährdet die eigene Existenz und lenkt ab vom bürgerlichen Weg, der zu Glück und Wohlstand führt.

Die Acedia wurde jedoch im Mittelalter nicht nur als Faulheit oder Trägheit gedeutet. Berühmt ist die Äußerung von Thomas von Aquin, der die Acedia von der Pigritia unterscheidet.

II

Thomas von Aquin definiert die Acedia folgendermaßen:

Huiusmodi autem tristitia semper est mala; quandoque quidem etiam secundum seipsam, quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quae est de eo quod est apparans malum, et vere

²⁵ In meiner Lizentiatsarbeit (1983) habe ich Acedia immer auf einen bestimmten Weltbezug, das heißt einen bestimmten Begriff der Praxis, hin gedeutet.

²⁶ B. BRECHT, «Die Sieben Todsünden der Kleinbürger», *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1968, S. 2860f.

²⁷ Auch Eugène Sue hat eine Parodie des Lasterkatalogs geschrieben. Die Umdeutung von Lastern in Tugenden ist ein beliebtes Unternehmen des frühen Sozialismus. Vgl. Dolf STERNBERGER, *Heine und die Abschaffung der Sünde*, Frankfurt a.M. 1976 (vor allem das 12. Kapitel).

bonum; sicut e contrario mala delectatio est quae est de eo quod est appa-
rants bonum, et vere malum. Cum ergo spirituale bonum sit vere bonum,
tristitia quae est de spirituali bono, est secundum se mala²⁸.

Acedia wird definiert als *tristitia de spirituali bono*. Der Versuch, das Laster zu definieren, ist kennzeichnend für die Scholastik²⁹. So versucht auch Thomas, durch eine Definition der Laster das Wesen jedes Lasters zu bestimmen und die genaue Anzahl der Laster zu begründen. Die Entdeckung des ganzen Aristotelischen Corpus, vor allem der *De anima* und der *Nikomachischen Ethik*, hat die Theologen jener Zeit herausgefordert, die christliche Lasterlehre mit der aristotelischen Psychologie zu versöhnen. Die aristotelische Theorie sollte dazu verwendet werden, eine neue, gründlichere Theorie des moralischen Verhaltens zu formulieren. Deshalb wird Acedia durch Tristitia definiert und nicht einfach mit Tristitia gleichgesetzt. Die Tristitia war neben der Freude (*gaudium*) eine Hauptleidenschaft, der auch andere Leidenschaften entspringen konnten. Eine Definition erlaubte es, den Lastern einen festen, systematischen Ort in der Moraltheologie zuzuweisen.

Für den Aquinaten entstehen die Laster durch eine Verwirrung des appetitiven Teils der Seele. Objekte bewegen den appetitiven Teil der Seele, der auf eine gewisse Weise reagiert. Einige Reaktionen sind gut, andere werden böse genannt. Acedia, definiert als *tristitia de spirituali bono*, heißt, daß diese Traurigkeit eine negative Reaktion des appetitiven Teils der Seele ist, weil sie das geistliche Gut flieht. Nach der *Nikomachischen Ethik* sind *tristitia* und *gaudium* fundamentale Äußerungen des appetitiven Teils der Seele, die alle Leidenschaften begleiten³⁰. Bei Thomas wird die Tristitia, ähnlich wie bei Aristoteles, als eine der beiden Hauptleidenschaften verstanden, aus denen alle (elf) Leidenschaften entspringen. Tristitia ist eine fundamentale Reaktion des appetitiven Teils der Seele, mit der die psychologische Wurzel der Laster erklärt werden kann. Die Tristitia ist nicht mehr ein Laster, sondern eine Leidenschaft, welche Thomas als Bewegung der Seele versteht und die Menschen ständig an die wesenhafte Einheit von Körper und Seele erinnert. Nicht nur die Acedia, sondern auch die Gula (Völlerei) und

²⁸ ST II-II,35.1 co.

²⁹ WENZEL (1967), Kp.3; R. JEHL, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts Bd. 32), Paderborn–München–Wien–Zürich 1984, S. 175–216.

³⁰ NE II,4.

die Luxuria (Wollust) können durch die Tristitia definiert werden; sie entstehen aus dem *appetitus intellectivus* oder der *voluntas*³¹. Die Bestimmung der Acedia in der Formel *acedia est tristitia de bono spirituali* dürfte durch Johannes Damascenus vorbereitet worden sein. In den lateinischen Übersetzungen des *De fide orthodoxa* (1150) von Burgundio von Pisa wird Acedia als *tristitia aggravans* definiert³². Die offensichtlich falsche Übersetzung³³ diente jedoch in der Scholastik dazu, die Lasterlehre mit derjenigen Cassians zu versöhnen und mit der aristotelischen Psychologie zu verbinden.

Es könnte nun eingewendet werden, daß die Acedia nicht als besonderes Laster verstanden werden kann, da jedes Laster durch die Tristitia definiert werden kann und ein geistiges Gut flieht. Im zweiten Artikel setzt sich Thomas also mit der Frage auseinander, ob Acedia als spezielles Laster gedeutet werden kann³⁴. Wenn die Acedia als spezielles Laster gelten soll, muß auch eine besondere Tugend diesem Laster gegenüberstehen. Der Gegenstand dieser Tugend ist nach Thomas das *bonum divinum*. Dieses bestimmt auch den systematischen Ort des Lasters in der Moraltheologie.

