

# Die Ethica

des

# Peter Abaelard

ÜBERSETZUNG, HINFÜHRUNG UND  
DEUTUNG

*von*

*Alexander Schroeter-Reinhard ©, 1999*

13.8.2007 (als \*.pdf)



# Inhaltsverzeichnis

<b>VORWORT</b>	7
<hr/>	
<i>Methodische Vorbemerkungen</i>	9
<b>I. GEGENSTAND UND METHODE DIESER ARBEIT</b>	10
<hr/>	
<b>A. DREI ARBEITSHYPOTHESEN</b>	10
1. DIE <i>ETHICA</i> UND IHR AUTOR SIND KINDER IHRER ZEIT	10
2. INNOVATIVER UMBAU DER TRADITION	13
3. DIE <i>ETHICA</i> ALS MORALTHEOLOGIE	15
<b>B. HINWEISE ZUR METHODE</b>	17
1. ZUR ARBEITSWEISE IN DER EINLEITUNG	17
2. BEMERKUNGEN ZUR ÜBERSETZUNG	20
3. DIE ANMERKUNGEN ZUR ÜBERSETZUNG	23
<b>II. WARUM DIE <i>ETHICA</i> DES ABAELARD? - EIN RECHTFERTIGUNGSVERSUCH</b>	25

## EINLEITUNG

<i>1. Teil: Der geschichtliche Rahmen der Ethica</i>	31
--	----

<b>I. DER HISTORISCHE KONTEXT</b>	32
<hr/>	
<b>A. ÉTIENNE DE GARLANDE - DER MÄCHTIGE BESCHÜTZER</b>	34
<b>B. SUGER VON ST-DENIS - EIN MÄCHTIGER GEGNER</b>	36
<b>C. LOUIS VI. - DER MÄCHTIGE MACHTLOSE?</b>	39
<b>D. ERGEBNIS FÜR DIE <i>ETHICA</i></b>	43
<b>II. DER SOZIALGESCHICHTLICHE KONTEXT</b>	50
<hr/>	
<b>A. DER AUFSCHWUNG DER STÄDTE - SEGEN ODER FLUCH?</b>	51
<b>B. DIE VIELSCHICHTIGE GESELLSCHAFT - WELCHE ANSPRÜCHE GALTEN?</b>	55
1. DAS GESETZ - WIEDERGEURT IN DER GOTTESFRIEDEBEWEGUNG	56
2. DIE MORAL - DIE BUSSBÜCHER UND DAS BEICHTWESEN	61
a) <i>Corrector</i> versus <i>Ethica</i>	61
b) Vom Tarif zur Reue	70
3. DAS ETHOS - GENOSSENSCHAFTSWESEN	77
<b>C. DIE INTELLEKTUELLEN - EIN VIERTER STAND?</b>	80
<b>D. ERGEBNIS FÜR DIE <i>ETHICA</i></b>	87
<b>III. DER GEISTESGESCHICHTLICHE KONTEXT</b>	92
<hr/>	
<b>A. AUFBRUCH IM 12. JAHRHUNDERT - VON DER RENAISSANCE IN ANFÜHRUNGSZEICHEN</b>	93
1. RATIONALISIERUNG	95
2. VERINNERLICHUNG	97
3. WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSWEISE	100
4. GATTUNGS- UND LITERARGESCHICHTLICHE ÜBERLEGUNGEN	106
a) Die Predigt - Massenmedium der Frühscholastik	108
b) Die <i>disputatio</i> - Ein logischer Turnierplatz	114
c) Die mögliche Genese eines Konglomerates	116

<b>B. EIN BLICK AUF DIE THEOLOGIE</b>	119
1. MONASTISCHE UND SCHULISCHE THEOLOGIE	121
2. ANSELM VON LAON – EIN THEOLOGE MACHT SCHULE	132
a) Anselm, seine Kollegen und ihre theologischen Schwerpunkte	134
b) Ladunenser Systematik und Sündenlehre	137
c) Die Schule als Institution	142
3. WILHELM, BERNHARD, ABAELARD – DREI ÄBTE IM CLINCH	147
a) Wilhelm und Abaelard – Was sich liebt, das neckt sich	148
b) Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker	156
c) Bernhard und Abaelard – Heiligkeit und Häresie	168
α) Die Ruhe vor dem Sturm	170
β) Die Eskalation	174
γ) Post festum	198
d) Die Ereignisse um Sens	201
4. HUGO VON ST-VICTOR – DIE SIEBEN KÜNSTE UND IHRE TÖCHTER	210
5. DER MORALTHEOLOGE ABAELARD	219
a) <i>Sic et Non</i> – Die Kirchenväter vor dem Scharfrichter	222
α) Theologisieren im 12. Jahrhundert: eine Gebrauchsanweisung	223
β) Hitparade der Kirchenväter	227
γ) Theologische Systematik	235
δ) Ein Vergleich mit der <i>Ethica</i>	243
b) Korrespondenz und <i>Problemata</i> – Ethik im partnerschaftlichen Dialog	246
α) Heloisa – Biographische Eckdaten	246
β) Die Korrespondenz	249
γ) <i>Problemata Heloissae</i>	256
c) Der Exeget und seine Bibel	263
α) Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und <i>Ethica</i>	264
β) Pendenzenliste für die <i>Ethica</i>	271
γ) Abaelards Bibel	277
d) <i>Collationes</i> – Die eigentliche Ethik Abaelards	279
α) Die Juden im 12. Jahrhundert	280
β) Tugendethik und <i>summum bonum</i>	284
e) Zu guter Letzt	291
<b>C. EINBLICK IN DIE PHILOSOPHIE</b>	294
1. SIGNALEMENT DER PHILOSOPHIE DES BEGINNENDEN 12. JAHRHUNDERTS	295
2. ABAELARDS LEHRER UND DER UNIVERSALIENSTREIT	301
3. PHILOSOPHIE IN DER <i>ETHICA</i> ?	306
<b>D. ERGEBNIS FÜR DIE <i>ETHICA</i></b>	310
1. VORBEMERKUNGEN	312
a) Methodisches	313
b) Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen	318
c) Anthropologie	322
d) Der Titel der <i>Ethica</i> : <i>Scito te ipsum</i>	327
2. DIE SÜNDENLEHRE	330
a) Die zentralen Begriffe	332
α) Die ‘eigentliche’ Bedeutung von <i>peccatum</i>	332
β) <i>consensus</i> oder <i>intentio</i> ?	343
γ) Die Funktion der <i>conscientia</i>	352
b) Weitere Sachverhalte	354

3. WIEDERGUTMACHUNG	361
a) Die Reue	362
b) Das Bekenntnis	366
c) Die Genugtuung	372
4. VOM GUTEN LEBEN: DIE TUGENDETHIK	375

2. Teil: Epilog	379
-----------------	-----

<b>I. HINWEISE ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE</b>	379
---	-----

<b>II. AUS DEN SENTENTIE PARISIENSES</b>	389
--	-----

## ÜBERSETZUNG

### **HIER BEGINNT DAS BUCH VON PETER ABAELARD, DAS DEN TITEL TRÄGT:**

<b><u>ERKENNE DICH SELBST.</u></b>	402
------------------------------------	-----

<b>I. WAS IST SÜNDE?</b>	402
--------------------------	-----

THESE 1: DIE FEHLER DES GEISTES SIND NICHT SÜNDE	402
--	-----

THESE 2: SÜNDE IST DIE VERACHTUNG GOTTES	403
--	-----

DISKUSSION DER 2. THESE	403
-------------------------	-----

THESE 3: DER SCHLECHTE WILLE IST NICHT SÜNDE	406
--	-----

THESE 4: VOM WERT DER SCHLECHTEN HANDLUNG	407
---	-----

EXKURS ÜBER DIE ERBSÜNDE	408
--------------------------	-----

THESE 5: ZUSTIMMUNG BZW. INTENTION ALS KRITERIUM DER SÜNDE	409
--	-----

PREDIGTARTIGER EXKURS ÜBER DIE INTENTION	410
--	-----

METHODISCHE BEMERKUNG 1: SYSTEMATISCHE ZUSAMMENFASSUNG	412
--	-----

THESE 6: DEM SÜNDIGEN GEHT EIN MEHRSTUFIGER INNERER VORGANG VORAN	413
---	-----

THESE 7: ES GIBT AUCH ÄUSSERE EINFLÜSSE AUF DAS SÜNDIGEN	414
--	-----

THESE 8: DIE SCHEINBAR PARADOXE ABHÄNGIGKEIT VON WERK, SÜNDE, SCHULD UND STRAFE	415
---	-----

THESE 9: ES GIBT ZWEI ARTEN VON RECHTSPRECHUNG, DIE IRDISCHE UND DIE GÖTTLICHE	416
--	-----

A) 'VERMEIDUNG ÖFFENTLICHEN SCHADENS' UND 'GUTE VERWALTUNG' ALS ZIELE DER IRDISCHEN RECHTSPRECHUNG	416
--	-----

B) GERECHTIGKEIT ALS ZIEL DER GÖTTLICHEN RECHTSPRECHUNG	417
---	-----

THESE 10: HANDLUNG UND INTENTION STELLEN EIN GUT DAR	417
--	-----

DISKUSSION DER 10. THESE	418
--------------------------	-----

DOGMATISCHER EXKURS ÜBER DIE EINE GUTHEIT DER ZWEI NATUREN CHRISTI	419
--	-----

THESE 11: GUT IST NUR DIE INTENTION	419
-------------------------------------	-----

THESE 12: NICHT JEDE INTENTION IST GUT	420
--	-----

THESE 13: DIE INTENTION KANN VOR SÜNDE BEWAHREN, ABER NICHT DIE ERRETTUNG GARANTIEREN	422
---	-----

THESE 14: DAS WORT SÜNDE WIRD NICHT EINHEITLICH GEBRAUCHT	422
---	-----

THESE 15: GOTT KANN SINNVOLL KÖRPERLICHE STRAFEN AUFERLEGEN	423
---	-----

THESE 16: VON SÜNDE KANN NUR GESPROCHEN WERDEN, WO AUCH GLAUBE IST	424
--	-----

THESE 17: ES GIBT ZWEI STUFEN VON SÜNDEN	426
--	-----

THESE 18: SÜNDEN SOLLEN UNTERSCHIEDSLOS VERMIEDEN WERDEN	427
--	-----

DISKUSSION ZUR 18. THESE	428
--------------------------	-----

METHODISCHE BEMERKUNG 2: ÜBERLEITUNG	429
--------------------------------------	-----

<b>II. DIE WIEDERGUTMACHTUNG DER SÜNDEN</b>	429
METHODISCHE BEMERKUNG 3: EINLEITUNG ZUR ZWEITEN HÄLFTE	429
THESE 19: ES GIBT ZWEI ARTEN VON REUE	429
PREDIGTARTIGER EXKURS ZUR UNFRUCHTBAREN UND FRUCHTBAREN REUE	430
THESE 20: DIE FRUCHTBARE REUE WIRKT UNMITTELBAR	433
THESE 21: DIE FRUCHTBARE REUE TILGT ALLE SÜNDEN	434
THESE 22: GOTT BELOHNT, WANN ER WILL	435
THESE 23: ES GIBT AUCH EINE UNVERZEIHICHE SÜNDE	435
METHODISCHE BEMERKUNG 4: QUERVERWEIS ZUR <i>THEOLOGIA</i>	436
THESE 24: ES GIBT GUTE GRÜNDE FÜR DIE BEICHTE, AUCH WENN GOTT NICHT AUF DAS BEKENNTNIS ANGEWIESEN IST	437
THESE 25: IN BESTIMMTEN SITUATIONEN KANN DIE BEICHTE SCHADEN	438
THESE 26: DER BEICHTVATER MUSS NICHT HIERARCHISCH HÖHER STEHEN	439
THESE 27: BEICHTVÄTER SIND MIT GUTEM GRUND SORGFÄLTIG AUSZUWÄHLEN	439
THESE 28: EINEM SCHLECHTEN BEICHTVATER ZU GEHORCHEN, VERGRÖSSERT DIE SCHULD NICHT, ERSPART ABER AUCH SPÄTERE STRAFEN NICHT	440
THESE 29: DIE GEWALT, ZU BINDEN UND ZU LÖSEN, STEHT NICHT ALLEN BISCHÖFEN ZU	442
THESE 30: GOTT SCHAFFT SCHLIESSLICH GERECHTIGKEIT	446
METHODISCHE BEMERKUNG 5: SCHLUSSBEMERKUNG ZUM ERSTEN BUCH	447
<b>HIER BEGINNT DAS ZWEITE BUCH.</b>	447
<b>III. DIE LEHRE VOM GUTEN HANDELN</b>	447
METHODISCHE BEMERKUNG 6: VORBEMERKUNG ZUM ZWEITEN BUCH	447
THESE 31: EINTEILUNG UND DEFINITION DER TUGENDEN	449
 <i>Anmerkungen</i>	 450
 <i>Literaturverzeichnis</i>	 472
1. ABÆLARDS WERKE	472
2. GESAMTVERZEICHNIS	475

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde anfangs April 1998 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Üechtland zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht. Sie stellt die Frucht einer Vertiefung jener Thematik dar, mit der ich mich schon im Rahmen der Lizentiatsarbeit beschäftigt hatte, nämlich mit der Ethik des Peter Abaelard.

Vorweg gilt es hier und jetzt, all jenen Menschen zu danken, die mich während meiner Studien unterstützt und auf die verschiedensten Arten begleitet und ermutigt haben. – Namentlich und an erster Stelle sei Prof. Bénézet Bujo erwähnt, der mir während der fünf Jahre meiner Assistenz den nötigen Freiraum gewährte, ohne den eine solche Arbeit wohl kaum zustande kommen könnte. Brauchte ich aber Unterstützung, so stand er mir mit seinen Fachkenntnissen in seiner wohlthuend unkomplizierten und erfrischend spontanen Art jederzeit zur Verfügung. – Nicht weniger groß ist der Dank, der an Prof. Ruedi Imbach geht. Als profunder Kenner des 12. Jahrhunderts brachte er meiner Arbeit von Anfang an das größte Interesse entgegen. Oft konnte ich von seinen zahlreichen und präzisen Literaturhinweisen profitieren. Prof. Imbach war es auch, der verdankenswerter Weise die Übersetzung der *Ethica* wiederholte Male und minutiös durchsah.

Ebenfalls besonders erwähnen möchte ich Béatrice Acklin Zimmermann: Als ausgezeichnete Heloisa- und Römerbriefkommentar-Spezialistin verdanke ich ihr zahlreiche Anregungen und konnte im Gespräch mit ihr manche Unklarheit ausräumen. Zudem gewährte sie mir in den fünf letzten, intensiven Monaten meiner Arbeit großzügiges Gastrecht in ihrem Büro. – Danken möchte ich auch Markus Zimmermann-Acklin: Als aufmerksamer Arbeitskollege und wertvoller Gesprächspartner holte er mich bei zahlreichen Mittagessen und Kaffee-Pausen immer wieder aus der Moralgeschichte in das ethische Zeitgeschehen zurück, was in meiner Arbeit ebenfalls Spuren hinterließ. – Ein weiterer Dank geht an Thomas Ricklin, der sich die Mühe nahm, die Rohfassung dieser Untersuchung zu lesen, und mich auf wertvolle, weiterführende Literatur hinwies.

Ganz besonders erwähnen möchte ich schließlich meine Frau Zita: Während des ganzen Schaffensprozesses ertrug sie mit stoischer Gelassenheit meine Launen und

verstand es immer wieder, mich je nachdem zu motivieren oder gelegentlich auch den Übereifer etwas zu bremsen. Aber sie wirkte keineswegs nur *backstage*: Mit mit einer unglaublichen Geduld rückte sie meiner gelegentlich allzu willkürlichen Kom-masetzung und den orthographischen Eigenwilligkeiten zu Leibe. Aus manchem ihrer Verbesserungsvorschläge ergaben sich auch hitzige Diskussionen mit wert-vollen Ergebnissen, durch die die Klarheit und die Verständlichkeit des Textes nur gewinnen konnten. – Ihr sei diese Arbeit in herzlicher und tiefer Dankbarkeit ge-widmet.

Und dann ist da noch einer, der während fast fünf Jahren nicht aufhörte, mich im-mer wieder neu zu bereichern. Sein Esprit und seine Vielseitigkeit führen dazu, daß ich ihn, am Ende meiner Arbeit angelangt, nur ungern und vielleicht ja nicht endgül-tig verlasse. In dem Sinne ein posthumes ‘Vergelt’s Gott’ an Peter Abaelard.

Sugiez, 1. April 1998

Alexander Schroeter-Reinhard



## *Methodische Vorbemerkungen*

Mit dieser Arbeit wird eine neue *deutsche Übersetzung* der *Ethica*<sup>1</sup> von Peter Abaelard vorgelegt. Sie basiert auf der kritischen Edition von Luscombe<sup>2</sup> und liefert somit im Gegensatz zur Übersetzung von Hommel<sup>3</sup> die längere Version des ersten Buches des *Scito te ipsum* sowie das Fragment des zweiten Buches.

Neben der Übersetzung liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Untersuchung der *Wurzeln* und der *Umstände der Entstehung* von Abaelards Moraltraktat. Hingegen konnte nur andeutungsweise auf die Wirkungsgeschichte und auf eine Konfrontation der *Ethica* mit der heutigen Moralthologie eingegangen werden. – Insgesamt stellt diese Untersuchung einen Beitrag zur Geschichte der Moralthologie dar und fokussiert dabei mit dem frühen 12. Jahrhundert eine Epoche, in der die Moralthologie noch kaum oder erst anfanghaft aus dem Gesamt der Theologie herausgelöst war.

Für die der Übersetzung vorangestellte Einleitung diente Abaelards *Ethica* quasi als Hypertext, da sie mehr oder weniger genau vorgab, in welchem Bereich und zu welcher Thematik Erläuterungen und Nachforschungen notwendig waren. Den Link zwischen der Einleitung und der *Ethica* stellen vorwiegend die Fußnoten her, jenen zwischen *Ethica* und Einleitung, also in die andere Richtung, erstellen die an die Übersetzung anschließenden Anmerkungen.

Die nun folgenden methodischen Vorbemerkungen umschreiben zunächst etwas genauer den Gegenstand und die Methode dieser Arbeit (I.). Dann erst folgt ein Versuch, die grundsätzlichere Frage nach der Begründung, weshalb es heute noch sinnvoll sein kann, sich mit Abaelards *Ethica* auseinanderzusetzen, zu beantworten (II.).

---

<sup>1</sup> *'Ethica'* bezeichnet in dieser Arbeit ausschließlich Abaelards Buch *Scito te ipsum*. *'Ethik'* hingegen steht für Morallehre im allgemeinen Sinn. So ist unter Abaelards Ethik jene Morallehre zu verstehen, wie sie v. a. in der *Ethica* vorliegt und sich ferner aus den *Collationes*, dem Briefwechsel, dem Römerbriefkommentar sowie den *Problemata Heloissae* erarbeiten läßt. – *'Ethica'* und *'Scito te ipsum'* werden in dieser Arbeit übrigens aus stilistischen Gründen abwechslungsweise als Bezeichnungen für Abaelards Moraltraktat verwendet. – Zum Doppeltitel dieser Schrift: vgl. *d) Der Titel der Ethica: Scito te ipsum*, unten S. 327ff.

<sup>2</sup> David Edward Luscombe (Hg.), *Peter Abaelard's Ethics*, Oxford 1971.

<sup>3</sup> Ferdinand Hommel, *Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abälard*, Wiesbaden 1947.

## I. Gegenstand und Methode dieser Arbeit

Einigen grundsätzlichen Hinweisen, wie in den einzelnen Teilen dieser Arbeit methodisch vorgegangen wird (B.), seien drei Thesen oder Arbeitshypothesen vorangestellt, die das eben erwähnte Forschungsfeld etwas präziser umschreiben (A.). Dadurch soll gleich zu Beginn auf die leitenden Interessen hingewiesen werden, womit auch klar werden dürfte, was von dieser Arbeit zu erwarten ist und wo ihre Grenzen liegen.

### A. Drei Arbeitshypothesen

#### 1. Die *Ethica* und ihr Autor sind Kinder ihrer Zeit

Die Hypothese, die *Ethica* und ihr Autor seien Kinder ihrer Zeit, mag auf Anhieb alles andere als erstaunen und eher wie eine Selbstverständlichkeit klingen. Verlangt diese Behauptung zwar nicht nach einer *grundsätzlichen* Prüfung, so ist doch von Interesse, *wie* diese Abhängigkeit konkret aussah. Dabei ist idealtypisch zwischen zwei Ebenen zu unterscheiden:

Zunächst handelt es sich bei der *Ethica* um einen wissenschaftlichen Text theologisch-philosophischen Inhalts, der im Zusammenhang mit einer Vorlesungsveranstaltung entstanden sein dürfte. – Somit dürfte es von vorgeordnetem Interesse sein, die *Ethica* als einen theologie- und philosophiegeschichtlich mehr oder minder relevanten Beitrag zu lesen und so die Besonderheit von Abaelards Position zu untersuchen. Bewußt überliefern wollte uns Abaelard seine auf der Intention aufbauende Ethik und seine Ansichten über das Beichtwesen und die Tugendlehre. Sicher ließen sich unser Magister und die *Ethica* allein schon aufgrund des Thematisierens dieser Punkte, aber auch aufgrund der von Abaelard vorgeschlagenen Lösungen – in einem Wort: durch den *Primärinhalt* – als Kinder ihrer Zeit erkennen.

Die Frage ist, inwiefern man bei einer so gewählten Optik der *Ethica* gerecht wird; anzunehmen ist, daß mit dieser Lesart der Gehalt des *Scito te ipsum* nicht voll ausgeschöpft würde, denn was dessen Aussagewert – und letztlich der eines jeden Textes – betrifft, kann es aufschlußreich sein, nicht nur auf die bewußten, sondern auch auf die unbewußt mitgelieferten Informationen zu achten. D. h., daß uns Abaelard über den Primärinhalt hinaus unbeabsichtigt Einblick in zahlreiche Details gewährt. Um

deren Bedeutung nun voll zum Tragen zu bringen und sie für das Verständnis der *Ethica* nutzen zu können, muß m. E. der Blickwinkel der Untersuchung erweitert werden. Es gilt z. B., sich einerseits zu fragen, weshalb Abaelard es in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts für nötig hielt, sich gerade auf *diese* Weise zu den Themen Sünde, Beichte und Tugendlehre zu äußern; andererseits, welche Spuren von dieser Entstehungssituation in der *Ethica* zu finden sind. – Ferner gelangen wir etwa zu unbeabsichtigten Informationen durch das Ausschöpfen der Schilderungen alltäglicher Situationen, die Abaelard zur Verdeutlichung seiner Thesen hinzuzog. Diese Exempla enthalten neben dem Element, um dessen willen der Autor das Exemplum in den Text einbaute, auch Hinweise auf die damaligen Lebensumstände. – Dann erlaubt die sprachliche Form der *Ethica* Rückschlüsse, besonders auf die konkreten Umstände ihrer Entstehung.<sup>4</sup> – Weiter ist mitzubedenken, an wen die Botschaft der *Ethica* gerichtet war, und daß die AdressatInnen die Botschaft beeinflussen haben dürften.<sup>5</sup> Diese Elemente zusammenfassend gilt es also, neben dem Primär- auch auf den *Sekundärinhalt* der *Ethica* zu achten und ihn für das Verständnis dieses Traktates einzusetzen.<sup>6</sup>

Erst die Gesamtschau dieser Elemente – ohne den Anspruch zu erheben, hier schon eine vollständige Aufzählung vorgelegt zu haben –, also das Berücksichtigen sowohl des Primär- als auch des Sekundärinhalts erlauben, die Abhängigkeit des Autors und seines Werkes von ihrer Zeit aufzuweisen. Um aber die unbeabsichtigte Botschaft

---

<sup>4</sup> Bezüglich der ‘Gattung’ der *Ethica* sei hier nur soviel vorweggenommen: Nach der Übersicht über die mittelalterlichen Quellenarten bei Goetz läßt sich die *Ethica* bei den theoretisch-theologischen Schriften unter die Traktate dogmatisch-moralischen Inhalts zählen. Dabei ist eine große Nähe zu den Quaestionen zu verzeichnen. Vgl. Goetz, *Proseminar*, 172-176; ferner auch: *4. Gattungs- und literargeschichtliche Überlegungen*, unten S. 106ff. – Bezüglich der Entstehungsumstände beschreibt Grabmann (*Scholastische Methode* 2, 25ff), wie sich in den Quaestionen des Odo von Ourscamp (*Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis*) „gleichsam ein theologischer Hörsaal vor uns auf[tut]“ (ebd., 25). – Diese Feststellung trifft m. E. auch auf die *Ethica* zu. Interessanterweise war Odo selber ein Schüler Abaelards. Somit dürfte man in den Quaestionen Odos indirekt auch etwas vom Klima in Abaelards Vorlesungen mitbekommen.

<sup>5</sup> Der Kontext ist also nicht nur bezüglich Abaelard von Interesse, sondern er stellt auch die Lebenswelt seiner Hörerschaft dar. Wenn man nun davon ausgeht, daß Abaelard seine *Ethica* in einer vorlesungsartigen Veranstaltung vortrug, und wenn man davon ausgeht, daß ihm etwas daran lag, von seinen Hörern verstanden zu werden, dann liegt sicher ein Verständnisschlüssel der *Ethica* in der genauen Kenntnis der Lebenswelt der Hörerschaft. – Eine allgemeine Charakterisierung des mittelalterlichen Verfassers findet sich z. B. bei Goetz (*Proseminar*, 75-77). – Typischerweise und im ‘Normalfall’ sind mittelalterliche Texte „von Klerikern und Mönchen auf Latein und für ein gebildetes Publikum verfaßt“ (ebd., 75).

<sup>6</sup> Vgl. Goetz, *Proseminar*, 64. – Dort werden auch andere Begriffe zur Analyse desselben Phänomens vorgestellt.

überhaupt wahrnehmen zu können, aber auch, um gewisse Elemente der bewußten Botschaft richtig verstehen zu können, ist m. E. ein eingehendes Beobachten des Kontextes unabdingbar.

Die Hypothese, Abaelard und seine *Ethica* seien typische Erscheinungen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, verlangt nun nach einer etwas umfassenderen Bearbeitung des Kontextes, als dies verständlicherweise im Rahmen einer Edition möglich ist.<sup>7</sup> – Unter Kontext verstehe ich hier nicht nur die vom Primärinhalt her am ehesten gebotene Einreihung der *Ethica* in die Geistesgeschichte<sup>8</sup>, sondern ebenso den historisch-ereignisgeschichtlichen<sup>9</sup>, den sozial-<sup>10</sup> und kirchengeschichtlichen<sup>11</sup>, den opus-immanenten<sup>12</sup> sowie den konkret lebensweltlichen<sup>13</sup> Kontext.<sup>14</sup> Gleichsam als 'Rechtfertigung' dafür, daß die breite Beleuchtung des Umfeldes, aus dem die *Ethica* und ihr Autor stammen, sinnvoll und notwendig ist, sei am Ende der ersten Arbeitshypothese die folgende Bemerkung von Chenu angeführt: „Ni Abélard, ni Héloïse, ni saint Bernard, ni saint Thomas d'Aquin, ne furent des inspirés, soudain tombés du ciel et livrés à leur charisme: ils étaient saisis dans les conditionnements socio-culturels de toute part enveloppant et engendrant. Mais, loin de réduire leur inspiration,

---

<sup>7</sup> Zum speziellen methodischen Vorgehen im Rahmen einer Edition: vgl. z. B. Goetz, Proseminar, 206-211. – Immerhin setzt Luscombe für die Darstellung des Kontextes 23 Seiten ein: Vgl. Luscombe, *Ethics*, XV-XXXVII.

<sup>8</sup> Zu denken ist etwa an die sogenannte 'Renaissance' des 12. Jahrhunderts: vgl. v. a. A. *Aufbruch im 12. Jahrhundert – Von der Renaissance in Anführungszeichen*, unten S. 93ff.

<sup>9</sup> Gemeint sind hier jene kontextuellen Elemente, wie sie v. a. im Kapitel I. *Der historische Kontext* (unten S. 32ff) skizziert werden.

<sup>10</sup> Ein wichtiger Hintergrund für die *Ethica* stellte sicher die Entwicklung und das Aufblühen der mittelalterlichen Städte dar. – Vgl. z. B. Rossiaud, *Der Städter*, 169; sowie A. *Der Aufschwung der Städte – Segen oder Fluch?*, unten S. 51ff.

<sup>11</sup> Kirchengeschichte ist natürlich ein etwas ungenauer Sammelbegriff: Hier geht es vorwiegend um den theologiegeschichtlichen Aspekt. Wobei Abaelards Theologie ja zweimal zu Ereignissen führte, die im engeren Sinn zur Kirchengeschichte gezählt werden: Zur Synode von Soissons (1121) und zum Konzil zu Sens. – Dem kirchengeschichtlichen Kontext ist in dieser Arbeit bewußt kein eigenes Kapitel gewidmet, sondern er wurde in die anderen Aspekte eingeflochten.

<sup>12</sup> Die *Ethica* ist ja im Gesamtschaffen Abaelards zu sehen, auch wenn die vorliegende Arbeit diesbezüglich nicht allen Wegen und Verbindungen nachgehen kann. Gewisse theologische Werke sind thematisch der *Ethica* stellenweise recht nahe, wie z. B. die *Collationes* und der Römerbriefkommentar – auch wenn im Detail die großen Unterschiede nicht übersehen werden dürfen. – Vgl. hierzu v. a. 5. *Der Moralthologe Abaelard* (unten S. 219ff) und C. *Einblick in die Philosophie* (unten S. 294ff).

<sup>13</sup> Unter lebensweltlichem Kontext verstehe ich den universitären – genauer proto-universitären – Schulalltag, der als 'Sitz im Leben' der *Ethica* gelten dürfte. – Vgl. c) *Die mögliche Genese eines Konglomerates*, unten S. 116ff.

<sup>14</sup> Damit ist die Aufzählung der relevanten Geschichtsbereiche keineswegs abgeschlossen. V. a. die Wirtschaftsgeschichte mit ihren deutlichen Bezügen zur Sozialgeschichte, wie sie z. B. Duby in „Guerriers et paysans“ erforscht hat, werden nur am Rande einfließen: vgl. Duby, *Féodalité*, 1-265.

leur génie, leur charisme, ces conditionnements furent le terrain de leur genèse et de leur fécondité. *L'éveil de la conscience* – dans la civilisation occidentale dont nous sommes les héritiers jusque dans nos plus actuels problèmes – fut l'effet de cette admirable convergence des phénomènes de civilisation, dans de hauts esprits et de spirituels amoureux qui le firent advenir dans une très grande histoire.“<sup>15</sup>

## 2. Innovativer Umbau der Tradition

Im Gegensatz zur ersten Hypothese, die eher die kontextuellen Verankerungen und die Kontinuität auszuloten versucht, geht es bei dieser zweiten um jene Bereiche, in denen Abaelard neue Wege beschritt. Die *Ethica* und ihr Autor waren nicht nur Gefangene einer übermächtigen Tradition und äußerer Umstände. Abaelard entstammte einer Zeit, in der die verschiedensten Lebensbereiche durch Aufbruch bestimmt waren. Und genau an diesem Aufbruch und an dieser Öffnung auf Neues hin – so die zweite Hypothese – arbeitete Abaelard auch aktiv mit.

Zwar wird es nicht gelingen, aus Abaelard einen Sozialrevolutionär zu machen<sup>16</sup>, und auch im Bereich der damaligen 'Naturwissenschaft' trat unser Magister kaum besonders hervor. Ferner focht er im theologischen und philosophischen Bereich nicht für andere Anliegen als zahlreiche seiner Zeitgenossen – höchstens z. T. mit anderen Mitteln. Obschon also die Bandbreite von Abaelards Wirkungsfeld eingegrenzt werden muß, soll es in dieser Arbeit v. a. darum gehen, Abaelards spezifischen Beitrag zur Entwicklung der Theologie und der Ethik im frühen 12. Jahrhundert zu eruieren.

Um allerdings die Bedeutung des Innovativen bei Abaelard einigermaßen bemesen zu können, muß besonders auch die Tradition in unsere Überlegungen miteinbezogen werden. Die fröhscholastische Wissenschaft stand unter dem Primat der *auctoritates*, der Kirchenväter, allen voran unter dem des Augustin. Den traditionistisch geprägten Theologen galten Neuheiten wie eigene Erklärungen, neue Begriffe etc. eher als suspekt. Dementsprechend standen Sentenzen, also Sammlungen von Bibel- und Väterziten, hoch im Kurs und entsprachen der zu Beginn des 12. Jahrhunderts vorherrschenden Wissenschaftskonzeption. Abaelard stand übrigens dieser

---

<sup>15</sup> Chenu, *L'éveil*, 80 (kursiv im Original).

<sup>16</sup> Vgl. dazu die Hinweise im Kapitel c) *Die Schule als Institution*, unten S. 142ff.

Konzeption nicht nur ablehnend gegenüber, lieferte er doch mit seinem *Sic et Non* sogar einen Beitrag zu deren Perfektionierung.

Nun wurde aber aller konservativen Kritik zum Trotz<sup>17</sup> in der Frühscholastik in zunehmendem Maß neben die *traditio* die *ratio* gestellt: zusammen stellen sie die beiden Brennpunkte der Frühscholastik dar. Mit der Aufwertung der Vernunft eröffnete sich das Feld für rationale Innovationen und Eigenleistungen, in denen sich Abaelard nun besonders hervortat. – Der Blick auf Herkommen und Tradition ist also in zweifacher Weise wichtig und empfehlenswert, zeigt er doch *einerseits*, wo Abaelard stand, von welchem wissenschaftlichen Denken er ausging, mit welchen Methoden er vertraut war. Für die Bearbeitung dieses diachronen Blickwinkels stehen übrigens einige umfassende begriffs- und problemgeschichtliche Studien zur Verfügung.<sup>18</sup> – *Andererseits* ermöglicht erst der Blick auf die Tradition und auf das, was zu Abaelards Zeit vorlag, zu sehen, worin unser Magister innovativ war.

Einige konkrete Hinweise, die im einzelnen im Verlauf der Einleitung vertieft werden, sollen diese Arbeitshypothese an dieser Stelle blitzlichtartig etwas illustrieren helfen. Worin liegen die innovativen Impulse Abaelards?

Soziologisch gehörte Abaelard zu einer damals neu auftretenden Bevölkerungsschicht, den mittelalterlichen ‘Intellektuellen’, und bestimmte möglicherweise den Charakter der dazu zählenden Gruppierung der Goliarden stark mit.<sup>19</sup>

Als Wissenschaftler nahm er eine alte, nicht mehr verwendete Bezeichnung für das Gebiet der *sacra doctrina*, nämlich den Begriff *theologia*, wieder in Gebrauch. Zudem legte er eine eigene, wenn auch auf traditionellen Wurzeln aufbauende Systematik des christlichen Offenbarungsgutes vor.<sup>20</sup>

Innovativ wirkte Abaelard auch, insofern er die Kompartimentierung der Theologie vorantrieb. Aus dem Gesamt der theologischen Systematik bestimmte er so gewisse Bereiche, die seiner Meinung nach zusammengehörten. Ein solches Modul vertiefte er dann z. B. in der *Ethica*.

---

<sup>17</sup> Vgl. etwa den Vorwurf, den Wilhelm von St. Thierry in seinem Brief an Bernhard von Clairvaux und Gottfried von Chartres gegen Abaelard erhob: Brief 326 = PL 182, 531B. – Vgl. ferner: Flasch, Einführung, 86f; Ehlers, Monastische Theologie, 75. – Vgl. auch die Episode um Abaelards eigene Vorlesung in Laon: Muckle, Historia, 180f = Brost, Briefwechsel, 16.

<sup>18</sup> Vgl. u. a.: Lottin, Psychologie; Blomme, La doctrine du péché; Anciaux, Sacrement de pénitence; Grabmann, Scholastische Methode; Hödl, Schlüsselgewalt; Gründel, Lehre von den Umständen.

<sup>19</sup> Vgl. C. Die Intellektuellen – Ein vierter Stand?, unten S. 80ff.

Sein fundamentaler Forschungsschwerpunkt stellte die *Person* dar. Damit gab Abaelard der damaligen Bewegung, die daran war, das Innere des Menschen zu entdecken, neue Impulse. Abaelards Impulse betrafen dabei sowohl seine fundamentaltheologischen Überlegungen, gewisse Bereiche seiner Philosophie als auch den Kern seiner Ethik.

Und ein letztes Beispiel: Abaelard war auch mit auf der Suche nach neuen literarischen Formen für die Wissenschaft. Die *Ethica* z. B. ist stellenweise als Vorform einer *quaestio* zu lesen<sup>21</sup>, beinhaltet aber auch andere gattungsmäßigen Elemente, die einem m. E. die Nähe zwischen Abaelards Biographie und seiner wissenschaftlichen Innovation klar vor Augen führen.<sup>22</sup>

Der Verifizierung dieser Hypothese sollen v. a. die Bemerkungen zum geistesgeschichtlichen Kontext, aber auch einige Passagen aus den sozialgeschichtlichen Überlegungen dienen. – Eines der erhofften Ergebnisse dieser beiden ersten Arbeitshypothesen sollte somit sein, jenseits von Polemik und vorgefaßten Meinungen das Verhältnis zu bestimmen zwischen dem, was Abaelards Leben und Schaffen im allgemeinen und die *Ethica* im besonderen an *Kontinuität* enthalten, und dem, was sie an *Diskontinuität* liefern.

### 3. Die *Ethica* als Moraltheologie

Die dritte Hypothese betrifft nun spezieller Abaelards Ethik und sein *Scito te ipsum*. Es braucht wohl nicht weiter zu verwundern und bedarf auch kaum eines Nachweises, daß Abaelard *als Philosoph* theologisierte. Interessant könnte gleichwohl die Frage sein, *wie* sich seine Philosophie – und das bedeutete damals v. a. Logik bzw. Dialektik – mit seiner Theologie verbinden ließ. Exemplarisch soll diese Verbindung anhand der Ethik Abaelards beleuchtet werden. Eine auf der *intentio* aufbauende

<sup>20</sup> Vgl. v. a. *γ) Theologische Systematik*, unten S. 235ff.

<sup>21</sup> Nach Grabmann (*Scholastische Methode* 2, 18ff) trägt die *Ethica* Züge der *disputatio*, aus der die *quaestio* hervorging.

<sup>22</sup> An den Dialektik-Magister erinnern z. B. Abaelards Begriffsanalysen in der ersten These der *Ethica* (unten S. 402f). Den Theologen, der getreu nach den Vätern lehrt, finden wir v. a. gegen Ende des ersten Buches (unten S. 442ff). Abaelard als Seelsorger tritt uns dann aus den predigtartigen Passagen (z. B. unten S. 430ff) entgegen. – Auf die schwierige gattungsmäßige Einordnung der *Ethica* weist auch Luscombe hin: „It was a personal and provocative treatise [...] which did not belong to an established or developing literary genre.“ Luscombe, *Ethics*, LIV. – Vgl. dazu ferner 4. *Gattungs- und literargeschichtliche Überlegungen*, unten S. 106ff.

Ethik bildet quasi den Schnittpunkt von Abaelards philosophischem Denken und seiner Theologie.

Damit ist implizit gesagt – so die dritte Hypothese –, daß die *Ethica* unseres Magisters trotz ihrer ‘philosophischen’ Titel – ‘*Ethica*’ und ‘*Scito te ipsum*’ – primär ein theologisches, genauer ein moraltheologisches Werk darstellt. Dieser Nachweis soll v. a. durch eine opusimmanente Untersuchung erbracht werden, die m. E. die Ethik als das große und zentrale Anliegen der gesamten Theologie Abaelards erkennen läßt.

Abschließend seien die wichtigsten Punkte dieser drei Hypothesen hier nochmals tabellarisch zusammengefaßt. Darin erscheinen zudem einige weitere Hinweise, die mich über die hier ausdrücklich erwähnten, primären Forschungsinteressen hinaus in meinen Gedankengängen geleitet haben.

<b>Die <i>Ethica</i> enthält ...</b>	... eine beabsichtigte Botschaft und kann zunächst als <i>theologisch-philosophischer Traktat</i> gelesen werden.	... eine unbeabsichtigte Botschaft und kann somit auch als <i>Quellentext</i> mit vielfältigem historischen Aussagegehalt gelesen werden.
Fokussiert ist/sind dabei:	Abaelards Ethik, also der <i>Primärinhalt</i> dieser Schrift.	Die unbeabsichtigten Botschaften über die Entstehungsumstände sowie die Informationen in den <i>Exempla</i> , also der <i>Sekundärinhalt</i> .
Auf diese ‘beiden Inhalte’ weisen hin bzw. dafür sprechen u. a. die folgenden Indizien:	<ul style="list-style-type: none"> <li>⇒ Fragestellung und Gegenstand der <i>Ethica</i></li> <li>⇒ Verknüpfung mit theologischen und z. T. philosophischen Quellen</li> <li>⇒ Bezugnahme auf zeitgenössische Ansichten</li> <li>⇒ Wirkungsgeschichte (namentlich die Verurteilung gewisser Sätze, Weiterleben in der Schule)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>⇒ Charakter des Werkes mit seiner uneinheitlichen, gattungsmäßig vielseitigen Struktur</li> <li>⇒ aus dem Alltag gegriffene Beispiele Abaelards</li> </ul>
Eine solche Betrachtung impliziert:	<ul style="list-style-type: none"> <li>⇒ Inhaltzentrierte Lektüre</li> <li>⇒ Berücksichtigung des geistesgeschichtlichen Kontextes</li> <li>⇒ Begriffsgeschichtliche Untersuchungen u. a.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>⇒ Interesse an indirekten und relativ nebensächlichen Informationen</li> <li>⇒ Hypothese über Entstehungssituation und ‘Sitz im Leben’ der <i>Ethica</i></li> <li>⇒ die Annahme der Einheit von Forschung und Lehre im 12. Jahrhundert</li> </ul>
Der erhoffte Ertrag:	<ul style="list-style-type: none"> <li>⇒ Aufdecken des Zusammenhangs zwischen der <i>Ethica</i> und Abaelards Philosophie und Theologie</li> <li>⇒ Einschätzung des Wertes der <i>Ethica</i> in der Ethikgeschichte</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>⇒ Zusammenhang zwischen dem Leben Abaelards und der <i>Ethica</i></li> <li>⇒ Transparenz der Form und der gattungsmäßig zu unterscheidenden Elemente</li> </ul>



## **B. Hinweise zur Methode**

Abgesehen von diesen methodischen Vorbemerkungen gliedert sich diese Arbeit in zwei Hauptteile verschiedenen Charakters. Ausgangspunkt für beide ist jeweils Abaelards *Ethica*. Und das Ziel beider Teile ist ebenso ein gemeinsames: Nämlich die Botschaft dieser *Ethica* transparent zu machen. Von den beiden Teilen versteht sich der erste als Hinführung zu den verschiedensten Facetten der *Ethica*. Der zweite beinhaltet dann die Übersetzung des Textes. – Eng mit der Übersetzung verknüpft ist schließlich der ihr angehängte Anmerkungsteil.

### **1. Zur Arbeitsweise in der Einleitung**

Mit dieser Arbeit wird also hauptsächlich eine deutsche Übersetzung der *Ethica* des Abaelard vorgelegt. Allerdings war mir von Anfang an klar, was sich auch während der Übersetzungsarbeit bestätigt hat, daß nämlich mit dem Vorliegen des deutschen Textes noch nicht alles gesagt ist: Ein Traktat aus dem 12. Jahrhundert erklärt sich nicht von selbst. Er wird nicht unbedingt deshalb schon verständlicher, weil er in einer heutigen Sprache gelesen werden kann. Zu groß ist die Distanz zwischen der heutigen Leserschaft und der Leser- und Hörschaft von damals. Zu vieles war jenen selbstverständlich, worüber wir uns zuerst in Kenntnis setzen müssen. So bedeutet denn auch 'Übersetzen' nach Quirin, „sich in eine vergangene Welt, sich in ihre Menschen hineinfühlen. Übersetzen ist nicht nur Deuten, sondern Nachleben.“<sup>23</sup> In diesem Sinn soll die hinführende Einleitung, die eine Art Nebenprodukt der Übersetzungsarbeit darstellt, der Leserschaft der Übersetzung dieses 'Nachleben' und 'Einfühlen' ermöglichen oder erleichtern. – Wenn also mit der Einleitung das Postulat von Quirin eingelöst werden soll, so soll das, wie angedeutet, durch die Beleuchtung des Kontextes bzw. der Kontexte der *Ethica* geschehen.

Der Hauptakzent der folgenden Einleitung liegt auf der Textarbeit und -exegese. Schwerpunktmäßig habe ich dabei mit Sekundärliteratur gearbeitet, da nämlich zu zahlreichen, für die *Ethica* relevanten Punkten schon Einzeluntersuchungen vorliegen, die zu kompilieren m. E. keine überflüssige Arbeit darstellte. Wo Quellentexte konsultiert wurden, was auch nicht selten der Fall war, habe ich vorwiegend auf

---

<sup>23</sup> Quirin, Einführung, 131.

edierte Texte und nicht auf Manuskripte zurückgegriffen: Für das mit dieser Arbeit verfolgte Interesse genügten diese Editionen vollumfänglich. – Auch sei nochmals auf das Hauptinteresse dieser Untersuchung hingewiesen, wonach die Wurzeln und die Entstehungsumstände der *Ethica* eindeutig im Vordergrund stehen (1. Teil: *Der geschichtliche Rahmen der Ethica*), dagegen die Wirkungsgeschichte (2. Teil: *Epilog*) aber auch eine Konfrontation mit der modernen Ethik oder Moralthologie<sup>24</sup> nur am Rande erscheinen.

Da ich im weiteren Verlauf der Arbeit bemüht sein werde, immer wieder methodisch transparent auf das hinzuweisen, was gerade Gegenstand der Untersuchung ist, seien hier v. a. einige allgemeine Bemerkungen vorweggenommen:

Da das Objekt dieser Arbeit eine deutsche Übersetzung ist, habe ich mich dazu entschieden, auch in der Einleitung weitestgehend *auf lateinische Zitate zu verzichten*. Wer sich für die Originalversionen interessiert, sei mit den betreffenden Hinweisen in den Fußnoten vertröstet.

Was die Fußnoten betrifft, so habe ich versucht, in diesen nach Möglichkeit keine Diskussion zu führen. Damit soll der Leserschaft die bisweilen mühevollen Lektüre einer 'zweiten' Arbeit in den Fußnoten erspart bleiben. Die *Fußnoten* dienen vorwiegend als Literaturverweise sowie der Verknüpfung der einzelnen Teile dieser Arbeit untereinander.

Was die einzelnen *Kapitel* betrifft, so sind sie, untereinander verglichen, alles andere als ebenmäßig und ausgewogen, v. a. was deren Länge betrifft. Darin schlägt sich letztlich die Differenz nieder zwischen der anfangs vermuteten und der nach der Untersuchung sich tatsächlich ergebenden Bedeutung eines Teilproblems für das Gesamt der Arbeit. Tatsächlich war es nicht immer einfach, im voraus abzuschätzen, wie weit eine Spur führen würde; eine Untersuchung nur wegen der sich ergebenden zu großen Länge des Kapitels früher abubrechen, schien mir aber wenig sinnvoll.

Durch das gelegentliche Einfügen von graphischen oder tabellarischen Elementen wurde schließlich versucht, die Lektüre aufzulockern und eine Art *Lese-Pausen* in den Textfluß hineinzusetzen. Im Normalfall werden dann die wichtigsten Punkte aus diesen Elementen im weiteren Textverlauf nochmals aufgenommen und prägnant zusammengefaßt.

---

<sup>24</sup> Diese Konfrontation findet sich v. a. im Kapitel *D. Ergebnis für die Ethica*, unten S. 310ff.

Insgesamt habe ich mir in der Einleitung ein methodisches Grundanliegen Abaelards anzueignen versucht, indem ich möglichst oft verschiedene Personen oder verschiedene Texte einander gegenübergestellt und miteinander in eine, wenn auch fiktive *Diskussion* zu bringen versucht habe.<sup>25</sup> Es schien mir angebracht, Abaelards eigene Ansichten oder Nuancen im Kontrast zu zeitgenössischen Meinungen darzustellen und zu verdeutlichen.

Die Einleitung liefert ferner die *Erklärung*<sup>26</sup> der *Ethica*, auch wenn es sonst nicht üblich ist, die Erklärung dem Zu-Erklärenden voranzustellen. – So gesehen fällt der Einleitung eher die Funktion zu, das nötige Vorwissen zu vermitteln bzw. aufzufrischen, damit einem anschließend die Lektüre des *Scito te ipsum* um so leichter fällt. Vorfragen zu klären, bevor man mit der *lectio* beginnt: hierbei handelt es sich übrigens um eine didaktische Methode, die schon im Mittelalter zur Anwendung kam.<sup>27</sup> Am deutlichsten, wenn auch nicht ausschließlich, wird der Primärinhalt der *Ethica* übrigens in dem den geistesgeschichtlichen Kontext abschließenden Kapitel erklärt und *interpretiert*.<sup>28</sup> Dort wird, wie erwähnt, punktuell und exemplarisch versucht, die *Ethica* mit der heutigen Moralthologie zu konfrontieren. Die Zuhilfenahme einiger moralthologischer Kenntnisse soll dabei „der Strukturierung des Materials und der Überbrückung zwischen damaliger und heutiger Sicht“<sup>29</sup> dienen.

Diese methodischen Hinweise allgemeiner Art mögen hier genügen. Im Verlauf der Klärung der wichtigsten Daten in der Einleitung werde ich, wie gesagt, sukzessive transparent machen, weshalb mir dieser und jener Teilaspekt für die gesamte Untersuchung relevant erscheint.

<sup>25</sup> Dieses Grundanliegen Abaelards kommt etwa in den folgenden seiner Werke zum Ausdruck: *Collationes* oder *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* (Thomas, *Dialogus*, 41-171 = Krautz, *Gespräch*, 8-289) sowie im *Soliloquium* (= Burnett, *Soliloquium*, 885-891). – Ein ähnliches Interesse, gegensätzliche Meinungen miteinander ins Gespräch zu bringen, verfolgt Abaelard, wenn auch viel prosaischer, in seiner Schrift *Sic et Non*: Boyer, *Sic et Non*, 89-527.

<sup>26</sup> Dies, so Goetz (*Proseminar*, 284), stelle die dritte der drei grundlegenden geschichtswissenschaftlichen Operationen dar, nebst Erkennen und Verstehen.

<sup>27</sup> Vorgängig zur *lectio* wurden nach Grabmann (*Scholastische Methode* 2, 14) die folgenden Themen erarbeitet: Titel des Buches, Anlaß, Inhalt, Absicht des Verfassers, Vorteile für den Leser sowie die Stellung im Wissenschaftsorganismus. – Auf die Zusammenstellung der ‘Vorfragen’ bei verschiedenen Autoren des 12. Jahrhunderts weist auch Delhaye (*Moralphilosophischer Unterricht*, 313ff) hin.

<sup>28</sup> Vgl. *D. Ergebnis für die Ethica*, unten S. 310ff.

<sup>29</sup> Goetz, *Proseminar*, 290.

## 2. Bemerkungen zur Übersetzung

Selbstverständlich begleitete mich bei der Übersetzungsarbeit die Mahnung *'traduttore traditore'*. Wo ich Abaelard bei aller Vorsicht trotzdem verraten haben sollte, da hoffe ich, seine Meinung wenigstens in der Einleitung ins rechte Licht zu rücken. Wie schwer das Unternehmen einer Übersetzung ist und wie schnell man zum ungewollten Verräter werden kann, darauf wies Ilgner<sup>30</sup> mit seinen Bemerkungen zur deutschen Übersetzung der *Collationes*<sup>31</sup> hin. – Ohne mir ein Urteil über die Berechtigung der Kritik Ilgners an Kautz zu erlauben, möchte ich diese Rezension als Ausgangspunkt nehmen, um meine Übersetzung bzw. mein Übersetzen der *Ethica* kritisch zu hinterfragen und auf einige Tücken hinzuweisen, die sich mir während der Arbeit gezeigt haben.

Die *erste* Tücke: Der Titel. Ilgner weist darauf hin, welche Vorentscheidungen Kautz schon getroffen hat und welche Verständnisgrundlage er für die Lektüre schafft, indem er die *Collationes* mit *'Gespräch'* betitelt.<sup>32</sup> Impliziert hier diese Übersetzung Aussagen über die literarische Form und die Gattung der Schrift, so ist beim Titel der *Ethica* eher auf den wissenschaftstheoretischen impliziten Gehalt zu achten.<sup>33</sup> – *Zweitens* geht es um den Umgang mit dem lateinischen Text. Hier bin ich mit der *Ethica* in einer vergleichsweise komfortablen Ausgangslage, da sich der von Luscombe vorgelegte kritische Text bis auf ganz wenige Stellen problemlos übernehmen ließ. – Ein *weiteres* oft nicht so leicht zu lösendes Problem schneidet Ilgner an, wenn er die Wörtlichkeit der Übersetzung Kautz' kritisiert.<sup>34</sup> Oft sah ich mich auf einer Gratwanderung, bei der es zu entscheiden galt zwischen Sprachfluß, der sicher auch individuell verschieden empfunden wird, und dem Beibehalten der Konstruktion. Daß Latein eine Sprache mit einem enormen Reichtum an syntaktischen Möglichkeiten ist, das machte sich auch Abaelard zunutze. Und so stellte sich mir beim Zerteilen der Gefüge oft die Frage, ob der besseren Verständlichkeit des deutschen Textes nicht wichtige inhaltliche Nuancen geopfert werden. Nicht selten habe ich dabei zu der

---

<sup>30</sup> Ilgner, Anmerkungen, 566-572.

<sup>31</sup> Hans-Wolfgang Krautz, Peter Abaelard. Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch, Frankfurt/M., Leipzig 1995.

<sup>32</sup> Vgl. Ilgner, Anmerkungen, 569.

<sup>33</sup> Vgl. dazu das Kapitel *d) Der Titel der Ethica: Scito te ipsum*, unten S. 327ff.

<sup>34</sup> Vgl. Ilgner, Anmerkungen, 570.