Et ideo dicendum est quod in spiritualibus bonis est quidam ordo; nam omnia spiritualia bona quae sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum; circa quod est specialis virtus, quae est caritas³⁵.

Die Acedia nimmt also in diesem scholastischen Gebäude einen sehr zentralen Platz ein. Die Acedia ist eine Abneigung gegen die Summe aller Ordnung. Sie ist ontologisch und systematisch betrachtet das schwerwiegendste aller Laster. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß die Acedia bei Thomas etwas sehr Abstraktes darstellt und eher einem intellektuellen Problem der Universitätsprofessoren gleicht als einer konkreten Erfahrung der Menschen jener Zeit.

³¹ ST II-II,35.2 arg. 1; *luxuria* kann als *tristitia de bono continentiae* und *gula* als *tristitia de bono abstinentiae* definiert werden.

³² Die griechische Passage ist in (PL 94,931) zu finden. Die lateinische Übersetzung wurde von Fr. E.M. BUYTAERT ediert. (Franciscan Institute Publications «Text Series, N° 8, St. Bonaventure (NY) 1955).

³³ Vgl. WENZEL (1967), S. 53f. Schon Alexander von Hales machte auf die falsche Übersetzung aufmerksam, doch interessierte ihn dieser Fehler wohl ebenso wenig, wie die richtige ethymologische Ableitung (ST Titulus IV,559/60).

³⁴ ST II-II,35.2.

³⁵ ST II-II,35.2 co.

Wenzel schreibt in seiner Geschichte der Acedia: «In the Summa theologiae of Thomas Aquinas acedia is a general, universal form of moral misconduct... it has reached the abstract, psychological stage... losing in the process all accidental references to a specific social class, geographical area, or religious life»³⁶. Der Versuch jedoch, das Laster zu definieren und in ein theologisches System einzuordnen, die Ungeheimtheiten, die zwischen Isidorischem bzw. Cassianischem und Gregorischem Lasterkatalog bestehen, zu beheben, sind Fragen, die an Universitäten diskutiert wurden und als Merkmale der Scholastik verstanden werden können.

Der Vergleich mit Wilhelm Peraldus und der Tradition, die Acedia als Faulheit oder Trägheit deutete, zeigt, daß sich Thomas von einer populären Deutung distanzierte. Thomas behauptet, daß Acedia nicht durch *pigritia* definiert werden könne³⁷. Er stellt sich in die Tradition derjenigen, die Acedia als Verletzung eines inneren Guts verstehen. Acedia, verstanden als Faulheit, ist das Laster des Volkes. Bei jenen Leuten, die sich jedoch der Kontemplation widmen können, ist die Acedia sublimer, psychologischer. Acedia wird geistig und mit *tristitia, torpor, curiositas, taedium, fastitium, languor, inertia, amaritio, desperatio, moeror*, usw.³⁸ verglichen. Die Acedia wird gewissermaßen sublimiert, da die christlichen Pflichten, die man vom Volk verlangt, von den Klerikern ohnehin erfüllt werden. Die «hörere» Acedia wird schließlich als spirituelle Erfahrung gedeutet und verbindet sich mit der Lehre von der spirituellen Trockenheit, der dunklen Nacht der Seele.

III

Auch die dritte Deutung, die Acedia als Melancholie, läßt sich im Spätmittelalter nachweisen. Bedenkt man die Bedeutung des Melancholiebegriffs in der Kulturgeschichte der Neuzeit, ist diese Tradition die zukunftsweisendste.

³⁶ WENZEL (1967), S. 46.

³⁷ ST II-II,35.2 arg. 3: «Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia». Dieses Argument wird im corpus articuli widerlegt: «Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia in quantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum: quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quaerit.»

³⁸ Vgl. WENZEL (1967), S. 128f. n° 17.

Der Vergleich von Acedia und Melancholie ist seit der Aufklärung geläufig. Claude Fleury (1640–1723)³⁹ behauptet, daß die Melancholie eines der sieben oder acht Hauptlaster gewesen sei. Kierkegaard⁴⁰ rechtfertigt die moralische Verurteilung der Schwermut durch die Kirchenväter und kritisiert die Romantik, die die Melancholie oder den Spleen zu einer Modekrankheit machten. Nach Huxley⁴¹ haben wir ein Recht auf unsere *accidia*; das 19. und vor allem das 20. Jahrhundert entdeckten die kreativen Kräfte der Acedia, weil seine Zeitgenossen so viel Elend erleiden mußten. «The *mal du siècle* was an inevitable evil; we can claim with a certain pride that we have a right to our accidie. With us it is not a sin or a disease of the hypochondries; it is a state of mind which fate has forced upon us.»⁴²

Der impliziten These, Acedia als Vorläufer des neuzeitlichen Melancholiebegriffs zu deuten, konnte Wenzel nicht zustimmen: «The two terms are related only partially; they share some of the symptoms by which they are characterized, such as unreasonable sadness, dejection, a sad face, and so on. But although in medieval texts the melancholy humor was occasionally considered a natural cause for *acedia*, I know of no text which equates the two verbally.»⁴³ Es fehlen bei der Melancholie Merkmale, die für die Acedia wesentlich sind: Mangel an Frömm-

³⁹ Vgl. WENZEL (1967), S. 186f.

⁴⁰ «Heutzutage gilt es als etwas Großes, schwermüdig zu sein; insofern kann ich wohl begreifen, daß Du dieses Wort zu milde findest; ich schließe mich an eine ältere Kirchenlehre an, welche die Schwermut zu den Kardinalsünden zählte. Wenn ich recht habe, ist das freilich eine sehr unangenehme Aufklärung für Dich, denn es stellt Deine ganze Lebensbetrachtung auf den Kopf. Vorsichtshalber will ich hier jedoch gleich bemerken: ein Mensch mag Kummer und Sorgen haben, ja, sie mögen so unendlich sein, daß sie ihn vielleicht sein ganzes Leben begleiten, und das mag schön sein und wahr, schwermüdig aber wird ein Mensch nur durch eigene Schuld», in: S. KIERKEGAARD, *Entweder-Oder*, München 1978, (S. 738).

Schon in einer Randnotiz während den Examensvorbereitungen bemerkt Kierkegaard: «Was wir in einer gewissen Beziehung mit dem ‹Spleen› bezeichnen und was die Mystiker unter der Benennung ‹die matten Augenblicke› kennen, war im Mittelalter als ‹acedia› [Akedia, Stumpfsinn] bekannt... und es verrät einen tiefen Einblick in die menschliche Natur, daß die alten Moralisten die ‹tristitia› mit zu den septem vitia principalia zählten.» (ibid., S. 1012)

⁴¹ A. HUXLEY, «Accidie». *On the margin*, London 1928, S. 18–25; Huxley deutet die Accidia besonders einseitig. Acedia als Faulheit wird als ungenaue Charakterisierung ganz ausgeschlossen: «Inaccurate psychologists of evil are wont to speak of accidie as though it were plain sloth» (19).

⁴² HUXLEY, S. 25.

⁴³ WENZEL (1967), S. 186.

migkeit, Langeweile beim Ausüben religiöser Handlungen und die Vernachlässigung religiöser Pflichten.

Daß jedoch Melancholie und Acedia trotzdem verwandt sind und wie der *Wandel der Bewertung*, die erstaunliche Tatsache, daß sich ein Laster in eine Tugend, in eine Modekrankheit und Quelle künstlerischer Inspiration verwandelte, verstanden werden kann, zeigt uns die vielleicht originellste Darstellung der Acedia im Spätmittelalter, die *accidia Petrarcas*⁴⁴. Um die *accidia* von Francesco Petrarca richtig zu beurteilen, müssen wir sie mit den scholastischen und populären Deutungen, die wir in den vorangegangenen Abschnitten dargestellt haben, in Beziehung setzen. Die wichtigste Darstellung des Lasters finden wir im *Secretum*. Das Buch stellt sich in die Tradition der philosophischen Trostbücher und enthält eine sehr persönliche Gewissenserforschung, anhand des mittelalterlichen Lasterkatalogs. Das Werk ist aber kein mittelalterliches Bußbüchlein, keine scholastische Abhandlung über die Natur der Laster, keine Werbeschrift für die Philosophie, sondern eine Selbstdarstellung eines Künstlers und Humanisten. Zwar ist das Buch der Form nach durchaus mittelalterlich, aber diese traditionelle Form wird durch den neuen Inhalt gesprengt.

Das Werk beginnt, indem Franciscus lange über das Woher und Wohin seines Lebens nachdenkt. Dieses Nachsinnen wird durch das Erscheinen der «Wahrheit», einer Frau in unbeschreiblichem Glanz, unterbrochen. Geblendet wendet sich Franciscus ab. Erst die Fragen der «Wahrheit» ermutigen ihn, mit ihr zu sprechen. Durch das nun folgende Gespräch gewinnt Petrarca solche Zuversicht, daß er schließlich furchtlos der «Wahrheit» in die Augen blicken kann. Nun ist Franciscus bereit für eine Gewissensprüfung. Die «Wahrheit» tritt jedoch im folgenden Gespräch in den Hintergrund und bleibt nur noch als stumme Richterin anwesend. Die «Wahrheit» erfüllt zwei Funktionen: sie ist Zeugin und stillschweigende Richterin der Menschen und soll Petrarca auf den Dialog vorbereiten, denn Wahrheit wird von Menschen im Gespräch geschaffen. Die Bedingung eines solchen Gesprächs gründet jedoch in der Bereitschaft, der «Wahrheit» in die

⁴⁴ S. WENZEL, «Petrarcas «Accidia»» in: A. BUCK (Hrsg.), *Petrarca*, (Wege der Forschung, Bd. 353) Darmstadt 1976, S. 349–366; E. LOOS, «Die Hauptsünde der Acedia in Dantes Commedia und in Petrarcas Secretum. Zum Problem der italienischen Renaissance», in: F. SCHALK (Hrsg.), *Petrarca. Ein Beitrag zu Werk und Wirkung*, Frankfurt a.M. 1975, S. 156–183.

Augen zu sehen». Der hl. Augustinus, der mit der «Wahrheit» Franciscus aufsuchte, soll die Aufgabe übernehmen, die schwere und langwierige Krankheit des Franciscus zu heilen.

Im ersten Gespräch stellt Augustinus die Frage, ob sich Franciscus seiner Sterblichkeit bewußt sei. Der Mensch neige dazu, sich über sein Elend und den Tod hinwegzutäuschen. Wenn er sein Elend in vollem Ausmaß erkennen würde, wünschte er, gesund zu werden (*1. These*). Er würde sein Ziel mit Eifer verfolgen (*2. These*) und es schließlich auch erreichen (*3. These*). Das Glück des Menschen hängt nach Augustinus allein vom *Willen* ab. Franciscus widerspricht Augustinus' Ermahnungen heftig: Wie kann man verkennen, daß Armut, Schmerz, Schande, Krankheit und Tod Dinge sind, die als großes Unglück betrachtet werden und den Menschen ohne seine Zustimmung treffen? Nicht alles ist Willen, vieles ist Schicksal.