Kompromißlösung gegriffen, zwar die Satzgefüge in ihrer Länge zu belassen, dafür aber nach einigen Einschüben in eckigen Klammern Wörter zu repetieren, die es erleichtern, den Faden des Hauptsatzes wieder aufzunehmen. – *Viertens*: Ebenfalls nicht leicht war oft das Urteil über die zahlreichen und vielfältigen Interjektionen: daß ihre Übersetzung dem deutschen Satz oft eine „umständliche Note“<sup>35</sup> verleihen, ist unbestritten. Aber auch hier stand nicht selten die Frage im Raum, welchen inhaltlichen Eingriff ein Weglassen bedeutet. – Und noch auf eine *letzte* Mahnung Ilgners will ich eingehen: Es geht um das Problem der Wiedergabe des Vokabulars<sup>36</sup>, v. a. der Schlüsselbegriffe wie zum Beispiel *conscientia, peccatum, penitentia*<sup>37</sup>. Ich habe im deutschen Text keine lateinischen Wörter stehen lassen<sup>38</sup>, verweise aber für die zentralen Termini via Anmerkungsteil auf die wichtigsten erläuternden Passagen in der Einleitung. Für diesen Weg habe ich mich aus drei Gründen entschieden: Erstens trägt es wohl kaum zu einem besseren Verständnis eines deutschen Textes bei, wenn er gespickt ist mit Vokabeln aus der Originalsprache. Dabei nehme ich an, daß die Leserschaft, die die Nuancen in der Originalsprache versteht, ohnehin lieber auf den Originaltext zurückgreift; und wer diese Nuancen allenfalls nicht beherrscht, dem helfen diese Vokabeln auch in einer Übersetzung nicht weiter. Zweitens ist das Erstellen eines Kanons der Vokabeln, welche in der Originalsprache belassen werden sollen, nicht einfach und die Entscheidung in jedem einzelnen Fall erklärungsbedürftig – und dies für einen vergleichsweise geringen Ertrag. Und schließlich kann man legitimerweise annehmen, daß beim Erklären von entscheidenden Bedeutungsänderungen, die sich im Verlauf der Begriffsgeschichte ergeben haben, ohnehin von einem heutigen, modernen Verständnis ausgegangen werden muß. Dieses soll und kann dann für einen bestimmten Begriff, wenn nötig, differenziert und für das kontext- oder auch kotextbezogene Verständnis desselben korrigiert werden.

---

<sup>35</sup> Ilgner, Anmerkungen, 571.

<sup>36</sup> Vgl. Ilgner, Anmerkungen, 571f.

<sup>37</sup> Zur Orthographie des Lateins im Mittelalter: vgl. Goetz, Proseminar, 216. Speziell zur Orthographie der *Ethica*: vgl. Luscombe, *Ethics*, LXI.

<sup>38</sup> Auch wenn Pesch bezüglich einer Übersetzung der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin die „fremdwortfreie Übertragung der scholastisch-lateinischen Fachterminologie“ rügt. Pesch, *Thomas von Aquin*, 406. – In der Einleitung habe ich übrigens gelegentlich auf die lateinischen Vokabeln zurückgegriffen und zwar v. a. dann, wenn die Begriffe selber thematisiert wurden.

Bei der Übersetzung standen mir die folgenden Hilfsmittel zur Verfügung: Für Vokabularprobleme griff ich zum mittellateinischen Glossar von Habel und Gröbel<sup>39</sup> und nicht selten auch zu Stowassers Schulwörterbuch<sup>40</sup>. Dann half ein Blick in die erwähnte Übersetzung von Hommel und in die von Flasch übersetzten Auszüge<sup>41</sup> über die eine oder andere Klippe. Und zu guter Letzt waren auch die dem kritischen Text beigegebene englische<sup>42</sup> sowie die französische Übersetzung von de Gandillac<sup>43</sup> nützliche Hilfsmittel.<sup>44</sup>

Was die Darstellung des Textes betrifft, sei darauf hingewiesen, daß ich mir drei markante Eingriffe erlaubt habe. Sie betreffen die Titel der Kapitel, die Abschnittgliederung sowie die graphische Darstellung:

① Da die Kapitelüberschriften<sup>45</sup>, in der kritischen Edition 26 an der Zahl, möglicherweise nicht von Abaelard stammen, sondern einen späteren Gliederungsversuch darstellen, schlage ich eine eigene Gliederung vor, die in der Übersetzung mit rechtsbündig kursiven Titeln kenntlich gemacht ist. Diese Titel setzen sich aus einem formalen und einem materialen Teil zusammen. Der formale Teil bezieht sich dabei auf die mutmaßliche Gattung des folgenden Textteils. Der materiale Teil weist auf den Inhalt hin und ist von daher dem entsprechenden Titel in der kritischen Edition z. T. sehr ähnlich. – Da gelegentlich in der Sekundärliteratur mit der alten Kapiteleinteilung gearbeitet wird, habe ich diese gleichwohl in Klammern eingefügt, ergänzt mit der in der *Patrologia Latina* vorgenommenen Numerierung. – Konkret liegt hier die *Ethica* nun in dreissig Thesen unterteilt vor. Dazwischen stehen Diskussionen oder predigtartige Exkurse. Diese Unterteilung gibt schließlich auch das Raster des Anmerkungssteils vor, der unmittelbar auf die Übersetzung folgt.

---

<sup>39</sup> Edwin Habel, Friedrich Gröbel (Hg.), *Mittellateinisches Glossar*, Paderborn u. a. 21989.

<sup>40</sup> Hubert Reitterer, Wilfried Winkler (Gesamtredaktion), *Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, München u. a. 1979.

<sup>41</sup> Kurt Flasch (Hg.), *Mittelalter (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, hg. von Rüdiger Bubner, Bd. 2)*, Stuttgart 1982, 270-279. – Unlängst, aber nach Abschluß der Übersetzung stieß ich auf einen kurzen Auszug aus der *Ethica* bei: Uta Störmer-Caysa (Hg.), *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität*, Weinheim 1995, 52-53.

<sup>42</sup> Luscombe, *Ethics*.

<sup>43</sup> Maurice de Gandillac, *Conférences (Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien). Connais-toi toi-même (Éthique)*, Paris 1993.

<sup>44</sup> Für weitere Hinweise zu Ausgaben und Übersetzungen sei hier auf Barrow (Checklist, 247) und auch auf Schönberger/Kible (*Repetitorium*, 572f) verwiesen.

② Diese gattungsmäßigen Erwägungen bestimmen die graphische Darstellung des Textes, denn mit verschiedenen Schriftbildern soll in der Übersetzung auf die Vielgestaltigkeit der *Ethica* hingewiesen werden. So sind *erörternde Passagen* in Normalschrift gesetzt, die erste Zeile ist dabei eingerückt. *Diskussionen* gebe ich in Kursivschrift mit hängender erster Zeile wieder. Die *predigtartigen Teile* erscheinen schließlich in Normalschrift, aber mit hängender erster Zeile. Dazu kommen noch einige wenige *methodische Bemerkungen*, die graphisch wie die erörternden Teile dargestellt sind.

③ Gegenüber der kritischen Edition mußten zudem gelegentlich die Abschnitte – v. a. im Zusammenhang mit den Diskussionen – anders unterteilt werden. So weist in der vorliegenden Übersetzung ein ‘\*’ am Anfang eines Abschnittes darauf hin, daß hier auch in der Edition von Luscombe ein Abschnitt beginnt. Hingegen mußte kein einziger Abschnitt aus dem lateinischen Text aufgehoben werden.

Schließlich sei noch auf zwei Details in der Übersetzung hingewiesen: Die zwischen zwei Schrägstriche gesetzten Zahlen (z. B. /4/) markieren den Beginn einer neuen Seite sowie deren Zahl in Luscombes kritischer Ausgabe und erleichtern so das kombinierte Lesen von lateinischem und deutschem Text.<sup>46</sup> Diesem Ziel dient auch der Einsatz der eckigen Klammern ([...]), die durchwegs Eingriffe in den Text signalisieren.<sup>47</sup>

### 3. Die Anmerkungen zur Übersetzung

Die Absicht war es, die Übersetzung der *Ethica* nicht mit Fußnoten zu versehen, um damit – abgesehen vom formalen Eingriff durch die eigene Gliederung – den Text nicht weiteren fremden Einflüssen auszusetzen. Da es gleichwohl interessant sein kann, zu gewissen Passagen weiterführende Hinweise sowie die Quellenangaben der literarischen Verweise und Zitate Abaelards zu erhalten, folgt im Anschluß an die Übersetzung ein Anmerkungsteil. Er enthält hauptsächlich die Wiedergabe der m. E.

<sup>45</sup> Die Kapitelüberschriften finden sich in drei der fünf vor 1500 angefertigten Handschriften der *Ethica*, wobei nur eine der beiden Handschriften aus dem 12. Jahrhundert mit den Überschriften versehen ist. Vgl. Luscombe, *Ethics*, XLI-L.

<sup>46</sup> Dieser Hinweis gilt auch für die Übersetzung der *Sententie Parisienses* (unten S. 391ff).

<sup>47</sup> Ohne weitere Hinweise in den Fußnoten gilt diese Regelung auch in den Zitaten der Einleitung.

wichtigsten Fußnoten, mit denen Luscombe die kritische Edition bereichert hatte.<sup>48</sup> Ferner sind auch einige Fußnoten aus der französischen Übersetzung von de Gandillac eingeflossen.<sup>49</sup> Schließlich schien es mir sinnvoller, an zahlreichen Stellen auf die Einleitung der vorliegenden Arbeit zurückzuverweisen, statt nochmals alle Informationen und Literaturangaben im Anmerkungsteil aufzuführen. – Bezüglich der Angaben der von Abaelard benutzten Quellen habe ich eine Ausnahme gemacht: Die biblischen Zitate und Verweise stehen im Normalfall direkt in der Übersetzung, da sie keiner weiterführenden Angaben bedürfen und den Text m. E. auch nicht zu arg unterbrechen.

Formal habe ich für die Anmerkungen dieselbe Gliederung hinzugezogen, die auch in der Übersetzung Verwendung fand. Zur leichteren Orientierung beim Hin- und Herspringen wurden ferner bei jeder These, jedem Exkurs etc. die Abschnitte durchnummeriert. – Es ist verständlicherweise eine Ermessensfrage, welche Information in den Anmerkungen erscheinen soll und welche nicht. Grundsätzlich habe ich zwei Schwerpunkte gesetzt:

Zunächst lag der Akzent, wie erwähnt, auf den Quellenangaben der Zitate, Verweise und möglichen Anspielungen, die sich in der *Ethica* finden lassen. Diese Verweise erlauben besonders gut eine weiterführende *diachrone* Einreihung der wesentlichen Gedanken und Schlüsselstellen des *Scito te ipsum* in die Theologiegeschichte. Somit gestatten diese Hinweise eine Vervollständigung der exemplarischen diesbezüglichen Informationen im Einleitungsteil. Das Gewicht liegt dabei eher auf dem Woher als auf dem Wohin. Diese Hinweise lassen somit auch nochmals deutlich aufscheinen, wieweit Abaelard ein eigenständiger Denker und wie stark er von früheren und zeitgenössischen Autoritäten abhängig war.

Der andere Schwerpunkt bei den für die Anmerkungen ausgewählten Angaben liegt auf den begriffsgeschichtlichen Hinweisen.<sup>50</sup> Grundsätzlich geht es bei der Begriffsgeschichte um die Problematik, die sich aus der Mehrdeutigkeit eines Wortes und aus dem autorspezifischen Gebrauch desselben ergibt. Es gilt somit, aufmerksam zu machen auf „die Bedeutungen historischer Begriffe (Mehrdeutigkeit), den autor-,

---

<sup>48</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, 2-131.

<sup>49</sup> Vgl. de Gandillac, *Conférences*, 207-289.

<sup>50</sup> Zum Thema Begriffsgeschichte: vgl. Goetz, *Proseminar*, 319, 323f.



raum-, zeit-, bildungs- und zweckgebundenen Begriffsgebrauch, das Verhältnis von historischer und heutiger Begrifflichkeit (die Übersetzungsproblematik)“ und „das Verhältnis von Sprache und Materie“<sup>51</sup>. Diese Analyse und Aufklärung geschieht zwar *inhaltlich* in der Einleitung, dort allerdings verstreut über verschiedene Kapitel. Die Verweise im Anmerkungsteil mögen nicht nur deren Auffinden erleichtern, sondern ebenfalls deren Bedeutung etwas unterstreichen.

Wenn in diesem eher analytischen Anmerkungsteil ‘trockene’ Verweise überwiegen, so sollen damit letztlich v. a. die anderen beiden der drei „grundlegenden geschichtswissenschaftlichen ‘Operationen’“ ermöglicht bzw. unterstützt werden, nämlich „das ‘Erkennen’ im Sinne eines faktischen Feststellens“ und „das *Verstehen* als die der betrachteten Zeit gemäße Einordnung der eruierten ‘Fakten’.“<sup>52</sup> Von der dritten Operation, dem „Erklären im Sinne einer modernen Deutung“<sup>53</sup>, haben wir anlässlich der Bemerkungen zur Einleitung schon gehört.

Bis jetzt habe ich einiges über Formalia und Methode dieser Arbeit gesagt. Bevor wir uns aber auf die *Ethica* einlassen, seien einige Überlegungen zu den Motiven vorausgeschickt, weshalb sich m. E. eine Übersetzung des *Scito te ipsum* und eine Untersuchung zu dieser Schrift lohnen. Anders gefragt: Was berechtigt einen dazu, einen solchen Aufwand für eine kleine Schrift aus der Frühscholastik zu betreiben? Was ist der Gewinn, sich am Ende des zweiten Jahrtausends mit einer Schrift zu befassen, die aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts stammt – zumal noch mit einer unvollständigen?<sup>54</sup>

## II. Warum die *Ethica* des Abaelard? – Ein Rechtfertigungsversuch

Erstens glaube ich *nicht*, daß es für die heutige Zeit absolut notwendig ist, sich mit Abaelards *Ethica* zu beschäftigen. Eine Ethik, die der heutigen Zeit nützen kann, die in der heutigen Zeit zu Urteilsbildung befähigen und zu moralischem Handeln ermuntern kann, muß weiter gehen als Abaelards Ethik. Heute reicht es nicht mehr,

<sup>51</sup> Goetz, Proseminar, 323.

<sup>52</sup> Goetz, Proseminar, 284 (kursiv im Original).

<sup>53</sup> Goetz, Proseminar, 284 (kursiv im Original).

<sup>54</sup> Solche Fragen – prägnant auf den Punkt gebracht – stellt sich u. a. auch Wolf (Geburtsstunde, 80f). – Und speziell bezüglich der *Ethica*: Delhaye (Quelques points, 39-41), der v. a. auf die Ent-

den einzelnen Menschen für alles und immer dann zu ent-schuldigen, wenn er nicht gegen sein Gewissen verstoßen hat – so die Kurzfassung von Abaelards These. Es reicht nicht mehr, das richtige Leben als ein Leben gemäß den Tugenden zu definieren. – Wir, die wir die nördliche Halbkugel bevölkern, leben ja mit einem guten Gewissen und sind auch gerecht und tapfer, und trotzdem leben 850 Millionen Menschen auf dieser Welt in Hunger und Not.<sup>55</sup> – Abaelard hilft uns da nicht weiter.

Dann rechtfertigt vielleicht die Faszination am Mittelalter einen solchen Aufwand – eine Bewegung, die sich eines großen Interesses erfreut und ihren Ausdruck in zahlreichen Mittelalter-Festivals und -Veranstaltungen findet?<sup>56</sup> Eine Übersetzung der *Ethica*, um dieser neuen Form der Sehnsucht nach dem Goldenen Zeitalter Stoff zu liefern? – Nein, auch da braucht es Abaelards *Ethica* nicht. Da steckt im vorgelegten Text doch wieder zu wenig drin von dem abenteuerlich knisternden und blechern scheppernden Leben der Burgdamen und Ritter oder wenigstens von dem der Gerbergesellen und Krämerinnen einer Stadt.<sup>57</sup>

Allerdings wurde die *Ethica* in einer für die weitere Entwicklung des Abendlandes wichtigen Epoche geschrieben: Frühscholastik mit Namen. Sie trug wesentlich zur Wiederentdeckung der Philosophie des Aristoteles im Abendland bei.<sup>58</sup> Die Vernunft erringt sich im Denken der Menschen eine wichtige Stellung neben der Autorität bzw. den Autoritäten der Tradition.<sup>59</sup> Vernunft führt schließlich zur (Wieder-)Entdeckung des Menschen als einem autonomen Wesen und Individuum, das fähig und

---

wicklungslinie bis Thomas von Aquin hinweist und so den Beitrag zur Ethikgeschichte als wichtig erachtet.

<sup>55</sup> Diese Zahl wurde anlässlich des Welternährungsgipfels in Rom (November 1996) genannt.

<sup>56</sup> Pesch (Thomas von Aquin, 13) spricht von einer „Mittelalterwelle“.

<sup>57</sup> Immerhin werden in der *Ethica* wenigstens zwischendurch ‘vermischte Meldungen’ aus dem täglichen Leben erwähnt; und dabei fehlt es auch nicht an gelegentlichen Stories aus der Sparte ‘Sex and Crime’.

<sup>58</sup> Von der breiten Literatur zu diesem Thema sei hier auf Wieland verwiesen, der besonders den Zusammenhang zwischen der Aristoteles-Wiederentdeckung und der Ethik untersucht: Wieland, *Ethica*, 1-33.

<sup>59</sup> Wie erwähnt sind *auctoritas* und *ratio* zwei zentrale Begriffe in diesem Abschnitt der Geistesgeschichte. Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 55. – Abaelard selber gewichtete diese beiden Instanzen und Quellen der Wahrheitsfindung anders als mancher seiner Zeitgenossen und damit distanzierte er sich einerseits von den vorwiegend autoritätsgläubigen Theologen eher monastischer Provenienz. Auf der anderen Seite kritisierte er aber auch jene Zeitgenossen, bei denen die Dialektik einen zu großen Stellenwert einzunehmen schien. Vgl. Flasch, *Einführung*, 84; Wöhler, *Universalienstreit*, 330ff.

berufen ist, Verantwortung zu übernehmen. Und in dieser Linie fällt Abaelard sicher eine gewisse Vorreiterrolle zu.<sup>60</sup>

Ferner hat die *Ethica* Abaelards nicht zuletzt etwas Ermutigendes, zeigt sie doch, daß es in der Theologie immer mal wieder SchwimmerInnen gegen den Strom gegeben hat, die – trotz Verurteilungen und Exkommunikation – der Quelle näher kamen als jene es waren, die sie verurteilten. – Abaelard zumindest legte in seiner *Ethica* einen entscheidenden Kern der jesuanischen Ethik frei.<sup>61</sup>

Damit vergleichbar mag eine weitere mögliche Motivation klingen: Auch wenn sich in der Geschichte keine historischen Gesetze und keine sich repetierenden Mechanismen eruieren lassen und historische Prognosen von daher bestenfalls einen gewissen Wahrscheinlichkeitsgrad haben<sup>62</sup>, so hat es doch etwas Faszinierendes und je nach Situation gar Tröstliches, wenn – bei entsprechender Abstraktion, versteht sich – verschiedene Ereignisse deutliche Parallelen aufweisen. Eine solche Parallele sieht Ernst zwischen Abaelards Ethik-Entwurf und der Moraltheologie nach dem II. Vaticanum. Beide Male werden nicht einfach philosophische Ansätze übernommen, sondern es kommt zu einer neuen „Selbstausslegung des christlichen Glaubens“ unter den aktuellen Bedingungen, d. h. „angesichts des zunehmenden Bewußtseins säkularer Eigenständigkeit“<sup>63</sup>. Auers autonome Moral und Abaelards Intentionsethik wären somit in zwei Punkten zu vergleichen: Beide stehen bewußt auf ihrem traditionell geprägten Fundament – auf der von Thomas von Aquin her entwickelten Seinsethik<sup>64</sup> bzw. auf der in ihrer Interpretation durch die patristische Exegese beeinflussten biblischen Offenbarung –, das allerdings in beiden Fällen eine neue Auslegung erfährt. Und es wird zu dieser Neuauslegung jeweils auf ein philosophisches Konzept – auf das letztlich auf Kant zurückzuführende Autonomiekonzept bzw. auf den

<sup>60</sup> Über die Bedeutung der Vernunft für den Glauben bei Abaelard: Vgl. Abaelards Soliloquium (= Burnett, Soliloquium, 885-891); s. auch die Zusammenfassung bei Göbel, *Okzidentale Zeit*, 131-133. – Vgl. ferner 3. *Wissenschaftliche Arbeitsweise*, unten S. 100ff.

<sup>61</sup> Zur Illustration hier nur zwei zentrale Punkte der jesuanischen Ethik: Jesus unterschied zwischen *Buchstaben* und *Geist* des Gesetzes. Das führte in gewissen Fragen zu einer Verschärfung der Thora, in anderen zu einer Entschärfung. In beiden Fällen wirkte seine Botschaft aber radikal und provokativ. Dazu kam eine zweite Grundspannung in der Ethik Jesu, die zwischen der Orientierung an der *Struktur der Schöpfung* und der Orientierung an der *eschatologischen Erwartung*. Vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 350-355. – V. a. die erste Unterscheidung ist bei Abaelard von großer Bedeutung: vgl. etwa *These 5: Zustimmung bzw. Intention als Kriterium der Sünde*, unten S. 409f.

<sup>62</sup> Vgl. Goetz, *Proseminar*, 288f.

<sup>63</sup> Ernst, *Intention*, 49 (kursiv im Original).

sprachphilosophisch begründeten Konzeptualismus<sup>65</sup> – rekurriert, deren behauptete Widersprüche zur Glaubenstradition wenn nicht aufgelöst, so doch wenigstens relativiert werden. – Mit Vorsicht und nur bei entsprechender Abstraktion darf hier auf Kohelet verwiesen werden: „Was geschehen ist, wird wieder geschehen“, denn „es geschieht nichts Neues unter der Sonne.“ (Koh 1,9)

Eine meiner Hauptmotivationen ist nun aber eine ganz bescheidene: Ich will einfach einen Text zugänglich machen, der trotz seines beträchtlichen Alters und trotz der vielen Fragen, die er offenläßt, nach wie vor eine lesenswerte Etappe unseres abendländischen Denkens sowie der Geschichte der Ethik darstellt. – Und dies mit dem letzten Ziel, das man mit dem Schlagwort ‘Zukunft braucht Herkunft’ umschreiben könnte: Selber ist ja jeder Mensch dauernd damit konfrontiert, sein Leben, seine Verhaltensweisen, seine Moral immer wieder neu zu überdenken. Um Lösungen für die Zukunft zu erarbeiten, kann ihm immerhin die Kenntnis vergangener Lösungsvorschläge – der gescheiterten wie der erfolgreichen – eine nützliche Stütze sein.<sup>66</sup> – Georges Duby formuliert diese Motivation folgendermaßen: „Wozu überhaupt Geschichtsschreibung“ und wohl auch -forschung, „wenn sie nicht den Zeitgenossen helfen will, Vertrauen in die Zukunft zu bewahren und die Schwierigkeiten, denen sie täglich begegnen, zu meistern?“<sup>67</sup>

Ich möchte diese ‘Rechtfertigung’ hier abrunden mit einem kurzen Verweis auf den Pädagogen Wolfgang Klafki.<sup>68</sup> Er stellte Überlegungen an, welche Kriterien eine Materie erfüllen muß, damit sie für die Weitergabe – bei ihm speziell im Unterricht – als geeignet erachtet werden kann. Diese Kriterien stellen gleichsam Minimalanforderungen an meine Arbeit, durch die ich ja – wenn auch in einem anderen Medium als dem Schulunterricht – ebenfalls etwas vermitteln will. Von Klafkis sieben Dimensionen behalte ich die folgenden vier zurück: Welches ist die Gegenwartsbedeutung der Thematik? Welches ihre Zukunftsbedeutung? Hat die Thematik exemplarischen

---

<sup>64</sup> Vgl. Auer, *Autonome Moral*, 15.

<sup>65</sup> Vgl. dazu das Kapitel C. *Einblick in die Philosophie*, unten S. 294ff.

<sup>66</sup> Vgl. z. B. Bender, *Urteilsbildung*, 179f. Er spricht dort von den produktiven Potentialen der Tradition, weist aber gleichzeitig auf die Gefahr hin, daß Traditionen erstarren und inhuman werden können.

<sup>67</sup> Duby, *Jahr 2000*, 9.

<sup>68</sup> Klafki, *Bildungstheorie*, hier v. a. 270-284.

Wert? Und schließlich: Wie kann das Thema zugänglich gemacht bzw. nachvollziehbar dargestellt werden?<sup>69</sup>

Was die Gegenwartsbedeutung<sup>70</sup> betrifft, die der *Ethica* abgewonnen werden könnte, so sehe ich zwei Aspekte: Erstens liegt uns in dieser Schrift ein Stück Schulgeschichte vor und zwar gerade bezüglich eines Faches, des Ethikunterrichtes nämlich, das heute in verschiedenen Gegenden des deutschen Sprachraumes eine Renaissance erfährt. Zweitens ist Ethik überhaupt ein Thema, das sich heute großer Beliebtheit erfreut, nur selten aber – z. B. in politischen Debatten – wirklich ernstgenommen wird. Wie oft unterliegen ethische und sozialetische Argumente ökonomischen, emotionalen oder solchen politischer Klugheit. D. h. aber, daß vorethische Argumente, die zwangsläufig nur die Interessen einzelner oder einer Gruppe wahren können, über ethische Argumente siegen – die zwar ihrerseits auf den vorethischen Argumenten aufbauen, um sie dann in universalisierende ethische Aussagen umzugestalten.<sup>71</sup> Hinführung *zu* und Aufklärung *über* Ethik tut Not: die Beschäftigung mit der *Ethica* mag hier einen Denkanstoß geben.

Nahtlos kann ich von diesem Punkt aus auch auf die Zukunftsbedeutung<sup>72</sup> des Bearbeitens der *Ethica* hinweisen. Das Zusammenleben von Menschen mit Menschen und mit der Natur wird immer wieder neue ethische Fragen aufwerfen. Das bedeutet aber, daß wir uns immer wieder mit der Begründung von Ethik und mit Urteilsfindung, aber auch mit dem gegenseitigen Austausch über unsere diesbezüglichen Ergebnisse befassen müssen.<sup>73</sup> Bei diesem Nachdenken und Diskutieren wird es – wie eben schon erwähnt – immer von großem Nutzen sein, möglichst viele traditionelle Argumente und Lösungsversuche, aber auch Aporien zu kennen. Denn einerseits kann ja nicht kategorisch ausgeschlossen werden, daß in der Vergangenheit schon einmal eine Lösung für ein jetzt anstehendes oder zukünftiges Problem vorlag.

---

<sup>69</sup> Die drei weggelassenen Kriterien – Klafki (Bildungstheorie, 270) spricht von „Fragedimensionen“, „Problemfeldern“ oder auch von „Hauptperspektiven“ – beziehen sich direkter auf den Lehr-Lern-Prozeß und betreffen die Strukturierung der Thematik (vgl. ebd., 278-280), die Frage nach der Überprüfbarkeit der erfolgreichen Aneignung des Themas (vgl. ebd., 280-282) und die Eingliederung der Thematik in einen größeren Lehr-Lern-Prozeß (vgl. ebd., 283f).

<sup>70</sup> Vgl. v. a. Klafki, Bildungstheorie, 273.

<sup>71</sup> Vgl. z. B. Bender, Urteilsbildung, 178f.

<sup>72</sup> Vgl. v. a. Klafki, Bildungstheorie, 273ff.

Und andererseits besteht die Hoffnung, daß der Mensch tatsächlich die Fähigkeit hat, Fehler nicht ein zweites Mal zu begehen und somit im richtigen Moment auf schon vorgegebene Lösungen zurückzugreifen.

Hiermit wurde indirekt auch schon die Antwort auf die Frage nach dem exemplarischen Wert<sup>74</sup> gegeben. An einem Thema sollen sich nach Klafki u. a. auch „allgemeinere Zusammenhänge, Beziehungen, Gesetzmäßigkeiten, Strukturen, Widersprüche“<sup>75</sup> erarbeiten lassen. Hierfür ist die *Ethica* sicher ein dankbares Objekt: Sie ist letztlich nur in ihrem historischen, geistesgeschichtlichen Kontext zu verstehen; ihre Thematik steht im Schnittpunkt oder vorsichtiger gesagt: in der Schnittmenge des theologischen und philosophischen Denkens Abaelards; Beziehungen zu anderen Werken jener Epoche lassen sich vielfältig aufzeigen; und auch von Widersprüchen ist die *Ethica* schließlich nicht ganz frei. Diese Untersuchung der *Ethica* liefert oder referiert ferner da und dort Hinweise auf Grundsätze zum Arbeiten mit mittelalterlichen Texten, aber auch mit anderen ethischen Entwürfen gleich welcher Epoche. – Erwähnt sei hier auch schon, wie wichtig für Abaelard selber das Arbeiten mit exemplarischen Situationen war.

Was nun schließlich die Zugänglichkeit<sup>76</sup> zum Thema betrifft, so sei darauf hingewiesen, daß im Rahmen eines geschriebenen Textes die Möglichkeiten, den Zugang zu erleichtern, leider relativ beschränkt sind. Ob die hier getroffene Option, den Textfluß der Einleitung gelegentlich durch Tabellen, Zusatztexte und Graphiken zu unterbrechen und damit andere und zusätzliche Zugänge zu ermöglichen, ihr Ziel erfüllt, wird die Leserin und der Leser selber zu entscheiden haben.

Soweit einige Punkte eines ‘Rechtfertigungsversuchs’, die skizzieren, weshalb es sich m. E. lohnt, Abaelards *Ethica* zu übersetzen und zu untersuchen.

---

<sup>73</sup> Ethik ist auf Diskurs, Austausch, Dialog angewiesen: Vgl. z. B. bei Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, 11-14. Aber auch bei Bender, Urteilsbildung, 175. Oder: Ginters, Werte und Normen, 39-41. – Ansatzweise entwirft auch Abaelard seine *Ethica* im Diskurs.

<sup>74</sup> Vgl. v. a. Klafki, Bildungstheorie, 275-278, und spezieller zum exemplarischen Lehren und Lernen: ebd. 141-161.

<sup>75</sup> Klafki, Bildungstheorie, 275.

<sup>76</sup> Vgl. v. a. Klafki, Bildungstheorie, 282f.

# EINLEITUNG

Diese hinführende Einleitung setzt sich also aus zwei Teilen zusammen. Zunächst wird die Aufmerksamkeit dem geschichtlichen Rahmen gelten, in dem Autor und Zuhörerschaft lebten. Dabei geht es, allgemein ausgedrückt, vorwiegend um die Suche nach der gegenseitigen Abhängigkeit von Kontext und Text, von Rahmen und Botschaft (1. Teil: Der geschichtliche Rahmen der *Ethica*). Dann folgen in einem kurzen Epilog einige grundsätzliche Hinweise zur Wirkungsgeschichte sowie eine Art Inhaltsübersicht der *Ethica*; eine Inhaltsübersicht übrigens, die aus der Feder eines Ohrenzeugen stammen dürfte (2. Teil: Epilog).

## ***1. Teil: Der geschichtliche Rahmen der Ethica***

Anlässlich der ersten Arbeitshypothese wurde darauf aufmerksam gemacht, unter wie vielen Aspekten das, was unter dem geschichtlichen Rahmen verstanden werden kann, betrachtet werden muß. Diese Aspekte seien hier der Reihe nach einzeln aufgegriffen. Dadurch soll zunächst (I.) ein Einblick gegeben werden in den mutmaßlichen zeitlichen und geographischen Entstehungsort der *Ethica*, d. h. Paris in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts. Um die komplexe Kommunikationssituation etwas zu erhellen, aus der die *Ethica* herauswuchs, dazu dient ein Blick auf einige ausgewählte sozialgeschichtliche Phänomene (II.) sowie auf einige Aspekte des geistesgeschichtlichen Kontextes (III.). – Diese Hinweise mögen uns nicht nur ein möglichst präzises Wissen von Abaelards Biographie in der für uns relevanten Zeitspanne liefern – „denn, was sind Ideen ohne die Menschen, die sie denken?“<sup>1</sup> –, sondern sie erlauben, wie erwähnt, darüber hinaus eine Charakterisierung der Adressatinnen und Adressaten der *Ethica*. Je mehr wir auf diese Weise über die Kommunikationssituation wissen, desto mehr können wir der *Ethica* gerecht werden und desto weniger laufen wir Gefahr, zuviel in sie hineinzuinterpretieren oder wichtige Einzelheiten zu überlesen. – Mit der Auswahl dieser drei Bereiche erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie fängt aber die m. E. wichtigsten Einflüsse, unter denen die *Ethica* stand, ein.

---

<sup>1</sup> Landgraf, Einführung, 9.

Was das Vorgehen beim Aufbereiten der Fakten, also des Kontextes der *Ethica* betrifft, so habe ich zwei Schwerpunkte gesetzt. Ich orientiere mich *einerseits* an Biographien bzw. biographischen Begebenheiten der Zeitgenossinnen und -genossen Abaelards. Damit möchte ich bewußt machen, daß Abaelard nicht als isolierter Einzelfall zu betrachten ist, auch wenn er sich selbst in der *Historia calamitatum* als ein solcher darzustellen versucht. Für das Verständnis der *Ethica* und ihres Kontextes ist es tatsächlich hilfreich, von den Personen um Abaelard Kenntnis zu nehmen, setzt er selber sich in der *Ethica* doch mit den Ansichten und subjektiven Theorien seiner Mitstreiter auseinander. Er kritisierte nicht anonyme Strömungen der Theologie, sondern z. B. die Schule von Laon, auch wenn er gemäß der damaligen Praktik keine Namen von Zeitgenossen nannte.<sup>2</sup> Und er profitierte nicht von irgendwelchen diffusen Machtkonstellationen, sondern konkret von dem Schutz, den ihm Étienne de Garlande gewährte, um ein anderes Beispiel zu nennen.

*Andererseits* will ich hier möglichst oft Verbindungen herstellen zu schriftlichen Quellen: Seien es 'anonyme', wie eine *Treuga-Dei*-Urkunde, oder seien es solche von Menschen, die Abaelard mehr oder weniger nahe standen, wie z. B. Heloisa oder Wilhelm von St-Thierry. Wenn auch einige dieser Texte nicht in einem auf Anhieb evidenten, direkten Zusammenhang zueinander stehen, so ist ihnen doch gemeinsam, daß sie auf den Inhalt oder auf das Weiterwirken der *Ethica* Einfluß ausübten oder wenigstens uns den Zugang zur *Ethica* erleichtern.

## I. Der historische Kontext

Unter *historischem* Kontext verstehe ich hier den politischen und ereignisgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sich das Leben Abaelards und vor allem die entscheidenden Phasen um die Abfassungszeit der *Ethica* herum abspielten. Abaelard selber stellt es so dar, als wäre vor allem die Eifersucht seiner Neider die Ursache für die Rastlosigkeit, die sein Leben prägte. Ein etwas anderes Bild zeichnet sich ab, wenn man die Verbindungen Abaelards zu einflußreichen Persönlichkeiten des französischen Hofes sowie sein getrübbte Verhältnis zum Pariser Klerus betrachtet. So läßt sich für den Umzug Abaelards mit seiner ganzen Schule von Melun nach Corbeil um

---

<sup>2</sup> Dies gemäß einer Regel, die auf den griechischen Rhetoriker Isokrates (436-338 v. Chr.) zurückgehe, wonach keine oder möglichst wenige Eigennamen zitiert werden sollen. Vgl. Gillet, Morales, 83.



1104 mindestens *ein* anderer Grund finden als der von ihm selber angegebene, nämlich näher bei Paris zu sein: In diesem Jahr fiel die einflußreiche Familie Garlande beim französischen König vorübergehend in Ungnade. – Diese Familie hatte während fast dreißig Jahren die wichtigsten weltlichen, aber auch geistlichen Ämter am französischen Hof inne. Zentrale Figur war dabei Étienne de Garlande, um die Jahrhundertwende königlicher Kaplan. – Mit deren vorläufigen Entmachtung unter König Philipp I. sah sich auch ihr Protégé Abaelard gezwungen, Melun, den Sitz des französischen Hofes, zu verlassen. Eine Bleibe fand er darauf in Corbeil, auf dem Gebiet eines Grafen, der gegen den Sturz der Familie Garlande opponierte. Kurze Zeit später wurde der Widerstand dieses Grafen gegen den König gebrochen, und Abaelard mußte wiederum weiterziehen. Da Paris ihm noch immer verschlossen war, zog er für ungefähr vier Jahre in die Bretagne.<sup>3</sup> – Dies nur ein Beispiel, das zeigen soll, wie weit die *Historia calamitatum* und die historischen Fakten, wie weit also subjektive Eindrücke und politische Verhältnisse voneinander entfernt sein können; oder anders formuliert: hinter welcher Legende sich die Geschichte verbergen kann.

Hier soll es aber weder um eine kritische Hinterfragung der *Historia calamitatum* noch um das Neuschreiben der Biographie Abaelards gehen. Was hier interessiert, sind die *historischen Fakten der Abfassungszeit der Ethica*, also – vorsichtig und mit großen Margen berechnet – die Jahre 1132 bis 1140, Abaelards sechstes Lebens-Jahrzehnt. Wo er diese Jahre genau verbrachte, wissen wir nicht. Wahrscheinlich weilte er gelegentliche zu Besuch im Paraklet, wo Heloisa als Priorin mit ihrer Schwesterngemeinschaft seit 1129 wohnte.<sup>4</sup> Ein Aufenthalt in Reims und dortige Lehrtätigkeiten irgendwann und für unbestimmte Zeit zwischen den Jahren 1132 und 1136 sind ebenfalls nicht auszuschließen. Sicher ist, daß er 1137 auf dem Mont Ste-Geneviève lehrte, wo ihn Johannes von Salisbury hörte. Das Kloster von Ste-Geneviève und die ihm angegliederte Schule am linken Seine-Ufer bei Paris dürfen wohl als sein Lebensmittelpunkt in der Abfassungszeit der *Ethica* gelten.

Bestimmend für die historischen Ereignisse jener Jahre im Raum Paris waren nun in besonderer Weise die folgenden drei Personen und die mit ihnen verbündeten,

<sup>3</sup> Vgl. Podlech, *Theologie der Liebe*, 83ff.

<sup>4</sup> Das Kloster Paraklet (Le Paraclet) liegt in der Nähe von Nogent-sur-Seine, ca. 150 km ost-süd-östlich von Paris. – Der Name Paraklet (Tröster) bezeichnet nach Joh 14,26 den Heiligen Geist (vgl. auch 2 Kor 1,3f). Zur speziellen Bedeutung dieses Patroziniums: vgl. Podlech, *Theologie der Liebe*, 153-160.

aber nur schwer abzugrenzenden Freundeskreise und Klans: Louis VI., von 1108 bis 1137 König von Frankreich, Suger von St-Denis, ebenda Abt seit 1122, und Étienne de Garlande, mit Unterbrüchen einflußreicher Hof- und Kirchenpolitiker, dessen letzte Phase der Macht die Jahre 1132 bis 1137 darstellen. – Es ist tatsächlich mehr als Zufall, daß die ebengenannten Jahreszahlen ausnahmslos mit größeren Umbrüchen im Leben Abaelards zusammenfallen. Eine genauere Beschreibung des besagten Lebensabschnitts von Abaelard setzt also einige Kenntnis über diese genannten drei Persönlichkeiten voraus. Deshalb sollen dazu einige Stichworte folgen:

### ***A. Étienne de Garlande – Der mächtige Beschützer***

In ganz besonderer Weise ist die Wahlverwandtschaft zwischen Étienne de Garlande (\* ca. 1070; + 1148) und dessen Klan und Abaelard zu betonen.<sup>5</sup> Étiennes Vater Adam war Mundschenk von Philipp I. Seine fünf Söhne belegten, wie erwähnt, während fast dreißig Jahren bis 1127 zahlreiche wichtige weltliche und kirchliche Ämter. Étienne selber war als Weltgeistlicher seit 1106 königlicher Kapellan und Kanzler. Später unter anderem Archidiakon von Notre-Dame in Paris und Dekan von Ste-Geneviève. Er galt als engster Vertrauter des Königs. 1120 errang er gar das Amt des Seneschalls, des Heerführers, das er bis 1127 ausübte und was zu heftiger Kritik an der Ämterhäufung durch Bernhard von Clairvaux führte.<sup>6</sup> – Zurück zur Wahlverwandtschaft Étiennes mit Abaelard: Étienne muß schon bald nach der ersten Ankunft Abaelards in Paris realisiert haben, daß dieser ihm im Kampf gegen seinen (kirchen-)politischen Rivalen Wilhelm von Champeaux dienlich sein kann.<sup>7</sup> Wilhelm, der ab 1103 gleichzeitig mit Étienne Archidiakon an Notre-Dame ist, setzt sich für die Kirchenreform Gregors VII. ein; eine Reform, die u. a. mehr Macht für die Kirche fordert. Étienne sieht nun aber bald, daß Abaelards Kirchenkritik in eine andere Richtung geht: er fordert eine arme Kirche – eine Kritik, die auch in der *Ethica* auftritt.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Die Informationen dieses Abschnittes stammen aus: Podlech, *Theologie der Liebe*, 83-88, 270-285; Dufour, *Garlande*, 1118; ders., *Étienne de Garlande*, 1118f; und v. a. Bautier, *Paris au temps d'Abélard*, 53-77.

<sup>6</sup> Vgl. Vgl. Bernhard, *Brief 78*, 11 = Winkler, *Werke 2*, 656-659 und 1089f (Kommentar). – Übrigens gibt das '='-Zeichen in den Fußnoten jeweils an, in welcher modernen Ausgabe oder Übersetzung die angegebene Stelle zu finden ist.

<sup>7</sup> Zu Wilhelm von Champeaux: a) *Anselm, seine Kollegen und ihre theologischen Schwerpunkte*, unten S. 134ff; 2. *Abaelards Lehrer und der Universalienstreit*, unten, S. 301ff.

<sup>8</sup> Zu Abaelards Reformprogramm: vgl. Miethke, *Kirchenreform*, 178-180. – Vgl. auch die Hinweise im Abschnitt *D. Ergebnis für die Ethica*, unten S. 87ff.

Und diese Position machte sich Étienne, der sich im übrigen nicht groß für Abaelards wissenschaftliche Ausrichtung interessiert haben dürfte, politisch zunutze. Wenn es die politische Absicht des Garlande-Klans war, die königliche und dadurch die eigene Macht zu stärken, so konnte diese Politik keine starke Kirche im eigenen Reich zulassen.

Der Klan der Garlandes läßt sich allerdings nur ungenau fassen und abgrenzen. Auch ist fraglich, wie weit die gemeinsamen politischen Interessen wirklich reichten. – Auf alle Fälle wird während dem ersten Aufenthalt Abaelards in Paris um 1100 das Fundament für eine langjährige Abhängigkeit gelegt, die in den späten 30er Jahren dazu führt, daß Abaelard sich im Schutz Étiennes auf dem Mont Ste-Geneviève niederläßt. Und als Étienne kurz nach dem Regierungsantritt Louis' VII. oder bei der zwischenzeitlichen Übernahme der Regierungsgeschäfte durch den mit ihm verfeindeten Suger in den Jahren 1137-1140 die Hofämter endgültig verliert, ist Abaelard der Verurteilung durch seine Gegner offenbar schutzlos ausgeliefert.

Diesen Punkt abschließen soll die folgende Tabelle mit einem Überblick über die mehrfach erwähnten einflußreichen Hofämter und deren Besetzung durch Étienne de Garlande. Es ist nicht einfach, die Funktion dieser Ämter genau zu bestimmen, da sie immer wieder große Bedeutungsänderungen erfuhren. – Aus dieser Darstellung geht allerdings die erfolgreiche Verzahnung der weltlichen mit der kirchlichen Macht nicht hervor, die Étienne dadurch erreichte, daß er neben den Hofämtern mindestens sieben wichtige kirchliche Ämter u. a. in Orléans und Étampes bekleidete, zwei davon, sein Archidiakonat von Notre-Dame und sein Dekanat von Ste-Geneviève, habe ich oben schon erwähnt.

### *Die Ämter am Königshof der Kapetinger*

entwickeln sich aus den karolingischen Hofämtern, die wiederum römische und germanische Wurzeln haben. Ursprünglich sollten sie dem König die hofinternen Arbeiten abnehmen, damit dieser sich voll und ausschließlich um die Regierungsgeschäfte kümmern konnte. Allmählich erreichten die Hofbeamten jedoch zusätzlichen Einfluß und erfüllten auch Aufgaben auf Reichsebene. – Ende des 11. Jh. entwickelten sich in Frankreich v. a. vier weltliche Hofämter. Die beiden höchsten geistlichen Hofämter standen sich zeitweilig in ihrer Funktion sehr nahe.

<i>Geistliche Hofämter</i>		<i>Weltliche Hofämter</i>			
Kapellan	Kanzler	Seneschall	Kämmerer	Mundschenk	Marschall
Ursprünglich der Hofgeistliche und Bewacher der kgl. Reliquie. Zuständig für die kgl. Gottesdienste, die das Gottesgnadentum zu repräsentieren hatten. – Die Aufgabe des Urkundenschreibens geht bald schon an den Kanzler über.	Löste sich aus dem Bereich der Hofkapelle, blieb ihr aber immer unterstellt. – Betraut mit dem Schreiben von kgl. Staats- und Gerichtsurkunden.	Ursprünglich zuständig für Hofverwaltung, Planung der Versorgung und Aufsicht über das Personal. Übernimmt zunehmend die Funktion des Administrators der Krongüter. – Zeitweilig auch Heerführer.	War verantwortlich für die Haushaltsführung des kgl. Hofes. Ursprünglich auch Aufseher über den kgl. Schatz. – Wird ab dem 11. Jh. bald zum Ehrenamt.	Zuständig für die Versorgung des Hofes mit Getränken, erhielt dieses Amt zunehmend zeremonielle Bedeutung bei großen Anlässen. – Wurde zunehmend mit Reichsdiensten betraut.	Unter Louis VI. war das Amt des Verantwortlichen für die kgl. Stallungen noch recht unbedeutend. Entwickelt sich später zum Heerführer.
1106-20: Ét. de G.	1106-20 und 32- ca. 37: Ét. de G.	1120-27: Ét. de G.			

Zusammengestellt nach LMA<sup>9</sup>

Zu einem so mächtigen und einflußreichen Mann, wie Étienne es war, gute Beziehungen zu pflegen, das mußte für Abaelard nicht zuletzt deswegen interessant sein, da sich seine eigene Sippe und somit sein sicherer Rückhalt sonst in der fernen Bretagne aufhielt. – In dieser Tabelle sind nun allerdings die zeitweise ebenfalls sehr einflußreichen königlichen Berater nicht erwähnt, die in bestimmten kritischen Situationen zugezogen wurden. Während den Regierungszeiten von Louis VI. und Louis VII. ist da vor allem ein Name zu nennen: Suger von St-Denis.

### ***B. Suger von St-Denis – Ein mächtiger Gegner***

Aus der Gruppe der bedeutenden Gegner Abaelards will ich Suger (\*1081; + 1151) exemplarisch herausgreifen, als eine macht- aber auch kirchenpolitisch bedeutsame Gestalt Frankreichs in den 30er Jahren.<sup>10</sup> Suger war ja eigentlich ein Mitbruder

<sup>9</sup> Vgl. Rösener, Hofämter, 67f; Fleckenstein, Kapellan, 930; Csendes, Kanzlei/Kanzler, 911-912; Bautier, Chancelier/chancellerie, 1691-1696; Rösener, Seneschall, 1751f; Lalou, Chambellan, 1671; Lalou, Chambrier, 1677; Kreiker, Mundschenk, 908; Kreiker, Marschall, 324f. – Abaelard erwähnt in seiner *Historia calamitatum*, wie Étienne als Seneschall wohl bei Suger ein Wort zu seinen Gunsten einlegt: vgl. Muckle, *Historia*, 199 = Brost, Briefwechsel, 48.

<sup>10</sup> Zu Suger: vgl. v. a. Panofsky, *Architecture gothique*. – Vgl. ferner: Bautier, *Paris au temps d'Abélard*, 53-77; Bur, *Suger*, 292-294; Fossier, *Paris*, 1716f; Allemang, *Suger*, 1150f; Graef, *Dionysios Areopagites*, 402f; Fischer, *Dionysios von Korinth*, 404; Kötting, *Dionysius von Paris*, 408; Podlech, *Theologie der Liebe*, 143-152, 271-278.

Abaelards. Als Zehnjähriger ca. 1091 wurde er Oblate der Abtei St-Denis, der ab 1116 oder 1117 auch Abaelard angehörte. Suger entwickelt sich vom Klosterpolitiker zum Abt, Klosterreformer und später zum Reichsverweser. In seiner Ausbildungszeit hatte er die Gelegenheit, sich intensiv mit der Ideenwelt des angeblichen Klosterpatrons und Patrons der französischen Krone, Dionysius-Areopagites, auseinanderzusetzen. Und hier ergibt sich ein erster Berührungs- und Konfliktpunkt mit Abaelard, der mit seinen Entdeckungen, die er möglicherweise in den selben Archiven von St-Denis machte, in denen auch Suger gearbeitet hatte, einen Staatsskandal auslöste: Er gelangte zur Erkenntnis, daß Dionysius-Areopagites und der Pariser Märtyrer Dionysius zwei verschiedene Personen seien. Laut einer Stelle bei Beda sei Dionysius-Areopagites Bischof in Korinth und nicht, wie es die Klostertradition behauptete, Bischof von Athen gewesen. – Aus heutiger Sicht haben beide Parteien in diesem Streit Unrecht: Von Dionysius, Bischof von Korinth um 170, wissen wir, daß der Paulus-Schüler Dionysius-Areopagites tatsächlich Bischof von Athen wurde. Beide haben aber nichts mit dem gleichnamigen Märtyrer von Paris zu tun. Die Identifikation des Märtyrers mit dem Areopagiten findet erst im 9. Jahrhundert statt. Zu diesen drei Dionysen gesellt sich schließlich quasi ein vierter. Dabei handelt es sich genauer um einen anonymen Autor, der um 600 unter dem Pseudonym Dionysius-Areopagites das neuplatonisch geprägte *Corpus Dionysiacum* verfaßte. – Mit dem Auftauchen dieser Schriften in Paris im Jahr 827 setzte ein neuer Schub der Dionys-Verehrung ein, bei der die vier verschiedenen Figuren praktisch miteinander verschmolzen.

Diese Episode aus dem Jahr 1122, so ausführlich sie uns Abaelard in der *Historia calamitatum* schildert<sup>11</sup>, schien Suger nicht weiter beschäftigt zu haben, er schweigt sich darüber in seinen Schriften aus. Die Tradition und das Bewußtsein der direkten Abhängigkeit St-Denis' vom Apostel Paulus konnte Abaelard nicht aus den Angeln heben. Ganz im Gegenteil setzt bei Suger nun eine unglaublich vielseitige Rezeption der Ideenwelt des *Corpus Dionysiacum* ein. Diese Rezeption manifestiert sich in einem Gesamt, das unter anderem Architektur, Liturgie und die Idee des gottgewollten Königtums<sup>12</sup> umschließt. So können nicht zuletzt die architektonischen Prinzipien

---

<sup>11</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 197f = Brost, Briefwechsel, 45f.

<sup>12</sup> Panofsky bezeichnet Suger u. a. sogar als Vater der französischen Monarchie (*Architecture gothique*, 11).

der Gotik, die sich in der Basilika von St-Denis unter Sugers Bauherrschaft ein erstes Mal manifestieren, aus dem Dionysischem Gedankengut abgeleitet werden: Gott ist nicht erkennbar, aber er steht an der Spitze einer Hierarchie.<sup>13</sup> Und diese Spitze durchleuchtet stufenweise in abnehmender Intensität die ganze Ordnung des Seins. Dieses erhabene Licht ist die Grundidee der Gotik. Die dämonenhafte, beängstigende Welt der Romanik wird überwunden. Fresken mit dem Jüngsten Gericht und Gnommen auf Kapitellen müssen Lichtfluten weichen. „Neuplatonismus war die Deutung der Welt als einer wesenhaften durchlichteten Einheit in Gott und dessen Ausstrahlung bis an den Rand nichtseiender Finsternis.“<sup>14</sup> – In diesem Geist beginnt Suger in den 30er Jahren die Basilika von St-Denis zu planen.<sup>15</sup>

In unserem Zusammenhang sind noch einige Daten und Fakten wichtig. 1127, Suger ist seit fünf Jahren Abt von St-Denis, gelingt ihm die Durchsetzung einer weitgehenden Reform des Klosters. Offenbar ein betriebswirtschaftliches Meisterstück, das die spätere Bautätigkeit erst ermöglichte. Die Notwendigkeit einer Reform bemerkte auch Abaelard während seinem kurzen Aufenthalt in St-Denis. Seine um 1119 verfaßte *Exhortatio*<sup>16</sup> an die Mitbrüder fand jedoch kein Echo. War die Zeit noch nicht ganz reif oder ging Abaelard falsch vor? – Sugers Reform erfreute auf alle Fälle auch Bernhard von Clairvaux.<sup>17</sup>

Entscheidend ist aber auch die politische Tätigkeit Sugers.<sup>18</sup> Dabei ging der Ausbau der Schlüsselfunktion von St-Denis für das französische Königtum Hand in Hand mit dem Zuwachs seiner persönlichen Macht am Hof. Suger erreichte als ausgezeichnete Kenner der politischen und der kirchlichen Strukturen, daß sein Kloster zum Mittelpunkt des Königreiches wurde: zu dem Ort, an dem nach dionysischer Vorstellung die weltliche und geistliche Hierarchie ineinanderfließen. – Er selber erhielt so viel Einfluß, daß er zwei Mal in seinem Leben an der Stelle des Königs mit den Regierungsgeschäften betraut wurde. Das eine Mal in den Jahren

---

<sup>13</sup> Vgl. auch: Panofsky, *Architecture gothique*, 37-47.

<sup>14</sup> Podlech, *Theologie der Liebe*, 150.

<sup>15</sup> Zum Bezug zwischen Gotik und Scholastik: vgl. Panofsky, *Architecture gothique*, 69-131. – Besonders sei hier auf ein gemeinsames Charakteristikum hingewiesen, nämlich auf die „consiliation des contraires“ (vgl. Panofsky, *Architecture gothique*, 115ff), auf die wir weiter unten (S. 222ff) im Zusammenhang mit Abaelards *Sic et Non* (unten S. 222ff) zurückkommen werden.

<sup>16</sup> Leider ist dieses Werk nicht erhalten. Für Hinweise vgl. Barrow, *Checklist*, 257.

<sup>17</sup> Vgl. Panofsky, *Architecture gothique*, 25-31.

<sup>18</sup> Vgl. Panofsky, *Architecture gothique*, 11-17.

1137 bis 1140. – Es versteht sich von selbst, daß Suger intensive Kontakte zu verschiedenen Persönlichkeiten pflegte – Bernhard von Clairvaux wurde schon erwähnt. Es versteht sich ebensogut, daß es große Differenzen gab – zum Beispiel mit Étienne de Garlande. Schließlich versuchte auch Suger seinen eigenen Einfluß am Hof zu festigen, und so war Simon, sein Neffe, während jenen Jahren königlicher Kanzler, in denen die Garlandes vorübergehend in Ungnade gefallen waren.

Als weiteren Mosaikstein für das Bild von Paris während der Entstehungszeit der *Ethica* müßte auf den Bischof hingewiesen werden. Da Abaelard selber auf dem Mont Ste-Geneviève nicht dem Bischof unterstellt war, kann ich mich auf die folgenden Hinweise beschränken: Von 1123-1142 war Étienne de Senlis Bischof von Paris. Die Senlis waren seit 1112 mit den Garlandes verfeindet, da damals ein Senlis das Amt des Mundschenks an einen Garlande hatte abgeben müssen. Bischof Étienne verbündete sich nun fast logischerweise und rechtzeitig mit Suger. Und es gelingt auch ihm, 1127/28 den Sturz der Garlandes auszunützen und einen Vertreter der eigenen Familie am königlichen Hof unterzubringen: Sein Bruder Gui wird Mundschenk. – Bischof Étienne förderte im übrigen vor allem die Abtei von St-Victor, die sich zur Gegenspielerin von Ste-Geneviève entwickeln wird.