Damit haben die beiden Gesprächspartner Position bezogen. Petrarca expliziert am Beispiel seiner Person, was er unter Fortuna versteht. Er ist der Zeitgenosse, der die Schicksalsschläge und die Umwälzungen seiner Zeit erfuhr: Exil des Papsttums, Pestjahre⁴⁵, wirtschaftliche Krisen, chaotische Zustände in Italien und Kriege. Ihm gegenüber steht Augustinus, der die Virtus verteidigt. Dieser Konflikt zwischen Virtus und Fortuna, die geradezu als Pole der Philosophie Petrarcas gelten können, lässt sich durch das ganze Buch hindurch verfolgen.

Für Augustinus gründet das richtige Wollen in der Betrachtung des menschlichen Elends und der *meditatio mortis*. Das Bewußtwerden der *conditio humana* ist der Antrieb für das tugendhafte Handeln. Die Idee der *meditatio mortis* ist ein Merkmal seines praxisbezogenen Denkens. Die logische Aussage des Satzes «*homo est animal rationale*» ist zwar wahr, aber ohne Nutzen für die menschliche Praxis. Die Aussage ist nur

⁴⁵ Die Reaktion Petrarcas auf die Pestjahre 1348/49 lassen sich in seinen Briefen nachlesen. (Z.B. «Brief an Socrates in Avignon» vom 12. März 1350, in: F. PETRARCA, *Dichtungen, Briefe, Schriften*, ausgew. und eingel. von W. Eppelsheimer, Frankfurt a.M. 1980, S. 67–82).

Das *Secretum*, entstanden im Oktober 1342 bis April 1343 in Avignon/Vaucluse, wurde vor 1358 von ihm selbst überarbeitet. Hans Baron hat versucht zu zeigen, daß die Überarbeitung wahrscheinlich schon 1353/54 in Mailand stattgefunden hat. Für uns ist die Untersuchung Barons hauptsächlich deshalb von Interesse, da Baron nachzuweisen versucht, daß die Beschreibung der *avaritia* und die der *accidia* mit großer Wahrscheinlichkeit in Mailand neu geschrieben wurde. Vgl. H. BARON, «Petrarcas «Secretum»: Was it revised, and why? The draft of 1342/43 and the later changes», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 25 (1963), S. 489–530.

dann von Nutzen, wenn sie auf den einzelnen Menschen bezogen wird. Nicht die formale Richtigkeit einer Aussage, sondern ihr Vollzug schafft für Petrarca Wahrheit. Die Umgestaltung des Wahrheitsbegriffs setzt den Menschen als handelndes Wesen voraus. Nicht die Erkenntnis der Wahrheit, sondern das tugendhafte Handeln, die Virtus des sterblichen Menschen, steht im Zentrum seiner Philosophie. Das Ziel dieser Philosophie ist nicht absolute Wahrheitserkenntnis, sondern Selbsterkenntnis und Existenzbewältigung. Man kann bei Petrarca von einer relativen Wahrheit sprechen, die erst durch den Handlungsvollzug entsteht und sich der menschlichen Kontingenz der Welt voll bewußt ist⁴⁶.

Das zweite Gespräch handelt von den sieben Lastern. Die *superbia* steht am Anfang des Gesprächs. Ihr folgen die *invidia*, *vana gloria*, *gula*, *ira*, *luxuria* und schließlich die *accidia*. Wie stark Petrarca den mittelalterlichen Lasterkatalog umgestaltet und ihm einen neuen, humanistischen Sinn gibt, lässt sich schon an der *superbia* erkennen. *Superbia* wird nicht als Blasphemie gedeutet, sondern als ein falsches Verständnis der Rhetorik, welches als Überschätzung Petrarcas als Dichter verstanden wird. Die *vana gloria* meint Petrarcas Ruhm als Dichter⁴⁷ und die *luxuria* behandelt Petrarcas Verehrung der Laura und seine Liebe zu ihr. Von der *invidia*, der *avaritia*, der *gula* und der *ira* wird Franciscus freigesprochen. Die *accidia* wird am Ende des zweiten Gesprächs behandelt, bevor im dritten Gespräch noch einmal ausführlicher der Dichterruhm und die Liebe zu Laura diskutiert werden.

⁴⁶ Zur Kontingenz der Welt, vgl. F. PETRARCA, *Le Familiari*, hrsg. von V. Rossi, Firenze 1933–42, [4. Bd. hrsg. von U. Bosco], XXII.14,1: «Mutantur assidue res humane... ; denique una est horum que videmus omnium stabilitas, non stare ; una fides fallere ; una requies, circumvolvi. »

⁴⁷ Das *Secretum* wurde nach der Verleihung des Dichterlohrbeers beschrieben. Das *dritte Gespräch*, das für das Verständnis der Acedia nicht dargestellt werden muß, behandelt Franciscus' «diamantene Ketten»: die Liebe zu Laura und Franciscus' Streben nach Ruhm. Die Verurteilung des Ruhms, die am Schluß des Buches steht, bedeutet eine Wende in Petrarcas Denken. Wurde in den frühen Werken *gloria* und *virtus* gleichgesetzt, wird seit dem *Secretum* der Widerspruch von *virtus* und *gloria* festgestellt. Das tugendhafte Handeln garantiert noch nicht ruhmreiche Lebensbewältigung. Das Scheitern, trotz tugendhafter Lebensführung, wird im *Secretum* reflektiert.

Der Begriff «Fortuna» fand in der neueren Petrarca-Forschung großes Interesse. K. HEITMANN, *Fortuna und Virtus*. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit. Köln/Graz 1958; E. KESSLER, *Petrarca und die Geschichte*. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (Humanistische Bibliothek. Abhandlungen, Texte, Skripten. Reihe I: Abhandlungen, Band 25); München 1978.

Acedia ist das Leiden, das aus der *adversitas fortunae* entspringt. Die Klage gegen das unvorteilhafte, mißliche Schicksal zieht sich durch das ganze Buch. Schon am Anfang des Buches erkennt «die Wahrheit», daß Franciscus von einer gefährlichen Krankheit befallen ist und bittet Augustinus, Franciscus zu heilen. Die *periculosa et longa egritudo*⁴⁸ kann durchaus mit der Acedia des zweiten Gesprächs in Beziehung gebracht werden, da dort dieses Laster mit *egritudo*⁴⁹ gleichgesetzt wird. Diese Seelenkrankheit, sagt Augustin, nennen die Modernen *accidia*, die Alten heißen sie *egritudo*.

A.: Habet te funesta quedam pestis animi, quam accidiam moderni, veteres egritudinem dixerunt.⁵⁰

Mit den Alten sind die Stoiker gemeint, die die *aegritudo* als eine der vier Hauptleidenschaften der Seele kannten. Petrarca scheint sich hier vor allem auf ihre Darstellung in den *Tusculanen*⁵¹ Ciceros und der *De consolatione Philosophiae*⁵² des Boethius zu beziehen.

Schon den Namen der Seelenkrankheit haßt Franciscus. Diese Seelenkrankheit ist ein offener Weg in die Verzweiflung. Anders als die anderen Krankheiten quält ihn die *accidia* nicht nur zeitweilig, sondern peinigt ihn ganze Tage und Nächte, so hartnäckig lastet diese Pest bisweilen auf ihm. Hinzu kommt, daß er sich mit einer gewissen

⁴⁸ F. PETRARCA, *Opere latine*, hrsg. von A. Bufano, 2 Bde., Turin 1977f.

⁴⁹ Mit «aegritudo» wird die Acedia schon bei Vincenz von Beauvais (*Speculum doctrinale*, Douai 1624 [Repr.: Graz 1965], 1. IV cap. CXLIII, S. 382) gleichgesetzt. Vinzenz war wahrscheinlich von Augustinus, *De civitate Dei* 14,7 beeinflußt.

⁵⁰ PETRARCA (1977), S. 140.

⁵¹ Cicero, *Gespräche in Tusculum* (lat.-dt.), übers. mit Anmerkungen von O. Gigon, 2. verbesserte Auflage, München 1970. Das 3. Buch ist der «aegritudo» gewidmet.

⁵² Boethius, *De consolatione Philosophiae*, 1. Buch.

Einen interessanten Vergleich bietet in diesem Kontext die Darstellung der *aegritudo* (die von Petrarca mit der Acedia identifiziert wird) bei Petrarca und Boethius. Nachdem Boethius der «Philosophia» den Leidensweg geschildert hat, (4. Gedicht, 4. Prosa und 5. Gedicht, 5. Prosa) versucht die «Philosophia», den zum Tod Verurteilten, mit dem Gedanken an den übergeordneten Weltbau, in dem nichts ohne Zufall und ohne Sinn geschehe, zu trösten. «Bist du der Meinung, daß dieser Weltbau durch planlose und willkürliche Zufälle getrieben wird, oder glaubst du, daß ihm irgendeine vernünftige Leitung innenwohnt?

Auf keinen Fall, sprach ich, möchte ich glauben, daß so Bestimmtes sich in zufälliger Planlosigkeit bewegt, sondern ich weiß, daß seinen Werken der Schöpfer vorsteht, Gott, und niemals wird wohl der Tag kommen, der mich von der Wahrheit dieses Satzes abbringt.» Boethius, *Trost der Philosophie*, Stuttgart 1978, S. 56.

Die Distanz zu Petrarca könnte nicht größer sein. Hier die vernünftige Leitung des Weltenbaus, dort die uneinsehbaren Schicksalsschläge.

Wollust an seinem Schmerz weidet und sich nur ungern von ihm trennt.

«Et (qui supremus miseriarum cumulus dici potest) sic lacrimis et doloribus pascor, altra quadam cum voluptate, ut invitus avellar».⁵³

Augustinus fordert Franciscus auf, den Ursachen dieser Krankheit nachzugehen. Nicht ein bestimmter Schicksalsschlag, so meint Franciscus, rufe seine Traurigkeit hervor, sondern ein Meer von Plagen. Wenn das Schicksal mit seinem Heer von Unglück die Seele belagert hält und zu seiner Bezwigung das ganze Elend des menschlichen Lebens, die Erinnerung an die vergangenen und die Angst vor zukünftigen Übeln herbeiführt, tritt jene traurige Stimmung ein, in der kein Ausweg, keine Hoffnung und kein tröstlicher Gedanke mehr besteht. Keine Wunde, die das Unglück ihm schlägt, kann heilen; alle erlittenen Wunden schmerzen ihn. Schließlich verachtet er alles Menschliche.