### ***C. Louis VI. – Der mächtige Machtlose?***

Ob all der angedeuteten Querelen kann man sich zu Recht fragen, wie groß die Macht des Königs damals tatsächlich war und wie sich zudem aus diesem Durcheinander Paris zur Hauptstadt entwickeln konnte.<sup>19</sup> – Geboren wurde der Kapetinger Louis VI. 1081, im gleichen Jahr wie Suger. Schon während ihrer Ausbildungszeit dürften sich die beiden kennengelernt haben. Siebzehnjährig zum Thronfolger bestimmt, übernimmt er faktisch um 1101 an Stelle seines Vaters die Herrschaft. Die Krönung erfolgt nach Philipps I. Tod 1108. In dieser Übergangszeit war die Familie der Garlandes bekanntlich schon fest etabliert am Hof. – In seiner ereignisreichen Herrschaftszeit versuchte Louis VI. u. a. die starke Zersplitterung der Krondomäne und deren kleine Ausdehnung zu überwinden. Dieser Einigungswille führte zwar zu zahlreichen Auseinandersetzungen mit regionalen Machthabern, wurde aber vor

---

<sup>19</sup> Zum folgenden Abschnitt vgl.: Bautier, Paris au temps d'Abélard, 40-52; Dufour, Ludwig VI., 2181-2183; Critchley/Jung, Eleonore, 1805-1808; Favier, Paris, 1705-1711.

allem seit 1122 durch Sugers Ideen und Engagement zur Festigung des Königtums unterstützt. Die Annäherung Louis VI. an die Abtei von St-Denis hatte ursprünglich geographisch-strategische Gründe und einen konkreten Anlaß, die verheerende Niederlage gegen Henry I. von England 1119 in Brémule: Aufgrund dieser Niederlage zog der König es vor, sich St-Denis anzunähern, welches den Zugang zu den umstrittenen Gebieten beherrschte.

Erwähnt werden muß hier ferner der plötzliche Tod des Thronfolgers und zwei Jahre zuvor gekrönten Mitkönigs Philipp im Jahr 1131. In aller Eile – Louis VI. soll offenbar von sprunghaftem Charakter gewesen sein – ließ er seinen elfjährigen Sohn Louis zum Thronfolger weihen. Dieser folgte ihm 1137 als Louis VII. auf dem Thron nach, wobei die Regierungsgeschäfte bis 1140 von Suger geführt wurden. Und zu nennen ist hier auch Adélaïde von Maurienne, die Gattin Louis' VI. Auch sie stellte einen Machtfaktor am königlichen Hof dar, gelang es ihr doch zum Beispiel 1127 zusammen mit Suger, Étienne de Garlande zu stürzen. – Neben der Vergrößerung der Krondomäne durch Heiratspolitik – kurz vor seinem Tod verheiratete er seinen Sohn Louis mit Eleonore von Aquitanien – gelang es Louis VI. auf eine andere Weise, den Einfluß des Königreiches zu stärken: er förderte in der ganzen Umgebung, außer auf dem Krongebiet, die Bildung städtischer Kommunen. Darauf komme ich zurück.

Die Gründe für den Aufschwung von Paris sind nun allerdings weniger von der Kommunenbewegung her zu erklären. Zur Hauptstadt wird Paris eigentlich erst unter Louis' VI. Enkel Philippe II. Auguste. Aber es steht außer Zweifel, daß Louis VI. diese Entwicklung schon in die Wege leitete. Auslöser war dabei die Einnahme der Stadt durch Robert de Meulan 1111. Nach der Rückeroberung durch den König unter Mithilfe der Stadtbewohner setzte eine ausführliche Umgestaltung großer Teile der Cité und des rechten Seine-Ufers ein. Der Grand-Pont, der die Insel mit dem Norden, dem rechten Ufer verband, wurde verlegt und neu errichtet sowie mit einem Brückenkopf versehen. Weitestgehend unberührt von all diesen Veränderungen blieb aber das linke Seine-Ufer, wo noch lange Zeit Weinberge die Landschaft prägten. – An dieses Ufer zog sich Wilhelm von Champeaux in eine Einsiedelei zurück, an deren Stelle 1113 das Stift St-Victor gegründet wurde. Und ebenfalls auf dieser Seite der Seine befand sich Ste-Geneviève, eine 511 errichtete Abtei. Das Zentrum der Schulen und somit Kristallisationspunkt der späteren Universität, lag also, abgesehen von der



traditionellen Kathedralschule, deutlich abseits von Markt, Handwerk und wohl auch Kommune, die das Leben auf der Insel und am rechten Ufer bestimmten. – Paris gewann durch die erwähnten Umbauten, verursacht durch die schließlich mißlungene Einnahme durch Robert de Meulan, v. a. für Handwerk und Handel an Gewicht. Das mag auch ein Grund sein, weshalb Paris allmählich zur wichtigsten Residenz des Königs avancierte. – Fest steht, daß das Paris der Entstehungszeit der *Ethica* kaum mehr zu vergleichen ist mit dem des ersten Aufenthaltes Abaelards um 1100.<sup>20</sup>

Wie mächtig oder ohnmächtig der König damals wirklich war, das kann aufgrund dieser knappen Hinweise und in diesem Rahmen nicht befriedigend beantwortet werden. Louis VI. ist aber offensichtlich noch um Generationen entfernt von einem 'l'état, c'est moi'. Allerdings verstand es Louis VI., sich mit Suger einen kompetenten Baumeister des königlichen Gottesgnadentums dienstbar zu machen. Ferner zeigte die angedeutete, überaus wechselhafte Beziehung zu den Garlandes, daß er das zum Überleben notwendige klan-politische Schachspiel gut beherrschte. – Schließen möchte ich hier aber mit einer Anekdote, die eher die Grenzen der Macht des Königs zum Ausdruck bringt. Sie erzählt von einer wohl fiktiven Begegnung zwischen ihm und Abaelard. Es handelt sich um ein *Exemplum*, das Jacques de Vitry überliefert hat und in dem der Magister den König wie folgt schachmatt setzt<sup>21</sup>:

---

<sup>20</sup> Vgl. auch den Plan der Stadt Paris um 1130, unten S. 54.

<sup>21</sup> Greven, *Exempla*, S. 36 (Übers.: asr).

Ich habe gehört, daß der König von Francien sehr erregt und zornig war gegen den berühmten Magister Peter Abaelard<sup>22</sup>, der in Paris unterrichtete. Und so hatte er ihm verboten, in Zukunft auf seinem Boden zu lesen. Dieser nun kletterte auf einen hohen Baum nahe der Stadt Paris, und alle Scholaren folgten ihm und hörten unter dem Baum die Vorlesungen des Magisters.

Als aber der König eines Tages von seinem Palast aus sah, wie eine Menge von Scholaren unter einem Baum weilte, fragte er, was es damit auf sich habe. Und da wurde ihm gesagt, daß es Kleriker seien, die die Vorlesungen des Magisters Petrus hörten. Dieser, wirklich sehr erbost, ließ den Magister zu sich rufen und sagte ihm: 'Wie kannst du es wagen, gegen mein Verbot auf meinem Boden zu lehren?' Worauf jener ihm antwortete: 'Herr, nach eurem Verbot habe ich nicht mehr auf eurem Boden gelesen, statt dessen lese ich in der Luft.' Darauf verbot ihm der König, sowohl auf seinem Boden als auch in seiner Luft zu lehren. Aber jener stieg in einen Nachen und lehrte von dort aus die Schar der Schüler.

Als aber der König eines Tages die Scholaren am Ufer des Flusses verweilen sah, fragte er, was da los sei. Und da wurde ihm gesagt, daß der Magister Petrus an jenem Ort die Schule führe. Und mit großem Unwillen ließ er ihn herrufen und sprach zu ihm: 'Habe ich dir nicht verboten, auf meinem Boden und in meiner Luft zu lehren?' Und als jener antwortete: 'Ich habe weder auf deinem Boden noch in deiner Luft, sondern lediglich in deinem Wasser gelehrt', mußte der König lachen. Und da sein Zorn sich zu freundlicher Milde wandte, sprach er: 'Du hast mich besiegt: In Zukunft darfst du lesen, wo du willst, auf meinem Boden, in der Luft oder im Wasser!'

Jacques de Vitry<sup>23</sup> (\* um 1165; + 1240), Kanoniker und Bischof, wortgewaltiger Prediger und Geschichtsschreiber, legt uns in diesem Predigtmärlein kaum einen historischen Tatsachenbericht vor. Hingegen geht daraus hervor, welche Erinnerung an Abaelard in gewissen Kreisen weit über seinen Tod hinaus wach blieb. Ohne damit eine vollständige Exegese dieses Märleins vorzulegen – sofern man überhaupt eine Exegesehilfe *par excellence*, eben ein Predigtmärlein, seinerseits nochmals auslegen

<sup>22</sup> Die hier verwendete Namensform lautet: Baalardus. Das braucht nicht zu erstaunen, handelt es sich doch um eine der 37 Schreibweisen, die Luscombe während seinen Nachforschungen über die Schule von Abaelard entdeckt hatte. Vgl. Luscombe, *The school*, 315. – Ich habe mich in dieser Arbeit für die im deutschen Sprachraum weit verbreitete Form *Abaelard* entschieden, die zwar der Tatsache Rechnung trägt, daß zwischen dem B und dem L bei den meisten der 37 Formen ein Diphtong oder zwei Konsonanten stehen, die aber der dadurch angestrebten und ursprünglich anzunehmenden Fünfsilbigkeit – vgl. Peppermüller, *Abaelard*, 7 – durch das Weglassen der Endung '-us' doch nicht ganz gerecht wird.

darf –, will ich drei Punkte besonders herausstreichen:

- ① Abaelards Lehrtätigkeit soll gemäß dieser Erinnerung öffentlich und unkonventionell gewesen sein.
- ② Dann blieb offenbar seine auf Sprachlogik beruhende Spitzfindigkeit im Bewußtsein der Nachwelt.
- ③ Schließlich ist auf Abaelards unbefangenen und selbstbewußten Umgang mit dem König hinzuweisen: Abaelard verkehrte mit den Höchsten des Landes wie unter seinesgleichen. Auf diesen Punkt gilt es im kommenden Kapitel zurückzukommen.

### ***D. Ergebnis für die Ethica***

Es gilt nun, hier einige Schlüsse zu ziehen, die v. a. die Biographie des Autors in der mutmaßlichen Entstehungszeit der *Ethica* betreffen: Abaelard, Abt und offenbar gescheiterter Klosterreformer, verläßt 1132 unter dem Schutzgeleit eines Ritters St-Gildas-de-Rhuys in der Bretagne. Es ist dies just der Zeitpunkt, an dem seine *Historia calamitatum* abbricht bzw. zu dem sie geschrieben wurde. Vermutlich im selben Jahr entsteht das erste architektonische Zeugnis der Gotik: Suger nimmt den Bau der Basilika von St-Denis in Angriff.<sup>24</sup> Suger, seit 1122 Abt in St-Denis, ist der erfolgreichere Klosterreformer: Was Abaelard in St-Denis schon um 1119 und nachher in St-Gildas vergeblich versuchte, das gelingt Suger 1127 in St-Denis in vorbildlicher Weise. – Im Jahr 1132 verläßt Abaelard also einmal mehr die Bretagne in Richtung Francien. Dort regiert noch bis 1137 König Louis VI. Unter ihm entwickelt sich Paris allmählich zur Hauptstadt Frankreichs. Aber Louis VI. war nicht Inhaber einer monolithischen Macht, denn diese verteilte sich breit gefächert auf verschiedene einflußreiche Klans, die sich Hofämter und Ämter der kirchlichen Hierarchie gegenseitig streitig machten: gruppenegoistisch bedacht auf juristische und fiskalische Vorrechte und Vorteile. Ein solcher Klan scharte sich um die Garlandes, ein anderer um die Familie des Bischofs, um die de Tour de Senlis. – Aber von all dem findet sich nichts in der *Ethica*. Während in der *Historia* wenigstens eine Passage auf die engen Verflechtungen Abaelards mit der Politik hinweist – ich denke an die Episode, wo es um seinen Aus-

---

<sup>23</sup> Vgl. Platelle, Jacques de Vitry, 60-62.

<sup>24</sup> Vgl. Jolivet, Abélard, 39. – Aus Gründen der 'Dramatik' übernehme ich hier diese Datierung. Von 1137 spricht z. B. Allemang (Suger, 1150).

tritt aus St-Denis geht<sup>25</sup> –, erscheinen die hier angedeuteten Kämpfe um Machtpositionen in Abaelards ethischer Lehre nicht, obschon er solches Verhalten wohl kaum guthieß. Da ist Bernhard von Clairvaux z. B. mit seiner Kritik an der Ämterkumulation von Étienne de Garlande aktueller, wie wir gesehen haben.<sup>26</sup> Konnte sich Abaelard diese Offenheit aus Gründen der Abhängigkeit nicht erlauben? Oder ist darin ein Zeichen für die Geschichtslosigkeit und das Desinteresse am Einzelfall zu sehen, das für die Schultheologie typisch ist?<sup>27</sup> – Hingegen finden wir immerhin in der zweiten Hälfte des ersten Buches der *Ethica* scharfe Kritik gegen Kirchenfürsten, die ihr Amt vor allem beim Zuteilen von Bußstrafen mißbrauchen: Abaelard spricht ihnen die Binde- und Lösegewalt ab.<sup>28</sup> Daß Suger und Étienne in der Ausübung ihrer priesterlichen Aufgaben ob all ihrer politischen Verflechtungen keine Musterbeispiele des geistlichen Standes abgaben, darf angenommen werden. Da sie aber darin keine Ausnahme waren, konnte Abaelard diese Äußerung seinem Schutzherrn zum Trotz riskieren. Seine Überlegungen entbehrten also zumindest in diesem Punkt nicht des Realitätsbezuges, wobei diese Realität soweit anonymisiert und abstrakt behandelt wird, daß sie keine über den Primärinhalt hinausgehenden Informationen preisgeben.

Ich will es aber hier nicht bei diesen nochmals kurz resümierten historischen Fakten und Daten bewenden lassen, die ja vielleicht wirklich nur durch Zufall so eng mit der *Ethica* oder mit Abaelards Leben zu tun haben. Ein Blick auf das Milieu, aus dem Abaelard stammte und mit dem er zeitlebens verbunden blieb, mag indes zeigen, daß seine wechselhafte und unstete Biographie nicht nur eine Folge seiner ungewohnten und gewagten Ideen war.<sup>29</sup> Ob Abaelard dabei nur in jenen gesellschaftlichen Kreisen seiner Herkunft bekannt war<sup>30</sup> oder ob er schon zu Lebzeiten eine öffentliche Person war<sup>31</sup>, das braucht hier nicht entschieden zu werden. Kurz umrissen stammt Abaelard aus der Schicht des gebildeten Adels. Es ist dies eine durch Recon-

---

<sup>25</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 199 = Brost, Briefwechsel, 48.

<sup>26</sup> Vgl. Bernhard, Brief 78, 11 = Winkler, *Werke* 2, 656-659.

<sup>27</sup> Vgl. im Kapitel 1. *Monastische und schulische Theologie*, unten S. 125.

<sup>28</sup> Vgl. *These 27: Beichtväter sind mit gutem Grund sorgfältig auszuwählen*, unten S. 439f; und: *These 29: Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu*, unten S. 442-446.

<sup>29</sup> Vgl. Verger, *Milieus sociaux*, 108.

<sup>30</sup> Vgl. Verger, *Milieus sociaux*, 107.

<sup>31</sup> So suggerierte es z. B. Bernhard von Clairvaux in seinem 332. Brief = Winkler, *Werke* 3, 568-571. Vgl. auch Flasch, *Einführung*, 86.

quista und Kreuzzüge von Eroberungsgeist geprägte Führungsschicht, die zwar auch in der Bretagne schon mit den neuen sozialen Kräften rund um den Aufschwung der Städte konfrontiert, die aber keineswegs schon der Dekadenz verfallen war.<sup>32</sup> Daß sich Abaelard selbst als erbberechtigter Erstgeborener aus diesem Milieu heraus der Schule und Bildung zuwandte, das bedeutete nicht etwa eine Katastrophe für seine Sippe, sondern war vielmehr ein erster Schritt hin zu einem einflußreichen Posten in der kirchlichen Hierarchie, denn die Bischofssitze und Abtstühle gehörten unbedingt mit zu jenen Machtfaktoren, die es einzuplanen galt.<sup>33</sup> Abaelards Mission in St-Gildas war so gesehen vielleicht ein zu jenem Zeitpunkt notwendiger Dienst an seiner Sippe. Von seiner Herkunft her stammt unser Magister somit exakt aus jenem Milieu, aus dem die Reformer jener Tage erwachsen: Guibert von Nogent, Bernhard von Clairvaux, Norbert von Xanten, um nur einige zu nennen.<sup>34</sup> Abaelard blieb dieser seiner Herkunftsschicht sein Leben lang treu: Zum ersten Mal in Paris, knüpfte er offenbar sogleich Kontakt mit den Garlandes<sup>35</sup>, später konnte er wiederholt auf den Beistand und die Unterstützung von Theobald IV., Graf der Champagne, zählen<sup>36</sup>, kirchenpolitisch unterhielt er gute Kontakte mit dem Adel in der kirchlichen Hierarchie, z. B. mit Subdiakon Hyazinth<sup>37</sup>, der im Papst-Schisma von 1130-1138 auf der Seite des durch den stadtrömer Adel unterstützten Anaklet II. stand<sup>38</sup>, und schließlich verbringt Abaelard seinen Lebensabend im standesbewußten und in der damaligen Zeit noch in keiner Weise dekadenten Cluny<sup>39</sup>. Trotz gelegentlicher kritischer Töne an die Adresse der Aristokratie gehörte Abaelard immer zu ihr.<sup>40</sup> Das mag letztlich auch der Hintergrund für die im ersten Moment frappierende Lösung der einen Beispielsgeschichte in der *Ethica* sein. Abaelard kann

<sup>32</sup> Vgl. Verger, *Milieux sociaux*, 110.

<sup>33</sup> Vgl. Verger, *Milieux sociaux*, 111.

<sup>34</sup> Vgl. Verger, *Milieux sociaux*, 111; Evans, *Classical Education*, 125; Backmund, *Norbert von Xanten*, 1030.

<sup>35</sup> Vgl. Verger, *Milieux sociaux*, 112.

<sup>36</sup> Vgl. u. a. Marenbon, *Abelard*, 19 (auch Anm. 44 und 45).

<sup>37</sup> Hyazinth war ein ehemaliger Schüler Abaelards, der möglicherweise am Konzil von Sens anwesend war. Er war 1191 zum Papst gewählt worden und erhielt den Namen Coelestin III. Vgl. Winkler, *Werke* 3, 1079f.

<sup>38</sup> Vgl. Verger, *Milieux sociaux*, 112 (auch Anm. 2). – Allerdings stand Abaelard in diesem Schisma wie die ganze gallische Kirche auf der Seite von Innozenz II.: vgl. Miethke, *Kirchenreform*, 181; Podlech, *Theologie der Liebe*, 428.

<sup>39</sup> Vgl. Verger, *Milieux sociaux*, 112, 129f.

<sup>40</sup> Vgl. Verger, *Milieux sociaux*, 114.

dem verfolgten Knecht das Recht auf Selbstverteidigung nicht zugestehen<sup>41</sup>, da die Zweiteilung der mittelalterlichen Gesellschaft in Herren und Knechte eine unumstößliche Realität darstellte.<sup>42</sup> – Diese Hinweise zur Herkunft Abaelards vermögen schon ein bißchen den einen Faktor des Kommunikationsgeschehens, aus dem die *Ethica* erwuchs, zu erleuchten, denn sie zeigen uns den Hintergrund des Senders. Diese Herkunft stellt zweifelsohne *ein* wichtiges Element dar, welches mit dazu führte, daß Abaelard nicht zu einem sozialkritischen Revolutionär im Stile eines Arnold von Brescia, aber auch nicht zu einem konservativen Theologen etwa im Stile eines Wilhelm von St-Thierry wurde.

Die Hinweise zu Abaelards engen Verflechtungen mit seinem Herkunftsmilieu lassen sich mit einigen Jahreszahlen und Ereignissen noch besser illustrieren. Ich konzentriere mich dabei auf die in unserem Zusammenhang interessanten Daten in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts und wage so einen ersten Schritt in Richtung Datierung der *Ethica*.

Während wir bis etwa 1132 dank der *Historia* immerhin über einige, wenn auch mit Vorsicht zu lesende Daten und Angaben verfügen, so wissen wir über die 30er Jahre und somit über die Entstehungszeit der *Ethica* fast nichts. Bestenfalls läßt sich eine mehr oder weniger exakte *relative* Chronologie herausfinden. Mehr ist kaum zu erwarten. Selbst die Datierung von Sens und jene von Abaelards Tod sind umstritten.<sup>43</sup> Was die Daten betrifft, sei hier folgendes festgehalten:

1132 verläßt Abaelard St-Gildas. Es ist dies im selben Jahr, in dem Étienne de Garlandes wieder königlicher Kanzler wird. Somit hat Abaelards Aufenthalt in der Bretagne dieselben Eckdaten wie Étiennes Verbannung von Louis' VI. Hof, also 1127-1132. Wenn die *novi apostoli* offenbar unter dem gestärkten Einfluß Sugers 1127 plötzlich wieder gegen Abaelard auftreten konnten, der doch zurückgezogen im Paraklet lebte und lehrte<sup>44</sup>, so hatten diese Kritiker mit Étiennes neuem Machtgewinn 1132<sup>45</sup> scheinbar sofort nichts mehr zu sagen.

---

<sup>41</sup> Vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S. 404f.

<sup>42</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen*, 288-291.

<sup>43</sup> Zu Sens: vgl. *d) Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff. – Als Todesjahr gilt gemäß den meisten Autoren 1142; Miethke zieht auch 1144 in Erwägung (*Kirchenreform*, 191 [v. a. Anm. 194]).

<sup>44</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 202f = Brost, *Briefwechsel*, 55f.

<sup>45</sup> Chronologie der Aussöhnung zwischen Étienne und Louis VI.: vgl. Marenbon, *Abelard*, 23.

Wann genau Abaelards zweiter großer Paris-Aufenthalt begann und was er in der Zeit zwischen dem Verlassen von St-Gildas und der Wiederaufnahme der Vorlesungen in Paris allenfalls gemacht haben könnte, ist alles nicht so sicher. Bemerkenswert ist die enorme Zahl von neuen oder überarbeiteten alten Schriften aus jener Zeit<sup>46</sup>, die auf eine relativ starke *stabilitas loci* hinweisen könnte. In den Jahren 1132 bis 1137, in denen Étienne also wiederum Kanzler war, prägten zwei Komponenten Abaelards Leben und Schaffen ganz besonders: Der stete Austausch mit der Gemeinschaft im Paraklet und der Lehrbetrieb auf dem Mont Ste-Geneviève, wie erwähnt im Schutze des Dekans Étienne.<sup>47</sup> – Immerhin hatte Abaelard Paris vor etwa fünfzehn Jahren verlassen, zudem hatte er während seines Abbatates nicht unterrichtet. Daß er gleichwohl unverzüglich wieder Schüler anzog, das mag auf seinen großen Ruhm unter den Zeitgenossen hindeuten.

Dem *Metalogicon* von Johannes von Salisbury verdanken wir endlich eine Datierung von Abaelards Lehrtätigkeit: Im Jahre 1136 hatte Johannes begonnen, bei Abaelard Vorlesungen zu besuchen. Bald danach soll der Magister Paris aber schon wieder verlassen haben.<sup>48</sup>

Nehmen wir für diesen erneuten Unterbruch das Jahr 1137 an, so scheint sich die Geschichte von vor zehn Jahren zu wiederholen: Étienne verliert die Macht, diesmal wegen des Todes von Louis VI. am 1. August 1137. Suger wird Reichsverweser; Abaelards Gegner erstarken; Abaelard muß fliehen.

Ein weiteres Zeugnis ist zu erwähnen, das uns Licht in die Chronologie von Abaelards zweiter Lehrperiode in Paris bringen könnte: In bestimmten Briefen erwähnt Bernhard von Clairvaux, daß Abaelard in der Zeit unmittelbar vor dem Konzil von Sens lehrte.<sup>49</sup> Es muß hier noch offen bleiben, ob damit dieselbe Periode gemeint sein könnte wie jene, die Johannes erwähnte, oder ob Abaelard nach dem im *Metalogicon* erwähnten Abbruch die Vorlesungen 1139 bis 1140 wieder aufnahm. Bei der Chronologie von Sens kommen wir darauf zurück.<sup>50</sup>

Letztlich kann man nur vermuten, daß Abaelard doch mehr als nur ein Jahr in Paris

<sup>46</sup> Vgl. v. a. Mews, *On dating*, 132.

<sup>47</sup> Wobei der Schutz des Dekans alleine offenbar nicht genügte, denn dann hätte Abaelard auch früher St-Gildas verlassen können, war doch Étienne ununterbrochen Dekan von Ste-Geneviève.

<sup>48</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, *Metalogicon*, II, 10 = Hall, *Metalogicon*, 70f.

<sup>49</sup> Vgl. z. B. Bernhard, *Briefe* 331 und 336 = Winkler, *Werke* 3, 564-567 und 576-579

<sup>50</sup> Vgl. d) *Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff.

gelesen hat. Davon dürfen die Sentenzen zeugen, bei denen es sich gemäß dem neuesten Stand der Forschung um Vorlesungsmitschriften aus den Jahren 1132 bis 1135 handle.<sup>51</sup> – Wobei weder die Vorlesungen noch die Mitschriften zwingend an Paris gebunden sind.

In den Jahren 1137 oder 1138, wie gesagt nach der Entmachtung von Étienne<sup>52</sup>, beginnt eine neue Periode in Abaelards Leben. Die allmähliche Eskalation des Konfliktes mit seinen Gegnern, die zu seiner Verurteilung und zu seinem Rückzug nach Cluny führt. – Traditionellerweise wird nun angenommen, daß die *Ethica* in den letzten Jahren dieser Pariser Zeit verfaßt wurde.<sup>53</sup>

Es mag sein, daß Abaelard die *Ethica* in relativ kurzer Zeit verfaßte, zumal eine ungefähre Skizze des Inhaltes seit dem Römerbriefkommentar schon vorlag<sup>54</sup> und er in der mündlichen Lehre seine Ethik schon sehr weit entwickelt hatte, wie die Sentenzen zum Teil bezeugen.

Ich zögere allerdings, einer Datierung in den Jahren 1138 oder 1139 zu folgen. Sicher ist, daß das *Scito te ipsum* zu dem Zeitpunkt schon abgeschlossen war, als Wilhelm von St-Thierry seine *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* zusammen mit dem Begleitbrief an Bernhard von Clairvaux schickte.<sup>55</sup> Aber mit den Datierungsfragen dieser Schriften sind die Grenzen der 'ereignisgeschichtlichen' Chronologie schon überschritten. Bei der Behandlung der Ereignisse bei Abaelards Verurteilung in Sens, bei der ja seine Ethik-Thesen eine nicht unbedeutende Rolle spielten, werden wir, wie gesagt, auf den hier skizzierten historischen Kontext zurückkommen.

Lenken wir die Aufmerksamkeit auf einen weiteren Aspekt des geschichtlichen Rahmens. Tatsächlich gibt es zahlreiche Berührungspunkte der geschilderten Ereignisse mit *sozialgeschichtlichen* Phänomenen – die Gotik ist ja zum Beispiel nicht einfach eine urheberrechtlich geschützte Erfindung eines Menschen, oder eine Stadt wird nicht allein durch die Idee eines Regenten zur Hauptstadt. Somit will ich überleiten zu ei-

---

<sup>51</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 63.

<sup>52</sup> Die Entmachtung könnte sich auch über ca. drei Jahre, bis 1140, erstreckt haben, wie Marenbon vermutet (Abelard, 26).

<sup>53</sup> Mews (On dating, 132) spricht von 1138-1139, Marenbon (Abelard, 67) von 1139.

<sup>54</sup> Vgl. dazu

α) Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und *Ethica*, unten S. 264ff.

<sup>55</sup> *Disputatio*: PL 180, 249-282; Begleitbrief: PL 182, 531-533.



nigen Überlegungen zum sozialgeschichtlichen Hintergrund der Entstehungszeit der *Ethica*.

## II. Der sozialgeschichtliche Kontext

Abaelards philosophisches Denken und Schrifttum läßt sich als Reaktion auf die damals im Universalienstreit diskutierten Positionen verstehen.<sup>1</sup> Sein exegetischer Neuansatz, von dem u. a. sein Römerbriefkommentar zeugt und auf den wir noch zurückkommen, muß als Reaktion auf die damalige Art der Bibelexegese gesehen werden, wie wir sie in der *Glossa ordinaria* des Anselm von Laon vorfinden. Weshalb aber nimmt Abaelard, offenbar ohne zeitgenössisches Vorbild, eine antike Tradition wieder auf und verfaßt eine Ethik? Die Gründe dafür sind zumindest *auch* in der gesellschaftlichen Umbruchsituation der damaligen Zeit zu sehen. Herkömmliche Lebensmuster, wie z. B. die von der Kirche geforderte Moral, die sich in den Bußbüchern niederschlug, reichten offenbar nicht mehr aus als Orientierungspunkt und Lebenshilfe, d. h., sie erfüllten das psychologisch grundsätzliche menschliche Bedürfnis nach Kontinuität und Vorhersagbarkeit<sup>2</sup> nicht mehr. Die Zeit war reif für ein neues Reflektieren über das menschliche Handeln und Verhalten. Und so mag der *sozialgeschichtliche* Hintergrund in erster Linie Hinweise geben, warum Abaelard eine neue Ethik verfaßte. In zweiter Linie dürfte dieser Hintergrund, den ich vorsichtig als Umbruchsituation bezeichnen will, auch den Inhalt der *Ethica* beeinflußt haben.

Abaelard, der erbberechtigte bretonische Ritterssohn, der die Kriegswaffen gegen die der Logik austauschte, war offenbar sehr fasziniert von Paris, diesen Eindruck hinterläßt auf alle Fälle die *Historia calamitatum*.<sup>3</sup> Paris, aber auch andere Städte wie Melun, Corbeil, Laon, eventuell Chartres, zogen ihn an, auch wenn er immer wieder den Rückzug in die Einsamkeit suchte. Aus dem weiten Feld sozialgeschichtlicher Phänomene scheint mir hier deshalb ein Punkt von vorrangiger Bedeutung: Die *Entwicklung der Stadtkommunen*, eine Bewegung, die zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert weite Teile Europas und – wie erwähnt – gerade auch Nordfrankreichs erfaßte. In zweiter Linie will ich fragen, woran sich die Menschen, die damals diese Städte bewohnten, in ihrem konkreten Leben orientierten. Welche *Vorschriften und*

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu: 2. *Abaelards Lehrer und der Universalienstreit*, unten S. 301ff.

<sup>2</sup> Zu Kontinuität und Vorhersagbarkeit als Komponenten des menschlichen Sicherheitsbedürfnisses, vgl. Marschner, *Sicherheit*, 325f. Marschner verwendet diese Termini zwar nicht, aber sie umschreiben den zweiten und dritten Punkt des Ergebnisses von Cantrils Umfrage, auf die dort verwiesen wird.

*Regeln* waren ihnen vertraut? Drittens interessiert mich, welche Auswirkungen die Städte auf das soziale Gefüge der ständischen Gesellschaft gehabt haben mochten. Diese Frage soll exemplarisch anhand jener neuen Gruppierung beantwortet werden, die in den Städten aufkommt, die die Hörerschaft unter anderem auch der *Ethica*-Vorlesungen bildete und zu denen schließlich Abaelard selber gehörte: *die Intellektuellen*. – Diese Abklärungen können, wie gesagt, Hinweise zur Beantwortung der Frage geben, ob und inwiefern die *Ethica* als Reaktion auf die durch die kommunale Bewegung hervorgerufene gesellschaftliche Umbruchsituation bezeichnet werden kann. Und sie erlauben ferner eine Annäherung an die AdressatInnen der *Ethica*. – Wenn ich, wie in den letzten sechs Zeilen, zwischen AdressatInnen und Hörerschaft unterscheide, so geschieht das nicht um der Abwechslung willen. Vielmehr meine ich damit, daß Abaelard einerseits seine *Ethica* einer bestimmten Gruppe von Menschen ein erstes Mal oder auch wiederholte Male vortrug – eben die Hörerschaft –, daß er aber andererseits für seine ethische Botschaft ein größeres Zielpublikum vor Augen hatte.

### ***A. Der Aufschwung der Städte – Segen oder Fluch?***

Das Lob der Stadt als ‘neues Jerusalem’ dürfte ebenso alt sein wie deren Kritik als ‘Hure Babylon’. Aber beide biblischen Bilder verkennen einen Teil der Realität. Die Stadt als architektonisches Gebilde gewährte Schutz vor wandernden Volksstämmen. Das dürfte der pragmatische Grund gewesen sein, weshalb in der Spätzeit der Völkerwanderung, im 9. und 10. Jahrhundert die Bestrebung bestand, das Netz von befestigten Zufluchtorten zu verdichten. Im Schutz dieser Befestigungen entwickelt sich allmählich eine neue soziale Einheit, die sich ab dem 11. Jahrhundert zunehmend Autonomie von der oft willkürlichen zuständigen adeligen Schutzherrschaft erkämpft. Und so entsteht mit dem Auftreten von ersten neuen Ämtern und anfanghaften Verwaltungsstrukturen die Kommune. Es ist anzunehmen, daß zur Sicherung ihrer eigenen Privilegien Kaufleutegenossenschaften in diese Entwicklung eingriffen und sie beschleunigten. Es ist aber auch möglich, daß sich in der Kommunenbildung die Kontinuität antiker Munizipalinstitutionen manifestierten. Auf alle Fälle dürfte

---

<sup>3</sup> Vgl. etwa die folgenden Stellen: Muckle, *Historia*, 176, 179, 181 = Brost, *Briefwechsel*, 10, 13, 17.

die Bezeichnung Stadtstaat das Phänomen adäquat bezeichnen.<sup>4</sup> – Diese grobe Skizzierung der Entwicklung vermag nicht alle Fälle zu erfassen. Nicht selten wurden städtische Kommunen aus machtpolitischen Gründen gefördert – so zum Beispiel durch Louis VI., allerdings nur außerhalb der Krondomäne. Oder Städte wurden baulich gefördert, ohne die Absicht, ihnen besondere Vollmachten zu erteilen, wie das bei der erwähnten Umgestaltung von Paris nach 1111 der Fall war. – Dies zwei Beispiele dafür, daß sich der herrschende Stand der Adelligen durchaus der Ambivalenz dieser neuen Gebilde bewußt war. Auf jeden Fall hatte in den Kommunen das Lehenswesen keine Bedeutung mehr: Stadtluft macht frei. Und so schob sich zwischen die Beherrscher und die Beherrschten allmählich eine neue Bevölkerungsschicht, die der Bourgeois. – Der eben erwähnte deutsche Rechtssatz täuscht allerdings über die Tatsache hinweg, daß die Stadt sich zu einem juristisch, gesellschaftlich und kirchlich komplexen Gebilde entwickelte, das den Bewohner mehrfach in Pflicht nahm. Die feudalen Machtstrukturen, die auf dem Land dominierten, wurden durch eine Vielzahl von Vorschriften führender Bürger ersetzt. Die von der Stadt gewährte Freiheit ist also lediglich – aber immerhin – die des Knechtes von seinem Herren.

Tatsächlich war in zahlreichen Hinsichten zumindest im 11. und 12. Jahrhundert die Stadt ein Faszinosum. Politisch-juristisch führten die demokratieähnlichen Verhältnisse zu einer Aufwertung der einzelnen Bewohner. Vielen Leibeigenen und Landlosen brachte das Stadtleben Freiheit. Ökonomisch profitierten Handwerk und Handel von der Möglichkeit des sicheren Marktes, und die Monetarisierung trug das Ihre zu einer Verteilung des Wohlstandes bei. Kulturell wuchs die Stadt zu einem wichtigen Umschlagplatz: Handwerker erreichten durch aufkommende Arbeitsteilung freie Kapazitäten, die von reicheren Bürgern oder von der Kirche in Anspruch genommen wurden. Davon zeugen allem voran die großen Stadtkirchen. Sozial stellte schließlich die Stadt auf engstem Raum einen Mikrokosmos dar, in dem sich die verschiedensten Welten zwangsläufig begegnen mußten: Arme und Reiche, Kleriker und Laien, Adelige und ehemalige Leibeigene, Juden und Christen. Es erstaunt nicht, daß in dieser Nähe verschiedenster Welten ein enormes Konfliktpotential lag;

---

<sup>4</sup> Vgl. Le Goff, Die Intellektuellen, 73 und passim.

der so verdichtete Lebensraum Stadt förderte zunehmend das Klima der Gewalt.<sup>5</sup> – Am deutlichsten äußerten sich Mönche zu diesem Konflikt, die Stadt wurde im prophetisch-apokalyptischen Sinn mit Babylon gleichgesetzt. Und tatsächlich traten in der Stadt Probleme auf, die in dieser Art in einem ländlichen Milieu nur schwer vorstellbar waren. Diesen Eindruck vermitteln zumindest einige Beispiele, die Abaelard in der *Ethica* anführt, wie das täuschende Verhalten beim Kauf eines Mantels, die ‘Vergewaltigung’ eines Mönchs u. a.<sup>6</sup> – Gerade die Sexualmoral wurde erst richtig zu einem Thema, wo plötzlich ledige Heiratswillige, die aus ökonomischen Gründen keine Ehe eingehen konnten, auf engstem Raum zusammenlebten.<sup>7</sup> – Viele der Möglichkeiten und Vorzüge einer städtischen Kommune scheinen Abaelard nicht interessiert zu haben. Für ihn stand die Stadt als kultureller Umschlagplatz im Vordergrund; ihn interessierten nur ihre Schulen. Tatsächlich ist der Aufschwung im Bildungswesen aber eng mit dem der Städte verknüpft. Kaufleute und Handwerker verlangten nach Bildungsmöglichkeiten für ihren Nachwuchs und so entstand möglicherweise eine Nachfrage, die die angestammten Domschulen bald nicht mehr befriedigen konnten.<sup>8</sup> Das mag einer der Faktoren sein, die zur ‘Renaissance’ des 12. Jahrhunderts führten. Darauf komme ich gleich ausführlicher zurück.<sup>9</sup>

Zur Illustration will ich diese Bemerkungen mit einer Karte von Paris um 1130 abschließen. Daraus mag ein Zweifaches klar hervorgehen: Erstens lebte und lehrte Abaelard damals auf Ste-Geneviève eigentlich auf dem Lande, nämlich am von Landwirtschaft und Weinbau geprägten linken Seine-Ufer.<sup>10</sup> Hingegen darf man zweitens nicht übersehen, auf wie kleinem Raum sich alles abspielte: die Strecke zwischen Ste-Geneviève und dem nördlichen Ende des *faubourg* an der Straße Richtung St-Denis – oder auf heutige Verhältnisse übertragen: vom Panthéon bis zum Boulevard St-Denis – mißt knapp zwei Kilometer.

---

<sup>5</sup> Vgl. Rossiaud, *Der Städter*, 170ff.

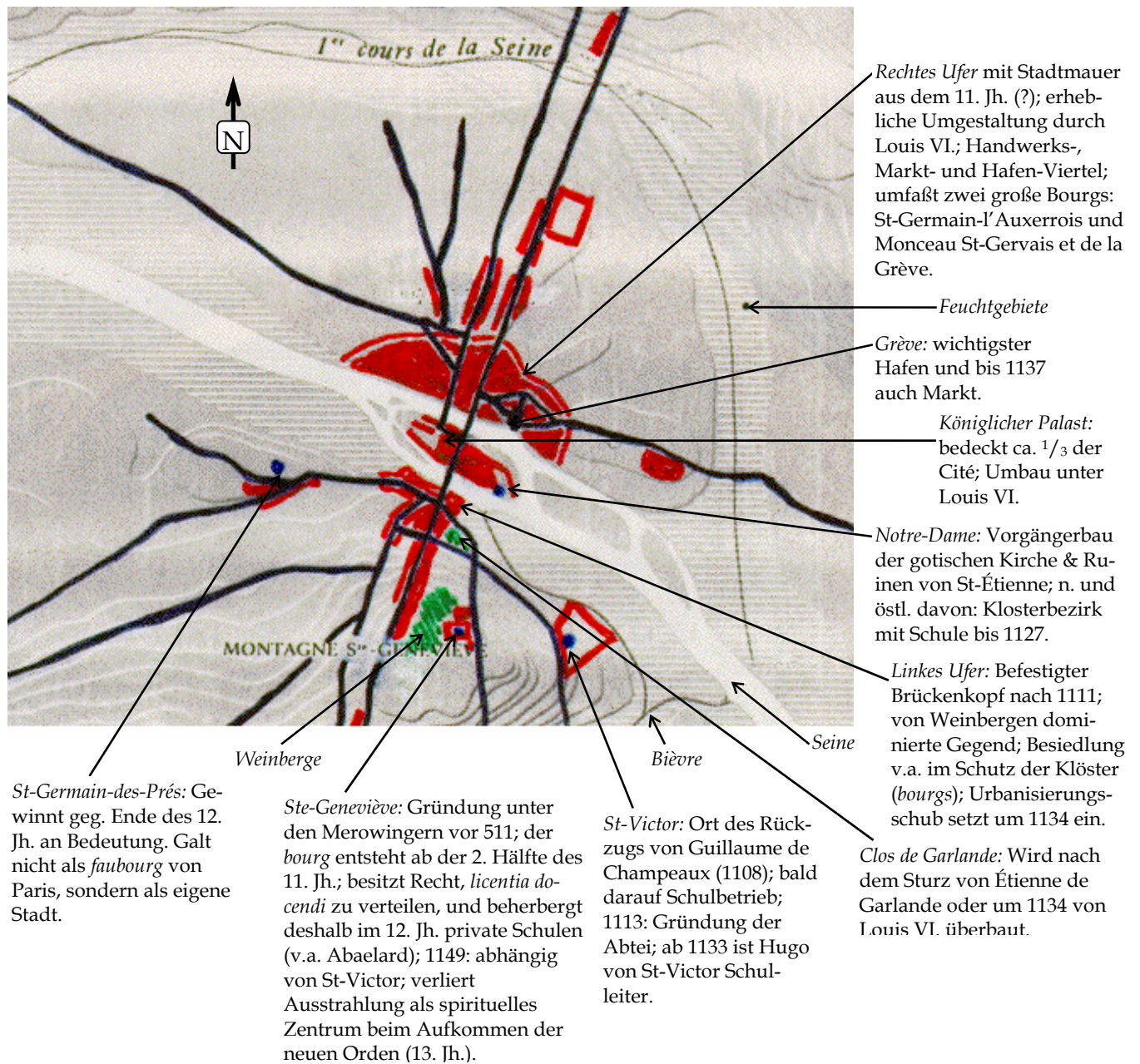
<sup>6</sup> Vgl. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 408, und *Diskussion der 2. These*, unten S. 404.

<sup>7</sup> Vgl. Rigaudière, *Kommune, 1287-1289*; Rossiaud, *Der Städter*, 156-197; Werner, *Stadtluft*, passim; Ernst, *Subjektivität*, 130-146.

<sup>8</sup> Vgl. Rossiaud, *Der Städter*, 190. – Allerdings gibt es kaum Quellen, die von der Beeinflussung des Schulwesens durch Kaufmannsgilden und Handwerker zeugen.

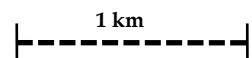
<sup>9</sup> Vgl. *A. Aufbruch im 12. Jahrhundert – Von der Renaissance in Anführungszeichen*, unten S. 93ff.

<sup>10</sup> Verger (*Milieus sociaux*, 118) weist darauf hin, daß im 12. Jahrhundert die Städte generell noch stark landwirtschaftlich geprägt waren.



Paris um 1130<sup>11</sup>

ca. 1 : 33'500



Eine Stadt stellte und stellt auf alle Fälle einen in verschiedenster Hinsicht verdichteten Lebensraum dar. Es ist nun aber eine Tatsache, daß der Mensch das Zusammenleben immer in irgendeiner Form organisiert, und diese Regelung des Zusammenlebens ist desto notwendiger, je enger der Lebensraum ist – wobei diese Enge zwangsläufig aufgrund von Bedrohung, aber auch freiwillig, z. B. aus einer Modeströmung oder aus der Hoffnung auf Vorteile, zustande kommen kann. Das bedeutet

<sup>11</sup> Für den Plan vgl. Couperie/Cuénot, Paris, S. I und IV. Die Informationen der Beschriftung stammen aus: Boussard, Paris, 135-195; Fossier, Paris, 1714-1717; Bautier, Paris au temps d'Abélard, 28-36, 40-52, 72-74.

nun aber, daß das städtische Zusammenleben, das das 11. und 12. Jahrhundert entscheidend mitgestaltete und prägte, ganz besonders auf die Regelung des zwischenmenschlichen Verhaltens angewiesen war. Deshalb will ich im Rahmen der sozialgeschichtlichen Zusammenhänge diesen Aspekt besonders herausgreifen. Also: Welche 'Verhaltenskataloge', welche Vorschriften lagen zur Regelung des Zusammenlebens überhaupt vor, an denen die Zeitgenossinnen und Zeitgenossen Abaelards, die Stadtbevölkerung, aber auch er selber sich orientierten?

### ***B. Die vielschichtige Gesellschaft – Welche Ansprüche galten?***

In der Kommunenbewegung drückt sich mindestens anfänglich eine starke Sehnsucht nach Frieden aus. Befriedung war nun aber ebenso die Absicht der Gottesfriedenbewegung, aus der sich allmählich der Landfriede entwickelte. Der Gottesfriede mag durch das Engagement des Bischofs mancherorts die Kommunenbildung direkt beeinflußt haben. Wenn wir also nach den Verhaltensvorschriften fragen, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Geltung hatten, dann muß sicher diese Entwicklung berücksichtigt werden. Das menschliche Verhalten, insofern es das Zusammenleben betraf, war also sehr wohl und auf den verschiedensten Ebenen Gegenstand von Debatten. – Idealtypisch will ich hier zwischen der juristischen, der moralischen und der das Ethos betreffenden Ebene unterscheiden. Dabei verstehe ich unter *juristischen Vorschriften* heteronome, d. h. von außen auferlegte, vorwiegend historisch, kulturell aber auch lebenspraktisch geprägte Normen, die den äußeren Rahmen, die für das Zusammenleben erforderlichen Minima festlegen. *Moralische Vorschriften* verstehe ich hier ebenfalls als heteronome Normen, die aber, im Unterschied zu den juristischen, über den basalen Bereich der lebensnotwendigen Minima hinausgehen und in einem vorwiegend christlichen Kontext, wie das lateinische Abendland des 12. Jahrhunderts zu bezeichnen ist, aus biblischen Wertvorstellungen abgeleitete Forderungen an das Verhalten jeder und jedes einzelnen erheben. Unter der *das Ethos betreffenden* Ebene schließlich verstehe ich jene verhaltensbestimmenden Faktoren, denen sich das handelnde Subjekt freiwillig und absichtlich unterordnet, die es also autonom nachvollzieht. – Auf allen drei Ebenen geht es letztlich, mit je verschiedener Gewichtung, um drei Punkte, zwischen denen sich menschliches Zusammenleben ausspannt: um die Befriedigung vitaler Bedürfnisse, um das Einüben ethischer Nor-

men und um die Sicherung sozialer Konventionen und Institutionen.<sup>12</sup> Tatsächlich lassen sich aber die drei postulierten Ebenen – Gesetz, Moral und Ethos – nur schwer trennen: Nicht selten überschneiden sie sich sowohl inhaltlich als auch bezüglich der erlassenden Instanz, sicher aber bezüglich der AdressatInnen.

Im folgenden treffe ich mit Absicht eine vergleichsweise<sup>13</sup> bescheidene Auswahl aus der Vielzahl der Ansprüche, denen ein mittelalterlicher Mensch ausgesetzt war. Es geht mir also um einige Beispiele von explizit normativen Forderungen an das menschliche Zusammenleben, und zwar um zu zeigen, wie seine Regelung ‘am Vorabend’ der *Ethica* aussah, welche Voraussetzungen und Vorkenntnisse Abaelard bei seinen ZeitgenossInnen erwarten konnte und zu welchen Lehren seine *Ethica* eine kritische Distanz einnahm.

## 1. Das Gesetz – Wiedergeburt in der Gottesfriedebewegung

Wie sehr sich damals, d. h. ab dem 10. Jahrhundert weltliche und kirchliche Instanzen für die Friedenssicherung des durch Krieg und Fehden gelähmten Abendlandes einsetzten, davon zeugt die *Gottesfriedebewegung*.<sup>14</sup> Der Kampf galt dem verbreiteten willkürlichen Gewalteinsatz und den anarchischen Zuständen nach dem Zerfall der staatlichen Ordnung der spätkarolingischen Zeit. Anders ausgedrückt stehen wir mitten im Umbruch, in dem sich das Abendland von einer Kriegszivilisation zu einer von Landwirtschaft, Handwerk und Handel geprägten Zivilisation wandelt.<sup>15</sup> Krieg und Raubzüge als akzeptierte oder zumindest geduldete Mittel der Ressourcenbeschaffung wurden zunehmend unter Acht und Bann gestellt, also von weltlicher und kirchlicher Seite mißbilligt. Unter der bisherigen Kriegswirtschaft litten v. a. die unbewaffnete Bevölkerung sowie die Kirche. Schutz davor konnte es nur durch das Errichten eines staatlichen oder auch kirchlichen Gewaltmonopols geben. Und das wirkungsvollste, der damaligen Zeit am besten verständliche Mittel dazu war die Drohung mit der Exkommunikation. Es mag eigentlich erstaunen, wie wirksam solche Drohungen bei offenbar sehr skrupellosen Gewalttätern waren: Ein Indiz

---

<sup>12</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen*, 21f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu den umfassenden Versuch anhand einer Vielzahl von Quellentexten bei: Borst, *Lebensformen*.

<sup>14</sup> Die folgenden Informationen habe ich vor allem folgenden Artikeln entnommen: Kaiser, *Gottesfrieden*, 1587-1592; Lautemann, *Mittelalter*, 233-236; Contamine, *Landfrieden*, 1658f.

<sup>15</sup> Vgl. Duby, *Féodalité*, 74; Barret/Gurgand, *Kreuzzug*, 32ff.



dafür, daß in dieser Epoche „das Unsichtbare ebenso allgegenwärtig war [...] und ebensoviel Macht besaß wie die sichtbare Welt.“<sup>16</sup> Das magische Weltbild, von dessen teilweisen Überwindung im 12. Jahrhundert wir noch sprechen werden<sup>17</sup>, trug wohl seinen Teil dazu bei. – Ein erstes Friedensgelübde in diesem Sinn rang 975 Bischof Wido von Le Puy den Bewohnern seines Bistums ab. Es folgten in den kommenden zwei Jahrhunderten zahlreiche weitere solche Gelübde – im 11. Jahrhundert auch in Nordfrankreich. Louis VI. integrierte diese Ideen dann mit der Zustimmung der Bischöfe in die Friedenspolitik für seine Krondomäne, womit sich in Frankreich allmählich der Übergang vom Gottesfrieden zum Königsfrieden vollzog.

Inhaltlich besagte der Gottesfrieden ursprünglich nur, daß die Kirchen zu schützen seien, ebenso das Vieh von Bauern und Armen, und daß unbewaffnete Geistliche nicht angegriffen werden dürfen – die Adressaten sind somit ausschließlich Waffenträger. Wer einen dieser drei Kanones brach, wurde aus der Kirche ausgeschlossen. Diese Bestimmungen vom ersten Konzil von Charroux (989), das sich auf karolingische Tradition berief, wurden allmählich ausgeweitet zu einem zeitlich unbegrenzten Schutz gewisser Orte, Personen und Sachen. Diese Bestimmungen betrafen aber nicht das Fehdewesen: Erst in einer zweiten Phase wurde auch der vermeintlich gerechte Kampf unter bewaffneten Rittern eingeschränkt und so galt dann seit den *Treuga-Dei*-Bestimmungen des Konzils von Toulouges von 1027 an bestimmten Wochentagen ein uneingeschränkter Friede.<sup>18</sup> Diese Frist von Samstag nachmittag bis Montag früh wurde sukzessive erweitert. Es kamen gewisse kirchliche Feiertage mit ihren Vorbereitungs- und anschließenden Festzeiten dazu, dann auch für das ganze Jahr neben den Sonntagen die Donners-, Frei- und Samstage – zum Gedenken der Himmelfahrt Christi sowie der Kreuzigung und Grablegung Jesu. Schließlich verblieben seit dem Konzil von Narbonne von 1054 gerade noch ungefähr achtzig Tage im Jahr für das rechtmäßige Kriegs- und Fehdeführen. – Die positiven Auswirkungen auf die landwirtschaftlichen Erträge müssen oft schon nach kurzer Zeit flagrant gewesen sein.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Duby, Jahr 2000, 9.

<sup>17</sup> Vgl. 1. *Rationalisierung*, unten S. 95ff.

<sup>18</sup> Zur Ausdehnung des Gottesfriedens vgl. auch: Borst, *Lebensformen*, 455.

<sup>19</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen*, 456.

Im Hinblick auf die *Ethica* kann es hier interessant sein, den Inhalt einer *Treuga Dei* kurz zusammenzufassen und vorzustellen. Ich halte mich hier an jene von Soissons aus der Zeit um 1100, womit ich mich so gut wie möglich räumlich und zeitlich der *Ethica* annähere. Da aus der damaligen Zeit natürlich keine empirischen Untersuchungen vorliegen über den tatsächlichen Einfluß einer *Treuga* auf das Verhalten der Bevölkerung, kann ich hier nur Vermutungen über deren Einfluß anstellen. Ich will dies anhand der *Historia calamitatum* und der *Ethica* tun. So versuche ich herauszufinden, ob und wie die *Treuga Dei* sich in diesen beiden Schriften niederschlug, was in der *Ethica* der Fall sein könnte wegen einer gewissen inhaltlichen Nähe, in der *Historia* insofern, als daß sie einen gewissen Einblick in den damaligen Alltag gewährt.<sup>20</sup>

<b>Treuga Dei von Soissons (um 1100)</b>	
<b>Inhalt (in Stichworten):</b>	
	<b>Bemerkungen:</b>
<p>Art. 1  Gebietende Instanz: Erzbischof von Reims, Suffraganbischöfe, Synode von Soissons  Strafmaß: Exkommunikation  AdressatInnen: „alle Menschen“  Gegenstand/geschütztes Gut: Gottesfriede, einzuhalten in Advents- und Weihnachtszeit, Fasten- und Osterzeit, von Himmelfahrt bis Sonntag nach Pfingsten</p>	<p>Die Bestimmungen des Gottestfriedens sowie die Qualifizierung gewisser Tage im Jahr erscheinen in der <i>Ethica</i> nicht. - Vergleichbar ist der Kreis der AdressatInnen: Abaelards Ethik betrifft alle Menschen, die einen Glauben haben.<sup>21</sup></p>
<p><i>Erläuterungen und Konsequenzen der Strafe:</i>  Art. 2: Exkommunikation für jene, die wissentlich den Friedensbrechern helfen.</p>	<p>Die <i>intentio</i> - allgegenwärtig in der <i>Ethica</i> - klingt hier an: Bestraft wird die <i>wissentliche</i> Hilfeleistung.</p>
<p>Art. 3: Exkommunikation für jene, die mit Exkommunizierten (d. h. mit Friedensbrechern oder mit deren Helfer nach Art. 2) verkehren.  Art. 4: Friedensbrecher sind auch dann für exkommuniziert zu halten, wenn man keine Kenntnis eines bischöflichen Entscheides hat.  Art. 5: Exkommunikation gilt über den Tod hinaus, auch wenn Mönche gelegentlich nach dem Tod Gnade gewähren.</p>	<p>Die Strafe der Exkommunikation steht auch bei Abaelards Überlegungen an einer wichtigen Stelle.<sup>22</sup> - Ihn interessiert aber eher der Fall der ungerechtfertigten Exkommunikation.</p>

<sup>20</sup> Für die folgende Tabelle beziehe ich mich auf die deutsche Übersetzung der *Treuga Dei* von Soissons, die sich bei Lautemann (Mittelalter, 235f) findet.

<sup>21</sup> Vgl. These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist, unten S. 424-426.

<sup>22</sup> Vgl. These 29: Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu, unten S. 442-446.

**Inhalt (in Stichworten):**

**Bemerkungen:**

Art. 6

Erläuterungen zum Gegenstand: Zeitlich uneingeschränkt genießen Frieden: Kirchen, Friedhöfe, Kleriker, Mönche, Frauen und Pilger und deren Begleiter.

Abaelard hält dagegen, daß nur der Mensch als Tempel Gottes besonderen Schutz verdient.<sup>23</sup> - Selber war er als verhaßter Reformator und ungeliebter Abt schweren Attacken seiner Mönche ausgesetzt.<sup>24</sup>

Ausdehnung des Gegenstandes:

Art. 7: Schutz genießen auch Kaufleute, die aber abgabepflichtig sind.

Art. 8: Schutz gilt auch verheirateten Priestern und Laien in Kirchenämtern.

Dieser Aufzählung liegt eine Hierarchisierung der Gesellschaft zugrunde. Das trifft grundsätzlich auch auf Abaelards Bild der Gesellschaft zu, wie das Beispiel vom Knecht und Herr zeigt<sup>25</sup>, aber das eigentliche Kriterium für die Über- und Unterordnung ist die Gerechtigkeit eines Menschen.<sup>26</sup> - Mit Art. 7 wird der ursprüngliche Grundgedanke der Errichtung des Gewaltmonopols allmählich ausgeweitet in allgemeine gesetzliche Bestimmungen.

Art. 9: Verbot für Christen, Zinsen zu nehmen.

Zinsen-Nehmen als biblisch offenbartes *intrinsece malum* erscheint in der *Ethica* nicht. Als äußere Handlung dürfte aber für Abaelard Verzinsung, wie jede Handlung, ethisch wertneutral sein.

Art. 10: Abmachung bezüglich Rückerstattung bei Pfandnahme.

Verpfändung gehörte zum Lebensalltag. Abaelard braucht sie als Beispiel, um auf die Nuancen beim Willen eines Handelnden hinzuweisen.<sup>27</sup>

Art. 11

Ergänzung zur Konsequenz der Strafe: Während einjähriger Exkommunikation: Zu keinen rechtlichen Handlungen zugelassen.

Bei Abaelard erscheint die Exkommunikation als ein duldsam zu tragendes Schicksal - selbst, falls sie irrtümlich ausgesprochen worden ist. Gerechtigkeit geschieht ohnehin erst bei Gottes Gericht.<sup>28</sup>

Art. 12

Ausnahmeregelung zum Gegenstand: Bedroher einer Landschaft können auch während Gottesfriedens verfolgt werden.

Ausnahmeregelungen sieht Abaelard bei seinem letztlich formalistischen Moralprinzip nicht vor. Konflikte, die entstehen können, lassen sich über eine genaue Analyse der Voraussetzung erklären, wenn auch nicht lösen. - Paradebeispiel ist hier natürlich, wie Abaelard die Kreuziger Christi entschuldigt.<sup>29</sup>

Weitere kirchenrechtliche oder staatskirchenrechtliche Bestimmungen:

Art. 13: Kleriker und Friedhöfe genießen Steuerfreiheit.

Was Privilegien betrifft: Siehe die Bemerkung zu den Art. 7 und 8.

<sup>23</sup> Vgl. These 9 a) 'Vermeidung öffentlichen Schadens' und 'gute Verwaltung' als Ziele der irdischen Rechtsprechung, unten S. 417f.

<sup>24</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 210 = Brost, Briefwechsel, 68f.

<sup>25</sup> Vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S. 404f.

<sup>26</sup> Vgl. *These 26: Der Beichtvater muß nicht hierarchisch höher stehen*, unten S. 439; und *These 27: Beichtväter sind mit gutem Grund sorgfältig auszuwählen*, unten S. 439f.

<sup>27</sup> Vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S. 404.

<sup>28</sup> Vgl. *These 30: Gott schafft schließlich Gerechtigkeit*, unten S. 446f.

<sup>29</sup> Vgl. *These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren*: unten S. 422.

<b>Inhalt (in Stichworten):</b>	
	<b>Bemerkungen:</b>
Art. 14: Waffenverbot für Kleriker.	Abaelard flieht aus St-Gildas unter dem Waffenschutz eines Ritters. <sup>30</sup>
Art. 15: Kirche hat Privileg, Schulden zu erlassen.	Abaelard prangert hingegen den zu leichtfertigen Umgang von Kirchenfürsten mit weltlichen, aber auch geistlichen Gütern an. <sup>31</sup>
Art. 16 Ausnahmeregelung bei Konkurrenz mit anderen Regelungen: Vorliegende <i>Treuga</i> setzt gewisse persönliche Schwüre außer Kraft.	Siehe oben die Bemerkung zu Art. 12.

Es waren mehr als nur fromme Wünsche, die sich in solchen Gottesfrieden, *Treugae Dei*, Königs- oder Landfrieden ausdrückten. Träger war die traditionelle Führungsschicht aus dem Karolingerreich, also die Landesherren und die Bischöfe. Geltung erlangte der Gottesfrieden einerseits durch die Banngewalt der Bischöfe oder Landesherren, andererseits durch den Eid. Zur Überwachung und Durchsetzung wurden ab 1038 Pax-Milizen aufgestellt, die sich mancherorts zu festen Friedenstruppen entwickelten. Im nördlichen Frankreich scheinen sich gerade aus solchen Pax-Milizen städtische Schwurverbände entwickelt zu haben, was deutlich auf die Nähe der Kommunenbewegung, also des Aufschwungs der Städte zur Gottesfriedenbewegung hinweist. – Diese ganze, hier nur knapp geschilderte Bewegung mag zeigen, daß im 12. Jahrhundert der Friede nicht der Normalzustand war; er läßt sich rein formal in etwa damit vergleichen, wenn heutzutage nach einer Naturkatastrophe über ein heimgesuchtes Gebiet der Ausnahmezustand verhängt wird, mit allen juristischen (und heute v. a. versicherungstechnischen) Konsequenzen.

Somit haben wir also eine erste Art normativer Vorschriften kennengelernt. Allerdings: wenn in dieser Kampagne zur Friedensförderung auch die Kirche an vorderster Front dabei war und wenn das Element der Selbstverpflichtung durch Eid als Geltungsgrund des Gottesfriedens eine nicht unbedeutende Rolle spielte, so handelte es sich doch vorwiegend um extrinsische, juristische Verpflichtungen. Darin erschöpfte sich nun aber der Einfluß der Kirche auf das menschliche Verhalten keines-

<sup>30</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 210 = Brost, Briefwechsel, 69.

<sup>31</sup> Vgl. *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 441.

wegs. An dieser Stelle drängt sich deshalb ein Blick auf das Beichtwesen auf, das im 12. Jahrhundert einen großen Wandel erlebte.

## 2. Die Moral – Die Bußbücher und das Beichtwesen

Der institutionelle Ort der Moralerziehung war das Beichtwesen, die inhaltlichen Vorgaben waren in den Bußbüchern zusammengestellt. Die Entwicklung der Bußbücher und die des Beichtwesens waren eng miteinander verknüpft. Für die *Ethica* ist vor allem die letzte Phase dieser Entwicklung von Bedeutung. So werfe ich hier zunächst einen Blick auf die Bußbücher, gleichsam die Morallehre der damaligen Kirche. Es ist allerdings irreführend, hier von *Morallehre* und *Moralerziehung* zu sprechen, denn unter den Forderungen an das menschliche Verhalten liegt in den hier zu behandelnden Schriften ein buntes Gemisch von moralischen, religiösen und rechtlichen Vorschriften vor. – Anschließend müssen wir kurz auf den Wandel im Beichtwesen, seine Ursachen und Auswirkungen eingehen.

### a) Corrector versus Ethica

Die Tradition der *Bußbücher* reicht zurück in das 6. Jahrhundert.<sup>32</sup> Die ursprünglich von Klosterdisziplin und germanischem Recht geprägten und in vielen Versionen verfaßten Bußbücher verlieren, wie aus den erhaltenen Abschriften zu folgern ist, in der Mitte des 12. Jahrhunderts plötzlich an Bedeutung. In dieser Zeit werden die *libri paenitentiales*, die ursprünglich aus dem irischen, von Klöstern geprägten Kulturraum stammen, von den Dekreten römisch-kirchenrechtlichen Charakters verdrängt. Es handelte sich bei den Bußbüchern offenbar um Dokumente, die ursprünglich für den Eigengebrauch innerhalb der verschiedenen Klöster verfaßt worden waren, daher rühren wohl die großen Unterschiede in der Bemessung der Schwere der Sünden. Offizielle kirchliche Anerkennung erhielten die Bußbücher nie. Sie ersetzten die altkirchlichen Lasterkataloge, die zur Befragung der Reuigen in der sich ändernden Bußpraxis nicht mehr genügten. Durch die genaue Unterscheidung und Abstufung der Schwere der Schuld sollte eine entsprechende Bußleistung auferlegt werden – ein Prinzip, dessen Wurzeln in Mt 3,8 liegen, das aber auch dem menschlichen Gerech-

---

<sup>32</sup> Die folgenden Informationen stammen v. a. aus: Wasserschleben, Bußordnungen, 1-98; Kottje, Bußbücher, 1118-1122; Vogel, Buße, 1131-1135.

tigkeitssinn entsprach. Ebenfalls entsprach diesem Gerechtigkeitssinn, daß die äußerlich feststellbare Handlung bewertet und bestraft wurde. Weiter unten in diesem Abschnitt wird sich dann die Frage aufdrängen, was Abaelard von dieser Bußbüchermoral hielt. Soviel schon vorweg: Er wird sie keineswegs bekämpfen.

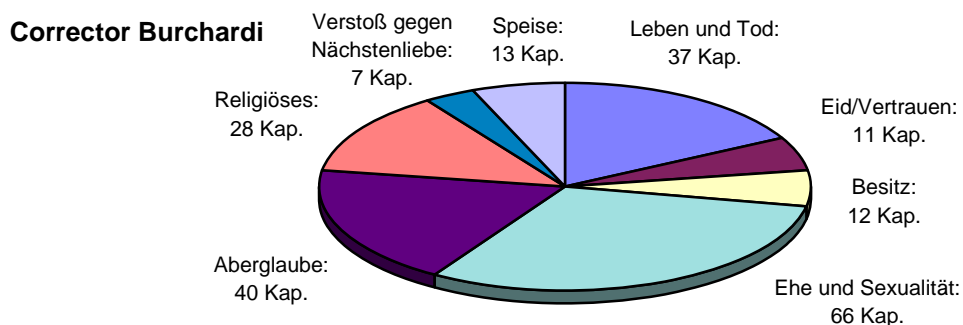
Es ist interessant, hier einen Blick in ein solches Werk zu werfen, um die inhaltliche Nähe mit dem Gottesfrieden und vor allem mit der *Ethica* zu beleuchten. Da es mir nicht um das Aufspüren einer allfälligen literarischen Abhängigkeit der *Ethica* von den Bußbüchern geht – Stichproben haben einen negativen Befund ergeben –, werde ich hier vorwiegend eine stichwortartige und systematisierte Zusammenfassung vorlegen. – Auf die Strafmaße werde ich in diesem Überblick nicht genauer eintreten, sie wären eine eigene Untersuchung wert. Ganz abgesehen davon, daß die hier betrachtete Schrift nicht eben besonders nuancierte Strafmaße vorsieht: sie sind vor allem durch den liturgischen Kalender und die biblisch-christliche Zahlensymbolik bestimmt; verlangt wird von der Büsserin und vom Büsser in den meisten Fällen ausschließlich eine längere oder kürzere Zeit des Fastens ‘*i. p. e. a.*’, d. h.: bei Brot und Wasser. – So greife ich hier also zu einem Werk von Burchard, dem 1025 verstorbenen Bischof von Worms. Aus der Anzahl der erhaltenen Abschriften läßt sich schließen, daß seine Schrift – eine Kompilation aus karolingischen und vorkarolingischen Bußbüchern – große Verbreitung fand. Sie gilt als letztes Werk dieser Gattung und dürfte um 1008 oder 1012 herum entstanden sein. Ich stütze mich hier auf die Ausgabe, die Wasserschleben<sup>33</sup> von diesem *liber XIX* des Dekrets des Burchard, der auch als Einzelschrift unter dem Titel *Corrector Burchardi* bekannt wurde, vorgelegt hat. Der folgende summarische Überblick versucht diese Quelle v. a. quantitativ auszuwerten.

Von den 264 Kapiteln beziehen sich 214 auf Handlungen, die zu verurteilen sind. 33 Kapitel sind allgemeinen Inhalts, d. h., in ihnen werden die Tarife bestimmt (z. B. Kap. 2 bis 6, 184 bis 201), oder sie begründen die Notwendigkeit der Buße (z. B. Kap. 183). – Hier in unserem Zusammenhang, also bei der Frage, welche Vorschriften für wen galten, interessieren demnach vor allem die 214 verurteilten sündigen Handlungen. Deren Einteilung bzw. Gruppierung für die folgende Grafik ist nicht unpro-

---

<sup>33</sup> Wasserschleben, Bußordnungen, 624-682. Über Bedeutung und Verbreitung von Burchards Bußbuch, siehe ebd., 90-93, sowie Kottje, Bußbücher, 1121.

blematisch. Die von mir vorgelegten acht Kategorien finden sich so nicht bei Burchard. Bei ihm ist die Reihenfolge der Kapitel durch die Reihenfolge in den von ihm benutzten Vorlagen bestimmt. Systematisierungen nach dem traditionellen Lasterkatalog oder z. B. nach den zehn Geboten lassen sich nicht erarbeiten: Den klassischen, von Gregor dem Großen aus antiken und spätantiken Quellen für die Christenheit zusammengestellten Lasterkatalog finden wir zwar im 181. Kapitel. Aber er hatte zu Zeiten Burchards schon ausgedient – seine Wiedergabe unter ferner liefen mag ein deutliches Indiz dafür sein und die oben erwähnte, durch die Bußbücher erfolgte Ablösung der Bußpraxis von der altkirchlichen öffentlichen Buße gut veranschaulichen. Taugte der Lasterkatalog *nicht mehr*, so waren dagegen die zehn Gebote *noch nicht* in Gebrauch als Hilfe bei der Gewissenerforschung. – Die hier gewählten Kategorien versuchen die schier unübersichtliche Fülle an Sünden zu gliedern, wobei gewisse Kapitel auch anderen Kategorien zugeordnet werden könnten. Es ergibt sich folgendes Bild:



Bereiche	Themen	Kapitel	Anzahl	Total pro Bereich
Leben und Tod	Mord und Totschlag	1, 7-29, 153	25	} 37 (= 17%)
	Abtreibung/Kindermord	147-152, 165-169	11	
	Brandstifter	65	1	
Eid/Vertrauen	Meineid und Verrat	30-35, 51, 63, 234, 235	10	} 11 (= 5%)
	Betrug	120	1	
Besitz	Raub	36-38, 52, 237	5	} 12 (= 6%)
	Kirchenraub	62, 124-126, 128, 129	6	
	Eigentum	236	1	
Ehe und Sexualität	Ehebruch	39-41, 44, 47, 245, 254	7	} 66 (= 31%)
	Eherecht/Scheidung	42, 43, 45, 46, 104, 226-228, 246-253, 255-258, 261-264	24	
	Geschlechtsverkehr	49, 50, 107-114, 142-144, 146, 154	15	
	Inzest	48, 93-103, 105, 106, 145, 259, 260	17	

Kuppelei	170	1	
'Sittliches' Benehmen	121, 122	2	

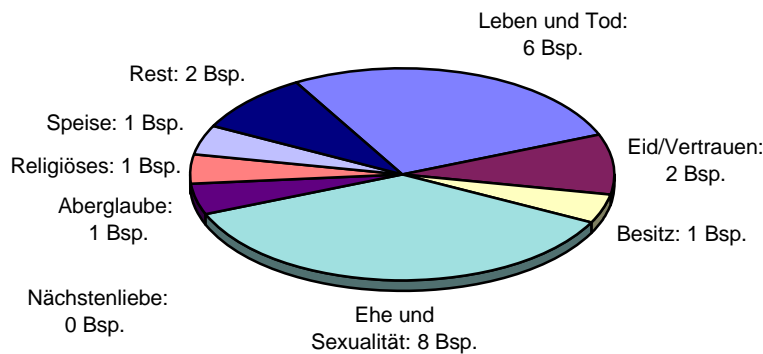


Aberglaube	Heidnische Kulte	53, 57, 82-87, 89-92, 137-141, 155-164, 171, 172, 179, 180	31	} 40 (= 19%)
	Satanskult	54, 55, 79, 80	4	
	Kräuter	56	1	
	Wahrsagerei	58	1	
	Beschwörung	59	1	
	Hexen	60, 64	2	
Religiöses	Fasten	66-70, 72, 175, 232, 233	9	} 28 (= 13%)
	Büßer schlecht behandelt	71	1	
	Kommunionsverbot	78	1	
	Lehre verlacht	81	1	
	Verhalten in Kirche	131-136, 177, 178	8	
	Umgang mit Exkommunizierten	127	1	
	Sakramentenverstoß	173	1	
	Kirchliches Recht	239-244	6	
Verstoß gegen Nächstenliebe	Eltern verflucht	61, 229	2	} 7 (= 3%)
	Verfluchen	88	1	
	Nächstenliebe	123, 130, 174, 238	4	
Speise	Prassen und Saufen	73-77	5	} 13 (= 6%)
	Essen und Reinheit	115-119, 176, 230, 231	8	

Im Anschluß an diese quantitative Auswertung des *Corrector* will ich hier kurz auf die gleiche Weise jene Beispiele oder Exempla<sup>34</sup> betrachten, die Abaelard als 'Denkexperimente' im ersten Teil seiner *Ethica* verwendet. – Vorausschicken muß ich, daß die Auswahl und Abgrenzung dieser Beispiele sowie deren Zuordnung zu den selben Kategorien, mit denen ich Burchards *Corrector* gliederte, nicht immer eindeutig ist. Annäherungsweise mag diese Zusammenstellung aber einen Eindruck davon geben, welches für Abaelard die fraglichen Kapitel aus den Bußbüchern waren, bzw. an welcher Stelle der überkommenen Moral er mit seinen Überlegungen einsetzte. – Von den von mir bezeichneten 32 Beispielen berücksichtige ich hier nur jene, die ähnlich kasuistisch sind wie die Kapitel im *Corrector*. Beispiele philosophischer Art oder solche, die das Handeln an sich thematisieren, werden hier nicht weiter betrachtet. Es bleiben so 21 Beispiele, von denen eines bei zwei Kategorien mitgezählt wurde. Somit ergibt sich das folgende Bild:

<sup>34</sup> Vgl. dazu die Hinweise im Abschnitt *a) Die Predigt – Massenmedium der Frühscholastik*, unten S. 108ff.

### Beispiele in der Ethica



Bereiche	Themen	Anzahl	Total pro Bereich	% bei Burchard
Leben und Tod	Mord und Totschlag	4	} 6 (= 27%)	17%
	Abtreibung und Kindermord	1		
	Brandstifter	1		
Eid/Vertrauen	Meineid und Verrat	1	} 2 (= 9%)	5%
	Betrug	1		
Besitz	Eigentum	1	1 (= 5%)	6%
Ehe und Sexualität	Ehebruch	3	} 8 (= 35%)	31%
	Eherecht/Scheidung	1		
	Geschlechtsverkehr	4		
Aberglaube	Dämonen	1	1 (= 5%)	19%
Religiöses	Verhalten in Kirche	1	1 (= 5%)	13%
Verstoß gegen Nächstenliebe	keine Beispiele	0	0 (= 0%)	3%
Speise	Genießen	1	1 (= 5%)	6%
Rest	Sohn als Pfand; Abwägen von Brandstiftung gegen Unzucht	2	2 (= 9%)	0%

Von diesem Überblick aus soll nun auf gewisse Berührungspunkte der beiden Werke sowie auf gewisse Gewichtsverlagerungen hingewiesen werden. – Ohne hier eine Gesamtbeurteilung des *Corrector* vorlegen zu wollen, möchte ich die folgenden Punkte bei Burchard hervorheben sowie gewisse Vergleiche zu Abaelard anstellen:

① Was die Bereiche betrifft, so scheint die Thematik Ehe und Sexualität im *Corrector* zu dominieren. Allerdings ist dieser Eindruck zu relativieren, ist doch das Fehlverhalten des *Menschen als religiöses Wesen* – in den Bereichen Aberglaube und Religiöses – noch häufiger Gegenstand der Kritik. – Bei Abaelard gewinnen wir einen anderen Eindruck, hier rangieren Fragen um Ehe und Sexualität eindeutig an erster Position, gefolgt von Fragen um Leben und Tod; beides vielleicht tatsächlich ein Niederschlag der besonderen Lebenssituation in der Stadt.

② Die meisten Kapitel des *Corrector* sind sprachlich als Fragen formuliert. Sie sind in der überwiegenden Mehrheit *an Männer gerichtet* – mit Ausnahme der vierzig Kapitel von Nummer 141 bis 180, die sich explizit an Frauen wenden. Ähnliches sehen wir in der *Ethica*, in der in den meisten Beispielen das ethische Verhalten der Männer fokussiert ist – Frauen treten, wenn überhaupt, dann in der Rolle der ‘Verursacherin’ des Problems in Erscheinung.

③ Burchards Fragen erinnern einen durchwegs eher an ein *Polizeiprotokoll*. Nur wenige Fragen zielen auf eine Gewissenserforschung im eigentlichen Sinn, ziehen also eine tiefere Dimension der Handlung in Betracht. – Abaelard wird aber genau diese psychologische Komponente als den Teil der Handlung herausstellen, für den der Mensch verantwortlich ist.

④ Allerdings bezeugt Burchards *Corrector* eine *nuancierte Beobachtung der äußerlichen menschlichen Handlung* und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß dieser kasuistische Zug dem menschlichen Gerechtigkeitsempfinden entspricht. – Abaelard kann sich diesem Empfinden auch nicht ganz entziehen. Sein Ausweg besteht im Postulieren zweier Systeme der Rechtsprechung, nämlich dem göttlichen und dem menschlichen.<sup>35</sup>

⑤ Die *Struktur der Kirche* als Gemeinschaft der Gläubigen deckt sich mit der der Gesellschaft. Das hat direkte Konsequenzen für die Einschätzung der Schwere der Sünde: Ein Mord wird z. B. verschieden scharf bestraft, je nachdem ob der Täter ein freier Mensch oder ein Knecht war – so in den Kapiteln 10 und 11. Abaelard lehnt diese Übernahme der Gesellschaftsstruktur zwar prinzipiell ab, indem er z. B. die Zustimmung zur Unzucht eines Mönchs als gleich gravierend bezeichnet wie die eines Laien.<sup>36</sup> Allerdings verfolgt er diese Idee nicht konsequent bis zum Schluß, da er an einer anderen Stelle mit einem biblischen Argument einem Knecht das Recht auf Notwehr abspricht.<sup>37</sup> – Auf das letztgenannte Beispiel werden wir noch einige Male zurückkommen.

⑥ Weiter gilt es, darauf hinzuweisen, daß trotz der großen Unterschiede in der Straf- bemessung der verschiedenen Bußbücher, die sich auch im kompulatorischen Werk

---

<sup>35</sup> Vgl. These 9 a) ‘Vermeidung öffentlichen Schadens’ und ‘gute Verwaltung’ als Ziele der irdischen Rechtsprechung und b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung, unten S. 416f.

<sup>36</sup> Vgl. These 9 b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung, unten S. 417.

von Burchard niedergeschlagen haben, diese Bücher einen gewissen *Schutz vor der Willkür* priesterlicher Strafbemessung gewährten. – Dieser Schutz vor Willkür trifft auch ein Anliegen der *Ethica*: Allerdings steht bei Abaelard weniger der Gedanke der gerechten Tatvergeltung im Vordergrund, als vielmehr seine Konzeption, daß – gemäß Mt 3,8 – diesseitige Bußwerke jenseitige Strafen ersetzen. Ein Priester, der nun willkürlich oder auch aus Geldgier Bußleistungen zu tief bemißt, erweist dem Reuigen keinen Dienst, da erstens Gott keine Sünde unbestraft lassen kann und zweitens die jenseitigen Strafen auf alle Fälle härter ausfallen als die diesseitigen.<sup>38</sup>

⑦ Dann ist auffällig, wie bei Burchard der *prohibitive Charakter* dominiert. Die Moral, wie sie durch die Bußbücher unter die Leute kam, lieferte keine positiven Aussagen, wie denn ein ethisches Handeln oder Urteilen hätte aussehen können. – Es ist offensichtlich, daß Abaelard in dem erhaltenen ersten Buch der *Ethica* mit dieser Tradition rang und sich von ihr zu befreien versuchte. In seinen *Collationes* und im Fragment des zweiten Buches legte unser Magister dann auch eine positive Konzeption, eine philosophisch-christliche Tugendethik vor.

⑧ Und im gleichen Atemzug muß erwähnt werden, daß Burchard ja eigentlich davon auszugehen scheint, daß jedermann weiß – wohl v. a. durch Predigten darüber aufgeklärt –, wie er sich zu verhalten hätte. Das wage ich aus der Tatsache abzuleiten, daß er nur selten eine *Begründung* für die in einem Kapitel verbotene Handlung liefert. So ist Rachemord verboten, weil Gott gesagt hat, ihm stehe die Rache zu, so in Kapitel 7. Warum aber im folgenden Kapitel Totschlag bestraft wird, dafür gibt Burchard keine Erklärung ab. Hier ist insofern eine Parallele zu Abaelard zu sehen, als daß auch er immer davon ausgeht, daß jeder Mensch weiß, was sich gehört; das *quod convenit* – also das, was sich gehört – wird in der *Ethica* nicht expliziert, aber sehr wohl vorausgesetzt. Darauf komme ich noch zurück.<sup>39</sup>

Es ist anzunehmen, daß der Laie letztlich der schier unüberschaubaren Flut von Sünden, die Burchard zusammentrug, hilflos gegenüberstand. Vor diesem Hintergrund dürfte die entlastende Wirkung von Abaelards Sündenkonzept besonders deutlich werden, gelang es ihm doch, die unzähligen Sünden der Bußbücher gleich-

---

<sup>37</sup> Vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S. 404f.

<sup>38</sup> Vgl. *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 440-442. Vgl. Luscombe, *Ethics*, XXXIII.

sam durch eine Sünde zu ersetzen, oder anders gesagt: das gemeinsame Prinzip und der grundlegende, schuldigmachende Mechanismus all dieser Sünden zu entdecken.

Fragten wir also Abaelard nach seiner Einstellung zur Bußbüchermoral, ob er eine solche gutheiße oder nicht, seine Antwort würde, wie die vorangehende Gegenüberstellung es schon vermuten läßt, lauten: *sic et non* – ja und nein. Einerseits bebraute er die Bußbüchermoral der Grundlage, auf der diese ihre Heilsbedeutung aufbauten – da ja nach Abaelard mit der äußeren Tat nicht die eigentliche Schuld bestraft werde –, allerdings hielt er gleichzeitig an der Notwendigkeit der irdischen, juristischen Bestrafung der Taten fest, da nur so ein zukünftiges friedliches Zusammenleben zu garantieren sei.<sup>40</sup> Andererseits war für ihn klar, daß für jede Schuld Genugtuung geleistet werden müsse – im Jenseits nach dem von Gott gesetzten Maß oder auf Erden nach dem von Beichtvätern gesetzten –, womit nun aber dem Abgelten einer Strafe doch weiterhin eine Heilsbedeutung zufiel. Die Beichtväter durften also auch weiterhin zum *Corrector* greifen. Der wesentliche Unterschied ist aber, daß sie nach Abaelard die Strafe nach der Größe der Schuld, d. h. nach dem inneren, der Tat vorausgehenden *consensus* oder nach der die Tat motivierenden *intentio*, zu bemessen hatten.<sup>41</sup> Und so schrieb Abaelard: „Wie nämlich der selige Augustinus beigefügt hat: ‘Die Strafen des künftigen Lebens – und sind sie auch reinigend – sind schwerer als alle diese [Strafen] des jetzigen Lebens.’ Deshalb ist diesen große Beachtung zu schenken und viel Sorge zu tragen, daß gemäß den Bestimmungen der heiligen Väter hier soviel Genugtuung empfangen wird, daß dort nichts zu reinigen bleibt.“<sup>42</sup> – Soviel zu Abaelards kritisch distanzierendem Gutheißenden der Bußbüchermoral. Wir begegnen darin ein erstes Mal der typischen Art Abaelards, mit der Tradition umzugehen: Er nimmt, was vorliegt, z. B. das Faktum, daß äußere Handlungen bestraft werden. Dieses Faktum versucht er so zu interpretieren und zu integrieren, daß es sowohl mit der vernünftigen Einsicht – z. B.: Gleiches wird von verschiedenen Menschen mit verschiedenen Absichten getan – als auch vernünftig mit der Offenba-

<sup>39</sup> Vgl. die Hinweise im Kapitel b) *Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen*, unten S. 318ff.

<sup>40</sup> Vgl. *These 9 a) ‘Vermeidung öffentlichen Schadens’ und ‘gute Verwaltung’ als Ziele der irdischen Rechtsprechung*, unten S. 416f.

<sup>41</sup> Vgl. *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 440-442. Vgl. auch Luscombe, *Ethics*, XXXIIIf. – Zu den beiden hier erwähnten Handlungstypen: vgl. *β) consensus oder intentio?*, unten S. 343ff.

nung – nur was von innen kommt, macht den Menschen unrein (vgl. Mt 15,11) – harmoniert.

### **b) Vom Tarif zur Reue**

Die Gegenüberstellung von Burchard und Abaelard ist aber noch unter einem anderen Blickwinkel als dem des vorwiegend inhaltlichen Vergleichs zu betrachten. In der Frühscholastik befinden wir uns in einer Epoche, in der sich, wie erwähnt, das Bußsakrament – bzw. das, was später zum Bußsakrament wird – enorm wandelte. In der Praxis verlief dieser Wandel um einiges schneller als auf der theologisch-theoretischen Ebene, auf der die Begründung erst mit etlicher Verzögerung nachgeliefert wurde. Mit dem zweiten Teil des ersten Buches der *Ethica* griff Abaelard also in ein aktuelles kirchengeschichtliches Zeitgeschehen ein, das eng verknüpft war mit den damaligen sozialgeschichtlichen Umwälzungen und der Neuorganisation der Gesellschaft, die ihrerseits innerkirchlich einen Ausdruck in der sogenannten Gregorianischen Reform fand.<sup>43</sup> Standen bei dieser Reform unter anderem die Moral der verheirateten Priester und die Rechtmäßigkeit der Weihe von Priestern, die ihr Amt käuflich erworben hatten, zur Diskussion, so mußte sich das zwangsläufig auf die Frage nach der Gültigkeit der priesterlichen Handlungen und dann auf die Sakramentenlehre auswirken. Die moralische Aufrüstung der Priester, wie sie die Gregorianische Reform vorsah, traf sich also mit einer allgemein wachsenden Bußfertigkeit oder dürfte gemeinsame Wurzeln mit ihr gehabt haben. – Die engen Verbindungen zwischen diesen Ereignissen veranlassen mich – wie z. B. hier und jetzt –, kirchen-, theologie- oder sakramenten-geschichtliche Fragen nicht gesondert in eigenen Kapiteln zu behandeln, sondern diese dort einzubauen, wo sich Gelegenheit dazu bietet. – Hier ist also zu skizzieren, welche Bußpraxis in Francien damals noch üblich war oder eben abgelöst wurde und welches Abaelards Option in dieser Angelegenheit war.

---

<sup>42</sup> *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 441.

<sup>43</sup> Vgl. zur Gregorianischen Reform den Überblick bei: Kempf, *Reform*, 404-461; und ferner: ders., *Wende*, 485-539. Einen guten narrativen Zugang zu den Wurzeln der Gregorianischen Reform liefern: Barret/Gurgand, *Kreuzzug*, 19-23. – Die Analyse von Abaelards Stellung zur Gregorianischen Reform findet sich bei: Miethke, *Kirchenreform*.

Wir brauchen hierfür am Rande auf die alte Kirchengeschichte zurückzublicken, denn Relikte der öffentlichen Kirchenbuße, also der alten Bußpraxis, nicht zuletzt vermittelt durch Burchard, dürften noch im Bewußtsein von Abaelard und seinen ZeitgenossInnen gewesen sein. V. a. schauen wir aber auf die Bußpraxis im 11. Jahrhundert zurück und vergleichen diese mit Abaelards Meinung. Daher gilt es, sich hier über den folgenden Pool von Sachverhalten und Begriffen Klarheit zu verschaffen<sup>44</sup>: Wie sahen die Bußpraktiken in Francien in der entsprechenden Periode aus? Welches Gewicht fiel der Beichte, also dem persönlichen Bekenntnis zu? Welches war der Stellenwert der persönlichen Reue und welches die Bedeutung der Bußleistung? Wie sahen die Vergebung und die Wiederaufnahme in die Kirche aus? So dann gilt es zu fragen, worin die Aufgabe und Macht der Priester bestand.

① Für die Bußpraktiken im 11. und 12. Jahrhundert ist von Bedeutung, daß in der karolingischen Epoche die öffentliche Kirchenbuße, in jener Ausprägung, in der sie v. a. in Rom praktiziert wurde, mit der keltisch-angelsächsischen bzw. iro-schottischen Praxis, die in der gallisch-fränkischen Kirche Verbreitung fand, in Berührung kam.<sup>45</sup> Während in der öffentlichen Kirchenbuße die urchristlichen Ideale noch sehr stark zum Ausdruck kamen – das Bewußtsein der durch die Taufe erlangten Heiligkeit des Volkes Gottes, das für eine allfällige Sünde nach der Taufe eine einmalige Bußmöglichkeit vorsah –, ging die aus den Mauern von keltisch-angelsächsischen Klöstern stammende Praxis von einem steten Sündenbewußtsein des einzelnen und von immer wieder zu vollziehenden Privatbeichten aus.<sup>46</sup> Dieses Element der monastischen Spiritualität – wurzelnd in einem Mönchstum, das sich als *ordo poenitentium*, ein Stand der dauernden Buße, verstand<sup>47</sup> und in dem seit Augustinus, der die Privatbeichte zwar noch nicht kannte, die *correctio fraterna* eine große Rolle spielte<sup>48</sup> –, das sich erstaunlich gut in Abaelards Menschenbild einfügen wird<sup>49</sup>, erlangte allmählich in der Form der privaten Einzelbeichte den Vorrang gegenüber der römischen Praxis. Allerdings fanden sich auf dem Kontinent bis ins 12. Jahrhundert Ele-

---

<sup>44</sup> Ich nehme dabei die Stichworte von Anciaux (*Sacrement de pénitence*, 21-55) auf.

<sup>45</sup> Vgl. Frank, *Beichte*, 414.

<sup>46</sup> Vgl. Benrath, *Buße*, 458f.

<sup>47</sup> Vgl. Frank, *Beichte*, 418.

<sup>48</sup> Vgl. Benrath, *Buße*, 455. – Auf einen Fall der *correctio fraterna* werde ich weiter unten in der Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux zurückkommen.

<sup>49</sup> Vgl. c) *Anthropologie*, unten S. 322ff.

mente beider Praktiken. So galt es, öffentliche Vergehen – als solche galten Mord, Ehebruch und Meineid – in einer öffentlichen Buße wiedergutzumachen, heimliche Vergehen hingegen in einer Privatbeichte.<sup>50</sup> Die Kennzeichen dieser beiden Bußformen sind kurz gefaßt folgende:

Die *alte Buße*, auch als kanonische Kirchenbuße bezeichnet, war unwiederholbar, sie führte zur Exkommunikation im Fall einer Todsünde, verlangte tätige Buße in Form von Gebet, Almosen und Fasten im Fall von läßlichen Sünden und sah zum Teil lebenslange Bußauflagen vor. Es handelte sich um einen längeren, öffentlichen Vorgang, der aus den drei Schritten: Aufnahme in den Büsserstand – seit dem 7. Jahrhundert vor allem am Aschermittwoch –, Bußzeit und Wiederaufnahme in die Kirche – in der Büssermesse am Gründonnerstag – zusammensetzte. Eigentlich konnten nur Laien diese Buße tun, für einen sündigenden Kleriker war Buße gleichbedeutend mit der Amtsabsetzung. – In diesem öffentlichen Geschehen fiel der Genugtuung während der Bußzeit eine sozial-hygienische Funktion zu, der mindestens aus ekklesiologischer Sicht zu Recht sündenvergebende Wirkung zugeschrieben wurde.

Hingegen lauten die Merkmale der *Privatbuße*, die auch Tarifbuße genannt wird: Sie war beliebig oft wiederholbar. Sie konnte auf alle Sünden angewandt werden, die Bußleistung wurde je nach Vergehen höher oder tiefer angesetzt. Lebenslange Bußleistungen gab es nicht mehr. Bußauflagen konnten zudem durch Kommutation, also durch die Umwandlung einer Bußleistung in eine andere, oder durch Redemption, meist in Form von Geldzahlungen, abgelöst werden, was eine erhebliche Vereinfachung bedeuten konnte, z. B. dann, wenn die Bußleistung in einer Pilgerreise bestanden hätte. Es gab auch keinen Büsserstand mehr. Das Prozedere reduzierte sich auf das Einzelbekenntnis vor einem Priester oder Mönch und die Buße wurde aus dem Gesamtprozedere herausgelöst. Die Wiederaufnahme fiel mit der Absolution zusammen, die mit der Abgeltung der Bußleistung eintrat.<sup>51</sup>

Mit dem allmählichen Übergang der einen zur anderen Bußpraxis ging auch eine Änderung des Kirchenbildes einher: Zur Kirche gehörten nunmehr alle Menschen, Heilige und Todsünder; öffentlich marginalisierte Exkommunizierte, allfällige Kirchenausschlüsse und Wiederaufnahmen verschwanden im undurchschaubaren Ne-

---

<sup>50</sup> Vgl. Benrath, *Buße*, 459.

<sup>51</sup> Vgl. Nikolasch, *Buße*, 1130.



bel privater Arrangements. Was hingegen aufgewertet wurde, das war die Wiederversöhnung mit Gott. Diese letzten Bemerkungen erinnern in zweierlei Hinsicht an Abaelard: Erstens veränderte sich auch sein Kirchenbild im Verlauf der Zeit. Trat er in den *Collationes* eher noch für ein von Idealen geprägtes, asketisches Kirchenbild ein, so finden wir davon in der *Ethica* kaum mehr Spuren. Zweitens ist sein Umgang mit der Exkommunikation sehr unbefangen: Da letztlich nur Gottes Richtspruch zählt, ist jener der Kirche geduldig hinzunehmen, und zwar in der Überzeugung, daß sich Gottes Gerechtigkeit durchsetzen werde.<sup>52</sup>

② Wenn wir uns nun genauer auf das Element der Beichte konzentrieren, so begeben wir uns damit auf die Suche nach dem eigentlichen sündenvergebenden Moment. Im Verlauf der Geschichte wurde dieses Moment immer wieder anders umschrieben. Daß dem Bekenntnis, abgelegt in der Beichte, eine gewisse Bedeutung zukommt, das hat unverkennbare biblische Wurzeln. Allerdings degenerierte in der iro-schottischen Tarifbuße die Beichte allmählich zur bloßen Festlegung der Bußleistung. Diese Art von Beichte war es, die nach Dossiers wie jenem des Burchard verlangte und die sich wohl zu Recht den Vorwurf der Verrechtlichung und Veräußerlichung gefallen lassen muß.<sup>53</sup> – Abaelard warf hingegen die *theologische* Frage nach dem Wert der Beichte auf: Was nützt das mündliche Bekenntnis der Sünden? Gott weiß doch eh schon alles, was geschehen ist. Drei Gründe, einen religiös-spirituellen und zwei eher psychologisch-pädagogische<sup>54</sup>, führte unser Magister an, allesamt biblischen Ursprungs und in der Tradition immer wieder erwähnt: Die Kraft der Fürbitte dessen, der die Beichte entgegengenommen hat, dann die Genugtuung, die aus der im Bekenntnis erfahrenen Selbsterniedrigung entspringt, schließlich die Erleichterung durch die Bußleistung.<sup>55</sup> – Seit dem 8. Jahrhundert und im 11. noch verstärkt durch den pseudo-augustinischen Traktat *De vera et falsa poenitentia* wuchs das Bewußtsein, daß im zweiten der drei Punkte bei Abaelard, genauer in der mit der Selbsterniedrigung verbundenen Scham, die Sündentilgung selbst liegt.

③ Das führt uns zu Abaelards Lehre von der eigentlichen Tilgung der Sünde, die

---

<sup>52</sup> Vgl. *These 30: Gott schafft schließlich Gerechtigkeit*, unten S. 446f.

<sup>53</sup> Vgl. Benrath, *Buße*, 459.

<sup>54</sup> Vgl. Hödl, *Schlüsselgewalt*, 81.

<sup>55</sup> Vgl. *These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist*, unten S. 437f.

ausschließlich in der echten Reue bzw. im Seufzer, den die echte Reue hervorbringe, liege.<sup>56</sup> Daß die Tilgung vor allem mit der Genugtuung zu tun habe, diese Auffassung prägte schon die alte öffentliche Buße und wurde durch die germanische und keltische Sensibilität, wie sie in der Tarifbuße zum Ausdruck kam, deutlicher ausgebildet. Die *satisfactio* dominierte die *contritio*. – Abaelard kehrte dieses Verhältnis nun um und rückte die *contritio* ins Zentrum.<sup>57</sup> Wenn er sich hier also durchaus gegen die Tradition stellte, so ist die tilgende Kraft der Reue, wie gesagt, trotzdem nicht seine Erfindung. Und zudem behielt er ja die Bußleistung bei: Gottes Gerechtigkeit verlange für alle Sünden eine Genugtuung, im Diesseits oder im Jenseits.<sup>58</sup> – Zwei moderne Bilder mögen die beiden Modelle verdeutlichen: Schuldvergebende Reue und anschließende Genugtuung, Abaelards Auffassung, läßt sich mit einem modernen Leasing-Geschäft vergleichen – der Käufer profitiert unverzüglich von dem Gut, hat aber eine Schuld abzutragen. Demgegenüber ist die Satisfaktion bei der Tarifbuße mit einem Schadenersatzfall zu vergleichen, bei dem erst mit der Rückzahlung des letzten Centimes die Sache beglichen ist.

④ Wenn wir die Entwicklung bis zu Abaelard anschauen, so wurde das Moment der Vergebung zunehmend im inneren Akt der Reue gesehen. Die Absolution des Priesters schloß den ganzen Prozeß ab, indem er vor allem die Richtigkeit der Reue beurteilte und deklarierte sowie eine Vergebungsbitte sprach. Um eine sakramentale Handlung im Sinne von wirkmächtiger priesterlicher Tat – also *ex opere operato* – ging es dabei noch keineswegs. – In dem Maße, wie die öffentliche Buße zurückging, verschwand auch die öffentliche Wiederaufnahme der Büßer oder die Rekonziliation. Die Beichte war aber nicht etwa zu einer frei verfügbaren Privatsache geworden, sondern muß v. a. als Ausdruck des damaligen Strebens nach Verinnerlichung gesehen werden.<sup>59</sup> Abgesegnet wurde diese Entwicklung 1215 im vierten Lateranum, bei

---

<sup>56</sup> Vgl. *These 20: Die fruchtbare Reue wirkt unmittelbar*, unten S. 433f. – Nahe stehen unserem Magister in diesem Punkt Petrus Lombardus und Gratian, die glauben, daß die innere Vergebung durch Gott komme, wenn der Mensch über die Sünde weine: vgl. Chenu, *L'éveil*, 24; ferner die Anmerkungen zu *These 20*, unten S. 464.

<sup>57</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 23.

<sup>58</sup> Vgl. *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 440-442. – Billy spricht in dem Zusammenhang von einem dichotomischen Gottesbild, das Abaelard vertrete, da er sich nicht zwischen dem Gott der Liebe und dem der Gerechtigkeit entscheiden könne (*Penitential reconciliation*, 32).

<sup>59</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 71.

dem allen Christinnen und Christen die große Eigenverantwortung der Selbstbeobachtung zwecks Gewissenerforschung zugemutet und die Beichte zur jährlich mindestens einmal zu praktizierenden Pflicht auferlegt wurde.<sup>60</sup>

⑤ Ein umstrittener Punkt in dieser Angelegenheit war die Rolle des Priesters. Abaelard selber befaßt sich ausführlich mit dem Problem, das im Mittelalter unter dem Terminus 'Schlüsselgewalt' verhandelt wurde und das erst in der Hochscholastik einer für längere Zeit gültigen Lösung zugeführt werden konnte. Seinen Namen und die Problemdynamik erhielt die anstehende Frage durch das systematische Bibelverständnis der Frühscholastik, das den Matthäusvers 16,19 mit den übrigen Evangeliumstellen über das Binden und Lösen verknüpfte.<sup>61</sup> – Während nun in der für Abaelard maßgebenden Zeit die Wirksamkeit der Schlüsselgewalt rein äußerlich blieb und nicht bis zur Sündenvergebung selbst vordrang, stehen bei Thomas von Aquin *contritio* und *absolutio* in einem Geschehenszusammenhang. Die sündenvergebende Kraft der Reue komme nämlich erst von der Absolution her, die diese wiederum durch den Priester erhält, der die heilbringende Frucht des Leidens Christi vermittele.<sup>62</sup> – Daß die Macht des Priesters bezüglich der Sündenvergebung im 12. Jahrhundert noch nicht so gesehen wurde, das drückte sich nicht zuletzt sprachlich in den damals üblichen *deklaratorischen* Absolutionsformeln aus – gegenüber den indikatorischen (*Ego te absolvo*), die sich ab dem 13. Jahrhundert allmählich durchsetzten. Was machte also der beichthörende Priester im 12. Jahrhundert? Durch die beiden Schlüssel konnte er den Gewissensstand, also die Echtheit der Reue des Sünders, erkennen und er war ermächtigt, eine Bußleistung aufzuerlegen sowie den Reuigen wieder zu den Sakramenten zuzulassen.<sup>63</sup> – Abaelard verstand übrigens unter den beiden Schlüsseln die Macht, einen Sünder zu exkommunizieren oder einen Reuigen wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen. Der eben erwähnte sogenannte 'Nebenschlüssel', der also das Erkennen der Echtheit und Tiefe der Reue erlaubt, kam bei ihm nicht vor.<sup>64</sup> Er brachte nun aber eine zusätzliche

---

<sup>60</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 72; ferner: Benrath, Buße, 460. – Gleichzeitig führte also die 'Entdeckung' des Inneren kirchlicherseits zu einem Zugriff auf das Innere: vgl. Störmer-Caysa, Gewissen, 15.

<sup>61</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 56. Zu Mt 16,19 kommen v. a.: Mt 18,18, Mt 22,13, Joh 11,44 und Joh 20,23.

<sup>62</sup> Vgl. Frank, Beichte, 416f; STh III 84, 3.

<sup>63</sup> Vgl. Frank, Beichte, 416; Benrath, Buße, 460f.

<sup>64</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 380f.

Komponente mit ins Spiel: Die Schlüsselgewalt stehe den Priestern nicht von Amtes wegen zu. Seine Analyse der betreffenden Bibelstellen zeigte ihm, daß auch unter den Jüngern nur jene die Schlüsselgewalt erhielten, die ihrer würdig waren. Daraus leitete er nun ab, daß auch in seiner Zeit nur die moralisch perfekten Priester über diese Gewalt verfügen.<sup>65</sup> Dieser Ethisierung folgten seine Nachfolger allerdings nicht.<sup>66</sup> Andererseits ist darin wohl der deutlichste und direkteste Bezug zur Gregorianischen Reform zu sehen. Auf das Verhältnis Abaelards zu dieser Reform werde ich weiter unten nochmals zurückkommen.<sup>67</sup>

Wir werden anhand der *Ethica* noch genauer sehen, inwiefern Abaelard der damaligen Entwicklung des Buß- und Beichtwesens kritisch nahestand.<sup>68</sup> Der noch weit verbreiteten Logik der alleinigen Bewertung des äußeren Aktes kann er jedenfalls nicht folgen, aber er lag mit seiner Betonung des inneren Aspektes im Trend einer Zeit, die ein großes, individuelles Sündenbewußtsein zu entfalten schien. Abaelard rückte mit seinem Ansatz in einer ungewohnten Deutlichkeit die Sünde aus der Welt der Dinge und physischen Akte in jene von Geist und Wille. – Als Endpunkt dieser Entwicklung, kann die Aufnahme des Bußverfahrens in die Siebenzahl der Sakramente erachtet werden, die in der Mitte des 12. Jahrhunderts erfolgte. Bei Abaelard aber hatte die Beichte ihren Platz noch nicht dort. In seiner theologischen Systematik, dem *Sic et Non*, werden wir die Beichte nicht unter den *sacramenta* finden, sondern im Bereich der *caritas*. Für ihn steht nicht ein allenfalls äußerer Akt der Sündenvergebung im Vordergrund, sondern das innere Geschehen des Menschen, der sich in einem Akt der Reue wieder Gott zuwendet.

Ich bin mit diesen Bemerkungen schon ein Stück weit vorgestoßen in Richtung einer Interpretation der *Ethica*. Das hat sich so ergeben anlässlich der Behandlung der Bußbücher, die als bestimmender Hintergrund für die Moral der damaligen abendländischen Christenheit im nord-westlichen Europa betrachtet werden müssen. Über den zweiten Teil des ersten Buches der *Ethica* werden wir übrigens im weiteren Verlauf dieser Arbeit vergleichsweise weniger hören, sind doch der erste Teil und dann das

---

<sup>65</sup> Vgl. *These 29: Die Gewalt, zu binden oder zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu*, unten S. 442-446.

<sup>66</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 82f.; Benrath, Buße, 461.

<sup>67</sup> Vgl. *D. Ergebnis für die Ethica*, unten S. 87ff.

<sup>68</sup> Vgl. 3. *Wiedergutmachung*, unten S. 361ff.

Fragment des zweiten Buches insgesamt von größerem Interesse. Verlassen wir also Burchard und vorübergehend auch Abaelard und wenden wir uns nochmals einigen sozialgeschichtlichen Überlegungen zu.

### 3. Das Ethos – Genossenschaftswesen

Es geht hier immer noch um die Frage, wie man sich die Organisation des Zusammenlebens der Adressatinnen und Adressaten der *Ethica* vorzustellen hat. Anders gefragt: Wer verhielt sich im zwischenmenschlichen Bereich aus welchen Gründen wie? Verhaltensvorschriften juristischer Art haben wir in der *Treuga Dei* gesehen. Sie nehmen die Menschen als Mitglied einer sich allmählich formierenden politischen Einheit in Pflicht. Diesen Vorschriften stehen inhaltlich und bezüglich der gebietenden Instanz, des heteronomen Charakters sowie bezüglich der verhängten Strafe die Bußbücher nahe. Diese verpflichteten den Menschen als Mitglied der Kirche, wobei allerdings für jene Epoche davon auszugehen ist, daß nicht unterschieden wurde zwischen Kirchen- und ihrer 'Staats'-Angehörigkeit. Wenn wir nun die *Ethica* nicht nur als Reaktion auf die *Treuga Dei* und auf die Bußbücher erachten, sondern die Notwendigkeit einer neuen Ethik gerade auch als eine Forderung sehen, die der neue Lebensstil der StadtbewohnerInnen mit sich brachte, dann müssen wir hier unbedingt noch einen weiteren verhaltensbestimmenden Faktor erwähnen, der gerade das Leben in der Stadt entscheidend prägte. Es handelt sich zwar hierbei ebenfalls um äußere Vorschriften – diesmal um die einer Gilde oder Zunft –, bei denen nun aber der Aspekt der Selbstverpflichtung eine zentrale Rolle spielt und somit das Grundbedürfnis einer immer selbstbewußter werdenden Schicht nach in Eigenverantwortung organisierten Kontinuität und größt möglicher Vorhersagbarkeit am deutlichsten zum Ausdruck bringen dürfte. Tatsächlich scheint das *Genossenschaftswesen* das Leben in der Stadt stark geprägt zu haben.<sup>69</sup> Ich habe schon kurz darauf hingewiesen, daß beim Bilden von städtischen Kommunen und Schwureinungen Kaufmannsgilden einen maßgeblichen Einfluß ausgeübt hatten. Diese Gilden besaßen ihrerseits Vorläufer in antiken *coniuratio*-Gruppen. Wieweit sie sich auf ger-

---

<sup>69</sup> Für weitere Informationen zu den vielfältigen Formen damaliger gesellschaftlicher Zusammenschlüsse sei auf die umfangreiche begriffsgeschichtliche Studie von Michaud-Quantin (Universitas) verwiesen.

manisches Recht zurückführen lassen, läßt sich von den Quellen her nicht entscheiden.<sup>70</sup> Was die religiösen Bünde betrifft, so knüpften diese an Prinzipien des Benediktinerordens an.<sup>71</sup>

Nach dem Vorbild dieser Gilden schlossen sich bald schon andere berufsspezifische Genossenschaften zusammen. – Begrifflich wird heute Gilde vorwiegend für die Zusammenschlüsse der Kaufleute, Zünfte dagegen für die der Handwerker verwendet. Dazu kommen im Spätmittelalter Bruderschaften, die religiöse Ziele verfolgten. Als übergeordneten Begriff verwende ich hier das Wort Genossenschaft. Die beiden konstituierenden Elemente einer Genossenschaft sind der Eid, der die Aufnahme eines Mitgliedes bekräftigt, und die regelmäßige Erneuerung durch ein gemeinsames Mahl. Durch den Eid wird eine Rechtsgleichheit unter den Genossen hergestellt. Und dadurch wird mit Berufung auf eine eigens für den von der Genossenschaft verfolgten Zweck ausgearbeitete Satzung ein Rechts- und Friedensbereich von personell abgegrenzter Geltung geschaffen. Das gemeinsame Ziel einer Genossenschaft konnte ganz verschiedener Art sein: In der Entstehungszeit der *Ethica* waren v. a. Handwerkszünfte am Aufkommen; um 1200 werden sich dann in Paris einige Magister und Studenten zu einer Genossenschaft zusammenschließen und so die Gründung der Universität vorbereiten.