Accedit et humane conditionis odium atque contemptus.⁵⁴

Auch Augustinus erschrickt vor so viel Elend. Zuerst, meint Augustinus, zürne er dem Schicksal. Warum soll der Mensch, protestiert Franciscus, das übermütige, grausame, blinde Schicksal, das mit dem Menschen nach freier Willkür spielt, nicht hassen? Augustinus' Antwort ist aufschlußreich. Er appelliert nicht an einen Weltenplan, wie z.B. Boethius, sondern versucht, Franciscus zu zeigen, daß es anderen Menschen schlechter geht und er deshalb mit seinem Schicksal zufrieden sein könne. Er leide nicht an Armut, Hunger, Durst oder Kälte. Überhaupt rät er ihm zu mehr Bescheidenheit⁵⁵. Franciscus vermag dieser Ratschlag aber nicht über sein ganz persönliches Schicksal hinwegzutrösten. Solange seine Zukunft nicht gesichert ist und er immer für andere leben muß, könne er die goldene Mitte nie erlangen. Dieser Wunsch wird nach Augustinus keinem Menschen erfüllt. Die Möglichkeit sich zu verwirklichen ist immer abhängig vom gesellschaftlichen Leben⁵⁶. Dem menschlichen Glück sind durch seine gesell-

⁵³ PETRARCA (1977), S. 142.

⁵⁴ Ibid., S. 144.

⁵⁵ Ibid., S. 148 «Finem constitue, quem transire ne possis quidem si velis.» (Zitat aus Seneca, *Epist. ad Lucilium* XV,11.) Petrarca denkt auch an die «aurea mediocritas» von Horaz.

⁵⁶ «Tu ne igitur in tanto rerum humanorum turgine, tanta varietate successum, tantaque caligine futurorum et, ut brevitur dicam, sub imperio positus fortune, solus ex

schaftliche Natur Grenzen gesetzt. Die Selbstverwirklichung ist von der Gesellschaft abhängig und kann durch die Gesellschaft verhindert werden. Sich aus der Gesellschaft endgültig zu entfernen, wird als Möglichkeit gar nicht in Erwägung gezogen: der Mensch ist ein soziales Wesen⁵⁷. Das Leben in der Gesellschaft ist sorgenreich. Eine zeitweilige Distanz kann aber durchaus heilsam sein, um zur Gesellschaft reflexive Distanz zu gewinnen und dadurch den sozialen Charakter echter Humanität zu entdecken⁵⁸. Dieses Denken ermöglicht aber auch eine entschiedene Gesellschaftskritik.

Accidia ist auch das Leiden an den Mißständen und den Ungerechtigkeiten der Welt.

«Quis vite mee tedia et quotidianum fastidium sufficienter exprimat, mestissimam turbulentissimamque urbem terrarum omnium, angustissimam atque ultimam sentinam et totius orbis sordibus exundantem? Quis verbis equet que passim nauseam concitant: graveolentes semitas, permitas rabidis canibus obscenas sues, et rotarum muos quatentium stridorem aut transversas obliquis itineribus quadrigas; tam diversas hominum species, tot

cunctis hominum milibus curarum vacuam etatem ages? Vide quid cupias, mortalis; vide quid postuleś! Quod vero non tibi te viciese conquereris, non inopie sed servitutis est; quam licet, ut tu idem asseris, miserrimam esse confitear, tamen, si circumspices, paucissimos hominum sibi, vixisse reperies. Nam et hi qui putantur felicissimi et quibus innumerabiles vivunt, se ipsos simul aliis vivere, vigiliarum et laborem assiduitate testantur.» Ibid., S. 152f.

⁵⁷ Petrarca versucht also hier eine Deutung der Acedia, die der asketischen Acedia von Evagrius Ponticus (+499) diametral gegenübersteht.

Praxis ist bei Evagrius eine spirituelle «Methode, die den leidenschaftlichen Teil der Seele reinigt.» (Evagre le Pontique [1970], § 78.) Der politische Praxisbegriff ist bei ihm, wie schon bei Plotin, völlig entpolitisirt. Die Anachorese ist bei Evagrius die Bedingung der Möglichkeit mönchischer Praxis. Die Evagriscche *akedia* ist vor allem eine Bedrohung der Hesychia und der mönchischen Praxis: Der Mönch wird unruhig, er langweilt sich, wird faul, will die Zelle verlassen, denkt voll Wehmut an die Welt zurück, zweifelt am Sinn der Askese und will schließlich sogar das Mönchsleben aufgeben. Anders als die anderen Laster, ist die Acedia ein typisch *mönchisches* Laster, das erst durch die Anachorese entsteht und mehr als die anderen Laster an die spezielle Lebensform des Mönchs gebunden ist.

Die Verneinung der Welt wird bei Evagrius zur moralischen Pflicht. Die Weltverneinung ist für die Erlangung des Glücks notwendig. Die Zuneigung zum gesellschaftlichen Leben war für ihn lasterhaft und Ursprung für andere Laster. Die Hauptidee der Evagriscchen Praxis ist die Weltverneinung, die als Reinigung (katharsis) verstanden wird. Die Acedia ist die Negation der mönchischen Praxis und deshalb lasterhaft.