Die Grundnorm, das genossenschaftsspezifische Ethos stellte die Brüderlichkeit dar, in der sich alle Hilfspflichten gegenüber den Genossen zusammenfassen ließen.<sup>72</sup> Dieser Altruismus war allerdings stark gruppenegoistisch geprägt und motiviert. Da aber die Genossenschaften nicht nur das diesseitige Wohl ihrer Mitglieder schützen wollten, sondern sich auch für das jenseitige verpflichtet fühlten, waren sie mehr oder weniger stark in die Armenfürsorge involviert. Somit galt letztere als die Möglichkeit, sich das jenseitige Wohl zu sichern.<sup>73</sup> – Ohne hier weiter auf Einzelheiten eingehen zu können, sei noch darauf hingewiesen, daß solche Genossenschaften oder ähnliche Vereinigungen, die z. B. auch die Regelung des nachbarschaftlichen Zusammenlebens zum Zweck haben konnten, in allen Ständen und Bevölkerungsschichten vorkamen: von den Bettlern bis zu den Rittern. Sie stellten die

---

<sup>70</sup> Vgl. Oexle, Gilde, 1452f.

<sup>71</sup> Vgl. Borst, Lebensformen, 276.

<sup>72</sup> Vgl. Michaud-Quantin, Universitas, 233-245, bes. 233; Oexle, Gilde, 1452.

Institution dar, in der ein gruppenspezifisches Ethos entwickelt und weitergegeben wurde, und sie waren v. a. in Übergangs- und Verfallszeiten Garanten menschlicher Solidarität „jenseits der Familie, diesseits der Gemeinde“<sup>74</sup>. – Man kann die geschichtliche Wirkung des Genossenschaftswesens wie auch seinen Einfluß auf das tägliche Leben wohl kaum überschätzen. Für die Stadtbevölkerung bedeutete das aber – gerade auch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts –, daß der weiter oben schon kurz erwähnte Rechtssatz von der freimachenden Stadtluft nur bedingt Gültigkeit hatte. Die Leibeigenschaft wurde gegen eine Vielzahl sozialer Verpflichtungen eingetauscht.

Im Hinblick auf die *Ethica* sind hier drei Punkte hervorzuheben: Wenn man behauptet, daß die Stadt als vielfach verdichteter, mehrschichtiger Lebensraum eine neue Ethik brauche, so stimmt das nur bedingt, denn an Lebensorientierungen fehlte es gerade in einer Stadt keineswegs.<sup>75</sup> – Ferner zeugten gerade diese Lebensorientierungen bisweilen von einem großen Maß an Selbstverpflichtung. Es wäre also falsch, den Städter und die Städterin bzw. den Menschen des 12. Jahrhunderts überhaupt als nur von extrinsischen, heteronomen Vorschriften bestimmt zu erachten. Auch wenn sich in diesen Regeln und Vorschriften oft mehr ein Gruppenegoismus manifestierte, so war die Zeit gleichwohl durchaus reif für innerlich motivierte ethische Normen. – Drittens scheint mir immerhin erwähnenswert, daß sich Abaelard über Genossenschaft und Gildenwesen, diese wichtigen, das menschliche Leben organisierenden Komponenten, ausschwig. Er äußerte weder Kritik bezüglich des Aspekts des Gruppenegoismus, noch erwähnt er sie bezüglich des positiven und für die Ethik bedeutungsvollen Aspekts der Selbstverpflichtung. – So können wir zusammenfassend und im Hinblick auf die drei erwähnten lebensregelnden Größen sagen, daß aus Abaelards Sicht die Adressatin und der Adressat, denen die Botschaft der *Ethica* gilt, wie folgt aussieht: Angesprochen ist der Mensch als Individuum, der fähig ist, sich selber zu kontrollieren und in Pflicht zu nehmen, und dessen Fehlverhalten bisher ausschließlich durch kirchliches und ‘staatliches’ Recht sanktioniert wird.

---

<sup>73</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen*, 275.

<sup>74</sup> Borst, *Lebensformen*, 276.

<sup>75</sup> Vgl. auch: Michaud-Quantin, *Universitas*, 234f.

Soweit exemplarisch drei Punkte, die zeigen, nach welchen Vorschriften sich der Mensch des 12. Jahrhunderts zu orientieren hatte. Die Untersuchung des Standesethos verschiedenster Gruppen könnte hier noch mehr Details und eine exaktere Vorstellung der lebensorganisierenden Größen liefern.<sup>76</sup> Für die Situierung der *Ethica* müssen diese Angaben vorerst reichen. – Auch wenn es im Rahmen dieser Überlegungen zum sozialgeschichtlichen Kontext meine Absicht ist, gemeinsame Voraussetzungen der ZeitgenossInnen Abaelards, also allgemeine Lebensbedingungen zu beleuchten, so dürfen diese Erläuterungen nicht zur falschen Annahme führen, es hätte vor diesem gemeinsamen und vereinenden Hintergrund nur *eine* Normbiographie *des* mittelalterlichen Menschen oder höchstens einige wenige verschiedene Lebensmodelle gegeben. Zeugt nicht zuletzt Abaelards Biographie exemplarisch davon, wie wenig gar die Standeszugehörigkeit das Leben normierte?<sup>77</sup> – In diesem Sinn ist auch der nächste Schritt im Rahmen der sozialgeschichtlichen Überlegungen zu verstehen: Wenn ich mich hier dem mittelalterlichen Intellektuellen zuwende, so ist klar, daß diese idealtypische Bezeichnung eine Vielzahl von Lebensgestaltungsmöglichkeiten umfaßt, bei denen bei genauem Hinsehen die Differenzen das Gemeinsame überwiegen. Unsere sozialgeschichtlichen Überlegungen können aber mit diesen kurzen Ausführungen abgerundet werden, weil sie exemplarisch zeigen, zu welchen Lebensformen die äußeren Rahmenbedingungen – wie der Aufbruch der Städte – und vorgegebenen Normen – wie sie in der *Treuga Dei* und in den Bußbüchern vorlagen – führen konnten.

### ***C. Die Intellektuellen – Ein vierter Stand?***

Der mittelalterliche Intellektuelle: mit dieser anachronistischen Bezeichnung<sup>78</sup> wird ein Menschentyp bezeichnet, der sehr eng mit der Stadt und – für uns von Interesse –

---

<sup>76</sup> Es sei auf folgende weiterführende Literatur verwiesen: Über das Ethos des Ritterstandes und des Weltklerus: vgl. Guth, *Standesethos*, 118-132. – Zum Vergleich gegenüber dem Gildenwesen sei kurz auf das Standesethos des Weltklerikers des 12. Jahrhunderts hingewiesen. Es ist nach Guth durch drei Grundhaltungen geprägt: Durch die Gefolgschaftstreue, die in der Priesterweihe begründet wird, durch Freundschaft und Humanität sowie durch die Nachfolge des leidenden Christus. Vgl. ebd., 124-132. – Einblick in die höfische Tugendlehre und in den Stand der Debatte um dieses Thema liefert die Sammlung von Aufsätzen, die Eifler zusammengestellt hat: vgl. Eifler, *Ritterliches Tugendsystem*.

<sup>77</sup> Vgl. auch Borst, *Lebensformen*, 674.



gerade auch mit der *Ethica* und mit Abaelard verbunden ist. Diese Gruppe bevölkerte die Stadt und ganz speziell Abaelards Vorlesungsräume, und zu ihr zählte er zumindest phasenweise auch selber. Zusammen mit den Bürgern und Fürsten bildeten die Intellektuellen einen der drei neuen Stände, die im 11. Jahrhundert im Abendland auftraten. Diese drei überlagerten die drei herkömmlichen Stände und führten zu deren Umbildung.<sup>79</sup> – Hier sollen nun zunächst einige allgemeine Hinweise gegeben werden, wie es zur Herausbildung der Gruppe der Intellektuellen kam. Dann aber interessiert wiederum der mögliche Einfluß dieser Gruppierung, der, wie gesagt, der Autor und die konkret im Vorlesungssaal anwesenden Adressaten angehörten, auf die *Ethica*.<sup>80</sup>

Zu den allgemeinen Bedingungen, die zur Entstehung dieses neuen Standes führten, gehörte an erster Stelle die voranschreitende und in der Stadt sich besonders manifestierende Arbeitsteilung. Es darf als historisches Faktum gelten, daß intellektuelles und auch künstlerisches Schaffen immer erst dann möglich sind, wenn die Nahrungsmittelproduktion Überschüsse erarbeitet: Dies gelang im Mittelalter zuerst offensichtlich den Klöstern. Mit der fortschreitenden Verbesserung der Landwirtschaftstechnik produzierte aber auch die zivile Gesellschaft zunehmend Überschüsse.<sup>81</sup> Das regte zunächst den Handel an und dieser wiederum das Geldwesen. Und damit sind wir bei einer zweiten wichtigen Voraussetzung: Das Leben der Intellektuellen war im 12. Jahrhundert stark mit dem Geldwesen verknüpft. Ein unabhängiger Magister konnte ja nicht auf die Sicherung des Lebensunterhaltes durch eine Klostersgemeinschaft zählen, er mußte sich sein Leben und seine Forschung somit selber finanzieren. Dafür waren in einer Stadt die Voraussetzungen weit besser gewährleistet als auf dem Land, wo die Geldwirtschaft eine vergleichsweise untergeordnete Rolle spielte. Ferner fällt ins Gewicht, daß in der Stadt die Zahl der möglichen Interessenten an zu erarbeitendem Wissen größer war. Wir wissen von den Kaufleuten, die ihren Nachwuchs an die Stadtschulen schickten und dadurch nicht

---

<sup>78</sup> Zur Verwendung und Bedeutung von 'Intellektueller': vgl. Le Goff, *Die Intellektuellen*, 9-11; Fumagalli, *Der Intellektuelle*, 198-201.

<sup>79</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen*, 675f.

<sup>80</sup> Zur mutmaßlichen Entstehung der *Ethica* im Vorlesungssaal: vgl. c) *Die mögliche Genese eines Konglomerates*, unten S. 116ff.

<sup>81</sup> Zur Übernahme zisterziensischer Innovationen der Landwirtschaft durch die zivile Bevölkerung vgl. etwa: Tresp, *Mönche*, 36f.

nur zur Vergrößerung dieser Schulen beitragen, sondern offenbar auch auf den Fächerkanon Einfluß zu nehmen begannen<sup>82</sup>: durch neue Problemstellungen etwa im technischen, juristischen oder finanztechnischen Bereich. – Wie Abaelard selber beispielhaft zeigte, rekrutierten sich die Intellektuellen bei weitem nicht nur aus den Kreisen der Kaufleute. Sowohl bezüglich ständischer als auch bezüglich kirchenpolitischer Herkunft muß man sich die Intellektuellen als bunt gemischtes Volk vorstellen: Dazu gehörten, um hier vier mehr oder weniger markante Beispiele zu nennen, ebensosehr Wilhelm von St-Thierry – zunächst Scholar, später als Abt an der Seite Bernhards von Clairvaux erbitterter Gegner Abaelards –, Johannes von Salisbury – Schüler Abaelards, ‘Humanist’ und als englischer Weltkleriker Sekretär von Thomas Becket –, Arnold von Brescia – sozialkritischer Reformers und Magister-Kollege Abaelards – sowie auch Heloisa – Schülerin, Ehefrau und kongeniale Korrespondentin Abaelards.

Um auf die Voraussetzungen zurückzukommen, die die Gruppierung der Intellektuellen förderten, so ist sicher u. a. auf die soziale Dynamik einer Stadt hinzuweisen: Die Nähe der verschiedensten spezialisierten Tätigkeiten verlangte nach genauer Definition jeder einzelnen. Wurde diese ‘Rechtfertigungsarbeit’ bei Handwerkern durch die Zunft bzw. bei den Kaufleuten durch die Gilden erbracht, so dürfte in Paris am Anfang des 12. Jahrhunderts der vom Bischof eingesetzte *scolasticus* für vergleichbare, die Kathedralschule betreffende Fragen verantwortlich gewesen sein. Dem *scolasticus* stand es zu, einem Magister die *licentia docendi*, die Lehrerlaubnis zu erteilen und dadurch wohl auch Ziel, Nutzen, Ort und Zeit des Unterrichtes festzulegen.<sup>83</sup> – Der ‘freischaffende’ Magister hatte aber bei sich und vor allem bei seinen Mitmenschen eine religiös-kulturell bedingte Schranke zu überwinden, die den Intellektuellen letztlich klar vom Gebildeten, der aus der monastischen Tradition stammte, unterschied: Es ging um die Erlaubtheit, Zeit und vor allem Wissen – beides Gaben Gottes – in Geld umzusetzen, also zu verkaufen<sup>84</sup>: Bildungsarbeit innerhalb der Klostermauern hatte einen nicht veräußerbaren Wert und diente dem Lob

---

<sup>82</sup> So die schon erwähnte These von Rossiaud (Der Städter, 189ff).

<sup>83</sup> Vgl. Fumagalli, Der Intellektuelle, 204.

<sup>84</sup> Vgl. Bernhard, Sermo 36, III = Winkler, Werke 5, 564f. Ferner: Fumagalli, Der Intellektuelle, 206.

Gottes, dem „clarificare fidem“<sup>85</sup>. Diese Ansicht ist weit entfernt von der des städtischen Intellektuellen. Damit ist erst ein Unterschied zwischen der monastischen und der scholastischen Art, Theologie zu betreiben, genannt; ich werde darauf zurückkommen.<sup>86</sup>

Waren die Grenzen zwischen Intellektuellen und Mönchen zur Zeit Abaelards relativ klar gezogen, so gilt das ebenfalls für die Grenze zwischen Intellektuellen und Handwerkern bzw. der übrigen Gesellschaft; eine Grenzziehung übrigens, die natürlich lange nicht immer so harmonisch verlief, wie die Ausführungen über das Zusammenspiel zwischen Nachfrage und Angebot weiter oben vermuten lassen. Einen Eindruck vom Leben der Intellektuellen – und zwar nicht der renommierten Magister, sondern der zahllosen Studierenden – mag ein Blick auf die Goliarden abgeben: Es handelt sich dabei um eine – offenbar nicht nur für uns heute, sondern ebenso für die mittelalterlichen Zeitgenossen – schwer einzuordnende Gruppierung. Ihr Name, so lautet wenigstens eine mögliche Etymologie, könnte ein Kunstwort sein, zusammengesetzt aus *Goli-at* und *Abael-ard*<sup>87</sup> – Abaelard wäre demnach ein auffälliges, maß- und namengebendes Mitglied dieser Gruppierung gewesen. Sie stellten als sozial Entwurzelte ein typisches Phänomen in Zeiten großen demographischen Aufschwungs dar. Die Goliarden waren jene mittellosen Ausbrecher aus der herkömmlichen, festen gesellschaftlichen Ordnung, die die städtischen Schulen besuchten und nebenbei auf irgendeine Art auch noch für ihren Lebensunterhalt sorgen mußten.<sup>88</sup> – Die Mobilität der Goliarden dürfte groß gewesen sein; zu dieser Mobilität mag die Tatsache beigetragen haben, daß gewisse Städte und Schulzentren für gewisse Themen und Stoffe spezialisiert waren – Laon für Theologie, Chartres für eine Verbindung von Naturphilosophie und Schöpfungslehre, Orléans für Poetik, Paris für Rhetorik und Dialektik, später ebenfalls für Theologie.<sup>89</sup> Dazu kam aber die Haltung, daß man bei einem Magister nur solange blieb, als man von seiner Lehre fasziniert

---

<sup>85</sup> Fumagalli, *Der Intellektuelle*, 202.

<sup>86</sup> Vgl. 1. *Monastische und schulische Theologie*, unten S. 121ff.

<sup>87</sup> Vgl. Clanchy, *Mockery*, 21. – Bernhard von Clairvaux bezeichnet Abaelard als Goliat, der als Urtypus des anmaßenden Menschen galt: vgl. Bernhard, Brief 189, 3 = Winkler, *Werke* 3, 68f. – Allerdings ist man für die (unsichere) Herleitung des Wortes Goliarden nicht unbedingt auf Abaelard angewiesen: vgl. Bernt, *Goliarden und Golias*, 1553.

<sup>88</sup> Vgl. Le Goff, *Die Intellektuellen*, 31f.

<sup>89</sup> Vgl. Fumagalli, *Der Intellektuelle*, 204.

war. Dann zog man weiter, zu einem nächsten Magister oder in eine nächste Stadt. Die Kritik am Lebensstil dieser sozial ausgegrenzten Goliarden ist ebenso groß wie die Kritik der Goliarden an der Gesellschaft. Von beidem, ihrem Lebensstil und der Gesellschaftskritik, zeugen uns die von ihnen erhaltenen Gedichtsammlungen.<sup>90</sup> – Es ist daher schließlich nicht erstaunlich, daß die Magister, die letztlich für die Anwesenheit dieser Unruhe stiftenden Goliarden verantwortlich waren, hart um ihre Anerkennung im dichten Gefüge einer Stadt kämpfen mußten.<sup>91</sup>

Bei aller Vorsicht, hier nicht einen Kurzschluß zu produzieren – meine zwei Gewährsleute für die obenstehenden Ausführungen beziehen sich oft auf Abaelard, und wenn ich jetzt Beispiele aus Abaelards Leben zur Untermauerung des oben Erwähnten hinzuziehe, dann laufe ich Gefahr, Erklärungen mit dem durch sie Erklärten zu illustrieren oder gar zu beweisen –, will ich auf einige Parallelen, aber auch Widersprüche zwischen diesen kurzen Bemerkungen über die Intellektuellen und dem Leben Abaelards sowie der *Ethica* hinweisen:

Wie wir aus der *Historia calamitatum* wissen, führte Abaelard, was die Mobilität betraf, ein typisches Intellektuellen-Leben. Er blieb bei einem Magister, solange er etwas von ihm lernen konnte, dann zog es ihn weiter: So zunächst bei Roscelin von Compiègne, dann bei Wilhelm von Champeaux – bei dem er gar zwei Mal landete, um 1100 und um 1108 oder 1109 – und bei Anselm von Laon um 1113.

Daß sich bei ihm Lehr- und Lernphasen abwechselten, dürfte mit zu dem wenig festgelegten Curriculum eines Intellektuellen im 12. Jahrhundert gehört haben. Mit dem unklaren Status mag auch die geheime Ehe zwischen Heloisa und Abaelard zusammengehängt haben: offenbar war nicht klar, ob ein Intellektueller überhaupt heiraten soll – Heloisa meinte: nein<sup>92</sup> –, oder ob er überhaupt darf – Fulbert nahm an, Abaelard wolle offiziell als Zölibatärer gelten – und wenn ja, dann in welcher Form – so entschied sich Abaelard zunächst für die geheime Ehe, die er nachher vielleicht doch öffentlich machen wollte ...

Wenn uns aus den erwähnten Gedichten, vor allem jenen gesellschaftskritischen In-

---

<sup>90</sup> Zu erwähnen wären die *carmina burana*. Abaelard selber soll übrigens ein erfolgreicher Dichter und Komponist solcher Lieder gewesen sein. – Vgl. Le Goff, *Die Intellektuellen*, 33-40. – Zur Vorsicht vor einem Goliarden-Mythos mahnt allerdings Bernt (*Goliarden*, 1553).

<sup>91</sup> Vgl. Fumagalli, *Der Intellektuelle*, 206.

<sup>92</sup> Vgl. Heloisas Rede gegen die Ehe bei: Muckle, *Historia*, 185-189 = Brost, *Briefwechsel*, 24-30.

halts<sup>93</sup>, eine gehörige Portion Kampfstimmung entgegentritt, so dürfte dies das Klima wiedergeben, das wir gelegentlich in Diskussionen in der *Ethica* wiederfinden. Bei den hartnäckigen Auseinandersetzungen sieht sich Abaelard oft gezwungen, durch mehrmaliges Wiederholen seine Autorität zu unterstreichen, was ihm bei seinen hierarchiekritischen Zuhörern nicht leicht gefallen sein dürfte. Auf alle Fälle haben wir es mit Erarbeiten von Wissen außerhalb der Klostermauern, fern eines beschaulichen Rahmens zu tun. – Was die vermutete kämpferische Stimmung in der *Ethica* betrifft, so ist ein Vorbehalt anzubringen: Aggression oder auch Ironie spielen sich nicht selten auf der paralinguistischen Ebene ab – zu denken ist an die Intonation einer Aussage oder an die sie begleitende Mimik und Gestik –, die aber ein geschriebener Text des Genus ‘wissenschaftlicher Traktat’ im Normalfall nicht einzufangen und zu übermitteln vermag.<sup>94</sup> Das trifft auch auf die *Ethica* zu. Im Gegensatz zum Pathos, für das bestimmte sprachliche Formen vorgesehen sind und das sich in der *Ethica* tatsächlich finden läßt<sup>95</sup>, muß sich unsere Behauptung also auf Berichte stützen, die das Klima in den Vorlesungen schildern. Ein Kronzeuge dürfte dabei einmal mehr Abaelard sein, der von seinen Wortgefechten mit Wilhelm von Champeaux in dessen Vorlesungen berichtet.<sup>96</sup> Die Annahme scheint mir nun aber berechtigt, daß es dreißig Jahre später Abaelard als Magister nicht anders ergangen sein dürfte.

Fragen wir weiter nach Parallelen zwischen der Gedankenwelt der Goliarden und der *Ethica*, so stoßen wir auf die Kleruskritik, die sich bei beiden findet: Die Nummern 36 „Nulli beneficium“ und 34 „Deduc Sion“<sup>97</sup> der *carmina burana* könnten gut als Veranschaulichung des zweiten Teils des ersten Buches der *Ethica* erachtet werden. – Ferner kann die positive Bewertung des Genusses in der *Ethica*<sup>98</sup> ein Niederschlag der Erfahrungen sein, die Abaelard seinerseits mit der ‘Freizeitgestaltung’ der Goliarden, wie sie uns in den *carmina burana* geschildert wird, gemacht hatte: Neben

<sup>93</sup> Vgl. z. B. die *carmina burana* 3 und 34 (= Korth, *Carmina Burana*, 8f, 44-46).

<sup>94</sup> Vgl. dazu den Artikel von Clanchy, der die Exegese eines Abaelardschen Wortspiels vorlegt: Clanchy, *Mockery*, 2-11.

<sup>95</sup> Vgl. z. B. den Anfang zum *Predigtartigen Exkurs zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 430.

<sup>96</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 177f = Brost, *Briefwechsel*, 11.

<sup>97</sup> Nr. 36 stellt eine Mahnung an einen Prälaten dar, unabhängig von seiner ständischen Herkunft bei der Beichte gerecht zu urteilen: vgl. Korth, *Carmina Burana*, 47-51. – Nr. 34 prangert die Ungerechtigkeit des Klerus an und fleht um das Eingreifen des rächenden Gottes: vgl. Korth, *Carmina Burana*, 44-46.

<sup>98</sup> Vgl. v. a. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 407f.

aller Kritik an herrschenden Mißständen fehlt dort nämlich nicht das ausführliche und detailreiche Besingen des lockeren Lebenswandels, des Spiels, des Weines und der Liebe.<sup>99</sup> Die entlastende Funktion der Abaelardschen Sündendefinition wird einem klar, wenn man daran denkt, wie sehr die AdressatInnen der *Ethica* – die StadtbewohnerInnen im allgemeinen und die Intellektuellen im besonderen – in einem für damalige Zeiten schon stark reizüberfluteten Ambiente lebten. – Wenn also die *Frage nach der Sünde* die Theologen monastischer Prägung, die ‘Anwender’ der Bußbücher und Abaelard vereinten, so trennten sie sicher die *Antworten* auf diese Frage.

Aber Abaelard wäre nicht Abaelard, wenn man nicht auch in diesem Punkt einige Einschränkungen anfügen müßte. Es muß hier nämlich gleich auf vier auffällige Ungereimtheiten zwischen den allgemeinen Ausführungen zu den Intellektuellen als städtisches Phänomen und Abaelards Leben hingewiesen werden. Gewiß: Abaelard ‘vermarktete’ sein Wissen und stellte seine Tätigkeit auch – selbstbewußt genug – dem Handwerk gleich.<sup>100</sup> Aber er übte sie nicht immer in der Stadt aus! Um 1122 gründete er eine Schule auf dem Land, in der Einöde, und dies offenbar, wie das lange Hieronymus-Zitat in der *Historia* belegt, ganz bewußt und absichtlich.<sup>101</sup> – Nur gerade drei bis maximal acht Jahre dürfte Abaelard ab 1121 bis zu seinem Lebensende in Städten verbracht haben.<sup>102</sup>

Ferner kam Abaelards Fächerangebot und sein „Denken den Bedürfnissen der Stadtgesellschaft doch nur teilweise entgegen. Von Mathematik verstand er nichts. Medizin [...] blieb ihm fremd. Technische Probleme [...] interessierten ihn nicht.“<sup>103</sup>

Ein weiteres unstädtisches Moment stellt die Tatsache dar, daß Abaelard sich nicht horizontal verband mit anderen Magistern, etwa nach dem Vorbild von Genossenschaften: War es sein Bewußtsein, im Adel Rückhalt zu haben, oder das Bewußtsein der Mitgliedschaft der Kirche, die ihn von solchen Verbindungen abhielten?<sup>104</sup> Oder ließ Abaelards Eifersucht keinen Platz für andere Magister an derselben Schule, weshalb sich aus Ste-Geneviève kein Pendant zu St-Victor entwickeln konnte? – Von

---

<sup>99</sup> Vgl. z. B. Nr. 200, „Bache bene venies“, in: Korth, *Carmina Burana*, 131-134.

<sup>100</sup> Vgl. Verger, *Milieus sociaux*, 117.

<sup>101</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 199-201 = Brost, *Briefwechsel*, 49-52.

<sup>102</sup> Vgl. Verger, *Milieus sociaux*, 123.

<sup>103</sup> Flasch, *Einführung*, 86.

Abaelards Mühe, sich in einen städtischen Schulbetrieb einzugliedern, zeugt v. a. sein Aufenthalt in Laon, auf den wir noch zurückkommen.

In diesem Zusammenhang ist auch zu sehen, daß sich Abaelard in Paris offenbar bewußt der Gerichtbarkeit des *scolasticus* und somit des Bischofs entzog. Am linken Seine-Ufer, wie gezeigt außerhalb der damaligen Stadt, unterstand er juristisch dem Dekan der aristokratisch geprägten Abtei von Ste-Geneviève<sup>105</sup>, in den 30er Jahren hieß der bekanntlich: Étienne de Garlande. – Daß sich gewisse Magister mit ihren Schülern außerhalb der Stadt niederließen, das dürfte allerdings nicht zuletzt die Lage für beide Gruppen, für die StadtbewohnerInnen und für die Intellektuellen, entschärft haben.

Der Name eines Goliarden muß im Zusammenhang mit Abaelard noch erwähnt werden: Berengar von Poitiers.<sup>106</sup> Er hinterließ uns eine satirische Schilderung der Ereignisse um das Konzil von Sens. Darin beschrieb er unter anderem die Vorverurteilung, die Bernhard von Clairvaux am Vorabend des Konzils einfädelt: Die Teilnehmer jener Runde kommen bei Berengar in Goliardischer Manier nicht gut weg.<sup>107</sup>

Einstweilen rückblickend und wie auch im Verlauf der Interpretation der *Ethica* noch deutlicher werden dürfte, ist festzuhalten, daß sich die *Ethica* nicht ausschließlich an die Intellektuellen richtet. Mindestens ansatzweise erscheinen darin auch andere Lebensbedingungen: Schon erwähnt habe ich die der Mönche, die eines leibeigenen Knechtes, die einer armen Frau.<sup>108</sup> Abaelard entwirft also keineswegs eine Binnenmoral für Intellektuelle, aber er nimmt durchaus gewisse Gedanken und Erfahrungen aus dem Leben dieser Gruppierung auf und versucht sie, was ja für eine Ethik wesentlich ist, zu universalisieren.

## **D. Ergebnis für die Ethica**

---

<sup>104</sup> Vgl. Verger, *Milieus sociaux*, 113, 118.

<sup>105</sup> Vgl. Verger, *Milieus sociaux*, 120.

<sup>106</sup> Da von Berengar keine weiteren Lebensdaten ausfindig zu machen sind – vgl. Thomson, *Satirical Works*, 89-91 –, sei wenigstens ein Kurzsignalement von ihm aus der *Patrologia Latina* (PL 178, 1855) wiedergegeben: „C'est dommage qu'il ait perverti de si belles dispositions pour les lettres par l'indigne usage qu'il en a fait.“

<sup>107</sup> Vgl. Berengar, *Apologia* = Thomson, *Satirical Works*, 111-130; die erwähnte Episode findet sich auf S. 114.

<sup>108</sup> Vgl. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 408; *Diskussion der 2. These*, unten S. 404f; *These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe*, unten S. 415.

Es gilt hier, die sozialgeschichtlichen Überlegungen einstweilen abzurunden. Zusammenfassend können wir auf die drei Fragen aus dem Vorspann zu den sozialgeschichtlichen Abklärungen folgendes antworten:

Zunächst zur Frage, warum gerade im 12. Jahrhundert eine Ethik auftaucht. – Ich bin ausgegangen von den großen demographischen Umwälzungen, die die Entwicklung der Stadtkommunen im 11. und 12. Jahrhundert mit sich brachte, und ich habe zu zeigen versucht, wie diese lokale Verdichtung des Lebensraumes nach einer neuen Organisation des Zusammenlebens verlangte, aber auch zu einem bewußteren Wahrnehmen der Mitmenschen führte. Ohne damit *den* Kristallisationspunkt der *Ethica* ausfindig machen zu können, darf man also behaupten, daß diese großen Umwälzungen das Klima für die Reflexion über das menschliche Sozialverhalten förderten. – Als die zwei Seiten dieser erwähnten Umwälzung sind dabei die Verunsicherung und das Entwerfen neuer Lebensmuster zu erachten. Von der Verunsicherung zeugen z. B. die gesellschaftskritischen Gedichte aus dem Milieu der Intellektuellen; von den neuen Lebensmustern dagegen z. B. die Gottesfrieden-Bewegung bzw. die Landes- und Reichsfrieden. – Eine besondere und für den Dialektiker und Theologen Abaelard typische Form hat diese durch die Umwälzungen provozierte Reflexion in der *Ethica* erhalten: mit einem ersten Teil, der mit der Neuformulierung des Sündenbegriffs ein neues Kriterium zur moralischen Lebensgestaltung propagiert, und mit einem zweiten Teil, der kritisch die überkommenen Strukturen – konkret die der geistlichen Abhängigkeit – hinterfragt. Genaugenommen ist aber hiermit die Frage nach dem Warum noch nicht abschließend beantwortet. Ich habe aufgrund der bisher erarbeiteten Fakten lediglich zeigen können, *daß* ethische Fragen, also Fragen nach dem richtigen zwischenmenschlichen Verhalten im 12. Jahrhundert durchaus notwendigerweise gestellt wurden. Die Zeit ist erst dann reif für ethische Reflexionen, nachdem ein Minimum an geregelterm Leben installiert ist, oder bildlich gesprochen: vor der prophetischen Intentionsethik braucht es das dekalogische Gesetz.

Die zweite Frage, die hier angegangen werden kann, ist, ob die geschilderte Umbruchsituation den Inhalt der *Ethica* beeinflusste. – Explizit ist dies nicht der Fall. Abaelard hatte zwar durchaus das Bewußtsein, Neues zu schaffen, aber es lag außerhalb seiner analytischen Möglichkeiten, seine Situation als soziologisches Phänomen



des Umbruchs und sein Wirken als typisch für diese Situation zu beschreiben. Indem er aber einzelne Erscheinungsformen dieses Umbruchs wahrnahm und darauf reagierte, ist gleichwohl ein indirekter Einfluß festzumachen. Abaelard nimmt z. B. wahr, daß das überkommene Bußwesen und das alte Sündenverständnis nicht mehr zur neuen Situation passen. Wenn er also bei seinen Untersuchungen Beispiele hinzuzieht, die in den Bußbüchern als Sünden taxiert worden sind, dann knüpft er inhaltlich, wenn auch mit kritischer Distanz, ganz klar an diese Tradition an. – Auch ist sein Hinwenden zu einem formalen Prinzip in erster Linie als Reaktion auf die unüberschaubare Anzahl von Ansprüchen und Handlungsvorschriften zu sehen. Und so reduziert er, wie erwähnt, Burchards 214 Vorschriften auf eine einzige.

Die Umbruchsituation könnte aber insofern Abaelard beim Verfassen der *Ethica* beeinflußt haben, als daß diese Situation, namentlich der Aufschwung der Städte, sich fermentierend auf die Gregorianische Reform auswirkte. Allerdings ist nun unser Magister nicht einfach als theologischer Verfechter dieser Reform und die *Ethica* als Kampfschrift derselben zu erachten. Auch wenn, wie weiter oben erwähnt, Abaelard gewisse Anliegen mit der Reform teilte – v. a. was die moralische Qualität der Priester betraf –, so schien er etwa bei seinen Reformbestrebungen in St-Gildas weniger Wert auf das Gregorianische Programm gelegt zu haben, das sich für die *libertas ecclesiae* gegenüber weltlicher Mächte unter Zuhilfenahme juristischer Mittel stark machte. Für ihn stand einzig die moralische Vervollkommnung der Mönche im Vordergrund, die diese in eine Freiheit von „fleischlichen Affekten und weltlichen Bindungen“ führen sollte.<sup>109</sup> Abaelard blieb so betrachtet bei einem der Kernpunkte v. a. der beginnenden Gregorianischen Reform stehen<sup>110</sup>, nämlich bei der Wiederbelebung des Evangeliums<sup>111</sup>, und kümmerte sich wenig um die weiteren juristischen und gesellschaftspolitischen Konsequenzen. Auch war er ein scharfer Gegner der damaligen Multiplikatoren der Reform, der Regularkanoniker oder Chorherren. Er wandte sich gegen diese Vermischung von Mönchtum und Klerikerstand, genau jene Kombination nämlich, die er aus nächster Nähe bei

---

<sup>109</sup> Miethke, Kirchenreform, 178.

<sup>110</sup> Vgl. Kempf, Gregorianische Reform, 1196; ders., Wandel, 517-520.

<sup>111</sup> Vgl. Verger, Milieux sociaux, 124.

Wilhelm von Champeaux erlebte und als unglaubwürdig kritisierte.<sup>112</sup> Die programmatische Stadtnähe der Regularkanoniker paßte nicht in Abaelards Klosterreformprogramm, das auf *solitudo* und gemäßigter *paupertas* aufbaute.<sup>113</sup> Wenn nun Abaelard ohnehin schon eine distanzierte Haltung gegenüber der Gregorianischen Reform einnahm und sich nicht für ihre Schwerpunkte zu Beginn des 12. Jahrhunderts einsetzen mochte, so nahm zudem sein eigener Eifer bezüglich disziplinarischer Reform des Mönchtums aufgrund seiner negativen Erfahrungen in St-Gildas, aber zuvor auch schon in St-Denis, je länger je mehr ab.<sup>114</sup> In den 30er Jahren stand Abaelard mit seinen reformerischen Ideen an einem anderen Ort: Die seelsorgerlichen Verpflichtungen gegenüber Heloisa, seiner Gemahlin und Äbtissin von Paraklet, sowie gegenüber deren Mitschwestern lassen ihn biblische und altkirchliche Traditionen entdecken, wonach der weiblichen Fürbitte und Frömmigkeit eine besondere Kraft zukomme.<sup>115</sup> Somit erhielten Abaelards Reflexionen über das Mönchtum eine neue Richtung, die sich in die damalige Suche nach der Stellung der Frau in der Religion einordnen läßt.<sup>116</sup> In dieser Suche wurzelten nicht nur seine Klosterregeln<sup>117</sup>, sondern auch die zahlreichen Gründungen von Doppelklöstern zu jener Zeit.<sup>118</sup> – Abaelard stand also einerseits mitten im damaligen „réveil évangelique“, andererseits hinterläßt er den Eindruck, von den Möglichkeiten der Kirche seiner Zeit hin- und hergerissen gewesen zu sein.<sup>119</sup> Für die *Ethica* gilt es festzuhalten, daß sie insofern von der Gregorianischen Reform beeinflusst war, als diese, wie gesagt, eine Wiederbelebung des Evangeliums mit sich brachte. Zudem sind ihr gewisse Anliegen dieser Reform bezüglich der Moralität der Priester nicht fremd, wie etwa dort, wo Abaelard das Interesse der Priester am Geld kritisierte.<sup>120</sup> – Ich will das Verhältnis Abaelards zur Gregorianischen Reform hiermit auf sich beruhen lassen. Seine Reformgedanken verliefen nicht auf den-

---

<sup>112</sup> Vgl. Miethke, Kirchenreform, 180f; Muckle, Historia, 179 = Brost, Briefwechsel, 13.

<sup>113</sup> Vgl. Miethke, Kirchenreform, 178-180.

<sup>114</sup> Vgl. Miethke, Kirchenreform, 182.

<sup>115</sup> Vgl. dazu v. a. den siebten Brief der Korrespondenz. Muckle, Religious Life, 253-281 = Brost, Briefwechsel, 181-242.

<sup>116</sup> Vgl. Miethke, Kirchenreform, 185.

<sup>117</sup> Vgl. McLaughlin, Rule, 242-292 = Brost, Briefwechsel, 245-364.

<sup>118</sup> Vgl. Kempf, Wandel, 522f.

<sup>119</sup> Vgl. Verger, Milieux sociaux, 130.

selben Bahnen wie etwa jene der Regularkanoniker und auch nicht wie diejenigen eines Bernhards von Clairvaux, was diese beiden kämpferischen Temperamente fast zwangsläufig in einen Konflikt führen mußte.

Wenn also die *Ethica* aus der sozialen Umbruchsituation und deren kirchlichen Ausformung herauswächst, insofern diese nach neuen Lebensmustern verlangten und ein Klima der kritischen Auseinandersetzung schufen, so dürften diese Informationen am ehesten die dritte Eingangsfrage zu den sozialgeschichtlichen Erläuterungen erhellt haben, nämlich die nach den AdressatInnen der *Ethica*: Sie standen in einer Zeit des Umbruchs, in der die Sehnsucht nach Sicherheit groß gewesen sein dürfte – und zwar sowohl die Sehnsucht nach physischer Sicherheit, wovon Gottes- oder Landfrieden, aber auch Stadtmauern zeugen, als auch die Sehnsucht nach Sicherheit im Bereich des persönlichen Handelns, die die psychischen Grundbedürfnisse nach Kontinuität und Vorhersagbarkeit befriedigt.<sup>121</sup> – Dabei muß hier nochmals deutlich darauf hingewiesen werden, daß Abaelard zwar seine Vorlesungen vor einem bestimmten Publikum hielt – vorwiegend Intellektuelle, Goliarden, intellektuelle Vaganten –, daß er aber seine Botschaft nicht nur an dieses richtete, sondern darüber hinaus an andere Magister – z. B. dort, wo er sich mit deren Meinungen auseinandersetzte<sup>122</sup> – und letztlich und eigentlich an alle gläubigen<sup>123</sup> und vernünftigen<sup>124</sup> Menschen – denn die sind es, die sündigen, aber auch gut handeln können und somit dieser Botschaft bedürfen. Gleichwohl haben wir gesehen, wie sehr Abaelard inhaltlich den Intellektuellen und vagabundierenden Klerikern nahestand, wobei es sich um mehr als nur zufällige Parallelen handelt. Abschließend bleibt hier festzuhalten, daß bei einem Text, bei dem der Autor schon eine so klare und über lange Zeit ausgearbeitete Vorstellung vom Inhalt hatte – was, wie noch zu zeigen ist,

---

<sup>120</sup> Vgl. *These 28: Einem schlechten Beichtoater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 440-442.

<sup>121</sup> Vgl. die Liste der Grundthemen menschlicher Hoffnungen und Befürchtungen bei: Marschner, *Sicherheit*, 326. – Dabei gehe ich mit Duby davon aus, daß die menschliche Psyche des 12. Jahrhunderts in vergleichbarer Weise von Ängsten und Hoffnungen bestimmt war, wie wir es heute sind, auch wenn sich der Inhalt – die Gründe der Ängste und die Ziele der Hoffnungen – geändert hat. Vgl. Duby, *Jahr 2000*, 9-21 und passim.

<sup>122</sup> Vgl. z. B. unten *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 407f.

<sup>123</sup> Vgl. *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 424-426.

<sup>124</sup> Vgl. *Exkurs über die Erbsünde*, unten S. 408f.

bei der *Ethica* der Fall war – die Zuhörerschaft den Inhalt der Botschaft nur noch begrenzt beeinflussen konnte.

Es dürfte somit exemplarisch deutlich geworden sein, wie sozialgeschichtliche Phänomene im Primärinhalt der *Ethica* präsent sind. Zudem erhielten wir einen Einblick in das Milieu der Intellektuellen und Goliarden, in dem das *Scito te ipsum* zum ersten Mal vorgetragen wurde, wie wir noch sehen werden.<sup>125</sup>

An den Hinweis zu den Intellektuellen lassen sich fast nahtlos die nächsten Überlegungen zum geistesgeschichtlichen Kontext anknüpfen. Der Aufbruch im 12. Jahrhundert erfaßte längst nicht nur die Demographie und die Urbanisierung. Begleitet wurde er von einem enormen Aufbruch im Bereich der Geisteswissenschaften. Von dessen sozialgeschichtlichem Hintergrund haben wir eben gehört. Im folgenden geht es nun um einige spezielle Konsequenzen, Ausformungen und Vertreter dieses geistesgeschichtlichen Aufbruchs.

### III. Der geistesgeschichtliche Kontext

Bei unserem großräumigen Ausleuchten des Kontextes der *Ethica* haben wir zuerst anhand einiger zentraler Persönlichkeiten die politisch-ereignisgeschichtliche Seite betrachtet. Dann sind wir zu einigen ausgewählten sozialgeschichtlichen Aspekten übergegangen. Die dabei geschilderte Aufbruchbewegung erfaßte auch die Wissenschaften und das Bildungswesen und somit auch die Philosophie und die Theologie. Und das sind jene Gesichtspunkte der Geistesgeschichte, die mich im folgenden besonders interessieren. – Die für diese Arbeit gewählte Abfolge einiger Facetten des geschichtlichen Rahmens ist nicht so zu verstehen, als ließe sich der eine Aspekt monokausal aus dem vorangehend geschilderten ableiten. Die Beziehungen sind komplexer Art, die Aspekte bedingen oder ermöglichen sich zum Teil gegenseitig und sind hier nur aus arbeitstechnischen Gründen getrennt behandelt: So haben wir z. B. gesehen, daß die Urbanisierung ein Prozeß war, der sich schon lange in Gang befand, bevor Louis VI. sie als politisches Mittel einzusetzen begann, aber diese königliche Strategie trieb diese Bewegung auch wieder stärker an. – Was hier also ge-

---

<sup>125</sup> Zur Hypothese der konkreten Entstehung der *Ethica* vgl. v. a.: c) *Die mögliche Genese eines Konglomerates*, unten S. 116ff; aber auch d) *Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff.

trennt dargestellt wird, sind Aspekte eines Ganzen, wovon eine weitere Facette eben auch der schon mehrfach erwähnte Aufbruch im Bildungswesen ist.

Die folgenden Bemerkungen referieren zuerst einige allgemeine Reflexionen und Beobachtungen zu diesem Aufbruch im Bereich der Wissenschaften, dann werfen wir einen Blick auf die Theologie und auf die Philosophie. Dabei gilt mein Interesse nach wie vor der Entstehungszeit der *Ethica* und den Rahmenbedingungen, das heißt hier spezieller den theologischen und philosophischen Voraussetzungen von Sender und Empfänger derselben. Das bedeutet, daß ich mich wiederum auf die Zeit vor dem Jahr 1140 konzentrieren werde, mit einem besonderen Schwerpunkt in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts. – Zum Vorgehen sei angemerkt, daß ich mich auch hier v. a. im zweiten und dritten Schritt, also beim Blick auf die Theologie und Philosophie, exemplarisch einzelnen Persönlichkeiten und Schulen zuwende, die mit Abaelard in einer besonderen Beziehung gestanden haben.

Konkret sind es drei Fragen, auf die ich im folgenden eine Antwort suche: Wie hoch ist die Interdependenz zwischen der *Ethica* und dem Aufbruch der Geisteswissenschaften im 12. Jahrhundert zu veranschlagen? Bestand eine gewisse Notwendigkeit, eine Schrift zu diesem Thema abzufassen? – Zweitens: Findet ein Werk zu diesem Thema einen Platz in der damaligen Theologie? – Und schließlich: Führt ein Weg vom Universalienstreit und von Abaelards Lösungsvorschlag dazu zur *Ethica*?

### ***A. Aufbruch im 12. Jahrhundert – Von der Renaissance in Anführungszeichen***

Im 12. Jahrhundert von Renaissance zu sprechen ist, wie wenn man die Erfindung des Zählrahmens oder des Rechenschiebers als Anfang des Computerzeitalters bezeichnen würde. Natürlich hinkt dieser Vergleich wie jeder. Aber der Vergleich des 12. Jahrhunderts mit der eigentlichen Renaissance hinkt nicht minder. – Allerdings ist Haskins' Anliegen Verständnis entgegenzubringen, wollte doch dieser Autor mit der Verwendung dieses Begriffes das 12. Jahrhundert und das Mittelalter überhaupt gegenüber der 'eigentlichen' Renaissance aufwerten.<sup>1</sup> Wie stark heute noch für eine solche Aufwertung zu kämpfen ist, braucht hier nicht entschieden zu werden, allerdings möchte die vorliegende Arbeit über Abaelards *Ethica* einen weiteren Beitrag

---

<sup>1</sup> Vgl. Haskins, *The Renaissance*, 4f.

für eine in Haskins' Sinne revidierte Sicht des Mittelalters liefern. – Das 12. Jahrhundert hat im Verlaufe der letzten Jahrzehnte viele Namen erhalten, „Renaissance“<sup>2</sup> ist nur einer davon. Andere lauten wie folgt: „eine geschichtliche Wasserscheide“<sup>3</sup>, das 12. Jahrhundert als Zeit der „Rationalisierung und Verinnerlichung“<sup>4</sup>, „Geburtsstunde der Moderne“<sup>5</sup>, Jahrhundert der „Tradition und Neuerung in der Wissenschaft“<sup>6</sup>, „Frühscholastik“<sup>7</sup>, die „erste Aufklärung“<sup>8</sup>, das Jahrhundert des „großen Aufschwungs“<sup>9</sup>.

Es wäre Gegenstand einer eigenen Studie, auf die *Begrifflichkeit* und ihre jeweiligen inhaltlichen Implikationen einzugehen. Dabei ist das Verhältnis zwischen Renaissance und Rationalisierung von besonderem Interesse, da sich diese beiden Phänomene inhaltlich letztlich ausschließen: Die Renaissance lebt von einer unkritischen Gleichstellung alter Texte, wohingegen eine vernunftmäßige Durchdringung derselben, wie sie zum Beispiel Abaelard mit der Sic-et-Non-Methode vorschlägt, schon das Ende der Renaissance einleitet.<sup>10</sup> – Ich werde nun im folgenden vorwiegend vom Aufbruch der Geisteswissenschaften sprechen. Was die *Sache* betrifft, so will ich – fokussiert auf die *Ethica*, Abaelard und seine Zuhörerschaft – nach Flaschs Empfehlung<sup>11</sup> lediglich auf einzelne ausgewählte Phänomene hinweisen: als besonders wichtig in unserem Zusammenhang dürften sich die zunehmende Rationalisierung – durchaus in ihrem zweifachen Wortsinn –, die Veränderung der Innerlichkeit und Auffassung des Subjektes sowie die eng mit diesen beiden Aspekten verknüpfte Veränderung der wissenschaftlichen Arbeitsweise herauskristallisieren. Anschließend versuche ich mit einem Blick auf die Konsequenzen, die diese Veränderungen im Bereich der literarischen Gattungen nach sich zogen, die Frage nach der sprachlichen Form der *Ethica* zu klären.

---

<sup>2</sup> Vgl. neben Haskins v. a.: de Gandillac/Jeauneau, *Entretiens*. Und auf Abaelard ausgerichtet: Grane, *Abaelard*, 7-36.

<sup>3</sup> Flasch, *Das philosophische Denken*, 194.

<sup>4</sup> Wieland, *Rationalisierung*, 61 et passim.

<sup>5</sup> Wolf, *Geburtsstunde*, 80.

<sup>6</sup> Ehlers, *Monastische Theologie*, 58.

<sup>7</sup> Landgraf, *Einführung*, 12 et passim.

<sup>8</sup> Ernst, *Subjektivität*, 133.

<sup>9</sup> Le Goff, *Fegefeuer*, 159.

<sup>10</sup> Vgl. Wieland, *Ethica*, 12f.

<sup>11</sup> Vgl. Flasch, *Das philosophische Denken*, 198.

## 1. Rationalisierung

Wenn ich oben von der Sehnsucht nach Sicherheit gesprochen habe, so scheint mir diese in der Suche nach einer neuen Identität<sup>12</sup> ihren geisteswissenschaftlichen Ausdruck gefunden zu haben. So wie die Völkerwanderung bestehende sichernde Strukturen erschütterte, so rüttelten die wachsenden Kontakte mit anderen Kulturen, v. a. mit der islamischen Welt, am bisherigen Wahrheitsmonopol der lateinischen Christenheit. Intellektuelle Bemühungen konnten in zunehmendem Maße nicht mehr auf bisher gültige Evidenzen zurückgreifen. Was bisher als einsichtig und selbstverständlich galt, bedurfte plötzlich der Erklärung.<sup>13</sup> Wird aber somit das Eigene als partikulär erkannt, so kann das grundsätzlich zu zwei Reaktionen führen: zur Abschottung oder zur Öffnung – und zwar in dem Sinne, daß man zur *vernünftigen Vermittlung* der eigenen Position animiert wird.<sup>14</sup>

Um hier zunächst die Spur der Öffnung weiterzuverfolgen: Sie ist natürlich erst möglich bei einem wachsenden Selbstbewußtsein.<sup>15</sup> Sie provoziert dann allerdings einen deutlichen Rationalisierungsschub, denn einem Diskussionsteilnehmer stellt sich dauernd die Frage nach dem allgemein Gültigen oder dem, was dem anderen trotz ganz anderer Voraussetzungen ebenfalls evident sein könnte. Es ist dabei eine gleichzeitige, gegenläufige Bewegung festzustellen, die einem die Partikularität der eigenen und die Andersheit der fremden Meinung klar vor Augen führt.<sup>16</sup> Eine zeitgenössische Illustration dieses Prozesses stellen zweifelsohne Abaelards *Collationes* dar, in denen in den beiden Zwiegesprächen jeweils eine Vertiefung der eigenen und ein besseres Kennenlernen der anderen Position stattfindet. – Durch verschiedene Faktoren – durch das Zusammenleben in den Städten, durch die wachsende Kenntnis der arabischen, aristotelisch-geprägten Weltsicht, aber auch durch die Kreuzzüge<sup>17</sup> – angestoßen, wird so natürlich ebenfalls die eigene Betrachtungsweise von Natur und

---

<sup>12</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 62. – Wieland verdanke ich übrigens den hauptsächlichen Gedankenanstoß für die folgenden Erörterungen und v. a. das Begriffspaar Rationalisierung und Verinnerlichung.

<sup>13</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 63.

<sup>14</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 63. – Exemplarisch ist hier sicher auf Abaelards *Collationes* hinzuweisen, wobei gerade die *Collationes* zeigen, daß diese Öffnung keineswegs zu einer Aufgabe der eigenen Position führen muß, sondern eher zu einer Stärkung derselben.

<sup>15</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 67.

<sup>16</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 66.

<sup>17</sup> Vgl. Ernst, *Subjektivität*, 135.

Welt vertieft, wodurch diese ihren primären und direkten Verweischarakter auf Gott verlieren und zu einer eigenständigen Wirklichkeit werden<sup>18</sup>; d. h., die magisch-archaischen Vorstellungen werden überwunden<sup>19</sup>. Somit wird auch die Natur nicht mehr allegorisch, und das bedeutet ja gleichzeitig intrakulturell, sondern *secundam physicam*, also rational erklärt.<sup>20</sup> – Dieser Wechsel in der Weltsicht schlägt sich z. B. auch in der damaligen Jurisdiktion nieder: während im Jahre 1080 der Papst noch auf das Instrument des Gottesurteils zurückgriff, wurde diese Rechtspraxis 1215 am vierten Lateranum verboten.<sup>21</sup>

Insofern aber das Auseinandersetzen mit dem anderen zu einer tieferen und rational-argumentativ gestärkten Kenntnis der eigenen Position führt, leistet die Rationalisierung einen wichtigen Beitrag zur Identitätssicherung.<sup>22</sup> – Konkret läßt sich diese Aufwertung der *ratio* in zahlreichen schriftlichen Zeugnissen belegen. Sie äußert sich darin, daß die Autorität des Magisters bzw. seines dialektischen Raisonnements neben die bislang dominierende Autorität der Kirchenväter tritt.<sup>23</sup> Insofern läßt sich der Prozeß der Rationalisierung beschreiben als ein Ersetzen des Herkömmlich-Evidenten durch verstandesmäßig Durchdachtes.<sup>24</sup> – Dieser Prozeß spielt sich nun aber nicht nur auf der Ebene der Texte bzw. der wissenschaftlichen Arbeit ab, sondern auch auf der Ebene der Organisation der Wissensvermittlung. Konkret – und hier steht der zweite Sinn des Wortes ‘Rationalisierung’ im Vordergrund – läßt sich „die Bildung der mittelalterlichen Universität als Rationalisierungsprozeß begreifen.“<sup>25</sup> In bezug auf die hier geführte Untersuchung ist das allerdings noch Zukunftsmusik und nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

Um das Bild des Rationalisierungsprozesses als deutliches Symptom des Aufbruchs der Wissenschaften im 12. Jahrhundert zu ergänzen, muß hier ferner darauf hingewiesen werden, daß die Aufwertung der Vernunft, ihre Verwendung als allei-

---

<sup>18</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 133.

<sup>19</sup> Vgl. Flasch, Einführung, 84.

<sup>20</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 70.

<sup>21</sup> Vgl. Flasch, Das philosophische Denken, 209; Chenu, L'éveil, 26.

<sup>22</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 63.

<sup>23</sup> Vgl. Landgraf, Einführung, 12.

<sup>24</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 61.

<sup>25</sup> Wieland, Rationalisierung, 61.



niger Maßstab der Wahrheit in der Dialektik vorbereitet ist<sup>26</sup> bzw. deren eigentliches Wesen ausmacht. Die sich so herausbildende Eigenständigkeit des weltlichen Bereiches gegenüber dem kirchlichen wird aber auch von der kirchlichen Seite gefördert, etwa im Laieninvestiturverbot im Rahmen der Gregorianischen Reform.<sup>27</sup> Und wenn die Kirche somit gewisse Bereiche in die Eigenständigkeit entläßt<sup>28</sup>, so wird es nicht lange dauern, bis der Konflikt losbricht, welche Bereiche diese Eigenständigkeit beanspruchen dürfen und welche nicht: einer der Streitpunkte, die Abaelard nach Sens bringen werden.<sup>29</sup> Er beanspruchte diese Eigenständigkeit u. a. auch für die Lektüre der Bibel, Kirchenväter und Dogmen. Erst dadurch aber, daß sich die Theologie auf die Vernunft einläßt, stößt sie zur „Einzigartigkeit und Einmaligkeit“ ihrer Grundlage im Glauben<sup>30</sup> vor. Ohne hier Wielands Erklärung dieser Behauptung zu wiederholen, scheint mir dieser Satz knapp zusammenzufassen, was das Verdienst von Abaelards *Ethica* für das christliche Sündenverständnis ist: Abaelard stößt durch seine rationale Untersuchung zum psychologischen, in der Verantwortung des vernünftigen Menschen liegenden Kern der Sünde vor und erlöst den Menschen aus seiner traditionell gewachsenen Unmündigkeit, wie sie uns exemplarisch in den Bußbüchern begegnet ist.

Spricht man von Rationalisierungsprozeß, so kann dies als Kriterium verwendet werden, um zwischen verschiedenen Lehrern, Schulen und Werken eine Grenze zu ziehen: z. B. zwischen Abaelard und Bernhard, zwischen Laon und Ste-Geneviève in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts, zwischen der *Ethica* und Bernhards Predigten zum Hohen Lied. Und zwar je nachdem, ob sie, idealtypisch gesprochen, von diesem Prozeß erfaßt wurden oder nicht. Anders verhält es sich mit dem folgenden Aspekt des Aufbruchs des 12. Jahrhunderts: Er stellte ein Gemeinsames dar, das die Welt der lateinischen Christenheit verband und umspannte.

## 2. Verinnerlichung

---

<sup>26</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 67.

<sup>27</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 135.

<sup>28</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 135.

<sup>29</sup> Vgl. *β) Die Eskalation*, unten S. 174.

<sup>30</sup> Wieland, Rationalisierung, 79.

Tatsächlich mag es im ersten Moment erstaunen, daß der Prozeß der *Verinnerlichung* als verbindender Punkt von *prima vista* gegensätzlichen Theologien und Theologen bezeichnet wird. Wobei es vor allem einem umgangssprachlichen Verständnis von Rationalisierung entgegenläuft, diese mit einer Bewegung der Verinnerlichung in Verbindung zu bringen: Verinnerlichung hat mit dem Subjekt, dem Individuum oder der Person zu tun und liefert somit eine subjektive Sicht z. B. eines untersuchten Problems; Rationalisierung hingegen zeigt am Schluß die untersuchte Sache in einer vom Subjekt losgelösten, objektiven Gestalt. Und doch eröffnet einem ein rationales Auseinandersetzen die Tiefen der eigenen Position – es sei nochmals auf die *Collationes* hingewiesen. – Verinnerlichung und Rationalisierung sind also durchaus Prozesse, die parallel ablaufen können<sup>31</sup>, aber – und gerade auch dafür liefert uns das 12. Jahrhundert zahlreiche Zeugnisse – die erste kann auch ohne die zweite vorkommen. – Daß das Phänomen der Verinnerlichung aber nicht nur die akademische und religiöse Welt betraf, davon zeugt nicht zuletzt die hier nur am Rande erwähnte höfische Liebe.<sup>32</sup>

Natürlich will ich die großen Unterschiede im Detail nicht außer acht lassen. Die Verinnerlichung und die damit eng verknüpfte Aufwertung des Subjektes – denn Verinnerlichung macht ja überhaupt nur dann Sinn, wenn dem sich um Verinnerlichung bemühenen Individuum auch ein wachsendes Gewicht zukommt – führte hüben und drüben zu verschiedenen Konsequenzen, wie Chenu anhand der mittelalterlichen Exegese des delphischen Orakels 'Erkenne dich selbst' exemplarisch zeigt: Führt Selbsterkenntnis nach Bernhard zum Entdecken der eigenen Schwachheit, so führt sie nach Abaelard zu einem Bewußtwerden der eigenen Qualitäten und der Würde des Menschen.<sup>33</sup> Mit andern Worten findet die Verinnerlichung im traditionellen, eher monastisch geprägten Rahmen ihren Ort in der *meditatio*<sup>34</sup> oder in der Ekstase<sup>35</sup>; auf der Seite der Schultheologie führt die Verinnerlichung hingegen zu einem Subjektivismus, der sich bei Abaelard beispielsweise deutlich in seiner Sün-

---

<sup>31</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 71.

<sup>32</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 69-77.

<sup>33</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 42.

<sup>34</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 64, 69.

<sup>35</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 34.

dendefinition und in seinem Verständnis von Glauben<sup>36</sup> manifestiert. Auf diese beiden Punkte werde ich noch zurückkommen. – Die Verinnerlichung führte also nicht nur zur Selbstentdeckung des Menschen, sondern auch zu einem Humanismus, also zur Aufwertung der Würde des Menschen.<sup>37</sup> Ohne dieses Thema hier weiter zu vertiefen, mögen diese wenigen Bemerkungen zeigen, daß das Individuum nicht erst eine Entdeckung der italienischen Renaissance ist.<sup>38</sup>

Für den weiteren Verlauf dieser Arbeit muß ich hier auf drei Aspekte hinweisen: Erstens ist die mit der Verinnerlichung verknüpfte Aufwertung des Individuums mindestens mit ein Faktor, weshalb gerade im 12. Jahrhundert in der Philosophie der Streit um die Universalien ausbricht. Der Mensch beginnt dank dem gewachsenen „Selbstzutrauen der Vernunft“<sup>39</sup> zu erkennen, daß das Allgemeine eine Leistung der eigenen Abstraktion und Induktion ist und nicht ohne menschliches Zutun existiert.<sup>40</sup> – Zweitens wird von dieser Aufwertung des Individuums auch das Verhältnis zu Gott betroffen. In dem Maß, in dem der Mensch seine wichtigsten Kontakte nicht mehr vertikal, sondern horizontal<sup>41</sup> erlebt, also im Übergang der feudalen zur städtischen Welt, verliert auch die vertikale Beziehung zwischen Mensch und Gott an Evidenz. Das Verhältnis zu Gott wird „individueller, unmittelbarer, persönlicher“<sup>42</sup>. Gott wird vom allmächtigen Feudalherren zum Freund. – Drittens etabliert sich ein neues Verständnis vom Verhältnis zwischen Tat und handelnder Person: Ihre Abhängigkeit ist nicht mehr nur äußerlicher Art, sondern was sie verbindet, ist die Intention der Täterin bzw. des Täters.<sup>43</sup> Schriftliches Zeugnis von diesem neuen Verständnis legt uns die *Ethica* in aller Deutlichkeit ab.<sup>44</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. u. a. Ernst, *Subjektivität*, 145f; Chenu, *L'éveil*, 31.

<sup>37</sup> Vgl. Aertsen, *Entdeckung*, X. – Vgl. auch Gurjewitsch (*Individuum*, 14ff), der dort die These von Colin Morris von der Entdeckung des Individuums referiert.

<sup>38</sup> Vgl. Aertsen, *Entdeckung*, IXf. – Vgl. auch Gurjewitsch (*Individuum*, 305f), der bemerkt, daß Individuum und Persönlichkeit zu Beginn des Mittelalters, etwa bei Augustinus, vorlagen, daß dieses Niveau dann aber erst wieder von Petrarca erreicht wurde. – Vgl. aber auch den kritischen Überblick über die verschiedenen Arbeiten bezüglich der Entdeckung des Individuums bei: Gurjewitsch, *Individuum*, 14-20.

<sup>39</sup> Flasch, *Das philosophische Denken*, 216.

<sup>40</sup> Vgl. Ernst, *Subjektivität*, 136f.

<sup>41</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 48f.

<sup>42</sup> Wieland, *Rationalisierung*, 72.

<sup>43</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 61f.

<sup>44</sup> In Anlehnung an Morris spricht Aertsen (*Entdeckung*, X) von Abaelard als einem der Kronzeugen der Entdeckung des Individuums.

Rationalisierung und Verinnerlichung stellen zwei eher allgemeine und letztlich hier noch wenig konkret faßbare Aspekte des Aufbruchs des 12. Jahrhunderts dar. Direkten Einfluß auf die *Ethica* haben nun aber jene Konsequenzen, die sich daraus für die Wissenschaft ergaben, sowohl was ihre Arbeitsweise oder Methode als auch was ihre Organisation betraf.

### 3. Wissenschaftliche Arbeitsweise

Mit diesen zunächst allgemein umrissenen geistesgeschichtlichen Veränderungen ging auch eine Änderung der Organisation und Vermittlung des Wissens einher. Wobei hier nicht die Makroebene der Schulorganisation – oben habe ich von Rationalisierung im zweiten Sinn des Wortes gesprochen –, sondern die Mikroebene der Methode und Didaktik gemeint ist. Wie noch genauer zu zeigen sein wird, endete die Epoche der Übernahme der Tradition und an die Stelle der grammatikalischen Traditionseinübung traf das logische Verfahren.<sup>45</sup> Während für das Lesen der Texte die Grammatik die wichtigste Disziplin der auf Tradition ausgerichteten Denker und Schulen war und blieb, gewann bei den am Aufbruch beteiligten Magistern die Logik an Gewicht.<sup>46</sup> Mit der logischen oder dialektischen Durchdringung verloren die überlieferten Texte ihr traditions gesättigtes Selbstverständnis und so gelangte man von den Texten zu der in ihnen enthaltenen Sache, was in den schriftlichen Elaboraten als Übergang vom *florilegium* zur *summa* manifest wurde.<sup>47</sup>

Gerade auch das 12. Jahrhundert zeigt, wie schwierig es ist, in der Geistesgeschichte von Entdeckungen zu sprechen.<sup>48</sup> So muß man davon ausgehen, daß sich die eben erwähnten Gegensätze nur allmählich ablösen. Und – um es vorwegzunehmen – so sehr Abaelard in diesem Aufbruch an vorderster Front kämpfte, die *Ethica* wird noch stark von dem *Übergang* zeugen. – Rationales Argumentieren im Rahmen der Theologie z. B. findet sich schon im 9. Jahrhundert.<sup>49</sup> Und doch scheint am Ende des 11. Jahrhunderts eine markante Änderung im wissenschaftlichen Arbeiten eingetreten zu sein, indem nämlich nun, wie erwähnt, die „auctoritas der Lehre eines

---

<sup>45</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 63, 66.

<sup>46</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 68.

<sup>47</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 65, 69.

<sup>48</sup> Vgl. Aertsen, Entdeckung, X.

<sup>49</sup> Vgl. Landgraf, Einführung, 11f.

neueren Magisters“<sup>50</sup> neben diejenige der Kirchenväter tritt, was mit anderen Worten bedeutet: neben die *auctoritas* der althergebrachten Texte tritt die *ratio* eines Magisters.<sup>51</sup> Es ist in der Folge eine besondere Wechselbeziehung, die sich ergibt zwischen der *auctoritas* des Magisters und seiner Schule: Braucht es einerseits die Schule, die die *auctoritas* des Magisters respektiert, aufnimmt und weiterträgt, so gäbe es ohne einen Magister, der sich im Unterricht auf seine *ratio* stützt, gar keine Schule.<sup>52</sup>

Die Wissensaneignung erhält also eine andere Form, die Dynamik des Erkenntnisfortschrittes ändert. Wie ist diese Veränderung genau zu beschreiben? Was ist anders bei dieser neuen Art der Wissensaneignung gegenüber jener in einem klösterlich-traditionell geprägten Unterricht? – Diese Frage drängt sich besonders auf, wenn man bedenkt, daß der Fächerkanon in Klosterschulen und in städtischen Kathedralschulen eigentlich gleich war. In beiden Institutionen wurden von der Antike und Spätantike die *septem artes liberales* übernommen<sup>53</sup>: Was ursprünglich der Hinführung zum selbständigen Philosophieren diente, wurde nun zum Propädeutikum für die Bibellektüre in den Klöstern, für die Theologie-, aber auch Jura- und Medizinvorlesungen in den Kathedral- oder Stadtschulen. Allerdings ergaben sich allmählich kontext- bzw. anforderungsbedingt verschiedene Gewichtungen der einzelnen *artes*. Im klösterlich-traditionellen Milieu waren es aus dem *Trivium* v. a. die *Grammatik* und die *Rhetorik*, die gefördert wurden: Die Grammatik war, wie erwähnt, von zentraler Bedeutung für eine Kultur, die ihr Selbstverständnis vorwiegend aus der Vergangenheit zog.<sup>54</sup> Und die Rhetorik dürfte v. a. im Hinblick auf die Homiletik interessiert haben. Hingegen wuchs die Bedeutung der *Dialektik* in den Stadt- und Kathedralschulen zusammen mit der erwähnten Aufwertung der *auctoritas* des Magisters. Dialektisch bedeutete ‘unter Verwendung der Vernunft’ und zwar als ausschließlicher Maßstab der Wahrheit.<sup>55</sup> Daraus wird klar, daß die Rationalisierung keinen heteronomen Prozeß darstellt<sup>56</sup>: sie ist im *Trivium* enthalten, kommt allerdings nur je nach Gewichtung der Disziplinen in Gang. Vernunftgeleitet geforscht wird nun aber

<sup>50</sup> Landgraf, Einführung, 12.

<sup>51</sup> Vgl. Grabmann, Scholastische Methode 1, 33 et passim.

<sup>52</sup> Vgl. Landgraf, Einführung, 13.

<sup>53</sup> Vgl. Grane, Abaelard, 12f.

<sup>54</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 65f.

<sup>55</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 67.

<sup>56</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 67.

nicht ausschließlich im Bereich der *voces*, der seit dem 9. Jahrhundert Trivium genannt wird, also im Bereich der Sprache und Texte. Die ganze Natur, d. h. der Bereich der Dinge soll in dieser logischen Art erklärt werden – also *secundum physicam* statt wie bisher allegorisch. Dies gemäß einem Zitat aus Platons *Timaios*, wonach alles eine *legitima causa et ratio* habe.<sup>57</sup> Tatsächlich gab es auch in den Fächern, die sich mit den *res* auseinandersetzten und die seit Boethius unter dem Oberbegriff *Quadrivium* zusammengefaßt wurden, große Unterschiede bei der Art der Behandlung und Verwendung. *Arithmetik* und *Astronomie* zum Beispiel interessierten in den Klöstern vor allem aus praktischen Gründen: zwecks Zeitberechnung und für das Hauswesen<sup>58</sup>. Mit einem wesentlich breiteren Interesse wurde im 12. Jahrhundert das *Quadrivium* in der Schule von Chartres gelehrt und gelernt. Die Grundlagen für diesen Forschungsschwerpunkt bildeten dabei der in dieser Schule verwurzelte Glaube „an die Allmacht der Natur“ sowie der Wille, die Natur als „Kosmos, ein organisiertes und rationales Ganzes“<sup>59</sup> zu sehen. Die Schöpfung und ihre Geheimnisse wurden also nicht mehr nur als symbolisch zu deutende Hinweise auf Gott gesehen, sondern die Magister von Chartres suchten in ihnen nach vernünftigen Gesetzen. Gesetze übrigens, an die auch Gott selbst sich hält, wodurch der Allmachtbegriff plötzlich eine andere Nuance erhält – dieser Position stand Abaelard übrigens sehr nahe, wie noch zu zeigen ist. In Chartres entwickelt sich so letztlich ein neues Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Natur und ein desakralisiertes Bild der Schöpfung.<sup>60</sup> – Am Rande sei hier auf Abaelards *Expositio in Hexameron* hingewiesen, worin er den Schöpfungsbericht „*secundum physicam et ad litteram*“<sup>61</sup> erklärt und somit den Bogen schlägt zwischen Trivium und Quadrivium, obschon er sonst selber keinen größeren Bezug zum Quadrivium hatte.<sup>62</sup>

Mit dem traditionell geprägten Fächerkanon der *septem artes liberales* ging auch ein mehr oder weniger vorgegebener Pflichtlektürekanon einher<sup>63</sup>, denn gelernt und

---

<sup>57</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 70.

<sup>58</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 64.

<sup>59</sup> Le Goff, *Die Intellektuellen*, 57.

<sup>60</sup> Vgl. Le Goff, *Die Intellektuellen*, 57f.

<sup>61</sup> Vgl. Le Goff, *Die Intellektuellen*, 57.

<sup>62</sup> Vgl. Grane, Abaelard, 39; Flasch, *Einführung*, 86.

<sup>63</sup> Ein solches Lektüreprgramm aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, jenes von Thierry von Chartres, findet sich bei Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 126-128.

gelehrt wurde vorwiegend anhand antiker Texte. Dies ist nun für die hier zu erörternde Frage nach der sich ändernden Form der Wissensaneignung entscheidend, denn v. a. durch den Lektürekanon des Triviums erwarben sich die *scholares* jenen Grundstock an Wissen, der die für das 12. Jahrhundert typische neue Bearbeitung erfuhr. Vornehmlich die Grammatik und die Rhetorik bildeten den Ort, an dem insbesondere auch moralphilosophische Texte gelesen, exzerpiert und imitiert wurden.<sup>64</sup> – Allerdings variierte der Fächerkanon im Detail von Schule zu Schule sehr stark. Davon zeugen nicht zuletzt die vielen Versuche, das Wissen zu ordnen bzw. die Wissenschaften einzuteilen.<sup>65</sup> Das mag unter anderem damit zusammenhängen, daß das Mittelalter zwar das römische Bildungssystem, nicht aber das römische Bildungsziel, nämlich das Hervorbringen guter Redner und Schriftsteller<sup>66</sup>, übernommen hatte. Auf alle Fälle führten neue gesellschaftliche Anforderungen und Bedürfnisse zu einer Ausweitung des Fächerkanons; die Frage nach Stellenwert und Zuordnung der Ethik ist dabei nur ein Beispiel.<sup>67</sup> Auf die Neuordnung des Fächerkanons außerhalb, aber auch innerhalb der Theologie werde ich noch öfters zurückkommen.<sup>68</sup>

Kehren wir also zur Frage zurück, wie die Veränderung innerhalb dieser mehr oder weniger festen 'Schulordnung' genau zu beschreiben ist. Landgraf nennt drei Faktoren, die den Erkenntnisfortschritt im allgemeinen bestimmen: das vorliegende Material, die für die Auswertung dieser Materialien zur Verfügung stehenden Mittel und schließlich die Intelligenzen, die „diese Materialien mit den vorhandenen Mitteln zu bearbeiten haben.“<sup>69</sup> Mit Recht ist der dritte Faktor in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts als der wichtigste zu bezeichnen: Tatsächlich entdeckt Abaelard zum Beispiel nicht neue Texte. Ganz im Gegenteil bedauerte er sogar, keinen Zugang zu gewissen Texten des Aristoteles zu haben, die erst ab der zweiten Hälfte des 12.

---

<sup>64</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 76f. – In aller Ausführlichkeit hat Philippe Delhaye die Geschichte des Schulsystems sowie den Platz der Moralphilosophie darin behandelt. Seine drei maßgeblichen Artikel zu diesem Themenbereich sind unter dem Titel „Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle“ neu aufgelegt worden. – Vgl. zur Geschichte des mittelalterlichen Schulwesens ferner auch Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 110-144.

<sup>65</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 28-53; ferner: Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 128-133.

<sup>66</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 60.

<sup>67</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 84-102; ferner: Wieland, *Ethica*, 7-33.

<sup>68</sup> Vgl. 4. *Hugo von St-Victor – Die sieben Künste und ihre Töchter*, unten S. 210ff; 7) *Theologische Systematik*, unten S. 235ff.

<sup>69</sup> Landgraf, *Einführung*, 18.

Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt wurden.<sup>70</sup> Die Arbeitsweise ist auch schon lange bekannt: Logisches bzw. dialektisches Arbeiten, d. h. Arbeiten gemäß der *logica vetus*, also jenen Teilen der aristotelischen Logik, die durch Boethius der lateinischen Christenheit bekannt war<sup>71</sup>, war seit dem 9. Jahrhundert auch in der Theologie gebräuchlich, wenn auch noch nicht allzu verbreitet. Und die sogenannte Sic-et-Non-Methode steht seit dem 11. Jahrhundert zur Verfügung<sup>72</sup> und ist somit keine Erfindung Abaelards. – Somit bleibt also der dritte Faktor: Der Fortschritt „konnte also nur durch Männer von besonderer Intelligenz errungen werden“, die fähig waren, das vorliegende Material zu durchdringen und den „Durchschnittsintelligenzen“ zu vermitteln.<sup>73</sup> Mich jeglicher Mutmaßung enthaltend, wer von Abaelards Zeitgenossen von besonderer Intelligenz und wer nur durchschnittlich damit gesegnet war, ist angesichts dieser hochtrabenden Formulierung für die Frühscholastik festzuhalten, daß sie die Zeit der Kleinarbeit<sup>74</sup>, der Vorarbeiten darstellt. Wenn ich also oben vom Übergang der Florilegien in die Summen gesprochen habe, so trifft das für Abaelards Zeit noch nicht zu, hier wären den Florilegien erst Traktate zu einzelnen Fragen entgegenzusetzen, die allerdings auch schon von erheblichem Umfang sein konnten, wie zum Beispiel Abaelards Traktat über Trinitätstheologie, die *Theologia Summi boni*, belegt.

Aber, wie erwähnt, Abaelards Arbeitsweise und speziell die *Ethica* zeugen nicht nur von diesem neu sich etablierenden Wissenschaftsstil einer neuen Epoche, deren Name „Frühscholastik“<sup>75</sup> ja *per se* auf eine Entwicklung hinweist und die allerdings erst retrospektiv als Übergangsphase bezeichnet werden kann. Eine solche Zeit des Übergangs bedarf, aus psychologisch einsichtigen Gründen, in einem höheren Maße der Identitätssicherung<sup>76</sup>, wofür sich Abaelard ebenso stark einsetzte<sup>77</sup>. Mit dieser Bemerkung will ich darauf hinweisen, daß der dritte Faktor des Erkenntnisfort-

---

<sup>70</sup> Vgl. Flasch, *Das philosophische Denken*, 215.

<sup>71</sup> Vgl. van Steenberghe, *Aristoteles*, 937.

<sup>72</sup> Grabmann (*Scholastische Methode* 1, 134ff) verweist auf Bernold von Konstanz (+ 1100), der die Sic-et-Non-Methode entwickelte und anwandte.

<sup>73</sup> Landgraf, *Einführung*, 18.

<sup>74</sup> Vgl. Landgraf, *Einführung*, 17.

<sup>75</sup> So bezeichnet im Titel von Landgrafs Untersuchung, die ich hier verwende: „Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkt der Schulbildung“.

<sup>76</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 67f.

<sup>77</sup> Vgl. de Rijk, *Meister*, 129.



schrittes, also die Intelligenz der Magister, nicht aus Selbstzweck aktiviert wird, sondern aus einem Sicherheitsbedürfnis. Damit verfolgt aber letztlich der Fortschritt, der eine neue Dynamik erhält, das gleiche Ziel wie die bisherige Wissenschaft.

Waren die Materialien und die Mittel im 12. Jahrhundert dieselben wie davor, so gilt das nicht unbedingt für die Probleme, die zu behandeln waren. Die sich ändernden Lebensverhältnisse, auf die ich z. T. schon hingewiesen habe, warfen neue Fragen auf, die nicht nur das menschliche Verhalten und Zusammenleben betrafen, auf das ich in meinen Ausführungen den Schwerpunkt gelegt habe, sondern letztlich das gesamte Wirklichkeitsverständnis umfaßten, also die „metaphysische Trias von Gott, Welt und Mensch“<sup>78</sup>. – Dabei gab es verschiedene Modelle, wie sich ein Problem entwickelte und wie es einer Antwort zugeführt werden konnte. Landgraf beschreibt deren fünf<sup>79</sup>:

Erstens kann es sein, daß die Lösung sofort gefunden wird, daß sie aber auf Widerstand und Einwände stößt, die erst allmählich widerlegt werden müssen, bevor von einer endgültigen Klärung gesprochen werden kann. Als Beispiel dafür sei auf den „Entwicklungsgang beim Problem der Abhängigkeit der Sünde von Gott“<sup>80</sup> verwiesen.

Zweitens kann es sein, daß die Lösung in der Schrift oder bei den Kirchenvätern vorlag, aber über lange Zeit unbewußt wiederholt wurde. Es brauchte dann einen bestimmten Anstoß, der das schlummernde Problem in Gang brachte und zur Prüfung der an sich schon vorliegenden Lösung führte.

Drittens kam es vor, daß die Suche in die falsche Richtung führte, da wesentliche Elemente zu einer endgültigen Klärung fehlten. Erst nach deren Entdeckung konnte die Lösung gefunden werden. Als Beispiel verweist Landgraf auf die Bußlehre, die erst mit der tieferen Kenntnis von Aristoteles' Werk ausformuliert werden konnte.<sup>81</sup>

Eine vierte Variante war, daß man die Lösung der Sache nach schon lange hatte, daß aber der exakte Terminus noch fehlte, wodurch der Behandlung der Frage immer etwas Zweideutiges anhaftete. – Abaelard entwickelte übrigens gerade in den 30er Jahren ein immer stärkeres Gefühl für die Notwendigkeit klarer Termini, wie etwa aus

---

<sup>78</sup> Wieland, Rationalisierung, 61.

<sup>79</sup> Vgl. Landgraf, Einführung, 24f.

<sup>80</sup> Landgraf, Einführung, 24.

seinem intensiven Bemühen zur Klärung von Begriffen – z. B. dem der Sünde – hervorgeht.

Schließlich kam auch vor, daß eine Erkenntnis in Vergessenheit geriet und erst wieder gefunden werden mußte.

Die wissenschaftliche Arbeitsweise, die sich im 12. Jahrhundert etabliert und die vor allem mit den Mitteln der Philosophie, also logisch – bzw. dialektisch, wie man zur Zeit Abaelards eher gesagt hätte – arbeitete, wird sich zur sogenannten scholastischen Methode weiterentwickeln. Deren Charakteristik sei mit den Worten Grabmanns wie folgt umschrieben: „Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode auch eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleblicht.“<sup>82</sup> Diese äußere Form besteht in einem dreigliedrigen Schema, das im Sammeln der Einwände, in der Lösung der Frage und im Beantworten der Einwände besteht<sup>83</sup>; dieser Ablauf entwickelt sich aus der Unterrichtstechnik, der Didaktik des 12. Jahrhunderts. – Es ist bemerkenswert, wie sehr Grabmanns Definition der scholastischen Methode Abaelards theologischem Programm entspricht, und wie exakt die Vorwürfe von Wilhelm von St-Thierry gegen Abaelard auch auf ebenselbe Definition angewandt werden könnten.<sup>84</sup> – Ich breche hier die Ausführungen über die wissenschaftliche Arbeitsweise ab, werde aber bei der Gegenüberstellung der monastischen und der Schultheologie kurz darauf zurückkommen und die Gelegenheit haben, das hier Gesagte exemplarisch zu vertiefen.

#### 4. Gattungs- und literargeschichtliche Überlegungen

---

<sup>81</sup> Vgl. Landgraf, Einführung, 25.

<sup>82</sup> Grabmann, Scholastische Methode 1, 36f.

<sup>83</sup> Vgl. Grabmann, Scholastische Methode 1, 31.

<sup>84</sup> Vgl. z. B. Wilhelms Vorwürfe, die Flasch (Einführung, 89 und 91) erwähnt.

Daß sich der Aufbruch der Geisteswissenschaften, die Frühscholastik, auch in der Multiplikation oder zum Teil in der Neuverwendung der wissenschaftlichen Literaturgattungen niederschlug, ist eine logische Folge, die kaum weiter zu erstaunen braucht. Darauf hat auch Grabmann im Zusammenhang mit der Geschichte der scholastischen Methode aufmerksam gemacht, wobei er v. a. auf die *disputatio*, die Sentenzen und die Summen hinwies.<sup>85</sup> Zu ergänzen wäre ferner noch die *quaestio*.<sup>86</sup> – Diese zu Beginn des 12. Jahrhunderts noch oft mehrdeutigen, schillernden Begriffe entwickelten sich allmählich von methodischen Bezeichnungen oder von solchen für schulalltägliche Begebenheiten zu Formen und Gattungen der wissenschaftlichen Literatur.

Hier gilt es nun, den Blick v. a. auf jene Formen und gattungsmäßigen Elemente zu beschränken, die in der *Ethica* mehr oder weniger offensichtlich vorkommen. Aufgrund des Befundes im *Scito te ipsum* spreche ich lediglich von ‘gattungsmäßigen Elementen’ oder ähnlich: Abaelard sprang tatsächlich oft zwischen verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen hin und her, wodurch er auf gewisse Gattungen eher nur anzudeuten schien, als daß er sich ihrer wirklich bediente. Tatsächlich läßt sich dieser „monograph upon the moral aspects of the Christian religion“<sup>87</sup>, wie man die *Ethica* ganz allgemein umschreiben könnte, nicht *einer* Gattung zuordnen. Dementsprechend zeigt auch ein Blick in die von Genicot herausgegebene Typologie mittelalterlicher Quellen deutlich, daß es nicht eine der Ethik und Moral vorbehaltene wissenschaftliche Literaturgattung gab, sondern daß in zahlreichen verschiedenen sprachlichen Formen über diese verhandelt wurde.<sup>88</sup> – Konkret kommen nun also in

<sup>85</sup> Vgl. Grabmann, Scholastische Methode 2, 16-24. – Knappe, übersichtliche Informationen zu diesen drei Formen finden sich an folgenden Orten: Zur *disputatio* bei Hödl (Disputatio, 1116-1118), zur *sententia* bei Ricklin (Sententia, 1765f) und zur *summa* bei Hödl (Summa, 306-308).

<sup>86</sup> Vgl. etwa: Hödl, Quaestio, 349f; ferner auch: Decorte, Quodlibet, 377.

<sup>87</sup> Luscombe, Ethics, XXXI.

<sup>88</sup> In der folgenden Tabelle erscheint nur eine knappe, im Zusammenhang mit der *Ethica* relevante Auswahl der feingliedrigen Klassifizierung von Genicot. (Als weiterführender Hinweis ist bei den einzelnen Quellentypen oder Gattungen die im Rahmen dieser Klassifizierung festgelegte Kapitelzuordnung vermerkt.)

Klassifizierung der Quellen: A. Schriftliche Quellen	
V. Geistesgeschichtliche Quellen	VI. Quellen mit Bezug zum religiösen oder moralischen Leben
C. Philosophische und theologische Quellen	B. Predigt
Textsammlungen; Florilegien : V. C, 1	Exempla : VI. B, 5
Spezielle Traktate und kleine Werke : V. C, 5	C. Moralische Quellen
Schul-Disputationen, theol. Fakultät : V. C, 6.b	Moralische Florilegien : VI. C, 2

Abaelards ethischer Monographie m. E. vier verschiedene literarische Formen vor: es finden sich einerseits 'dozierende', dialogisch-disputierende und methodisch-erläuternde, andererseits predigthafte Passagen. Während die drei erstgenannten Formen aus dem Schulumilieu stammen, deutet die vierte zunächst vorwiegend auf die Verbindungen des Autors zur Seelsorgepraxis und zum Klosterleben hin.

Ich will das Feld für die vorliegende Untersuchung nun etwas enger fassen und mich im folgenden v. a. auf die Entwicklung der Predigt und der *disputatio* im 12. Jahrhundert konzentrieren. Sind es doch von den vier in der *Ethica* erscheinenden literarischen Formen besonders diese beiden, die den Verlauf der ansonsten eher sachlich-nüchternen Abhandlung am auffälligsten durchbrechen. Dabei geht es zunächst um einige grundsätzliche gattungsgeschichtliche Hinweise zu diesen beiden Formen und um deren 'Sitz im Leben'. Daraus sollte hervorgehen, ob diese Formen berechtigterweise in der *Ethica* auftreten oder ob sie eher als erratische Blöcke zu betrachten sind. Schließlich fragt sich, welche Schlüsse aus deren Auftreten zu ziehen sind. – Der Grund für die uneinheitliche literarische Gestalt des *Scito te ipsum*<sup>89</sup> ist wohl v. a. in der konkreten Entstehung und im Vorgehen bei der Abfassung der *Ethica* zu sehen. Dieser Prozeß soll anschließend versuchsweise rekonstruiert werden.

### a) Die Predigt – Massenmedium der Frühscholastik

Die Predigt stellte im 11. und 12. Jahrhundert eines der wirksamsten Massenmedien dar, das sich zudem in der jüdisch-christlichen Tradition<sup>90</sup> schon lange und vielseitig

Katechetische Literatur	V. C, 9	Praktische Werke: Bußbücher,	VI. C, 4.a
D. Wissenschaftliche Quellen (im engeren Sinn)		Bußhandbücher	
Produkte schulischer und universitärer	V. D, 2.c	Praktische Werke: Kasuistische Traktate	VI. C, 4.b
Aktivität: Quaestiones		Ermahnungen: Erörterungen	VI. C, 6.c
		Unterricht	VI. C, 7
		Exempla	VI. C, 9

Vgl. Genicot, Typologie, 16-30 (Übers.: asr). – Im einzelnen Fall müßte natürlich untersucht werden, wie weit jede Gattung oder literarische Form in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts schon ausgebildet vorlagen. – Vgl. ferner auch: Goetz, Proseminar, 172-176.

<sup>89</sup> Auf die schwierige gattungsmäßige Einordnung der *Ethica* weist, wie früher schon erwähnt, auch Luscombe hin: „It was a personal and provocativ treatis [...] which did not belong to an established or developing literary genre.“ Luscombe, Ethics, LIV.

<sup>90</sup> Vgl. Longère, Predigt, 171.

bewährt hatte. Dieses Medium kam nun in jener „Zeit religiöser Hochspannung“<sup>91</sup> ganz besonders stark zur Anwendung, etwa anlässlich der Inszenierung der Kreuzzüge, anlässlich von Konzilien, aber auch im Rahmen von hierarchie- und kirchenkritischen Bewegungen.<sup>92</sup> Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß im 12. Jahrhundert die Predigt besonders eng mit dem Klosterleben verknüpft war: Die Klöster galten als „die Heimstätten und hohen Schulen der Predigt“<sup>93</sup>. Im Verlauf eines Jahrhunderts werden die Universitäten die Klöster in diesem, wie ja auch in manch anderem Punkt ablösen. – So war es mancherorts üblich, daß der Abt täglich eine religiöse Instruktion gab, die an den Hauptfesten zur feierlichen Predigt ausgebaut wurde.<sup>94</sup> Inhaltlich betrachtet beginnt sich in jener Zeit in Frankreich die thematische Predigt, also der *sermo*, gegenüber der *homilia*, der bibel-exegetischen Predigt, durchzusetzen.<sup>95</sup> Sprachlich und formal ist die Predigt in der Frühscholastik noch nicht gleichermaßen stilisiert wie jene des 13. Jahrhunderts<sup>96</sup>, hingegen zeichnet sie sich im allgemeinen durch ein bemerkenswert hohes sprachliches Niveau aus, das sich an der Goldenen Latinität orientierte.<sup>97</sup>

Abaelard dürfte selber eventuell schon als Mönch in St-Denis<sup>98</sup>, später sicher als Abt in St-Gildas und dann wiederum als Seelsorger des Nonnenkonvents vom Paraklet oft und genug die Möglichkeit oder Pflicht gehabt haben zu predigen. Als Zeugen dieser Aktivität sind uns ungefähr 35 *sermones* von ihm erhalten<sup>99</sup>, von denen der größte Teil auf Wunsch von Heloisa verfaßt wurden<sup>100</sup>, andere aber auf Abaelards Reformbestrebungen in St-Gildas hinweisen<sup>101</sup>. Allerdings war nach der

<sup>91</sup> Schneyer, Katholische Predigt, 109.

<sup>92</sup> Vgl. Longère, Predigt, 173; Schneyer, Katholische Predigt, 125f.

<sup>93</sup> Schneyer, Katholische Predigt, 109.

<sup>94</sup> Vgl. Schneyer, Katholische Predigt, 114.

<sup>95</sup> Vgl. Schneyer, Katholische Predigt, 128. – Zur begrifflichen Abgrenzung von *homilia* und *sermo*: vgl. Longère, Predigt, 171.

<sup>96</sup> Zum Aufbau der scholastischen Predigt: vgl. Schneyer, Katholische Predigt, 184f.

<sup>97</sup> Vgl. Schneyer, Katholische Predigt, 130.

<sup>98</sup> Aus dieser Zeit stammte die *exhortatio*, die Abaelard an seine Mitbrüder richtete. Vgl. etwa: Miethke, Kirchenreform, 160.

<sup>99</sup> Vgl. PL 178, 379-610. – Vgl. auch die Angaben bei: Barrow, Checklist, 252f.

<sup>100</sup> Vgl. Schneyer, Katholische Predigt, 115. – Schneyers Einordnung der Predigten Abaelards in die Cluniazenser-Tradition ist erklärungsbedürftig. Allerdings ist sie noch eher einzusehen als die vom gleichen Autor andernorts vorgenommene Zuordnung Abaelards zum Regularklerus (vgl. Schneyer, Predigt, 708).

<sup>101</sup> Vgl. Miethke, Kirchenreform, 177. – Miethke weist in diesem Zusammenhang auf die 33. Predigt Abaelards hin, in der Johannes der Täufer als Prototyp des Mönchs dargestellt wird.

Vorstellung unseres Magisters eine Predigt nicht primär eine *Rede*, sondern ein *Lehrschreiben*. Sie sollte nicht durch rhetorische Effekte mitreißen, sondern durch Klarheit und kraft der vernünftigen Darstellung überzeugen.<sup>102</sup> Als Vergleich dazu sei auf die Person hingewiesen, in der die Predigt „ihren Höhepunkt“<sup>103</sup> im Mittelalter erreichte: auf Bernhard von Clairvaux. Er beherrschte die Rhetorik und die Magie des Wortes und besaß sogar die Gabe, Menschen mitzureißen, „die seine Sprache gar nicht verstanden“<sup>104</sup>. – Allerdings erobert sich die Predigt auch im protouniversitären Milieu des 12. Jahrhunderts allmählich ihren Platz. Und diese Verbindung ist für die *Ethica* sicher von Bedeutung. Für Petrus Cantor (+ 1197) gehörte das Predigen gar – neben dem *legere* und dem *disputare* – zu den drei Hauptaufgaben des Magisters.<sup>105</sup> *Nota bene* maß schon Isidor von Sevilla (+ 633) der Predigt oder *collatio* mehr Gewicht bei als der *lectio*.<sup>106</sup> – Das entscheidende Moment beim Einsatz der Predigt im Kloster, Schulbetrieb oder – etwa im Fall der Kreuzzugpredigt – auch im politischen Alltag ist im direkten Ansprechen und im Eingehen auf die konkrete spirituelle, wirtschaftliche, moralische etc. Situation der HörerInnen zu sehen.

Von diesen Bemerkungen ausgehend, braucht es nun nicht zu erstaunen, daß unser Magister in seiner *Ethica* predigtartige Elemente einbaute: Erstens war ja Abaelard gleich mit zwei Lebensbereichen vertraut – mit dem Kloster und der Schule –, in denen die Predigt gepflegt wurde und einen wichtigen Platz einnahm. Zweitens legt die Thematik der ethischen Fragen den Rückgriff auf die Gattung des *sermo* und somit den Einbezug der konkreten Situation der HörerInnen nahe. Es versteht sich, daß es Abaelard meisterhaft verstand, diese predigtartigen Elemente in den Gesamttext zu integrieren. Gleichwohl merkt man, wie sich an gewissen Stellen der Stil verändert: So tritt grammatikalisch betrachtet die zweite Person Singular viel häufiger auf. Zudem beginnt unser Magister gleichsam sein Gegenüber zu beschwören, wozu er etwa zu Stilmitteln wie Alliteration und Wortwiederholungen greift.<sup>107</sup> Auch wenn

---

<sup>102</sup> Vgl. Podlech, *Theologie der Liebe*, 222f. – Abaelard reflektiert v. a. im Begleitbrief zu den Paraklet-Predigten Sinn und Zweck der Predigt (vgl. PL 178, 379f).

<sup>103</sup> Schneyer, *Predigt*, 708.

<sup>104</sup> Podlech, *Theologie der Liebe*, 222.

<sup>105</sup> Vgl. Hamesse, *Collatio*, 78f.

<sup>106</sup> Vgl. Hamesse, *Collatio*, 79. – Zum Bedeutungsfeld von *collatio*: vgl. auch ebd., 81f.

<sup>107</sup> „O miser quicumque talis es, immo miserorum omnium miserrime et stultorum stultissime...“ Luscombe, *Ethics*, 80. Leider gingen diese Stilelemente bei der Übersetzung mehrheitlich verloren. –

sich diese Passagen, wie gesagt, letztlich nicht exakt aus dem restlichen Text herauslösen oder sich von ihm abgrenzen lassen, so ist doch z. B. der eklatante Unterschied zwischen der sachlichen Erörterung über die Reue<sup>108</sup> und dem anschließenden Aktualisieren dieser These<sup>109</sup> nicht zu übersehen. So lassen sich m. E. in der *Ethica* vor allem zwei längere predigtartige Passagen ausfindig machen<sup>110</sup>, die jeweils an einen Bibelvers anschließen, der gleichsam den Anlaß zur Predigt liefert und deren Thema vorgibt.<sup>111</sup>

Im Zusammenhang mit der Predigt im allgemeinen darf der Hinweis auf ein eng mit ihr verbundenes Element nicht fehlen: auf das Exemplum. Die im 12. Jahrhundert aufkommenden neuen Predigttheorien integrieren das Exemplum, die Beispielsgeschichte, quasi als Predigtbestandteil.<sup>112</sup> Ursprünglich stammt es aus der antiken Rhetorik und bildet einen Bestandteil der persuasiven Beweisführung in Gerichtsreden. Als Exemplum diente dabei entweder ein tatsächliches Ereignis (*historia*), ein mögliches oder wahrscheinliches (*argumentum*) oder auch ein fiktives (*fabula*).<sup>113</sup> Aufgrund des Ähnlichkeitsverhältnisses ermöglicht das Exemplum, das Theorem zu verdeutlichen, und macht somit die abstrakte Aussage begreiflich. Dabei stellt das Exemplum jeweils eine von außen geholte Bestätigung dar.<sup>114</sup> – Seit dem 12. Jahrhundert änderte die Funktion, die ihm in einem Text zugeteilt wurde, mehrfach und maßgebend. Von der eben beschriebenen ursprünglichen Funktion wurde es zunächst vorwiegend zu einer didaktischen „Proposition mit moralisierender Tendenz“<sup>115</sup>. Jacques de Vitry – ihm und einem seiner Exempla sind wir weiter oben schon begegnet<sup>116</sup> – bediente sich des Exemplums einerseits zur Belehrung, andererseits zur *captatio benevolentiae*. Für den Rest des Mittelalters stand dann

---

Die eben erwähnte Stelle bildet übrigens den Beginn des *Predigtartigen Exkurses zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 430.

<sup>108</sup> Vgl. *These 19: Es gibt zwei Arten von Reue*, unten S. 429f.

<sup>109</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 430-433.

<sup>110</sup> Neben der eben erwähnten Predigt über die Reue ist auf jene über die Intention hinzuweisen: *Predigtartiger Exkurs über die Intentio*, unten S. 410-412.

<sup>111</sup> Zu den Formalien einer scholastischen Predigt: vgl. Schneyer, *Katholische Predigt*, 184f.

<sup>112</sup> Vgl. Chesnutt, *Exempelsammlungen*, 595. – Ich klammere hier die Thematik aus, daß v. a. ab dem 13. Jahrhundert Exempla z. T. als Predigthilfen, z. T. als Unterhaltungsliteratur in Sammlungen zusammengestellt wurden. Vgl. ebd., 597ff.

<sup>113</sup> Vgl. Engler, *Exemplum*, 10; Daxelmüller, *Exemplum*, 636.

<sup>114</sup> Vgl. Daxelmüller, *Exemplum*, 636f.

<sup>115</sup> Schenda, *Exemplarforschung*, 81.

<sup>116</sup> Vgl. oben S. 42.

zunehmend der Aspekt des Unterhaltend-Humoresken im Vordergrund.<sup>117</sup> Das Exemplum stellte ursprünglich eine in einen weiteren Zusammenhang gesetzte „kommunikative Größe [dar], die einen unterschiedlichen Wissensstand von Sprecher und Hörer, Autor und Leser“<sup>118</sup> voraussetzte. Wenn, wie erwähnt, das Exemplum ursprünglich in der Gerichtsrede seinen Ort hatte, so begann schon Augustinus, es im christlichen Rahmen zur moralischen Belehrung einzusetzen.<sup>119</sup>

Im 12. Jahrhundert gehörte Abaelard mit zu den Pionieren, was die Verwendung von Exempla auf der Kanzel betraf.<sup>120</sup> Entscheidender ist nun aber für unseren Zusammenhang, auf deren breiten und ausgedehnten Einsatz v. a. im ersten Teil des ersten Buches der *Ethica* hinzuweisen, und zwar nicht nur in den beiden erwähnten predigtartigen Passagen. Gegen dreißig solcher Exempla lassen sich aufspüren, wobei es im Einzelfall oft eine Ermessensfrage ist, ob eine Textstelle als Exemplum bezeichnet werden kann oder nicht.<sup>121</sup> Allein die Funktion eines Satzes oder einer Passage im größeren Textzusammenhang erlaubt allenfalls dessen bzw. deren Bezeichnung als Exemplum.<sup>122</sup> – Abaelard nun verwendete Beispiele vor allem aus zwei

<sup>117</sup> Vgl. Engler, Exemplum, 11f.

<sup>118</sup> Daxelmüller, Exemplum, 637.

<sup>119</sup> Vgl. Engler, Exemplum, 11.

<sup>120</sup> Vgl. Chesnutt, Exempelsammlungen, 594f; Cantel, Exemplum, 1893. – Allerdings ist auch im Mittelalter die Predigt nicht der einzige Ort, wo Exempla vorkommen: vgl. Schenda, Exemplafor- schung, 78f.

<sup>121</sup> Statistisch ausgewertet wurden diese Exempla schon im Kapitel: a) *Corrector versus Ethica*, oben S. 61ff.

<sup>122</sup> Die markantesten Exempla in der *Ethica* sind etwa:

unten S.	‘Schlagzeile’	Kotext / Aussageabsicht
404f	Knecht tötet seinen Herrn aus Notwehr	Abaelard illustriert seine These, daß Sünde und Wille unabhängige Größen sind.
404	Aufgezwungener Mantelkauf	Diese beiden Beispiele führen die Thematik des eben erwähnten Exemplums weiter und versuchen zu erklären, was dort noch nicht klar geworden ist.
404	Sohn als Pfand in Gefangenschaft gegeben	
406	Ein Mann begehrt eine Frau	Mit diesen beiden Beispielen illustriert Abaelard die These, daß allein die Intention eine Handlung zur Sünde mache.
406	Verführung durch Frucht in fremdem Garten	
408	Geistlicher wird vergewaltigt	Abaelard versucht die Behauptung zu belegen, daß natürliches Lustempfinden keine Sünde sein kann.
409	Frau wird vergewaltigt	Zwei Beispiele, die zeigen sollen, daß das, was man erleidet oder aus Unkenntnis macht, keine Sünde sein kann.
409	In der Gattin geirrt	
411	Vollzug der Todesstrafe: - aus Sinn für Gerechtigkeit - aus persönlichen Rachegefühlen	Abaelard hat eben die These wiederholt, daß alleine die Intention zu Lob oder Tadel Anlaß gebe.



Gründen: zunächst und vorwiegend setzte er sie zur Illustration seiner Gedanken-  
gänge und zwecks Überzeugung der Hörer- und Leserschaft ein; damit rekurrierte er  
auf die traditionelle persuasive Funktion.<sup>123</sup> Dann aber setzte er Exempla auch als  
Denkexperimente ein, die erst im weiteren Verlauf des Textes und ursprünglich  
vielleicht zusammen mit der Hörschaft entfaltet, geprüft und weiterentwickelt  
wurden.<sup>124</sup> So gesehen läßt sich das Verwenden von Beispielen in der *Ethica* verglei-  
chen mit dem Experimentieren in der Naturwissenschaft<sup>125</sup>: Ein Ausschnitt oder  
Element eines zu untersuchenden Ganzen wird unter Abstraktion vieler Gesichts-  
punkte geprüft, um anschließend auf die Kohärenz mit früher gemachten Aussagen  
oder Erkenntnissen hin getestet zu werden. Die Beispiele, die Abaelard einsetzte,  
sollen also nicht in erster Linie erheitern, sondern nützen.<sup>126</sup> – Dieser zweifache Ein-  
satz von Exempla verleiht der *Ethica* stellenweise Züge einer narrativen Ethik.<sup>127</sup>

415	Frau erstickt ihren Säugling	Die Justiz müsse manchmal verurteilen, auch wenn kein Unrecht vorliege.
415	Verschwörung vor Gericht	
416f	Frau in Kirche vergewaltigt	Zwei Exempla zur Illustration, daß nicht immer das größere Übel strenger verurteilt wird.
417	Brandstiftung	
418	Beispiele aus der Landwirtschaft und aus der Werkstoffverarbeitung	Es geht um die Frage, ob grundsätzlich zwei Güter wertvoller sind als eines. Ob somit die der Intention folgende Tat das Verdienst vergößert oder nicht.
418	Zwei geloben dasselbe. Der eine kann Gelübde erfüllen, der andere nicht. Wer hat das größere Verdienst?	
426	Jagdunfall	Dieses Exemplum soll zeigen, daß bei unüberwindbarem Unwissen und bei nicht voraussehbaren Folgen nicht von Sünde gesprochen werden könne.
426	Haben die Schächer und Verfolger Jesu und der Märtyrer gesündigt?	Hier wird die These vom vorangehenden Exemplum weitergeführt und zusätzlich der Gewissensbegriff eingeflochten.

Wie aus dieser Liste hervorgeht, treten die Exempla häufig paarweise auf. Das mag zunächst dem Unterstreichen des Sachverhaltes dienen, läßt aber auch Abaelards Sic-et-Non-Denkmodus aufscheinen. – Übrigens kombiniert Petrus Alfonsi (+ 1130) in der im frühen 12. Jahrhundert geschriebenen *Disciplina Clericalis*, seiner Exempla- oder Novellensammlung, häufig zwei Exempla, die sich thematisch nahestehen. Darin ist ein Hinweis auf die Vielfalt und Ambivalenz des Lebens zu sehen. Vgl. dazu den Abschnitt *Jedes Ding hat zwei Seiten*, in: Hermes, *Disciplina Clericalis*, 42-51. Vgl. ferner etwa: ebd., 141ff.

<sup>123</sup> So etwa in der obenstehenden Liste die Exempla 'Ein Mann begehrt eine Frau', 'Jagdunfall' u. a.

<sup>124</sup> Vgl. v. a. die Beispiele 'Knecht tötet seinen Herrn aus Notwehr' u. a. – Mit dieser Funktion der Beispiele ließe sich im entfernten Sinn der Einsatz von Dilemmata bei Lawrence Kohlberg vergleichen, der davon ausging, daß durch Dilemmageschichten, also durch Geschichten von ethisch kniffligen Situationen, bei Kindern und Jugendlichen die Moralentwicklung angeregt werden könne. Vgl. etwa: Oser/ Althof, *Moralische Selbstbestimmung*, 43-48.

<sup>125</sup> Vgl. Ginters, *Werte und Normen*, 14f.

<sup>126</sup> Auf das Horazsche 'prodesse et delectare' verweist etwa auch Mieth (*Narrative Ethik*, 63).

<sup>127</sup> Vgl. besonders: Mieth, *Narrative Ethik*, 60-90.

Abaelard erwies sich also gerade auch in seiner Monographie über die ethisch-moralischen Aspekte des christlichen Glaubens nicht nur als deren Erforscher, sondern auch als deren Prediger und Verkünder. – Denken wir an die drei idealtypischen Tätigkeitsbereiche eines Magisters des 12. Jahrhunderts zurück – an das *legere, disputare* und *praedicare*<sup>128</sup> –, so haben wir nun einige Hinweise zum dritten Bereich erhalten und gesehen, daß dieser sogar im Rahmen einer Vorlesung Platz fand. Im folgenden soll es nun noch um den zweiten Bereich, um die *disputatio*, gehen. Auch hier interessiert, inwiefern und ob dieser Bereich in der *Ethica* in Erscheinung tritt.

### **b) Die disputatio – Ein logischer Turnierplatz**

Zwar soll im 12. Jahrhundert die *disputatio* noch nicht als theologische Unterrichtsform eingesetzt worden sein<sup>129</sup> oder sich just in der Zeit zu einer Lehr- und Literaturform entwickelt haben<sup>130</sup>. Auf alle Fälle ermöglichte erst die Entdeckung weiterer Schriften von Aristoteles, der sogenannten *logica nova*<sup>131</sup>, die Entwicklung des starren Schemas des Disputationsverfahrens.<sup>132</sup> Im Schulmilieu verstand man unter *disputatio* „die schlußfolgernde Erörterung einer These“, die sich aus den drei Elementen: „These, Einwand (Problem- und In-Frage-Stellung) und Antwort (mit Entscheidung, Einrede und Auflösung des Einwandes)“<sup>133</sup> zusammensetzte. Allerdings erhielt die *disputatio* ihre bekannte Form erst mit der Organisation der Universität von Paris und wurde dort zu einem öffentlichen, ritualartigen Ereignis, das dann oft auch schriftlich festgehalten wurde.<sup>134</sup> Als Turniere mit geistigen Waffen lag der pädagogische Nebeneffekt der *disputationes* in der Förderung der geistigen Mobilität.<sup>135</sup>

Die Entstehungszeit der *Ethica* in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts fällt vor die Wiederentdeckung der *logica nova*, die ja, wie gesagt, entscheidend zur Ausprägung der Form der *disputatio* beitrug. Somit wäre es ein vergebliches Unterfangen, das *Scito te ipsum* in diese literarische Form pressen zu wollen. Allerdings machte man

---

<sup>128</sup> Vgl. Hamesse, *Collatio*, 79.

<sup>129</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 16f.

<sup>130</sup> Vgl. Hödl, *Disputatio*, 1116.

<sup>131</sup> Vgl. zu *logica vetus* und *nova* den Überblick bei van Steenberghen (Aristoteles, 937).

<sup>132</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 18.

<sup>133</sup> Hödl, *Disputatio*, 1116 (Klammern im Original).