⁵⁸ «Nam in eo quod tibi nondum te vixisse quereris quod ve tumulus urbium stomacharis, et maximorum hominum similis querela, et illa cogitatio quod tua sponte in hos incideris anfractus tuaque sponte, si omnino vel ceperis, possis emergere, non parvum tibi conferent solamen.» PETRARCA (1977), S. 162.

horrenda mendicantium spectacula, tot divitum furores: illos mestitia defixos, hos gaudio lasciviaque, fluitantes; tam denique discordantes animos, artesque tam varias, tantum confusis vocibus clamorem, et populi inter se arietantis incursum? Que omnia et sensus melioribus assuetos conficiunt et generosis animis eripiunt quietem et studia bonarum artium interpellant. Ita me Deus ex hoc naufrigio puppe liberet illesa, ut ego sepe circumspiciens in infernum vivens descendisse michi videor. I nunc, et boni aliquid tecum age. I nunc, et honestis cogitationibus incumbe!

«I nunc et versus tecum compone carores.»⁵⁹

«Wer vermag meinen Ekel und Überdruß mit Worten schildern? Ach, diese häßlichste, unruhigste Stadt der Welt, worin aller Auswurf und Schmutz der Erde aufgehäuft ist! Keine Worte kommen dem Abscheu gleich, den ich vor ihr empfinde. Diese übelriechenden Straßen voll kläffender Hunde und garstiger Schweine, dies Rädergerassel auf allen Straßenplastern, Pferdegespanne, die den Durchgang versperren, widerliche Menschen aller Art, das häßliche Bild von Bettlern neben übermütigen Reichen, von jammervollem Elend neben toller Freude, überall Zank und Streit, Lug und Trug, dies Durcheinander von schreienden Stimmen, dies Gewühl des sich drängenden und stoßenden Pöbels! Solche Dinge reiben den Geist auf, der an ein besseres Leben gewöhnt ist, rauben ihm alle Ruhe und stören ihn im Studium der edlen Wissenschaften. Möge mich Gott mit heilem Nachen aus diesem Schiffbruch retten! Manchmal glaube ich mich lebendigen Leibes in der Hölle begraben. Da soll man noch großen Dingen und edlen Gedanken sich hingeben! «Da gehe ich und dichte in Ruhe wohlklingende Verse».»⁶⁰

Acedia ist nicht mehr *tristitia de spirituali bono*, sondern könnte *taedium civitatis*, Ekel am städtischen Treiben in Avignon, genannt werden.

Der Schlüssel zum Verständnis der *accidia* bei Petrarca ist das Verständnis der Fortuna. Man erfaßt Petrarca nicht, wenn man bei diesem zentralen Problem hauptsächlich auf antike Theorien hinweist. So kommt Heitmann zu der verzerrten Vorstellung, die für seine Petrarca-Deutung grundlegend ist: «Die christliche Vorstellung vom Grund des Weltgeschehens ist ganz eindeutig: Gottes Vorsehung regiert alles, plant alles, bewirkt alles. Nichts entzieht sich ihr: kein Sperling kann

⁵⁹ Ibid., S. 156.

⁶⁰ F. PETRARCA, *Brief an die Nachwelt. Gespräche über die Weltverachtung. Von seiner und vieler Unwissenheit*, übers. und eingel. von H. Hefele, Jena 1905, S. 70.

ohne ihr Wollen vom Dach fallen... »⁶¹. Da man Petrarca schwer mit dem geläufigen Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit in Beziehung bringen konnte, verbannte man ihn meistens aus der Philosophiegeschichte des späten Mittelalters. Wenn man jedoch Petrarca als Denker versteht, der in seine Zeit eingriff und nicht abseits stehen konnte, kann Petrarca neu gedeutet werden. Gerade das Fortuna-Problem, das als eines der meistdiskutierten Probleme der Renaissance gilt⁶², muß auf seine Wurzel im spätmittelalterlichen Denken überdacht werden.

Diesen Weg geht Kessler in seinem Buch *Petrarca und die Geschicke*⁶³. Das optimistische Band, das im Spätmittelalter zwischen *intellectus* und *fides* endgültig zerriß, stellte erneut die Frage nach der Notwendigkeit und dem Zufall im geschaffenen Kosmos. Das Zufällige, das innerhalb des *de potentia Dei ordinata* geschaffenen Kosmos als Wunder erklärt werden konnte, war ein seltenes akzidentelles Ereignis. Rückt jedoch Gott, *de potentia Sua absoluta* ins Zentrum der Reflexion, steht der allmächtige Gott über allen Ordnungen. Die Welt, wie sie der Mensch sieht, könnte auch anders sein, da Gott zu jeder Zeit in sie eingreifen kann. In solch einem Weltbild ist das Zufällige keine Ausnahme mehr. Vielmehr ist der ganze Kosmos kontingent, das heißt, alles könnte auch anders sein. Gott kann handeln wie er will, er ist keiner Notwendigkeit unterworfen. Er kann jede Wirkung, die normalerweise durch die Zweitursache entsteht, direkt hervorbringen. Diese «Verabsolutierung des Omnipotenzgedankens» (Blumenberg) stellt die menschliche Erkenntnis in Frage. Der Mensch erlebt die Welt als Kontingenz. Die Folge dieser Position ist eine «radikale Verunsicherung des Menschen»⁶⁴. Auf dieser Grundlage muß die Entstehung des Fortuna-Problems angegangen werden. Der Dualismus zwischen *potentia Dei ordinata* und *potentia Dei absoluta* könnte zwar theologisch in Gott als dem Ursprung beider Ordnungen aufgehoben werden, muß aber für den Menschen als handelndes Wesen eine untragbare Belastung sein. Dieser konnte sich nicht mehr auf eine absolute Ordnung berufen, um sein Handeln zu rechtfertigen. Sogar die Gewißheit, daß er für sein gutes Handeln belohnt werde, ist ihm genommen⁶⁵. Die Rechtferti-

⁶¹ HEITMANN (1958), S. 43.