<sup>134</sup> Vgl. dazu die gute Beschreibung von Pesch (Thomas von Aquin, 88-93).

<sup>135</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 20f.

mündlich schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts Disputationsübungen.<sup>136</sup> Zudem stufte Abaelard etwa die Diskussion widersprüchlicher Vätersentenzen als wichtiger ein als deren pure Repetition in einer *lectio*.<sup>137</sup> Von daher braucht es nicht zu erstaunen, daß wir in der *Ethica* zwar keine *quaestio disputata*, also die schriftliche Fassung einer *disputatio*, vorliegen haben. Aber es braucht auch nicht zu erstaunen, daß sich in der *Ethica* maßgebliche und zum Teil längere Diskussionen, quasi Lehrgespräche, finden lassen. Es liegen somit in dieser Schrift neben Abaelards vorlesungsmäßigen Erörterungen, neben seinen methodischen Bemerkungen und neben den predigtartigen Passagen auch Einschlüsse von Diskussionen vor, die als schriftliche Fixierungen von Gesprächen im Rahmen der Vorlesungsveranstaltungen zu erachten sind. Ihre Abgrenzung gegenüber dem restlichen Text ist, wie bei den predigtartigen Einschüben, wiederum nicht immer so klar und einfach.<sup>138</sup> Abaelard hat sich offensichtlich um größt mögliche redaktionelle Einheit bemüht. Aber der Autor läßt ganz bewußt die Hörerschaft zu Wort kommen, wenn auch vor allem mit kurzen Fragen und nicht mit breit ausgeführten Gegenargumenten. Wie sich diese Hörerschaft, die somit die primäre Adressatengruppe war, soziologisch zusammensetzte, das haben wir schon gesehen. Wo diese theologisch stand, sofern sich das aus Abaelards schriftlicher Fassung ihrer Fragen noch eruieren läßt, darauf kommen wir weiter unten zurück.<sup>139</sup>

Hier ist nun vor allem noch darauf hinzuweisen, daß diese Art, nämlich unter Einbezug der Fragen und Kritiken von seiten der Scholaren Wissenschaft und v. a. Theologie zu betreiben, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts noch nicht überall anerkannt war. Aber Abaelard hielt viel darauf, was u. a. zu Auseinandersetzungen mit Anselm von Laon und mit Bernhard von Clairvaux und seiner Partei führte, wie wir noch sehen werden. – Diese Feststellungen zu den gattungsmäßigen Elementen erlauben es nun m. E., einige Schlüsse bezüglich der Entstehung der *Ethica* zu ziehen. Dabei dürfte es sich um einen mehrstufigen Vorgang gehandelt haben:

<sup>136</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 16.

<sup>137</sup> Vgl. Hödl, *Disputatio*, 1116. – Siehe dazu ferner *a) Theologisieren im 12. Jahrhundert: eine Gebrauchsanweisung*, unten S. 223ff.

<sup>138</sup> Am deutlichsten lassen sich drei Diskussionen abgrenzen, die an die 2., 10. und 18. These anschließen. Vgl. unten S. 403ff, 418f und 428.

<sup>139</sup> Vgl. v. a. die Hinweise anlässlich von Bernhards *De gratia et libero arbitrio* im Kapitel *b) Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker*, unten S. 156ff.

### c) Die mögliche Genese eines Konglomerates

Die *Ethica* stellt nicht einen Text wie 'aus einem Guß' dar, der in einer Gelehrtenstube verfaßt worden ist – dort dürfte er einer Endredaktion unterzogen worden sein –, sondern es liegt in ihm wohl eher ein Gemisch aus schriftlichen Thesen und Live-Mitschnitten aus der Vorlesung vor. Ganz besonders etwa beim Blick auf die lange Diskussion, die sich an Abaelards erste Formulierung seiner Definition von Sünde anschließt,<sup>140</sup> bekommt man gleichsam etwas von der Stimmung im Vorlesungssaal zu spüren und wird quasi Zeuge der Entrüstung und unmittelbaren Kritik aus der Reihe der Zuhörerschaft. Andere Passagen deuten wieder eher auf einen bedachten, wohlüberlegten schriftlichen Ursprung hin.<sup>141</sup> – Der Text der *Ethica* vereint also ursprünglich mündliche und ursprünglich schriftliche Passagen.

Wie im einzelnen noch zu zeigen ist, erstreckte sich die Entstehung von Abaelards Ethik über knapp zwei Jahrzehnte. Erst ganz am Schluß steht dann deren schriftliche Fixierung in der *Ethica*, also im Buch, das er selber mit *Scito te ipsum* betitelte. Aus verschiedenen Phasen sind uns schriftliche Zeugnisse erhalten, die einerseits zeigen, wie eng für Abaelard die Ethik mit der Theologie verknüpft war, und die andererseits auf gewisse Entwicklungen seiner Morallehre hinweisen. In den 30er Jahren, bei Abaelards Comeback im Pariser Vorlesungsbetrieb, dürfte er schon klare Vorstellungen und Pläne gehabt haben für eine Monographie über die christliche Ethik: das geht etwa aus seinem Römerbriefkommentar hervor.<sup>142</sup> Wohl in der zweiten Hälfte der 30er Jahre hielt Abaelard dann Vorlesungen über die Ethik, und zwar im Rahmen einer Theologievorlesung, die das gesamte Spektrum christlichen Glaubens und Lebens abdeckte – das bezeugen etwa die *Sententie Parisienses*<sup>143</sup> – und dazu eventuell auch noch unabhängig von der übrigen Theologie, wie eine noch unedierte *reportatio* vermuten lassen könnte<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S. 403ff; *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403.

<sup>141</sup> Vgl. z. B. *These 29: Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu* (unten S. 442ff). – In dieser These häufen sich auffällig viele Zitate, was auf das Abschreiben aus Vorlagen hinweisen könnte.

<sup>142</sup> Vgl. c) *Der Exeget und seine Bibel*, unten S. 263ff.

<sup>143</sup> Vgl. dazu II. *Aus den Sententie Parisienses*, unten S. 389ff.

<sup>144</sup> Dabei handelt es sich um eine Vorlesungsmitschrift eines Scholaren, die Kommentare und Antworten Abaelards enthält, die er anlässlich seiner Ethikvorlesung abgegeben haben dürfte und die z. T. in der *Ethica* nicht vorhanden sind. Vgl. Marenbon, *Abelard*, 68f. – Zur Gattung der *reportatio*: vgl. Hamesse, *Collatio*, 83-87.

So gesehen ist die *Ethica* nicht mehr nur von ihrem Primärinhalt her zu lesen – nämlich als Ethik-Traktat –, sondern auch, zumindest in bestimmten Passagen, als eine Art Quellentext, als ein Zeitdokument aus dem Vorlesungssaal der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. – Konkret ist davon auszugehen, daß Abaelards Vorbereitung der Vorlesung darin bestand, eine Gliederung der Thematik und eine Anzahl von mehr oder weniger ausformulierten Thesen zu erstellen. Mit diesen beiden Elementen konfrontierte er nun sukzessive seine Scholaren, die gelegentlich ihrem Magister widersprachen und gemeinsam mit ihm die Thematik vertieften und weiterführten. Es ist somit anzunehmen, daß Lehre und Forschung zumindest stellenweise und in gewissen Punkten Hand in Hand voranschritten und am selben Ort und zur selben Zeit stattfanden. – Die nachträgliche schriftliche Fassung und Redaktion der *Ethica* durch Abaelard unter Einbezug gewisser Stellungnahmen und Kritiken aus der Hörschaft hatte zur Folge, daß sich wohl kaum mehr eruieren läßt, wie hoch der Beitrag der Hörschaft zu veranschlagen ist. Z. B. könnte auf deren Rückfragen die Unterscheidung zwischen *voluntas* und *intentio* zurückgehen, die Abaelard begrifflich kurze Zeit, eventuell gar nur wenige Monate zuvor bei der Abfassung des Römerbriefkommentars noch nicht machte. Die schriftliche Fassung – und vielleicht auch die Ethik-Vorlesung – konnte allerdings nicht zu Ende geführt werden, da mit den Ereignissen um Sens ein anderes Event wie eine Lawine über Abaelard und seinen Schulalltag hereinbrach, worauf wir noch eingehendst zurückkommen.

Wenn also von der Entstehungszeit der *Ethica* die Rede ist, so ist ein Dreifaches zu unterscheiden: Verstanden als Zeit der gedanklichen Konzeptuierung, ist, wie noch zu zeigen ist<sup>145</sup>, ein Abschnitt von ungefähr zwei Jahrzehnten zu berücksichtigen. – Verstanden als Zeit der intensiven Auseinandersetzung und der Darlegung in der Schule, sind maximal fünf Jahre, d. h. die zweite Hälfte der 30er Jahre des 12. Jahrhunderts, zu berücksichtigen. Aus dieser Entstehungszeit im engeren Sinn sind uns, wie erwähnt, verschiedene Quellen erhalten. Und auf diese Zeit, das wurde in diesen literargeschichtlichen Überlegungen ans Licht gefördert, weisen zwei gattungsmäßige Elemente besonders hin: die predigtartigen Einschübe sowie die Diskussionen. – Entstehungszeit schließlich verstanden als Abfassungszeit und Phase der Endredaktion weist wiederum auf eine etwas andere Zeitspanne hin, die mit der eben erwähn-

ten nicht deckungsgleich sein dürfte. Sicher hat sie sich z. T. mit der Vorlesungszeit überschritten. Wie weiter unten zu zeigen ist, könnten aber die letzten Seiten auch erst im Cluniazenser-Priorat St-Marcel bei Chalon-sur-Saône, also nach dem Konzil von Sens, verfaßt worden sein.<sup>146</sup>

Um nun die Ausführungen zur Renaissance in Anführungsstrichen in vier Punkten zusammenzufassen, seien die folgenden Aspekte nochmals herausgenommen:

① Eingangs wurde darauf hingewiesen, daß der Vergleich des 12. Jahrhunderts mit der 'eigentlichen' Renaissance hinke. Es dürfte in den knappen Ausführungen klar geworden sein, daß die Antike im 12. Jahrhundert sicher keine Wiedergeburt erlebte, immerhin das namengebende Element der 'eigentlichen' Renaissance. Auch wurden damals die Quellen zu verschiedenen Zwecken eingesetzt, nicht selten zur Dekoration oder zur Irreführung<sup>147</sup>, kaum aber las man sie um ihrer selbst willen, d. h. beispielsweise aus einem philosophiehistorischen Interesse. – Wenn etwas wiedergeboren oder neu aufgewertet wurde, dann das Vertrauen in die Vernunft, womit wir bei einem zentralen Punkt der Aufklärung wären.<sup>148</sup> – Wichtig ist gerade auch für die *Ethica*, daß wir beim Fokussieren auf das, was im 12. Jahrhundert an Neuem entsteht, das Bewußtsein für die enge Verknüpfung mit der Tradition nicht aus den Augen verlieren.

② Auch möchte ich hier nochmals auf den doppelten Wortsinn von Rationalisierung zurückkommen: In ihm zeigt sich eine augenfällige Parallele mit dem städtischen Zeitgeist, mit dem Leben der Handwerker und Kaufleute. Es würde wohl auf die Frage nach der Priorität von Huhn oder Ei hinauslaufen, wollte man festlegen, ob zuerst die Wissenschaftler oder die Handwerker und Kaufleute zu rationalisieren begonnen hatten. Immerhin wissen wir von den Forderungen der Kaufleute, die Effizienz der Stadtschulen zu steigern.<sup>149</sup> Und offensichtlich förderte das einen rationelleren Umgang mit Wissen, zumindest in den Schulen im städtischen Milieu.

③ Dann wurde auch von Verinnerlichung gesprochen: Das wichtigste Ergebnis, das

---

<sup>145</sup> Vgl. v. a. 5. *Der Moralthologe Abaelard*, unten S. 219ff.

<sup>146</sup> Vgl. d) *Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff.

<sup>147</sup> Vgl. Flasch, *Einführung*, 79.

<sup>148</sup> Von „erster Aufklärung“ – allerdings auch mit Anführungsstrichen – spricht ja, wie schon erwähnt, Ernst (Subjektivität, 133).

<sup>149</sup> Vgl. Rossiaud, *Der Städter*, 190; Werner, *Stadtluft*, 28.

Hauptprodukt dieses Prozesses ist die Aufwertung des menschlichen Subjektes. Und wenn, wie wir gesehen haben, die Verinnerlichung auch verschiedene Früchte brachte, so scheint mir Abaelards Beitrag hier besonders erwähnenswert: „Er lehrte die Unüberspringbarkeit des denkenden und handelnden Subjektes.“<sup>150</sup>

④ Schließlich ist nochmals darauf hinzuweisen, daß sich dieser ganze Aufbruch auch in den literarischen Formen niederschlug. V. a. in der Wissenschaft entstand das Bedürfnis nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten. Davon zeugt die *Ethica* insofern, als daß sie ein Konglomerat verschiedener gattungsmäßiger Elemente darstellt; ein Mix, der deutliche Spuren seiner Entstehungsumstände trägt.

Mit diesen Bemerkungen zum überaus vielfältigen Aufbruchs des 12. Jahrhunderts habe ich einige Hinweise geben wollen, wie sich dieser auf den Wissenschaftsbetrieb auswirkte, der sich im übrigen nach wie vor am spätantiken Fächerkanon der sieben Artes orientierte.<sup>151</sup> – Dabei muß man nochmals festhalten: Abaelard stand quasi an vorderster Front mitten in diesem Prozeß, sozusagen als ‘bewegter Bewegter’. – Einige der hier zunächst allgemein vorgetragenen Fakten lassen sich deutlicher darstellen mit einem Blick auf die beiden Fächer, in denen Abaelard tätig war. Er war von seiner Biographie her zuerst Philosoph und dann Theolog. Wenn ich hier die Theologie vorziehe, dann deshalb, weil die *Ethica* trotz ihres philosophischen Titels an erster Stelle ein theologisches Werk ist, wie weiter unten noch zu zeigen ist.

### ***B. Ein Blick auf die Theologie***

Ein Blick auf die Theologie und vor allem auf einige Theologen vom Anfang des 12. Jahrhunderts erlaubt es, den vorangehenden Erläuterungen konkrete Konturen und Gesichter zu geben. Nach einem kurzen Eingehen auf das Begriffspaar monastische und schulische Theologie sollen einige Informationen über Anselm von Laon, seine Lehre und seine Schule folgen, womit ich endlich wieder zu meinem Vorsatz zurückkehren kann, vorwiegend mit Biographien und mit zeitgenössischen Texten zu arbeiten. Dann wende ich mich den beiden Äbten Wilhelm von St-Thierry und Bernhard von Clairvaux zu sowie der Schule von St-Victor. Diesen Reigen eher traditio-

---

<sup>150</sup> Flasch, Einführung, 84.

<sup>151</sup> Vgl. Grane, Abaelard, 12f.

nell geprägter Geister will ich mit einem Blick auf Abaelard als Theologen abschließen.

Bei allen hier betrachteten Theologen und Schriften liegt der Akzent vor allem auf der Moralthologie. Allerdings ist die Verwendung dieses Begriffes zu Beginn des 12. Jahrhunderts erklärungsbedürftig. Auch wenn es damals noch kein Bewußtsein gab für die Moralthologie als einer eigenen theologischen Disziplin, war von je her das Bestreben da – d. h. letztlich: der jesuanische Auftrag –, das Offenbarungsgut auch für eine Umsetzung im konkreten Leben zur Verfügung zu stellen. Und ferner: Eben- selbes für die Beurteilung der Grundbedingung des menschlichen Lebens zu benutzen. Diese Bestrebungen lassen sich aus heutiger Sicht in solche eher spekulativen, asketisch-mystischen oder praktischen Charakters unterteilen.<sup>152</sup> Die spekulative Moralthologie konnte sich im Mittelalter sowohl als Gebotenlehre – wir werden diese Spielart in der Laonschule wiederfinden – als auch als Tugendlehre – wie bei Abaelard – auf Augustinus berufen<sup>153</sup>; ferner wurden im Bereich der spekulativen Moralthologie auch Fragen wie die nach dem Verhältnis von Gnade und Verdienst oder die nach der Erbsünde behandelt. Für den weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung verstehe ich diesen ganzen spekulativen Teil als Moralthologie. Dagegen muß hier die asketisch-mystische Moralthologie fast ganz ausgeklammert werden: Damit befaßte sich Abaelard v. a. im Zusammenhang mit den Frauenkloster-Regeln, um die ihn Heloisa gebeten hatte. Tatsächlich war ja Abaelard nicht nur ein theoretischer Moralthologe, sondern ebenso ein Seelsorger. Dieser, wie gesagt, in der vorliegenden Arbeit nicht weiter vertiefte Bereich verlangte eine eingehende Untersuchung der Regeln sowie der Predigten. – Dem Bereich der praktischen Moralthologie schließlich haben wir weiter oben, im Zusammenhang mit den Bußbüchern, schon die Referenz erwiesen. – Die Themenkreise, die allmählich die Disziplin der Moralthologie konstituieren, sind effektiv nahezu allgegenwärtig, vor allem aber noch weit über die gesamte Theologie und theologischen Systeme verstreut. Deswegen muß die folgende Spurensuche in verschiedenen Typen bzw. Gattungen theologischer, aber auch nicht-theologischer Schriften vorgenommen werden. – Doch bevor wir dazu kommen folgen zunächst und wie angekündigt einige Hinweise zu

---

<sup>152</sup> Vgl. Theiner, Entwicklung, 39.

<sup>153</sup> Vgl. Theiner, Entwicklung, 39ff.



einem aus heutiger Sicht zentralen Begriffspaar für die Theologie des 12. Jahrhunderts:

### 1. Monastische und schulische Theologie

Mit einem binären System ist man, wie so oft, auch in der vorliegenden Problematik nicht in der Lage, die historische Situation adäquat wiederzugeben. Zu einfach wäre es, Abaelard als den Schultheologen, seinen großen Gegenspieler Bernhard von Clairvaux aber als den typisch monastischen Theologen darzustellen. Zu groß wäre auch die Gefahr, die Adjektive monastisch bzw. schulisch wertend einzusetzen und dementsprechend, je nach eigenem Standpunkt, den einen oder andern abzuwerten. Noch schwieriger wird es, wenn man den Kreis weiter zieht und andere wichtige theologische Zeitgenossen in dasselbe binäre System einordnen will. – So will ich den kurzen Ausführungen über dieses Begriffspaar einige Bemerkungen vorausschicken, um eine zu einfache Zuordnung der hier behandelten Theologen zu verhindern.

Wird im Streit zwischen Bernhard und Abaelard „typoshaft“<sup>154</sup> der Konflikt zwischen monastischer und schulischer Theologie gesehen, so ist mindestens mitzudenken, daß Bernhard sich gelegentlich auch der Dialektik bediente und daß andererseits Abaelard sehr oft die Rhetorik einsetzte<sup>155</sup>; beide Disziplinen hier als *pars pro toto* für den einen und den anderen Theologiestil verstanden.

Zweitens ist auf Abaelards Vorwurf gegen Anselm von Laon hinzuweisen, dessen Vorlesungen seien veraltet und es fehle ihm an *ingenium*.<sup>156</sup> Immerhin muß man Anselm als einen maßgeblichen Schultheologen des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts erachten. – Offenbar ist das hier untersuchte Begriffspaar monastisch – schulisch nur bedingt brauchbar, da es Personen in eine Gruppe zusammenfaßt, die sich selber sehr stark gegeneinander abgrenzten.

Nicht nur, daß sich Abaelard mit der Laon-Schule zerstritten hätte, er mokierte sich ferner über den Lehrer des Anselm von Laon, über Anselm von Canterbury – immerhin einer der Väter der Scholastik, also der Schultheologie.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Gössmann, Auseinandersetzung, 233.

<sup>155</sup> Vgl. Gössmann, Implikationen, 890.

<sup>156</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 179f = Brost, Briefwechsel, 14f.

<sup>157</sup> Vgl. Clanchy, *Mockery*, 3-8.

Schließlich erlaubt es auch die Biographie Abaelards nicht, wie wir z. T. schon gesehen haben, ihn einseitig als einen progressiven Schultheologen zu sehen.<sup>158</sup>

Das Begriffspaar monastisch – schulisch ist aber gleichwohl wertvoll, zieht man in Betracht, daß es neben den inhaltlichen auch institutionelle, methodische und biographisch-lebensweltliche Implikationen einschließt. Abaelard stellt in seiner Kritik an Anselm von Laon die methodischen Aspekte in den Vordergrund. Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St-Thierry stören sich unter anderem am institutionellen Rahmen der Schultheologie, daß nämlich in aller Öffentlichkeit über die Geheimnisse des Glaubens verhandelt wird. – In den folgenden Hinweisen, die ich aus der großen Fülle von Stellungnahmen zu dieser Problematik herausgreife, stehen der methodische und der inhaltliche Aspekt im Vordergrund. – Die Frage, aus welchem Grund dieses Begriffspaar im Zusammenhang mit der *Ethica* unbedingt Erwähnung finden muß, werde ich noch kurz zurückstellen. Immerhin scheinen die beiden Begriffe ein Grundraster abzugeben, in dem sich das intellektuelle Leben im frühen 12. Jahrhundert und somit auch das Leben Abaelards abgespielt hat. Und wenn das Konzil von Sens als die große Konfrontation der beiden Kosmen, des schulischen und des monastischen gesehen wird, dann muß zwar berücksichtigt werden, daß die *Ethica* bei Abaelards Verurteilung nicht im Vordergrund stand, daß aber immerhin sieben ‘Irrtümer’, also mehr als ein Drittel der insgesamt neunzehn Punkte der Häresieliste, sich auf Abaelards Morallehre bezogen.<sup>159</sup>

Ich beschränke mich auf die folgenden zehn Gegenüberstellungen um das Wesentliche der beiden Theologien herauszustreichen. Dabei verwende ich *Theologie* in unserem heutigen Sinn: Um die Entstehungszeit der *Ethica* war dieser Begriff – übrigens eine Schöpfung oder Wiedereingebrauchnahme Abaelards – der *terminus technicus* für die Schultheologie, von der sich Bernhard von Clairvaux bekanntlich vehement distanzierte<sup>160</sup> – er hätte eher von der *sacra doctrina* gesprochen. Versucht man, die beiden Termini miteinander zu verbinden, so muß man die *theologia* als die rationale Spekulation über die biblisch und durch traditionelle Exegese geprägte

---

<sup>158</sup> Vgl. dazu auch c) *Die Schule als Institution*, unten S. 142ff.

<sup>159</sup> Vgl. Mews, *The Lists*, 108f; vgl. auch unten β) *Die Eskalation*, unten S. 174ff.

<sup>160</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, IV = Winkler, *Werke* 3, 90 u. 91.

*sacra doctrina*, verstanden als Heilslehre, bezeichnen.<sup>161</sup>

① *Wie kam es zu einem doppelt geführten Schulsystem?* Institutionsgeschichtlich reichen die Wurzeln in das 11. Jahrhundert zurück. Damals schlossen die Klöster ihre externen Schulen. Diese waren nach dem Zerfall des staatlichen Schulwesens im ehemaligen römischen Imperium von den Benediktinerklöstern eröffnet worden. Allerdings gerieten diese Schulen immer wieder unter heftige Kritik, da sie von Benedikt in seiner Regel nicht vorgesehen waren und somit nicht ins Konzept paßten.<sup>162</sup> Um nun nach den reformbedingten Schulschließungen im 11. Jahrhundert die Bildung der Weltpriester zu garantieren, schrieb Papst Gregor VII. im Rahmen der nach ihm benannten Reform den Kathedralen 1079<sup>163</sup> vor, Schulen zu eröffnen. Von den verschiedenen Bedürfnissen und Lebensansprüchen her entwickelten sich in der Folge die internen Schulen der Klöster und der Regularkanoniker einerseits und die öffentlichen Kathedral- oder Stadtschulen andererseits schnell auseinander.<sup>164</sup> Ich kann hier nicht weiter auf die Frage eingehen, ob es legitim ist, die Kloster- und Kanonikerschulen zusammenzufassen<sup>165</sup>, oder ob nicht eigentlich von einem dreifach geführten Schulsystem gesprochen werden müßte<sup>166</sup>. Abaelards Einteilung der Schulfeld dürfte sich – insofern er Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, der Regularkanoniker wurde, scharf und deutlich kritisierte – nicht an den institutionellen Hintergründen orientiert haben, eher am Kriterium, ob ein Lehrer aus *ingenium* oder aus *traditio* unterrichtete.<sup>167</sup>

② Insofern die beiden Schultypen auf je verschiedene 'Berufe' vorbereiteten, dürften sich die geistigen und psychischen Voraussetzungen des *Publikums* unterschieden haben. Zwar liegen keine Gutachten von BerufsberaterInnen über persönliche Dispositionen und Motivationsgründe, die eine oder andere Laufbahn einzuschlagen, vor, aber der Bericht von Bernhards Entscheidung, ins Kloster zu gehen<sup>168</sup>, und der

<sup>161</sup> Vgl. Reventlow, *Bibelauslegung*, 161.

<sup>162</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 15-19.

<sup>163</sup> Abaelard und die Kathedralschulen sind also gleich alt.

<sup>164</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 72f; Delhaye, *Enseignement*, 28-31 u. 36-40.

<sup>165</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 72.

<sup>166</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 15-28 (*écoles des moines*), 31-36 (*écoles des chanoines réguliers*), 36-40 (*écoles des chapitres séculiers*).

<sup>167</sup> Vgl. z. B. Muckle, *Historia*, 179f = Brost, *Briefwechsel*, 14.

<sup>168</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 17 (dort in Anm. 13: Verweis auf Quelle); Evan, *Classical Education*, 127 (vgl. Quellenverweise in Anm. 31 und 32).

von Abaelard, statt mit Waffen mit Worten kämpfen zu wollen<sup>169</sup>, mögen exemplarisch solche Unterschiede aufzeigen. Während die Klosterschulen auf ein kontemplatives Leben im relativ geschützten Raum des Klosters vorbereiteten, vermittelten die *scholae* der Kathedralen die notwendigen Fähigkeiten für die *vita activa*. Dabei dürfte es sich um ein relativ fortgeschrittenes Publikum gehandelt haben<sup>170</sup>, das für die vielfältigen Einsatzbereiche des Weltklerikers vorbereitet werden mußte<sup>171</sup>. Von dieser Vielfalt zeugen indirekt die mannigfachen Schwerpunkte der verschiedenen Schulzentren. – Allerdings dürfen die biographisch-lebensweltlichen Implikationen, die das Begriffspaar monastisch – schulisch zum Ausdruck bringen kann, nicht überbewertet werden, denn das System war sehr durchlässig. Nur als Beispiel sei auf Wilhelm von St-Thierry hingewiesen, der sich vom schulischen Theologen zum Zisterzienser und Freund des Bernhard von Clairvaux wandelte. Den ‘Lebensabend’ in einem Kloster zu verbringen, das war im 12. Jahrhundert nichts Abwegiges.<sup>172</sup>

③ Versucht man einige *Prinzipien* der beiden Schultypen anzugeben, so kommt man kaum um den Gebrauch moderner, für das Mittelalter anachronistischer Wörter herum. Einiges habe ich dazu oben in der allgemeinen Beschreibung des Aufbruchs des 12. Jahrhunderts schon gesagt. So will ich hier nur daran erinnern, daß in der *Schultheologie* das symbolische, magische Weltverständnis verlassen wird; das logische Verfahren um Wahrheitssuche ersetzt die durch die Grammatik vermittelte Traditionseinübung.<sup>173</sup> Dementsprechend ersetzt Sachbezug Geschichtsbezug.<sup>174</sup> – Als Prinzip und Fundament des *monastischen Denkens* ist zunächst auf eine Erbschaft Augustins hinzuweisen, wonach der „Maßstab aller Wahrheit [...] die Heilige Schrift“<sup>175</sup> sei. An dieser objektiven Wahrheit müsse sich alles andere messen. Nun ist es aber nicht nur die Bibel, die von Gottes Wirken zeugt, sondern ebenso die Natur und die Geschichte.<sup>176</sup> – Der Beweis, daß diese Prinzipien Einfluß auf den Inhalt ausüben, kann hier nicht erbracht werden, so muß ein Hinweis genügen: Aus den

---

<sup>169</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 175f = Brost, Briefwechsel, 9.

<sup>170</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 73.

<sup>171</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 3 (s. auch Anm. 11), 40-42.

<sup>172</sup> Vgl. Delhaye, *Enseignement*, 26.

<sup>173</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 66.

<sup>174</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 76.

<sup>175</sup> Wieland, *Rationalisierung*, 66 (s. bes. Anm. 15).

<sup>176</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 65; Ehlers, *Monastische Theologie*, 76.

Schulen geht zum Beispiel kein Geschichtswerk hervor, da generalisierende Theorien, woran die Schulen interessiert waren, letztlich keinen Platz für historische Einzelfakten lassen.<sup>177</sup>

④ Aus den kurz erwähnten Prinzipien lassen sich die *Bildungsziele* ableiten: Nach Bernhard von Clairvaux geht es bei der Bildung um ein langsames „Heranreifen zum Heil“<sup>178</sup> und nicht um das Erlangen von Ruhm oder um das Befriedigen der Neugier. Dementsprechend sind Widersprüche nicht durch irgendeine Technik zu lösen, sondern in Meditation zu integrieren, denn das Suchen vernünftiger Gründe bezeugt den Mangel an Referenzerweis gegenüber Gott.<sup>179</sup> – Mit einem vergleichsweise bescheidenen theologischen Anspruch nimmt sich hingegen das Ziel der scholastischen Theologie aus: Nach Abaelard, auf den ich hier *pars pro toto* verweise, gilt es „– soll der Glaube glaubwürdig sein –, *Einwände der Vernunft* gegen den Glauben auf ihrem eigenen Feld und mit Hilfe ihrer eigenen Mittel, der Vernunft also, zu *entkräften*.“<sup>180</sup> Das Bildungsziel leitet sich aus diesem allgemeinen Forschungsziel ab und verlangt die Vermittlung der für dieses Vorhaben notwendigen Kompetenzen, Fertigkeiten und Techniken.

⑤ Mit diesen Hinweisen gelangen wir ins Gebiet *methodischer Überlegungen*, auf die ich im Zusammenhang mit dem Aufbruch im 12. Jahrhundert ebenfalls schon hingewiesen habe: Dem schulischen Dreischritt von *lectio – quaestio – solutio* steht der monastische von *lectio – meditatio – oratio* gegenüber.<sup>181</sup> Selbstverständlich lassen sich die beiden Methoden nicht auf diese zwei Dreier-Reihen reduzieren und schon gar nicht linear vergleichen: Im klösterlichen Milieu stehen *meditatio* und *oratio* als kontemplatives Tun weit über dem Lesen des Textes unter Beizug der Verstehenshilfen der *septem artes liberales*. Dieses kontemplative Tun eröffnet nach Gregor dem Großen erst die erstrebenswerte Dimension jeglicher geistiger Anstrengung, nämlich, daß „der Geist in glücklichen Augenblicken seine natürlichen Erkenntnismöglichkeiten

---

<sup>177</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 78.

<sup>178</sup> Ehlers, *Monastische Theologie*, 62; vgl. auch Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 143f.

<sup>179</sup> So z. B. Rupert von Deutz: Hinweis bei Chenu, *Âge nouveau*, 345.

<sup>180</sup> Ernst, *Subjektivität*, 141 (kursiv im Original). – Vgl. *Theologia Christiana*, III, 53 = Buytaert, *Opera theologica* 2, 217.

<sup>181</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 64.

überschreiten“<sup>182</sup> kann. – Hingegen ist gegenüber der (früh-)scholastischen Methode einschränkend zu bemerken, daß sie keineswegs immer und ausschließlich nach rationalen Prinzipien arbeitete: „Die Führung hatte hier in erster Linie ein religiöser Sinn, der gleichsam instinktiv die Glaubenslehre erfaßte.“<sup>183</sup> – Aber die Methoden standen klar im Dienst der jeweiligen Theologierichtung, d. h. auf monastischer Seite der religiösen und heilsgeschichtlichen Erfahrung, auf schulischer Seite der logischen Deduktion.<sup>184</sup>

© Die Unterscheidung der beiden Theologierichtungen läßt sich auch auf der *sprachlichen Ebene* festmachen: Der vorwiegend *poetisch geprägten* oder rhetorischen Kriterien folgenden *Sprache* der monastischen Theologie – als leuchtendes Beispiel aus der Entstehungszeit der *Ethica* sei wiederum auf Bernhards Predigten über das Hohe Lied der Liebe hingewiesen – tritt eine Theologie gegenüber, die den *Aussagesatz* methodisch auszeichnet und die so die Möglichkeit erhält, „theologische Aussagen in Beweiszusammenhänge einzuordnen.“<sup>185</sup> Mit andern Worten ersetzt Fachsprache biblische Bildsprache; dies als Ausdruck dafür, daß Rationalismus ‘Symbolismus’ und Mystik ersetzt.<sup>186</sup> – So ist auch ein Zugang zum Gegensatz zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard auf der sprachlichen Ebene zu sehen: Während die beiden Kontrahenten nämlich zahlreiche gemeinsame sachliche Anliegen verfolgten, ist das Trennende „vielmehr im Sprachlichen und Sprachpsychologischen zu suchen“<sup>187</sup>. Gewiss: auch Abaelard setzte eine emotional aufgeladene Sprache oft als Manipulationsmittel ein, wie z. B. in der *Historia* oder etwa in den erwähnten predigtartigen Passagen der *Ethica*. In seinen wissenschaftlichen Schriften aber, namentlich in der *Ethica* belegt allerdings das häufig wiederkehrende Signalwort *proprie* sein Bemühen um einen vernünftigen und eindeutigen Sprachgebrauch.<sup>188</sup>

⑦ Das Binom monastisch – schulisch impliziert, dies ein weiterer inhaltlicher Punkt, auch verschiedene Arten, *Exegese* zu betreiben. Landgraf vertritt die Meinung, die

---

<sup>182</sup> Ehlers, *Monastische Theologie*, 69. – Vgl. Gregor der Große, *Moralia*, X, 8 = PL 75, 927f und *Moralia*, XXXI, 51 = PL 76, 628f.

<sup>183</sup> Landgraf, *Einführung*, 30.

<sup>184</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 79.

<sup>185</sup> Wieland, *Rationalisierung*, 76.

<sup>186</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 76; vgl. auch Flasch, *Einführung*, 84.

<sup>187</sup> Gössmann, *Implikationen*, 902.

<sup>188</sup> Zu Emotionalität und Sprache: Vgl. die Hinweise bei Borst, *Lebensformen*, 250-252, hier bes. 251.

Schulen seien im 12. Jahrhundert „weit davon entfernt, eine eigentliche exegetische Methode einzuführen“<sup>189</sup>, denn sie hätten zu stark unter dem Bann der biblischen Theologie gestanden, die den Sinn der Schriftstellen als gegeben voraussetzte. Nichtsdestotrotz wird heute Abaelards Bibelauslegung als *Geburtsstunde der scholastischen Exegese* gefeiert.<sup>190</sup> Zwar behält Abaelard äußerlich die Exegese gemäß dem dreifachen Schriftsinn bei<sup>191</sup>, aber er geht von einer anderen Voraussetzung aus, was die konkret vorliegende sprachliche Form der Bibel betrifft. Da es sich bei der Sprache um eine Schöpfung des Menschen handelt – hier wendet Abaelard sein sprachphilosophisches Konzept konsequent an<sup>192</sup> –, „ist die Annahme eines mystischen Zusammenhanges von Wort und Wirklichkeit nicht mehr möglich.“<sup>193</sup> Abaelard selber gibt in seiner *Historia calamitatum* bekannt, daß seine Exegesemethode etwas Eigenes sei, da er sich vor allem auf sein *ingenium* und nicht auf überkommene Autoritäten stütze.<sup>194</sup> Dieses Spezielle ist offenbar in seiner „Auffassung des Verhältnisses zwischen Systematik und Exegese“<sup>195</sup> zu sehen. Er nimmt dabei den Bibeltext als Ausgangspunkt, um zu lehren, nicht aber um zur Meditation zu führen.<sup>196</sup> – Damit sind indirekt schon einige Charakteristika der *monastischen Exegese* angeklungen: Das Kloster liest die Bibel nicht als abgeschlossenes Geschichtsdokument, sondern heilsgeschichtlich, als Trägerin von Botschaften über die Zukunft von Menschheit und Welt. So ist das Alte Testament typologisch auf das Neue Testament, die Geschichte des Volkes Israel auf den Weg der Kirche hin zu lesen. Einzig Tod und Auferstehung Jesu Christi waren keine *figurae*, durften also nicht allegorisch gedeutet werden, sondern galten als *veritates*.<sup>197</sup> Der eben beschriebenen allegorischen Bibellektüre ist die historisch-literale Lektüre vorgeordnet, zu deren Hilfe die *artes liberales* beigezogen wurden. Und den Abschluß bildet die moralische oder tropologische Auswertung der Schrift, d. h. der Transfer auf die konkrete Situation der Predighörerin oder des

---

<sup>189</sup> Landgraf, Einführung, 29.

<sup>190</sup> Vgl. Lohr, Scholastische Exegese, 108.

<sup>191</sup> Vgl. de Lubac, Exégèse 1/2, 113.

<sup>192</sup> Vgl. dazu C. *Einblick in die Philosophie*, unten S. 294ff.

<sup>193</sup> Lohr, Scholastische Exegese, 108.

<sup>194</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 180f = Brost, Briefwechsel, 16.

<sup>195</sup> Lohr, Scholastische Exegese, 110.

<sup>196</sup> Vgl. Lohr, Scholastische Exegese, 110; ferner: c) *Der Exeget und seine Bibel*, unten S. 263.

<sup>197</sup> Vgl. Ehlers, Monastische Theologie, 66f.

Bibellesers.<sup>198</sup> – Pikantes Detail zu Abaelard Bibelverständnis: Bei ihm wird auch Jesus Christus zu einem Exempel, zu einem Vorbild für die ChristInnen. Ihn interessierte, in heutige Terminologie gebracht, Jesus mehr als Christus.<sup>199</sup>

⊗ Eng damit verknüpft ist das jeweilige *Weltverständnis*. In der monastischen Sicht manifestiert sich in der Welt und der profanen Geschichte der Heilsplan Gottes. Schwer erklärbare alttestamentliche Stellen konnten ebenso evident durch Hinweise auf geschichtliche Ereignisse erläutert werden, wie das tagesaktuelle Weltgeschehen mit biblischen Verweisen erklärt und eingeordnet werden konnte.<sup>200</sup> – Dagegen ist, wie schon erwähnt, die Schultheologie geschichtslos. Einzelfälle der Geschichte erlauben keinen brauchbaren Rückschluß auf verbindliche Wahrheiten.<sup>201</sup> Gleichzeitig ist auf die Bewegung hinzuweisen, wonach in den Schulen die Wirklichkeit der Welt zunehmend säkular-rational erklärt wurde – nicht als Verweis auf Gott, sondern als eigenständige, natürliche Wirklichkeit, eben *secundum naturam*.<sup>202</sup> – So irritierte Abaelard – aber etwa auch die Schule von Chartres – mit seiner „radikal andere[n] Auffassung von Wissenschaft“<sup>203</sup> die monastische Weltbetrachtung.

⊗ Auch auf das *Glaubensverständnis* und die *Spiritualität* muß in dem Zusammenhang ein kurzer Blick geworfen werden. In diesem Punkt zeigte sich die Differenz zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard – beide wiederum als typische Beispiele für die beiden Theologierichtungen verstanden – besonders deutlich.<sup>204</sup> Während Abaelard sich mit den Werkzeugen der Dialektik anschickt, das Glaubensbekenntnis, d. h. die *fides quae* auf ihre Vernunftkompatibilität hin zu erforschen<sup>205</sup>, postuliert er für den Glaubensakt, die *fides qua*, den *consensus* des Menschen, der sich mindestens im abschließenden Amen manifestiert, als

---

<sup>198</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 67f.

<sup>199</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 322. – Vgl. dazu v. a. die Ausführungen von Peppermüller (*Auslegung*, 85-96, bes. 93), der sich auf Abaelards *quaestio* im Römerbriefkommentar (*Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II = Buytaert, *Opera theologica* 1, 113-118 [bes. 117f]) bezieht.

<sup>200</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 70.

<sup>201</sup> Gemäß Ehlers (*Monastische Theologie*, 78) verfestigte sich dieses Weltverständnis mit der laufenden Aristoteles-Rezeption noch.

<sup>202</sup> Vgl. Ernst, *Subjektivität*, 133.

<sup>203</sup> Flasch, *Einführung*, 83.

<sup>204</sup> Vgl. u. a. Knoch, *Streit*, 299-315; Gössmann, *Auseinandersetzung*, 233-242; Gössmann, *Implikationen*, 890-902; Wieland, *Abaelard*, 29f; Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 140-144.

<sup>205</sup> Vgl. Knoch, *Streit*, 308f.



unüberspringbar.<sup>206</sup> – Die „aus überwiegend negativ verstandener Weltsicht“<sup>207</sup> gestaltete Mönchsspiritualität kann einen in diesem Sinne aktiven Part der Gläubigen nicht akzeptieren. Der Glaubensakt besteht demnach in einem geistlichen Durchdringen der Offenbarungsbotschaft „hin zu jenem Ziel, an dem es dem Glaubenden möglich wird, die eigentlich lautlose Selbstmitteilung Gottes zu genießen.“<sup>208</sup>

Ⓢ Aus den hier aufgezählten Punkten ließe sich eine ganze Liste *gegenseitiger Vorwürfe* herausarbeiten. Ein kontroverser Punkt sei hier besonders hervorgehoben: Die Skepsis der monastischen Seite gegenüber nicht-christlichen Autoren. Sie konnten, auch wenn Augustinus ihre Benutzung guthieß, nicht über den Status der *docta ignorantia* hinauskommen.<sup>209</sup> – Abaelards Rechtfertigung, in Glaubenssachen heidnische Philosophen sowie auch die Dialektik einzubeziehen, mußte für seine Gegner sehr provokativ klingen. Allerdings geht er von seiner Grundüberzeugung aus, daß der Mensch ja gerade durch die Vernunft Ebenbild Gottes ist.<sup>210</sup>

Ich lasse diese Darstellung einstweilen auf sich beruhen. In den folgenden Hinweisen zu einigen im Zusammenhang mit der *Ethica* wichtigen theologischen Zeitgenossen Abaelards werde ich auf zahlreiche Punkte nochmals eingehen können. Das allmähliche Herauslösen der Schultheologie aus der monastischen, d. h. die Verwissenschaftlichung der Schultheologie bringt ihr vor allem zwei *Kritiken* ein: Erstens wehrt sich Bernhard von Clairvaux dagegen, das Wesen des Glaubens menschlichem Vernünfteln zu überlassen.<sup>211</sup> Und zweitens sträuben sich die monastischen Theologen gegen eine Trennung von Glaubensinhalt und Glaubensvollzug, denn für sie besteht eine „enge Verbindung von religiöser Lebenswelt, innerer Erfahrung und Meditation“<sup>212</sup>. Das Austragen der Differenzen zwischen einer eher von Fundamentalismus und Abschottung geprägten monastischen Theologie und der dem Univer-

---

<sup>206</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, II, 54-57 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 435f; Knoch, *Streit*, 309; Ernst, *Subjektivität*, 142.

<sup>207</sup> Guth, *Standesethos*, 122.

<sup>208</sup> Knoch, *Streit*, 305 (kursiv im Original).

<sup>209</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 69 (bes. Anm. 51).

<sup>210</sup> Vgl. Ernst, *Subjektivität*, 142f.

<sup>211</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 76f. – Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Brief* 189, 4 = Winkler, *Werke* 3, 68f.

<sup>212</sup> Wieland, *Rationalisierung*, 77.

salismus und der Öffnung verpflichteten schulischen<sup>213</sup>, findet sein kirchenrechtliches Gefäß in Theologenprozessen, die im 12. Jahrhundert ihre institutionelle Ausbildung erfahren.<sup>214</sup>

Um auf die Frage zurückzukommen, warum mir die Behandlung des Binoms monastisch – schulisch im Zusammenhang mit der *Ethica* wichtig scheint, möchte ich folgende Punkte festhalten. *Erstens* bildet die in zwei Richtungen aufgesplitterte Theologie den allgemeinen Hintergrund für das gesamte Schaffen Abaelards. Und tatsächlich scheinen sich die beiden Welten in der *Ethica* zu treffen: In zahlreichen Beispielen greift Abaelard auf die mönchische Lebenswelt zurück. Aber die Lösungen, die er vorschlägt, avisieren jeweils ein größeres Publikum zu. Seine Antwort auf die Frage nach der Sünde ist deshalb kein biblisch-poetischer Vergleich oder eine ontologische Tüftelei, sondern eine operationalisierte, griffige Formel, die jede und jeder jederzeit beim eigenen Verhalten in Anwendung bringen kann. – *Zweitens* bildet diese zweifache Theologie sowohl den Hintergrund der direkten Adressaten der *Ethica* wie auch der unvorhergesehenen Leser. Weshalb gewisse Sätze provozierten und weshalb gewisse andere einleuchteten, das kann man erst verstehen, wenn man weiß, wo Abaelards Zuhörerschaft, aber auch die Gegner selber standen. – *Drittens* geht es darum herauszuarbeiten, warum die Morallehre Abaelards anstößig erschien und was zu ihrer Verurteilung in Sens durch Vertreter der monastisch geprägten, traditionellen Richtung führte. Daß die Gründe für die Verurteilung nicht nur in einzelnen inhaltlichen Irrtümern zu suchen sind, wie die neunzehn Kapitel umfassende sogenannte Irrtumsliste von Sens glauben machen könnte, das bezeugen nicht zuletzt die zahlreichen Briefe des Bernhard von Clairvaux, mit denen er die Verurteilung Abaelards konsequent vorbereitet. Tatsächlich verrät Bernhard in diesen Briefen, daß es seiner Meinung nach um das Abwehren einer grundsätzlichen Bedrohung für den Glauben gehe: nämlich um eine Theologie, die der menschlichen Vernunft in Glaubensfragen zuviel Gewicht beimesse.<sup>215</sup>

Die vorangehenden Zeilen lassen sich wohl kaum deutlicher illustrieren als mit einer kleinen Episode aus dem Leben Bernhards, die Cesarius, ein Zisterzienser des

---

<sup>213</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 75f.

<sup>214</sup> Vgl. Miethke, Theologenprozesse.

<sup>215</sup> Vgl. z. B. Bernhard, Brief 191 = Winkler, Werke 3, 123.

Klosters Heisterbach in der Nähe von Bonn, im frühen 13. Jahrhundert in seinen *Dialogus miraculorum* aufnahm<sup>216</sup>:

**I**n der Vita des Bernhard steht zu lesen, daß einmal der Magister Stephan von Vitry, ein großer Wissenschaftler, nach Clairvaux kam, so daß man glaubte, er habe die Gnade der Bekehrung erfahren. Und da das ganze Tal über dessen Ankunft jubelte – er wurde für eine große Persönlichkeit gehalten – ließ sich der selige Bernhard zu folgenden Worten verleiten: ‘Der Teufel hat ihn hergeführt; er ist alleine gekommen, er wird alleine zurückkehren. Er ist nämlich deshalb gekommen, damit er gewisse Novizen, die er selber in Literatur ausbildete, in die Welt zurückhole.’ Damit der heilige Vater aber die Kleinmütigen nicht vor den Kopf stieß, nahm er den Mann auf, von dem er wußte, daß er nicht lange durchhalten würde. Und er stimmte zu, daß er Novize werde. Aber der boshafte Geist, obschon er ein ganzes Jahr durch den Mund seines Sklaven in das Ohr der Novizen zischte, erreichte nicht, einen jener ins Verderben zu stürzen. Und er führte jenen alleine, wie die Prophezeiung des Gottesmannes lautete, mit viel Verwirrung zurück.

Auch bei diesem Exemplum will ich in einer knappen Exegese nur auf drei Punkte hinweisen:

① Zwar habe ich einen Gelehrten namens Stephan von Vitry nicht ausfindig machen können<sup>217</sup>, so wie er aber in diesem *Exemplum* beschrieben wird, könnte an der Stelle seines Namens ebenso gut derjenige Abaelards stehen. Seine Lehre wurde damals in den Zisterzienserkreisen als etwas Teuflisches erachtet, d. h. als etwas, auf das man nicht in Form von Diskussion und direkter Konfrontation eingehen konnte oder wollte, sondern als etwas, gegen das man bestenfalls mit exorzistischen Mitteln glaubte vorgehen zu müssen. Die Ereignisse um Sens werden uns zeigen, wie wenig weit der historische vom legendären Bernhard entfernt war.

② Diese Story zeigt uns aber auch, daß die Grenze zwischen Schule und Kloster relativ stark durchlässig war: So zog sich z. B. Wilhelm von Champeaux nach seiner Karriere an der Pariser Kathedralschule in ein Stift zurück, Wilhelm von St-Thierry war Scholar in Laon, dann Benediktiner und wurde schließlich Zisterzienser, ganz zu schweigen von Abaelards Klosterrückzügen. Dabei war diese Grenze alles andere als

---

<sup>216</sup> Strange, Cesarius, 17 (Übers.: asr).

<sup>217</sup> Vgl. Schulthess/Imbach, Philosophie, 417f, 588f. – Entgegen der Usanz handelt es sich also bei dieser Fußnote für einmal um einen Verweis auf etwas *Nichtvorhandenes*.

semipermeabel, denn auch der Weg in die Gegenrichtung, vom Kloster zur Schule, wurde begangen: Wiederum sei auf Wilhelm von Champeaux und auf Abaelard hingewiesen.

③ Schließlich können wir Stephan von Vitry mit jenem Novizen vergleichen, der in der zweiten Hälfte der 30er Jahre in die Zisterze von Signy eintrat und in seinem Gepäck einige Schriften von Abaelard mittrug: Erinnerungsstücke an seine Studienzeit mit schweren Folgen – nicht für den Novizen, für Abaelard!

Die *Ethica* ist, insofern sie in Beispielen aber etwa auch gattungsmäßig ebenfalls die monastische Lebenswelt aufnimmt, kein eindeutig zuzuordnendes und einheitliches Werk, das dürfte schon klar geworden sein. Genauso wenig ist eine scharfe Trennlinie zwischen der monastischen und der schulischen Theologie zu ziehen, auch wenn grundsätzlich religiös-heilsgeschichtliche Erfahrung gegen logische Deduktion stehen.<sup>218</sup> So muß dieser Abschnitt trotz mancher aggressiver Attacke Abaelards und trotz der Verurteilung in Sens mit einem irenischen Hinweis auf die Koexistenz der beiden Theologien schließen.<sup>219</sup> Eine Koexistenz, die das ganze Mittelalter hindurch ihre Fortsetzung finden wird.<sup>220</sup>

## 2. Anselm von Laon – Ein Theologe macht Schule

Anselm von Laon, die Laon-Schule: Diese Namen sind nun schon mehrfach gefallen. Höchste Zeit, einige Informationen nachzuliefern. Und dies, trotzdem sich Abaelard in seiner *Historia calamitatum* heftig gegen diesen Kreis von Leuten abgrenzte. – Angebracht ist es auf jeden Fall, hier die Laudunenser zu erwähnen, stellt man doch z. B. bei der Durchsicht der Fußnoten der kritischen Edition der *Ethica* gleich fest, wie nahe gewisse Schlüsselgedanken Abaelards dieser Schule stehen.<sup>221</sup> In den Anmerkungen werde ich auf einzelne zentrale Stellen hinweisen.<sup>222</sup> Hier sollen hingegen schon mal einige Informationen allgemeiner Art zusammengestellt werden. – Wenn ich hier den Begriff Laon-Schule etwas leichtfertig unter die Tastatur nehme, so will

---

<sup>218</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 79.

<sup>219</sup> Vgl. Chenu, *Âge nouveau*, 349.

<sup>220</sup> Vgl. für die monastische Linie: Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 144; für die scholastische Linie: u. a. Grabmann, *Scholastische Methode*.

<sup>221</sup> Bezüglich Abaelards philosophischer Tugendethik wäre ferner auf die sogenannte Schule von Chartres zu verweisen. Siehe dazu etwa: Ernst, *Ethische Vernunft*, 148-152.

ich doch wenigstens darauf aufmerksam machen, daß deren Existenz aus zum Teil plausiblen Gründen bezweifelt wurde. D. h. – denn der Teufel liegt im Detail bzw. in der Präposition –, daß es eine Schule *in* Laon gab, ist eine historisch gesicherte Tatsache, anders verhält es sich mit der Schule *von* Laon, womit eine nicht nur in Laon tätige Gruppe von Theologen bezeichnet wird, deren Werke angeblich zu einem Ganzen, eben zu einer Schule als geistesgeschichtlich feststellbare Einheit gehören.<sup>223</sup> Ich werde mir erlauben, hier trotzdem an dieser zweiten Bedeutung festzuhalten: Erstens scheint Abaelard in der *Historia calamitatum* zu bezeugen, daß es damals für einen Kreis von Leuten, die Anselm nahe standen, ein Schul-Bewußtsein gab.<sup>224</sup> Und zweitens werde ich exemplarisch ein Werk aus dieser mutmaßlichen Schule etwas genauer betrachten, das von seiner Systematik und seinen Grundgedanken her einem deutlich anderen Geist entspringt als die Werke, die wir im weiteren Verlauf noch anschauen werden.

Abaelards 'Schulzeit' in Laon liegt im Moment der Abfassung der *Ethica* ungefähr zwanzig Jahre zurück. Wenn nun Abaelard trotzdem Anselmisches Gedankengut einbringt, so mag das zeigen, wie schwer faßbar die Entstehungszeit des *Scito te ipsum* und wie groß der weiter oben schon erwähnte Unterschied zwischen Entstehungs- und Abfassungszeit ist. – Ferner mögen die folgenden Bemerkungen zu Anselm von Laon und seiner Schule ebenfalls illustrieren, wie sehr die vorangegangenen Erläuterungen zur monastischen und schulischen Theologie *cum grano salis* zu verstehen sind.

Man darf sich von den schlechten Noten, die Abaelard seinem Theologie-Lehrer erteilt, nicht irritieren lassen, man darf sie aber auch nicht ignorieren. Das schlechte Urteil Abaelards dürfte erstens Ausdruck dafür sein, daß er seine Niederlage in Soissons von 1121, die er hauptsächlich Alberich von Reims und Lotulf dem Lombarden<sup>225</sup>, zwei Schülern Anselms von Laon, anlastete, Jahre später noch nicht überwunden hatte. Zweitens ist dieses Urteil von der redaktionellen Idee der *Historia calamitatum* her bestimmt, wonach alle Lehrer und Zeitgenossen, die nicht für Abaelard waren, wegen seines *ingenium* eifersüchtig auf ihn waren und deswegen un-

---

<sup>222</sup> S. unten ab S. 450.

<sup>223</sup> Vgl. Flint, Laon, 89-110.