⁶² E. GARIN, *Der italienische Humanismus*, Bern 1947.

⁶³ KESSLER (1978), S. 141–158.

⁶⁴ Vgl. R. IMBACH, «Wilhelm von Ockham», in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. 1, München 1985, 2. Auflage, S. 220.

⁶⁵ KESSLER (1978), S. 145.

gungslehre⁶⁶ wird in Frage gestellt. Dem *viator mundi*, dem Pilgerer in der ihm fremden Welt, ist die Gewißheit, durch tugendhaftes Leben und Unterwerfung unter die positive Ordnung ins Himmelreich zu gelangen, genommen. «... die Relation zwischen Weg und Ziel ist nur eine formale, da der Mensch sich nicht mehr durch sein Verhalten in dieser Welt, und sei es auch nur annähernd, zu rechtfertigen und die «*vita aeterna*» zu verdienen vermag. Was immer der Mensch auch tut, welchen Weg er auch wählt, Sicherheit hat er nur über das *Daß* des Gehen-Müssens, das *Wie* bleibt nicht nur im Dunkeln, sondern ist letztlich sogar ohne Bedeutung für die Erreichung des Ziels, da weder die Unterwerfung unter die positive Ordnung noch die Auflehnung gegen sie auf Gottes Entscheidung Einfluß zu nehmen vermag.»⁶⁷

Diese «Umdeutung des Viator-Bildes durch die Omnipotenz-Problematik»⁶⁸ zeigt den Weg, wie *accidia* bei Petrarca verstanden werden muß. Bei Thomas von Aquin ist Acedia eine Traurigkeit über das geistige Gut. Dieses nennt er die Summe aller Ordnungen. Acedia entsteht durch die Abneigung gegen das tugendhafte Streben, das per definitionem nach dem höchsten Gut strebt. Acedia ist eine Verwirrung des *appetitivum*, so daß das wahrhaft Gute, das rational erkannt werden kann, als scheinbar Schlechtes verstanden wird. Diese Trennung zwischen *scheinbar* und *wahrhaft* ist bei Petrarca nicht mehr möglich. Die wahre Ordnung ist nicht erkennbar. Ist bei Thomas von Aquin die Acedia ein Konflikt mit der absoluten Ordnung, so ist die *accidia* Petrarcas ein Konflikt mit der kontingenten Ordnung. Petrarca versucht aber zu zeigen, daß selbst in dieser kontingenten Welt, die den Menschen zum Spielball des Schicksals macht, der Mensch nicht unglücklich sein muß, sondern durch die richtige Haltung sich mit dem Schicksal versöhnen kann. *Accidia* ist nicht mehr der *caritas* entgegengesetzt, sondern der stoischen Seelenruhe, die sich von den Gemeinheiten des Lebens nicht kleinkriegen läßt und sogar versucht, mutig in der Welt zu bestehen und tugendhaft zu handeln. Accidia entsteht nicht durch eine falsche Einsicht, wie bei Thomas, sondern durch eine richtige Einsicht in die Kontingenz der Welt, zu der man aber eine falsche Haltung hat. Accidia ist noch ein Laster, aber kein theologisches Laster mehr und der

⁶⁶ P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scotus, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris 1934.

⁶⁷ KESSLER (1978), S. 145.

⁶⁸ Ibid.

Melancholie des bürgerlichen Zeitalters viel verwandter als der Thomasischen Acedia.

Zwischen Melancholie und Acedia besteht eine Beziehung, die anhand von Petrarca veranschaulicht werden kann und die erklärt, wie das Laster säkularisiert wurde. Bei Petrarca wird die sich wandelnde Welt reflektiert, und der Überdruß an der realen Welt tritt in den Vordergrund.

Die Melancholiekritik hat die gesellschaftliche Bedingtheit der melancholisch gestimmten Wirklichkeitsauffassung und -gestaltung betont⁶⁹. Ob die Melancholie als Mutter der Kontemplation und des Genies gepriesen und von einigen Dichtern des 17. und 18. Jahrhunderts heiliggesprochen wurde, ob sich die Dichter in ihrem Weltschmerz gefielen und der melancholisch gestimmte Künstler sich als Märtyrer fühlte, oder ob die Melancholie als Gabe sich zu ekeln und so als Antrieb und Motor zu produktiver politischer Aktion verstanden wurde: nie kann die Melancholie nur auf ein Temperament und eine Krankheit zurückgeführt werden, sondern muß auch als gesellschaftliches Phänomen betrachtet werden, das als solches grundlegenden Veränderungen unterworfen ist. Dieser Ansatz, der sich bei der Melancholieforschung als fruchtbar erwies, kann auch auf die Acediaforschung angewendet werden. Die Geschichte der Acedia darf nicht losgelöst von sozialen und geschichtlichen Zusammenhängen gedeutet werden.

⁶⁹ W. LEPENIES, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969.