<sup>224</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 192f = Brost, Briefwechsel, 36.

gerecht gegen ihn.<sup>226</sup> Drittens dürfte an dieser Abgrenzung etwas Wahres sein: Wenn die zeitliche Distanz es uns erlaubt, gewisse historische Erscheinungen als Aspekte ein und derselben Bewegung zu sehen, so stand Abaelard diesen Erscheinungen natürlich viel näher und gewichtete Differenzen, die wir heute als Stufen einer Entwicklung interpretieren, als grundsätzliche Unterschiede. – Diese kurzen Hinweise mögen einige allgemeine Informationen zu Anselm und seiner Schule rechtfertigen. – Nach einem kurzen Blick auf einige Punkte der Biographien von Anselm und seinen wichtigsten Mit-Magistern, werfen wir einen Blick auf einen systematischen Gesamtentwurf aus der Schule von Laon und darauf, wie darin die Sündenlehre behandelt wird. Schließlich folgen einige Hinweise zur Schule als Institution. Davon ausgehend stellt sich die Frage, wie Abaelard nun zur Schule von Laon stand und wo die Gründe für den Konflikt zwischen den beiden Magistern zu suchen sind.

### ***a) Anselm, seine Kollegen und ihre theologischen Schwerpunkte***

Anselm (+ 1117) darf als der bedeutendste Lehrer der Schule von Laon bezeichnet werden. Er bringt sie, zusammen mit seinem Bruder Radulf (+ 1131 oder 1133) und mit Wilhelm von Champeaux (+ 1122), auf den wir weiter unten zurückkommen werden, zu großem Ansehen. Anselm und Radulf waren im Kloster Bec in der Normandie Schüler des Anselm von Canterbury (+ 1109), führten aber dessen *solutio-ratio*-Programm nicht konsequent weiter, sondern stellten wieder die Autorität als Beweisgrund neben die Vernunft.<sup>227</sup> Somit folgten sie einer der „drei Möglichkeiten nach Anselms Tod“.<sup>228</sup> Dann ab 1080 leitete Anselm von Laon als Chorherr bis zu seinem Tod die dortige Kathedralschule.<sup>229</sup> Er stand mit seiner Schule und seiner Lehre ziemlich am Anfang des Auseinanderdriftens von monastischer und schulischer Theologie. In diesen mehr als dreißig Jahren erlebte er aus nächster Nähe die Kommunalbewegung von Laon mit, in der Bischof Gaudry, Anselms Vorgesetzter, eine zwiespältige Rolle spielte und deshalb 1112 von den Bürgern getötet wurde.

---

<sup>225</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 192f = Brost, Briefwechsel, 36; Châtillon, *Les écoles*, 149.

<sup>226</sup> Vgl. zur Exegese der *Historia calamitatum* u. a.: Podlech, *Theologie der Liebe*, 184-186. Weitere Literaturangaben: ebd., 466. Dabei ist besonders zu unterstreichen: Misch, *Autobiographie*, v. a. 523-719; ergänzend und in unserem Zusammenhang interessant: Clanchy, *Mockery*, 12-15.

<sup>227</sup> Vgl. Flasch, *Das philosophische Denken*, 201; ferner: Reinhardt, *Anselm von Laon*, 687.

<sup>228</sup> Flasch, *Das philosophische Denken*, 200.

<sup>229</sup> Vgl. Hödl, *Anselm von Laon*, 1.

Dabei wurde auch die Kathedrale in Brand gesteckt.<sup>230</sup> Daß es sich aber nicht nur politisch, sondern ebenso wissenschaftlich um eine schwierige Zeit des Übergangs und der Neudefinition der Positionen handelte, das mag das folgende Paradox bezeugen: Trotz seinen Auseinandersetzungen mit Rupert von Deutz, einem Vertreter der monastischen Theologie, lobte ihn dieser als „hervorragende Leuchte ganz Galiliens“<sup>231</sup>. Und trotz seinen Bemühungen um eine deutliche, verständliche Schriftauslegung fiel er, wie schon gesagt, in Abaelards Urteil als Traditionalist durch.<sup>232</sup>

Welches sind nun die Charakteristika dieser Theologie, die so widersprüchliche Reaktionen hervorrief? Anselms Theologie ist Schrifttheologie, ist die Lehre der *sacrae paginae*. Allerdings erfüllte sie eine andere Funktion als in der monastischen Tradition, in der die theologische Erkenntnis vor allem dem religiösen Leben und der Vervollkommnung des einzelnen diente.<sup>233</sup> Die Theologie der Laon-Schule ist „an der Heilsgeschichte (Schöpfung und Erlösung) orientierte Schrifttheologie“.<sup>234</sup> Grundvoraussetzung dazu ist das Verständnis des Textes; allerdings weder in klösterlicher Manier auf den dreifachen Wortsinn hin noch durch die Brille der Dialektik, sondern unter Zuhilfenahme von Kirchenväter- und frühmittelalterlichen Magister-Sentenzen gelesen.<sup>235</sup>

Um auch anderen solche Bibelstudien zu ermöglichen oder zu erleichtern, ergriff Anselm die Initiative, die ganze Bibel durchgehend zu glossieren bzw. glossieren zu lassen. Die aus der Schule von Laon hervorgehende *Glossa Ordinaria* wird anschließend zum maßgebenden exegetischen Instrument für den Rest des Mittelalters.<sup>236</sup> – Eine Glosse erstellen bedeutete für Anselm und seine Schüler, den Bibeltext Vers für Vers inhaltlich, stilistisch, grammatikalisch und logisch zu erläutern – und das alles akribisch genau<sup>237</sup>. Dazu wurde oft auf antike Schriftkommentare zurückgegriffen, namentlich auf Hieronymus. – Die *lectio* der *sacrae paginae*, die so ermöglicht wurde, bot nun im Unterricht Platz für systematisch-theologische Überlegungen. Hierin liegt

<sup>230</sup> Vgl. Dufour, Laon, 1710f; Châtillon, Les écoles, 158.

<sup>231</sup> Zitiert nach Hödl (Anselm von Laon, 1).

<sup>232</sup> Vgl. Muckle, Historia, 179f = Brost, Briefwechsel, 14f.

<sup>233</sup> Vgl. Reinhardt, Schule von Laon, 1713.

<sup>234</sup> Reinhardt, Anselm von Laon, 688 (Klammer im Original); vgl. auch: Grabmann, Scholastische Methode 2, 160.

<sup>235</sup> Vgl. Hödl, Anselm von Laon, 2; ferner: Colish, Laon, 21.

<sup>236</sup> Vgl. Hödl, Anselm von Laon, 2; aber z. B. auch: Pesch, Thomas von Aquin, 86.

ein deutlicher methodischer Unterschied zwischen Abaelard und Anselm: Während die *Ethica* von zwei, drei zentralen, systematisch interessanten Fragen ausgeht, knüpfen sich theologische Reflexionen bei Anselm an die Exegese an: so wurden im Rahmen der *lectio quaestiones* behandelt, die nachher separat gesammelt wurden.<sup>238</sup> Das heißt also, daß sie so arrangiert, wie sie uns heute z. B. in den *Sententie Anselmi* vorliegen, *nicht* aus dem Schulunterricht stammen, sondern ein literarisches Produkt darstellen.<sup>239</sup>

Wir treffen hier also auf erste Formen von *quaestiones quodlibetales*.<sup>240</sup> Noch ist es dabei so, daß vorwiegend mit Autoritäten argumentiert wird, die nicht angegriffen werden. Und wo sich keine Lösung auf die *quaestio* ergibt, da bleibt die Frage offen.<sup>241</sup> Aber Laon weist der Frühscholastik nicht nur methodisch, sondern auch sachlich den Weg.<sup>242</sup> Und zwar mit dem erwähnten systematisierenden Blickwinkel der Heilsgeschichte. Allerdings baut nun Anselm weniger eine spekulative Lehre aus – so wie das bei seinem Lehrer der Fall war und wie das bei Abaelard wieder der Fall sein wird<sup>243</sup> –, sondern seine Lehre beruht streng auf Vätersentenzen und Bibelstellen. Erst Wilhelm von Champeaux wird die Grenze zwischen der Sentenzen-Summe und dem Traktat anfanghaft überschreiten.<sup>244</sup> – Hingegen läßt sich Anselms Gliederung des Stoffes weiterverfolgen und sie wird schließlich Auswirkungen auf Hugo von St-Victor und auf Petrus Lombardus haben<sup>245</sup> – darin läßt sich der Erfolg Anselms und seiner Schule in etwa bemessen. Abaelard erachtet in dieser Systematik offenbar den Platz für die Trinitätslehre als zu knapp bemessen.<sup>246</sup> Vor allem greift er aber aus dieser Systematik, die man als heilsgeschichtliche Dogmatik bzw. Dramatik bezeichnen darf, einige Einzelfragen für die *Ethica* heraus. In dieser Dramatik spielte die Moral eine zentrale Rolle. Hier kann ich lediglich einen vagen Überblick über

---

<sup>237</sup> Vgl. Hödl, Anselm von Laon, 2; Reinhardt, Schule von Laon, 1712f.

<sup>238</sup> Vgl. Hödl, Anselm von Laon, 2.

<sup>239</sup> Vgl. Flint, Laon, 96.

<sup>240</sup> Vgl. Grabmann, Scholastische Methode 2, 151.

<sup>241</sup> Vgl. Grabmann, Scholastische Methode 2, 153.

<sup>242</sup> Vgl. Reinhardt, Anselm von Laon, 687.

<sup>243</sup> Vgl. Hödl, Anselm von Laon, 3.

<sup>244</sup> Vgl. Hödl, Anselm von Laon, 3.

<sup>245</sup> Vgl. die Skizze der Anselmschen Systematik bei: Hödl, Anselm von Laon, 4. Einen guten Überblick über zwei Sentenzenwerke Anselms bzw. aus der Schule von Laon gibt auch Bliemetzrieder, Sentenzen, IX-XXI (Sententie divine pagine) sowie XXI-XXV (Sententie Anselmi).

<sup>246</sup> Vgl. Bliemetzrieder, Sentenzen, 7-10 und 47f.



Anselms Akzent und Einordnung der ethischen Fragestellung geben. Dies wird erlauben, jenseits Abaelardscher Polemik die Distanz oder Nähe der beiden Ethiken abzuschätzen.

### **b) Ladunenser Systematik und Sündenlehre**

Für diesen Überblick habe ich die sogenannten *Sententie Anselmi*<sup>247</sup>, einen für Anselms Theologie repräsentativen Entwurf, durchgesehen. Zwar soll ihm eher Radulfs, also seines Bruders Lehre zugrundeliegen<sup>248</sup>, aber das fällt für unseren Zusammenhang nicht weiter ins Gewicht. Sicher ist, daß die *Sententie Anselmi* zu einem Zeitpunkt abgefaßt wurden, als Abaelard selber schon am Lehren war, wie noch zu sehen ist. – So habe ich mich nun gefragt: Wo sprechen die *Sententie* von Sünde? Wie definieren sie sie? Gibt es Momente, die an die *Ethica* erinnern? – Zur ersten Frage: Ein systematischer Ort der Sünde kann bei den *Sententie Anselmi* nicht ausgemacht werden, denn in den beiden großen Teilen über Gott als Schöpfer und über Gott als Heiland und Erlöser<sup>249</sup> ist sie nahezu allgegenwärtig. Anselms bzw. Radulfs Schöpfungslehre stellt eine Geschichte des permanenten Verfalls dar: Zuerst stürzen Luzifer und die Engel<sup>250</sup>, dann Adam und Eva<sup>251</sup>. Dann wird die Erbsünde weitergegeben.<sup>252</sup> Aber letztlich bleibt die Tatsache, daß es Sünde gibt, ein göttliches Geheimnis.<sup>253</sup> Die einzige Hoffnung des Menschen und der Grund für seine Errettung besteht nun darin, daß er, im Vergleich zu Luzifer, nicht vollständig freiwillig sündigt, sondern aufgrund der Versuchung und Überredung des Teufels.<sup>254</sup> – *Nota bene* ein theologiegeschichtlich kruzialer Moment, in dem die Augustinische Erbsündenlehre mit dem christlichen Stoizismus in Hieronymus'scher Prägung überlagert wird.<sup>255</sup> – Von dieser Situation des durch Sünde geprägten Menschen ist dann ebenso der Abschnitt über Gott als Erlöser geprägt. Die Mehrheit der Menschen ist nicht gerecht.

<sup>247</sup> Herausgegeben von: Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 47-153. Zur Autorschaft: vgl. Reinhardt, *Schule von Laon*, 1714.

<sup>248</sup> Vgl. Flint, *Laon*, 92 Anm. 12.

<sup>249</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 48-78 und 78-106.

<sup>250</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 51-55.

<sup>251</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 58-66.

<sup>252</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 67-74.

<sup>253</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 78.

<sup>254</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 78.

<sup>255</sup> Vgl. Colish, *Laon*, 18f.

Und deshalb muß ihr „zur Erziehung [das Gesetz] gegeben werden, um sie zu lehren, was getan werden muß, um zu verbieten, was verboten werden muß, und um die zu korrigierenden Irrtümer zu bestrafen.“<sup>256</sup> Alles Übel, das sich seit der Schöpfung entwickelte, liegt somit im Menschen und alles Heil kann nur von Gott kommen, der menschliche Beitrag ist auf das Befolgen der Gesetze reduziert<sup>257</sup>; hier dürfte wiederum eher die Gebotenlehre aus Augustinus' Enchiridion Patin gestanden haben<sup>258</sup>. – Es scheint auf alle Fälle, als läge nur schon im Titel von Abaelards erstem theologischen Werk, der *Theologia Summi boni*, eine Kritik an der eher pessimistischen Art Laonscher Dogmatik.

Wie definiert nun Anselm bzw. seine Schule die Sünde? Erstens werfen wir dazu einen Blick, zumal einen *erhellenden*, auf die Sünde des *Luzifer*. Sie bestand materialiter aus drei Elementen: aus überheblichem Stolz, der ohnehin seit Gregor dem Großen als Urlaster galt, aus Neid auf Gott und darin, andere Engel zu verführen.<sup>259</sup>

Auch Eva hatte nach Anselm auf drei Arten gesündigt: Im wissentlichen Essen der verbotenen Frucht, darin, sich Gott gleichmachen zu wollen, und darin, Adam zur Sünde zu verleiten. Ebenfalls in dreifacher Weise, aber weniger gravierend hat Adam gesündigt: Auch er hat wissentlich vom verbotenen Baum gegessen. Dann hat er es nicht nur unterlassen, seine Frau zu korrigieren, sondern hat ganz im Gegenteil ihrem Vorhaben auch noch zugestimmt. Drittens hat er die Liebe zu Eva vor die zu seinem Schöpfer gestellt.<sup>260</sup> Diese drei Beispiele – Luzifer, Eva und Adam – geben aber noch keine Definition der Sünde ab. Darauf kommt Anselm weiter unten zurück:

Die Sünde, wie auch das Übel, „ist der Abfall vom natürlichen Guten aufgrund des entstellten Willens“.<sup>261</sup> – Die Sünde, wie auch das Übel, ist also von sich aus nichts, „d. h. keine Schöpfung Gottes, was folgendermaßen verstanden werden kann: Es gibt keine schlechte Schöpfung von Gott, oder, Gott hat nichts schlecht erschaffen, was im

---

<sup>256</sup> Bliemetzrieder, Sentenzen, 92f (Übers.: asr). – Vgl. dazu etwa auch: Abaelard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, III* = Buytaert, *Opera theologica* 1, 200.

<sup>257</sup> Vgl. Bliemetzrieder, Sentenzen, 92-106.

<sup>258</sup> Vgl. Theiner, *Entwicklung*, 39f.

<sup>259</sup> Vgl. Bliemetzrieder, Sentenzen, 51f.

<sup>260</sup> Vgl. Bliemetzrieder, Sentenzen, 61f.

<sup>261</sup> Bliemetzrieder, Sentenzen, 70 (Übers.: asr).

Zustand seiner Erschaffung seines natürlichen Guts beraubt gewesen wäre; wenn es aber nachher beraubt wurde, dann hat er [, Gott,] das nicht selbst gemacht, sondern der entstellte Geist der vernünftigen Natur.“<sup>262</sup> Anders zusammengefaßt: Die Sünde ist bei Anselm und in seiner Schule ein der Schöpfung vom Menschen zugefügter Mangel.<sup>263</sup> Alle Sünde komme – dies ein letztes Element, das ich hier wiedergeben möchte – „entweder aus dem eigenen Willen, wie das beim Teufel der Fall ist, oder aus der Überredung eines anderen, wie das beim Menschen der Fall ist.“<sup>264</sup>

Wenn ich nun noch nach Passagen in den *Sententie Anselmi* Ausschau halten möchte, die an die *Ethica* erinnern, so kann das nur anhand weniger Beispiele geschehen, die zeigen mögen, wie sehr Anselm und seine Schule um dieselben Themen kreiste wie Abaelard. Dieses Ausschau-Halten soll in beide Richtungen geschehen: Mich interessieren Spuren Anselms oder der *Sententie* in der *Ethica* ebenso wie solche der *Ethica* in den *Sententie*. Tatsächlich ist eine solche gegenseitige Beeinflussung denkbar und möglich, da beide Schriften in ihrer heutigen Form das Ende eines längeren, z. T. ‘öffentlichen’ Entstehungsprozesses darstellen, wie weiter oben für die *Ethica* exemplarisch skizziert wurde. – Dabei kann ich ein Ergebnis hier schon vorwegnehmen: Sieht man von den grundsätzlich verschiedenen *vorwiegenden* Erkenntnisinteressen ab, dem ontologisch-dogmatischen bei Anselm und dem moral-theologischen und -psychologischen bei Abaelard, so haben wir darüber hinaus keineswegs unvereinbare Positionen vor uns. Der kopfschüttelnde Gegner, der im *Scito te ipsum* gelegentlich erwähnt wird – wie z. B. an der folgenden Stelle: „Es gibt Leute, die sich wohl ziemlich ärgern, wenn sie uns sagen hören, die Ausführung der Sünde trage nichts zur Verurteilung oder Verdammung durch Gott bei. Sie entgegnen nämlich, daß beim Ausführen der Sünde ein gewisses Erfreuen erfolgt, das die Sünde vergrößert, wie beim Beischlaf oder beim Essen, von dem wir gesprochen haben.“<sup>265</sup> – muß nicht unbedingt aus der Schule von Laon kommen. Dies, zumal Abaelard in den *Sententie* gelegentlich widerspruchlos integriert wird. – Die Auswahl der folgenden Beispiele habe ich zugegebenermaßen nicht einem Zufallsgenerator überlassen; ich bin dabei

---

<sup>262</sup> Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 70 (Übers.: asr).

<sup>263</sup> Hier klingt unüberhörbar die neuplatonisch-augustinische Lehre vom Übel als einer *privatio* an. Darauf komme ich noch öfters zurück.

<sup>264</sup> Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 78 (Übers.: asr).

<sup>265</sup> *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, s. unten S. 407.

von den besonders brisanten Punkten der *Ethica* ausgegangen.

Ich beginne mit der *Erbsündenlehre*: Die *Sententie* dürften zeigen, welchen wichtigen Stellenwert dieses Thema in der damaligen Theologie einnahm. Abaelard konnte wohl gar nicht anders als in seiner Sündenlehre kurz darauf eingehen. Kurz deshalb, weil seiner Meinung nach die Erbsünde nichts mit Sünde im eigentlichen Sinn des Wortes zu tun habe.<sup>266</sup> Mit seiner Position, die aus der konsequenten Anwendung seines Sündenkonzeptes hervorgeht, distanziert er sich deutlich von der Augustinisch-Anselmischen Erbsündenlehre, wonach alle Menschen ihrer Materie nach an Adams Sünde teilhaben, da Adam sich zur Menschheit wie der Setzling zum ausgewachsenen Baum verhalte.<sup>267</sup> Während also nach Abaelard die Töchter und Söhne Adams zwar von der Strafe für den Sündenfall betroffen sind, d. h. diese unschuldigerweise mit abbüßen müssen – denn daß der Mensch nicht im Paradies, nicht erlöst ist, das sieht Abaelard selber ja auch! –, nicht aber von der Schuld, so ist für Anselm klar: „omnes quippe in eo peccaverunt.“<sup>268</sup> Abaelard verwandelt somit das traditionelle biblische Bild von der ersten Sünde im Paradies: In der *Ethica* interessiert ihn diese vor allem als evidentes und prominentes Beispiel für das Sündigen überhaupt, nicht aber als Ereignis von anthropologischer oder heilsgeschichtlicher Bedeutung.

Zur *Sündendefinition* bei Anselm habe ich eben schon einiges gesagt. Hier sei angemerkt, daß Abaelard bei seiner Sündendefinition ebenfalls an den Punkt gelangt, wo er mit der Licht-Dunkel-Metapher ausdrückt, daß der Sünde keine Substanz zukomme.<sup>269</sup> Allerdings steht bei Abaelard die psychologische Definition der Sünde im Vordergrund, weshalb er, im Unterschied zu den *Sententie*, nicht weiter auf ontologische Umschreibungen und Spekulationen eingeht.<sup>270</sup> Überhaupt ist Abaelards Umgang mit dem Übel erstaunlich unkompliziert und kaum vorbelastet.<sup>271</sup>

Wenn wir uns auf Spurensuche nach der Bewertung der Innerlichkeit des handelnden Subjektes, des Menschen begeben, so ist der Ertrag in den *Sententie* nicht üppig. Immerhin hat der Autor Kenntnis von Abaelards These der ethischen Neutralität der Handlung. Er integriert diese These und stimmt sie gar auf ein Augustinus-Zitat ab,

---

<sup>266</sup> Vgl. v. a. *Exkurs über die Erbsünde*, unten S. 408f.

<sup>267</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 67.

<sup>268</sup> Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 67.

<sup>269</sup> Vgl. *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403; Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 70.

<sup>270</sup> Vgl. auch: Luscombe, *Ethics*, 7 Anm. 2.

daß dem Übel keine Substanz zukomme.<sup>272</sup> Ein durchaus netter Beweis, wie offen und gegenseitig durchlässig verschiedene Gelehrtenmeinungen damals waren. Vom inneren Aspekt einer Handlung wird dann auch im Zusammenhang mit dem sechsten und neunten Gebot gesprochen. Während das Verbot des Ehebruchs ursprünglich nur die äußere Handlung sanktionierte<sup>273</sup>, zielte das Verbot, des andern Frau nicht zu begehren, nach Ansicht der *Sententie* auf die Intention der Handlung<sup>274</sup>, die dann endgültig Christus bei seiner Verschärfung des sechsten Gebotes in der Bergpredigt (Mt 5,27f) offenbart. – Hingegen wird Innerlichkeit im Zusammenhang mit der Gottesfurcht und im Hinblick auf die Sakramente thematisiert, wobei auch hier ein starker Akzent auf dem ontologischen Interesse sowie auf der christlichen Zahlensymbolik liegt.<sup>275</sup>

Des weiteren muß davon ausgegangen werden, daß es gemäß den *Sententie* darauf ankommt, die detailliert vorgestellten, ewig gültigen *zehn Gebote*<sup>276</sup> sowie die vorübergehenden Vorschriften<sup>277</sup> in die Tat umzusetzen. Dagegen meint Abaelard, daß zuerst hinter dem Gebot die Intention des Gesetzgebers zu suchen ist. Diese ist dann zu befolgen, wobei auch hier der letztlichen Ausführung keine moralische Relevanz zukommt.<sup>278</sup>

Den Abschluß der *Sententie* bilden einige weitere Abhandlungen, die sich offenbar noch nicht ganz in die Dramatik von Sündenfall und Erlösung einordnen ließen. Darunter reiht sich auch eine Abhandlung über die *Beichte*. Sie nimmt im Verhältnis zum ganzen Werk einen vergleichsweise bescheidenen Raum ein, knapp fünf von insgesamt 107 Seiten, während ihr Abaelard in seinem ersten Buch der *Ethica* immerhin knapp einen Viertel widmet. Auf den Entwicklungsschub, der der Beichte in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts widerfuhr, habe ich schon hingewiesen. So sehen wir, daß die Darstellung in den *Sententie* vom Übergang von alten Formen der Kir-

<sup>271</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 335. –Vgl. auch *β) Tugendethik und summum bonum*, unten S. 284ff.

<sup>272</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 71.

<sup>273</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 97.

<sup>274</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 102f. – Statt von Intention wird hier von *spiritualiter* gesprochen.

<sup>275</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 106-111. – Weitere Beispiele hat Colish zusammengestellt und interpretiert: vgl. Colish, Laon, 13ff.

<sup>276</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 94-103.

<sup>277</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 103-105.

<sup>278</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, v. a. unten S. 412.

chenbuße<sup>279</sup> zur persönlichen Beichte<sup>280</sup> zeugt. Von der Kritik an den Priestern, die wir in der *Ethica* vorfinden und wodurch ja vor allem auf die große Verantwortung der Beichtväter hingewiesen werden soll, finden wir noch nichts. Daß es innere und äußere Buße gibt, also Buße, die die Schuld gegenüber Gott, und solche, die die Schuld gegenüber der Kirche betrifft, belegt, daß Laon die Innerlichkeit wahr- und ernst nimmt.<sup>281</sup> Sie erinnert an Abaelards Ansicht der doppelten Rechtsprechung.<sup>282</sup>

Wenn ich hier zu einem Gesamtentwurf aus der Schule von Laon gegriffen habe, dann deshalb, weil an diesem die Einordnung ethischer Fragestellungen deutlicher hervortritt; weiter unten, in den Anmerkungen zur Übersetzung, werde ich hingegen eher auf die von Lottin gesammelten z. T. mutmaßlich authentischen Anselm-Sentenzen zurückgreifen. Damit werde ich wohl Kurzschlüsse verhindern können, d. h.: da Anselm im Jahre 1117 starb, dürften die besagten Sentenzen bezüglich der Moral seine Lehre ohne Abaelardsche Erweiterungen wiedergeben. Was hier erst knapp zum Ausdruck kam, die auffällige Nähe der beiden Positionen bei gewissen Differenzen bezüglich des Forschungsinteresses, wird sich auch bei den authentischen Anselm-Sentenzen zeigen.

### ***c) Die Schule als Institution***

Wenden wir uns nach diesen inhaltlichen Hinweisen dem Institutionellen zu: Was die *Schule von Laon* betrifft, so ist Schule hier, wie schon erwähnt, in einem sehr weiten Sinn zu verstehen, denn der Einfluß von Laon scheint sich in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts in ganz Nordfrankreich – aber auch Süddeutschland<sup>283</sup> – ausgebreitet zu haben und war nicht nur an den Ort der Kathedralschule in Laon gebunden. Das Bewußtsein vieler Gelehrten, einer gemeinsamen Schule anzugehören, dürfte nicht zuletzt darin seinen Ausdruck finden, daß viele Schriften anonym verfaßt wurden.<sup>284</sup> – Die Leitung der Schule im engeren Sinn ging nach Anselms Tod an seinen Bruder Radulf über. Ab 1142 bis 1174 oblag die Leitung dann Walter von Mortagne. – Wilhelm von Champeaux trug das Gedankengut von Laon nach Paris,

---

<sup>279</sup> Vgl. Bliemetzrieder, Sentenzen, 120.

<sup>280</sup> Vgl. Bliemetzrieder, Sentenzen, 123.

<sup>281</sup> Vgl. Bliemetzrieder, Sentenzen, 121f.

<sup>282</sup> Vgl. *These 9: Es gibt zwei Arten von Rechtsprechung, die irdische und die göttliche*, unten S. 416f.

<sup>283</sup> Vgl. Flint, Laon, 104.

wo er von 1095 bis 1108 der Kathedralschule von Notre-Dame angehörte und dann das Stift St-Victor gründete und somit die Tradition einer Institution weitervererbte, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts einen enormen Aufschwung erlebte. – Wie weiter oben schon erwähnt wurde, stellte die Schulbildung ein Hauptmerkmal der Frühscholastik dar. Laon bildete dabei einen der beiden Typen, die Landgraf unterscheidet: Das Verbindende ist die gemeinsame Vorlage. Den anderen Schultyp, der sich durch die Gemeinsamkeit der Ideen auszeichnet, finden wir z. B. bei Abaelard, wobei sich diese beiden Grundtypen natürlich mischten.<sup>285</sup>

Schauen wir nun doch noch auf Abaelards Kritik an Anselm. Tatsächlich brachte diese u. a. in der *Historia calamitatum* eloquent vorgetragene Kritik Laon einen schlechten Ruf ein. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß diese Schule Bedeutendes geleistet hat.<sup>286</sup> Auch wenn Abaelard selber nur eine sehr kurze Zeit, wohl kein ganzes Jahr in Laon verbrachte – eigentlich war er gar nie richtig Schüler von Anselm, wobei, wie wir im Zusammenhang mit den Goliarden gesehen haben, die zeitliche Dauer, die ein Schüler an einem Ort verbrachte, im damaligen Schulbetrieb kein hinreichendes Kriterium war, um über die Zugehörigkeit zum Schülerkreis zu entscheiden –, stand er lange Zeit unter dessen Einfluß: Ganz direkt in den Studienjahren bei Wilhelm von Champeaux in Paris; indirekt reichten die langen Schatten, was das Gedankengut betraf, bis in die Abfassungszeit der *Ethica* hinein. – Abaelard kritisierte an Anselm, daß sein Erfolg nicht auf *ingenium*, auf Genialität, sondern auf *usus*, auf Routine, gründe.<sup>287</sup> D. h., Abaelard war mit der Methode nicht einverstanden, biblische Kommentare zu erstellen und dabei ausschließlich oder doch überwiegend auf schon bestehende Kommentare zurückzugreifen und diese lediglich zu kompilieren<sup>288</sup>: Das Ergebnis einer solchen Arbeit war ein 'Gelehrtenkommentar'.<sup>289</sup> Was nun Abaelard bei jener Wette, die schließlich zu seiner Ausweisung aus Laon führte, vorlegte, das war ein eigener Kommentar, ausgehend vom Bibeltext und von einer Glosse, die sprachliche Unklarheiten zu erhellen verhalf. Mit dem *terminus technicus*: er betätigte sich als

---

<sup>284</sup> Vgl. Reinhardt, Schule von Laon, 1713.

<sup>285</sup> Vgl. Landgraf, Einführung, 14f.

<sup>286</sup> Vgl. Grabmann, Scholastische Methode 2, 140.

<sup>287</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 179ff = Brost, Briefwechsel, 14ff; ferner u. a. Châtillon, *Les écoles*, 153.

<sup>288</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 153.

*expositor*.<sup>290</sup> Und seine, für die Kommilitonen anmaßende Behauptung war, daß er, der theologische Studienanfänger, selbst einen so schwerverständlichen Bibeltext wie den Propheten Ezechiel ohne weitere Hilfe erklären könne. Dabei dürfte der Philosoph Abaelard diesen Text so behandelt haben, wie er schon zahlreiche Schriften von Aristoteles, Porphyrius und Boethius behandelt hatte. Abaelards Anliegen war es, den biblischen Text selber zu verstehen und vermutlich auch seine Bedeutung für das eigene Leben und die eigene Glaubenspraxis herauszuarbeiten.<sup>291</sup> Sein Ezechiel-Kommentar ist zwar nicht erhalten, aber dieses hermeneutische Interesse treffen wir auch in den kurzen exegetischen Abschnitten in der *Ethica* an und darf wohl als typisch Abaelardisch betrachtet werden.<sup>292</sup> – Um Abaelards Vorwurf an Anselms Arbeitsweise zu illustrieren: Über weite Strecken ist das Sentenzensammeln der Laon-Schule mit der Arbeitsweise in einer heutigen wissenschaftlichen Arbeit wie z. B. der vorliegenden vergleichbar. Dabei geht es doch darum, aus allen möglichen Kommentaren, Monographien und Artikeln zu einem bestimmten Thema die relevantesten Stellen zusammenzustellen – immer akribisch mit Quellenangabe versehen. Dies stellt nun lediglich eine verhältnismäßig geringe Eigenleistung dar, da dadurch ausschließlich ein Einblick in die *traditio* gegeben wird. Und gelegentlich gelangt dann die AutorIn zu Schlüssen und Bewertungen, die in dieser Art und Weise zum ersten Mal formuliert werden – Abaelard würde sich bei der Gelegenheit des *ingeniums* brüsten. – Aber zurück zu den *magistri*: Der von Abaelard um 1113 aus Protest in Angriff genommene Ezechiel-Kommentar stammte aus einer Phase, in der sich der Dialektiker gegen das Sentenzenwesen der Theologen auflehnte. Dieses Unbehagen gegen die Vätersentenzen, die die für den Dialektiker am wenigsten zu akzeptierende Eigenschaft besitzen, daß sie sich nicht selten arg widersprechen, überwand er erst mit den Konkordanzregeln, die er im *Sic et Non* in den Jahren 1127 bis 1132 für sich ausarbeitete und darlegte. Erst jetzt war sich Abaelard über den Wert von Vätersentenzen im klaren und somit reif, für seine *Expositiones*, aber auch für die *Ethica* selber auf Glossen zurückzugreifen. Wenn also zu

---

<sup>289</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 154.

<sup>290</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 153.

<sup>291</sup> Vgl. Ernst, *Subjektivität*, 137f.

<sup>292</sup> Als Exegesebeispiel aus der *Ethica* sei etwa auf den Anfang des *predigtartigen Exkurses über die Intention* (unten S. 410) verwiesen.



*ingenium* und *usus* ein Drittes hinzukommt, nämlich die Kunst, *ars*, beide richtig einzusetzen, dann macht das die Qualität eines guten Dialektikers aus: Das war die damals moderne Theorie der *Ars disserendi* eines Adam du Petit-Pont.<sup>293</sup> – Eine Einschränkung ist hier aber unverzüglich nachzuschicken: Konkordanzregeln und somit das Bewußtsein, Widersprüche zu überwinden, waren in Laon durchaus schon vorhanden, denn der Aufbruch der Kanonisten, die ja als erste Dissonanzen bei den *auctoritates* durch Konkordanzregeln zu beheben suchten, hinterließ auch in Laon Spuren.<sup>294</sup> Allerdings bleibt es eine Tatsache, daß außerhalb des kanonistischen Milieus Abaelards Weiterentwicklung der Konkordanzregeln am bedeutensten war. Als großer Unterschied muß dabei gelten, daß Abaelard nicht nur Texte vergleicht und auswählt, sondern sie harmonisiert.<sup>295</sup>

Wenn wir hier diese Bemerkungen zu Anselm und seiner Schule abschließen, so müssen wir nochmals und gegen Abaelards harsche Kritik auf die positive Ausstrahlung Laons hinweisen, die sich in zahlreichen wohlwollenden literarischen Echos niederschlägt.<sup>296</sup> Ferner ist festzuhalten, daß Abaelard seine Kritik an Anselm erst in den 30er Jahren schriftlich faßt. Er steht also biographisch an einem ganz anderen Ort, was die Beurteilung maßgeblich beeinflußt haben dürfte.<sup>297</sup> Wenn Abaelard den Vorlesungsstil bzw. die Methode in Laon kritisiert, so dürfte er damit v. a. die Art der Beteiligung der Studenten am Unterricht ins Visier genommen haben: Anselm ließ sehr wohl *quaestiones*, aber keine *disputationes* zu.<sup>298</sup> Fragen zu stellen, ohne darüber mit Argumenten und Gegenargumenten zu diskutieren, das war dem Dialektiker Abaelard eine zu fade Sache. Wohl wurde Dialektik in Laon gelehrt und gelernt und von Wilhelm von Champeaux ja auch nach Paris exportiert. Der Stil dürfte aber weniger aggressiv gewesen sein als in Abaelards Auditorien.<sup>299</sup> Wenn aber schon Wilhelm zurückhaltend war mit dem Einsetzen von *disputationes*, er, der

<sup>293</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 155.

<sup>294</sup> Vgl. Colish, *Laon*, 12f; Grabmann, *Scholastische Methode* 1, 234-246.

<sup>295</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 76. Anderer Meinung ist Colish, die Abaelard in diesem Punkt eine besondere Bedeutung abspricht: Vgl. Colish, *Lombard*, 44f und 47f; dies., *Laon*, 12f. – Vgl. ferner auch  $\alpha$ ) *Theologisieren im 12. Jahrhundert: eine Gebrauchsanweisung*, unten S. 223ff; a) *Wilhelm und Abaelard – Was sich liebt, das neckt sich*, unten S. 148ff.

<sup>296</sup> Vgl. die Zusammenstellung in: Hödl, *Anselm von Laon*, 1.

<sup>297</sup> Vgl. Clanchy, *Mockery*, 12f.

<sup>298</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 148.

<sup>299</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 159.

Themen und Autoren behandelte, die nicht mit einem Tabu belegt waren, wieviel mehr mußte dann erst Anselm, dessen Lehrgegenstand die Bibel war, Wortgefechte ablehnen, denn die Schrift – darin dürfte Anselm der monastischen Theologie nahe gestanden haben – durfte nicht einfach so zerpflückt werden. Dagegen äußert sich in Abaelards spielerischen und vielleicht gar streitsüchtigen Art zu disputieren seine Überzeugung, daß Widerspruch den Fortschritt und die Vertiefung ermöglicht. Abaelards Wortgefechte in den Hörsälen waren somit immer auch Kampf für einen neuen Wissenschaftsstil. – Wenn unter diesem methodischen Gesichtspunkt Abaelard tatsächlich zukunftsweisender war, so muß doch unter dem institutionellen Aspekt Anselms Ehre gerettet und Abaelards Bild von ihm ergänzt werden. Wenn wir weiter oben vom Austausch zwischen den Städten und ihren Schulen gesprochen haben, so haben wir mit Anselm ein konkretes Beispiel vor Augen von einem Magister, der eng in die Kommunenbewegungen involviert war. Zwar gelang ihm eine rechtzeitige friedliche Lösung des Konfliktes nicht. Es kam in Laon 1112 zur Revolte, bei der neben einigen Mächtigen, wie gesagt, der Bischof getötet und die Kathedrale in Brand gesteckt wurde.<sup>300</sup> Anselm war nicht oder nicht nur der weltfremde, traditionalistische Gelehrte, sondern ein Magister, der mitten im sozialen Geflecht seiner Kommune stand und mitwirkte. Schließlich nimmt er sich in seinen Sentenzen gar den Spielleuten und Händlern an und distanziert sich von der traditionell geprägten generellen Verdammung dieser Metiers.<sup>301</sup> – Mindestens bemerkenswert ist es dann aber, daß Abaelard, der nur knapp ein Jahr nach dieser Revolte nach Laon kommt, über dieses entscheidende Ereignis kein Wort verliert.<sup>302</sup>

Fassen wir den Vergleich der beiden *magistri* zusammen, so entspricht Anselm sozialgeschichtlich-biographisch eher dem Bild des fröhscholastischen Schultheologen, Abaelard dagegen v. a. methodisch. Aber auch die Konfrontation zwischen Anselm und Abaelard muß mit einer irenischen Bemerkung abgeschlossen werden: Die Zukunft wird jenen Theologen gehören, die Laon *und* Abaelard folgen, die *usus* und *ingenium* in ein brauchbares Verhältnis bringen. Zu nennen wären darunter zum Bei-

---

<sup>300</sup> Vgl. Dufour, Laon, 1710f.

<sup>301</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie* 5, 300f; ferner: Colish, Laon, 19ff.

<sup>302</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 158.

spiel Robert von Melun und Petrus Lombardus.<sup>303</sup> – Aber noch sind wir nicht soweit. Für die entscheidenden Jahre bezüglich der *Ethica* ist festzuhalten, daß Laon damals ebenso einflußreich war wie Abaelard.<sup>304</sup> Und selbst wenn uns keine Quelle zuverlässig darüber informiert, ist die Hypothese nicht einfach von der Hand zu weisen, daß bei Abaelards Beurteilung von Anselm und seinen Schülern u. a. eine genuin menschliche Portion Neid mit im Spiel war: Er wollte eben selber Startheologe werden an Stelle des Startheologen.<sup>305</sup>

### 3. Wilhelm, Bernhard, Abaelard – Drei Äbte im Clinch

Das Verhältnis zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux, die Ursachen des Konfliktes zwischen ihnen, die Gründe für des einen Sieg und des andern Niederlage bilden den Gegenstand einer beinahe unüberschaubaren Anzahl von Publikationen, so daß es mir kaum gelingen wird, in diesem Bereich noch etwas Neues zu entdecken.<sup>306</sup> Gleichzeitig komme ich auch nicht ganz darum herum, auf einige der schon erforschten Differenzen zwischen diesen beiden Protagonisten hinzuweisen, und natürlich wiederum vorwiegend auf jene, die für die *Ethica* von Bedeutung sind. Allerdings will ich bei dieser Darstellung einen dritten Mann miteinbeziehen: Wilhelm von St-Thierry. War doch er es, der mit seiner Kritik an Abaelards Werken den Stein ins Rollen brachte. Auf seine Initiative hin kam ein mehrschichtiger und noch nicht bis ins Detail geklärter Prozeß in Gang, an dessen Ende Abaelards Verurteilung in Sens stand. – Der Vergleich dieser drei Zeitgenossen erlaubt es zunächst, einige Punkte des vorletzten Kapitels nochmals, aber diesmal konkreter und dadurch nuancierter zur Sprache zu bringen, denn mit Bernhard und Wilhelm haben wir ja zwei hervorragende Vertreter des monastischen Denkens vor uns. Dann mögen diese Einblicke ebenfalls illustrieren, wie verschieden sich die Verinnerlichung, die wir als verbindendes Element der verschiedenen Strömungen des 12. Jahrhunderts bezeichnet haben, konkret ausgestaltete. Und schließlich erlaubt uns der Vergleich einiger weniger Schriften dieser drei Männer einen Einblick in den Forschungsprozeß

---

<sup>303</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 160.

<sup>304</sup> Vgl. Châtillon, *Les écoles*, 158.

<sup>305</sup> Vgl. Gosciny, *Isnogud*, 5 *et passim*. – Zu Abaelards Motivation, die *Historia calamitatum* zu schreiben: vgl. Misch, *Autobiographie*, 548.

<sup>306</sup> Vgl. u. a. eine Auswahl an Literatur bei: Winkler, *Werke* 3, 1066f.

der fröhscholastischen Theologie: Das kaum zufällige Kreisen um ähnliche Fragestellungen, die Kritik an erarbeiteten Meinungen und schließlich die Korrektur im Anschluß an die Kritik. – Zwar standen Fragen über die Dreifaltigkeit und über *den* Glauben sowie über *das* Glauben im Vordergrund. Aber beiden, Bernhard und Wilhelm, waren auch gewisse Thesen aus der *Ethica* ein Dorn im Auge. Und so haben wir hier ohne Zweifel zwei wichtige zeitgenössische Echos auf Abaelards Schaffen in den 30er Jahren vor uns. – Wenn ich weiter oben vermutet habe, daß die AdressatInnen und die Hörerschaft die Botschaft beeinflussten<sup>307</sup>, so gilt das ebenso für diese beiden Leser, die nicht zu Abaelards AdressatInnen gezählt haben und doch erreichten, daß er zahlreiche seiner Thesen resigniert zurücknahm.

Konkret werde ich einige biographische Fakten zusammentragen, die die drei zur Diskussion stehenden Beziehungen etwas erhellen mögen, wobei die Beziehungen zwischen Abaelard und Wilhelm und die zwischen Abaelard und Bernhard im Vordergrund stehen, während ich auf die Beziehung zwischen Bernhard und Wilhelm nur knapp eingehen werde. Diese Fakten werde ich, wie erwähnt, mit einigen Hinweisen auf für unser Thema wichtige Gemeinsamkeiten und Differenzen in gewissen Schriften dieser drei ungleichen Zeitgenossen anreichern. Am Schluß steht dann ein Versuch, die Ereignisse und relevanten Schriften rund um Sens in eine zeitliche Abfolge zu bringen und davon ausgehend die *Ethica* zu datieren.

### **a) Wilhelm und Abaelard – Was sich liebt, das neckt sich**

Chronologisch an erster Stelle steht die Beziehung zwischen *Wilhelm von St-Thierry* (\* zwischen 1080 und 1085; + 1148 oder 1149)<sup>308</sup> und *Abaelard* (\* 1079; + 1142)<sup>309</sup>. Wenn wir uns, was diese Beziehung betrifft, weitestgehend auf Vermutungen stützen müssen, so gibt es doch zwei gute Gründe anzunehmen, daß sich Wilhelm und Abaelard persönlich kannten. Einerseits entdecken wir in gewissen Schriften Wilhelms eine verblüffende Verwandtschaft, was Fragestellung und Arbeitsmethode betrifft. Darauf werde ich weiter unten gleich zurückkommen. Andererseits begegnen wir im Be-

---

<sup>307</sup> Vgl. c) *Die mögliche Genese eines Konglomerates*, oben S. 116ff.

<sup>308</sup> Vgl. Davy, *Wilhelm von St-Thierry*, 1150.

<sup>309</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 130-132.

gleitbrief zu Wilhelms *Disputatio* von 1138 oder 1139<sup>310</sup>, in der er Bernhard von Clairvaux und Bischof Geoffroy von Chartres über Abaelards Irrtümer informiert, einer interessanten Selbsteröffnung des Autors. Darin bekennt er nämlich: „dilexi et ego eum“<sup>311</sup>, also: auch er sei mit Abaelard freundschaftlich verbunden gewesen. Das ‘Auch’ spiele dabei vor allem auf die Beziehung zwischen Abaelard und Geoffroy an, der ihn als sein ehemaliger Schüler an der Synode von Soissons 1121 verteidigte und ihm treu blieb.<sup>312</sup> Allerdings schließt der Text keineswegs aus, daß das *et* eine Spitze gegen Bernhard enthält, der, wie wir weiter unten noch sehen werden, bis kurz vor Sens keine schlechte Beziehung zu Abaelard hatte. – Für uns stellt sich hier aber unverzüglich die Frage, wann sich diese beiden Männer kennengelernt haben könnten. Biographischer Treffpunkt und gleichzeitig Weggabelung dürfte Abaelards Aufenthalt in Laon 1113 gewesen sein.<sup>313</sup> An dieser Kathedralschule hatte von 1105 bis 1113 auch Wilhelm Theologie studiert, bevor er die benediktinischen Gelübde ablegte.<sup>314</sup> Tatsächlich dürfte bezüglich der Studienrichtungen, aber auch bezüglich der Aktivitäten und der Itinerare *vorher* ein Zusammentreffen der beiden nur schwer möglich gewesen sein. *Nach* Laon, sicher aber nach Soissons dürfte Wilhelm dann von der theologischen Orientierung her kein Interesse mehr gehabt haben, mit Abaelard in Kontakt zu treten.<sup>315</sup> Eine Spurensicherung bei Wilhelm ergibt in etwa das folgende Bild: Was sein geschickter Umgang und seine profunden Kenntnisse der Kirchenväter – vor allem auch der griechischen – betrifft, so zeichnet sich Wilhelm als Schüler von Laon aus.<sup>316</sup> Was die Lektüre von Vätertexten, zumal von widersprüchlichen, anbelangt, so entwickelt er Konkordanzregeln, die sich mit Abaelards Regeln aus dem *Sic et Non* vergleichen lassen; beide gehen davon aus, daß ein Weg gefunden werden muß, Widersprüche zu vereinen und daß der Wert patristischer Texte vor

<sup>310</sup> Die Datierung hängt maßgebend von jener des Konzils von Sens ab. – Déchanet spricht ausschließlich von 1138, Gastaldelli dagegen von 1139: vgl. Winkler, Werke 3, 1064 und 1170.

<sup>311</sup> PL 182, 532D.

<sup>312</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 762.

<sup>313</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 130.

<sup>314</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 763; vgl. auch Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, 1241. Dagegen erwähnt Davy nichts von einem Aufenthalt Wilhelms in Laon: vgl. Davy, *Wilhelm von St-Thierry*, 1150. – Ich folge Déchanet, der seine Meinung zwei Jahre nach Davy nochmals vertreten hat.

<sup>315</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 764-766.

<sup>316</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 767, 769.

dem Gebrauch zu prüfen ist.<sup>317</sup> Somit führen beide das Laonsche Konkordanzbemühen, von dem wir im vorangehenden Abschnitt gehört haben, weiter. Wilhelm beschließt sein *De sacramento altaris* mit einigen hermeneutischen Regeln und mit einigen scheinbar unvereinbaren Väterzitate.<sup>318</sup> – Konkret geht er von folgenden Grundsätzen aus:

- ① Die Väter waren ebenso und vom selben Geist inspiriert wie die biblischen Autoren.<sup>319</sup>
- ② Es ist der jeweilige Kontext zu beachten und miteinzubeziehen, daß viele Texte aus einem Kampf gegen Häresien entstanden sind.<sup>320</sup>
- ③ Es handelt sich also bei den Vätertexten oft um Gelegenheitsschriften.<sup>321</sup>
- ④ Die Kirchenväter gingen nie weiter als nötig, d. h., sie kümmerten sich nicht um nicht gestellte Fragen.<sup>322</sup>
- ⑤ Ferner ist darauf zu achten, daß die Väter ihre Texte oft überarbeiteten, da die Probleme komplexer wurden.<sup>323</sup>
- ⑥ Diese Texte sind also – in einem Wort zusammengefaßt – immer kontextuell zu lesen.<sup>324</sup>
- ⑦ Sollte sich aber ein Widerspruch trotz allen Bemühungen nicht aufheben lassen, so bleibt dem Leser nur, seine eigene Ignoranz und die Lückenhaftigkeit seines Wissens zu bekennen.<sup>325</sup>

Auch wenn Wilhelm das *Sic et Non*, das Abaelard um 1121 zu schreiben begonnen hatte<sup>326</sup>, nicht kannte – wie er Ende der 30er Jahre selber bezeugte<sup>327</sup> –, ist der Einfluß Abaelards auf *De sacramento altaris*, das von 1128 stammen dürfte<sup>328</sup>, nicht auszuschließen. Denn abgesehen vom Harmonisierungsbestreben in der fröhscholasti-

---

<sup>317</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 770.

<sup>318</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 769.

<sup>319</sup> Vgl. *De sacramento altaris*, XII = PL 180, 361CD.

<sup>320</sup> Vgl. *De sacramento altaris*, XI = PL 180, 359B.

<sup>321</sup> Vgl. *De sacramento altaris*, XI = PL 180, 359B.

<sup>322</sup> Vgl. *De sacramento altaris*, XI = PL 180, 359BC.

<sup>323</sup> Vgl. *De sacramento altaris*, XI = PL 180, 359D-360A.

<sup>324</sup> Vgl. *De sacramento altaris*, XI = PL 180, 360BC.

<sup>325</sup> Vgl. *De sacramento altaris*, XI = PL 180, 360A und BC. – Vgl. ferner zu allen hier angegebenen Punkten: Déchanet, *L'homme*, 162ff.

<sup>326</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 131.

<sup>327</sup> Vgl. PL 182, 532D-533A.

<sup>328</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 771.

schen Theologie und Kanonistik<sup>329</sup>, dessen man sich, wie gesagt, ja auch in Laon bewußt war<sup>330</sup>, darf man spekulieren, daß Wilhelms Version der Konkordanzregeln durch Abaelard mitgeprägt wurden, und zwar anlässlich des erwähnten kurzen Aufttritts als lehrender Student in Laon.<sup>331</sup> Zwar ist uns Abaelards Ezechiel-Kommentar nicht erhalten, den er in Laon begonnen hatte. Aber man darf, wie gesagt, davon ausgehen, daß er in jener Vorlesung schon vollumfänglich seine Version dieser 'text-kritische' Methode anwandte. Wilhelm, ein möglicher Zuhörer, hatte vielleicht die Begeisterung mancher Kommilitonen geteilt und dürfte darüber hinaus in einem gewissen Sinn als Schüler Abaelards bezeichnet werden.<sup>332</sup> – Neben diesen methodischen Parallelen gab es auch wichtige inhaltliche Entsprechungen, vor allem im Bereich der Klosterreform.<sup>333</sup>

Wilhelm kann zwar nicht als konservativer Augustinist bezeichnet werden: So ging er von der Annahme aus, daß sich Dogmen entwickeln, daß sich ihre Formulierungen durch den heiligen Geist verjüngen können, daß die Offenbarung zwar abgeschlossen ist, aber keineswegs schon ganz aufgeschlossen, und daß Häresien gar helfen, ein Dogma zu erhellen<sup>334</sup> – diese wohl im Kern paulinische Idee (1 Kor 11,19) erinnert natürlich auch stark an Abaelards Lob des Zweifels.<sup>335</sup> Aber dazu war seiner Meinung nach keine formale Neuerung nötig; er sah nicht ein, weshalb zum Fortschritt in der Theologie die Kirchenväter nicht ausreichen sollten.<sup>336</sup> – Wilhelm geriet also in eine Doppelrolle als Erneuerer und Gegner gefährlicher Erneuerungen, als progressiver Mönch und als traditionsbewußter Theologe.<sup>337</sup> Seiner Meinung nach läßt der Universalienstreit Wesentliches außer acht, und Spekulation zu betreiben ist verlorene Zeit, denn die *visio* wird alles zeigen, was die Intelligenz übersteigt.<sup>338</sup> – Wie dem auch sei, 1138 oder 1139, d. h. ca. 25 Jahre nachdem sich die beiden zum letzten Mal gesehen hatten, holte Abaelard mit seinen Spekulationen Wilhelm aus

<sup>329</sup> Vgl. Grabmann, Scholastische Methode 1, 234-246.

<sup>330</sup> Vgl. Colish, Laon, 12f.

<sup>331</sup> Vgl. Muckle, Historia, 180f = Brost, Briefwechsel, 16.

<sup>332</sup> Vgl. Déchanet, L'amitié, 771.

<sup>333</sup> Vgl. Déchanet, L'homme, 159.

<sup>334</sup> Vgl. Déchanet, L'homme, 167f.

<sup>335</sup> Vgl. Sic et Non, Prologus = Boyer, Sic et Non, 103f. Dt.: Flasch, Mittelalter, 269.

<sup>336</sup> Vgl. Déchanet, L'homme, 152.

<sup>337</sup> Vgl. Déchanet, L'homme, 152.

<sup>338</sup> Vgl. Déchanet, L'homme, 54, 153.

dessen spirituellen Höhen in den schultheologischen Alltag zurück.<sup>339</sup> Wilhelm hatte sich 1135 ins Zisterzienserklster von Signy zurückgezogen und verbrachte hier bis zu seinem Lebensende dreizehn literarisch enorm fruchtbare Jahre.<sup>340</sup> Wilhelm war eben damit beschäftigt, einen Kommentar zum Hohen Lied zu verfassen, als ein Novize die *Theologia Scholarium* und eine Sentenzensammlung<sup>341</sup>, die Abaelard allerdings nicht selber verfaßt hatte, ins Kloster Signy brachte. Neugieriges Blättern im Werk des ehemaligen Mitschüler-Lehrers – „curiosum me fecit titulus ad legendum“ –, Erstaunen, Empörung – „multum moverent me“<sup>342</sup>. Wilhelm schlägt Alarm. Er stellt ein Dossier zusammen und gibt es weiter an Bernhard von Clairvaux und an Bischof Geoffroy von Chartres. Es enthält neben dem schon erwähnten Begleitbrief die beiden fraglichen Schriften sowie die *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*.<sup>343</sup> – Hier kann ich nur einen kurzen Blick auf diese *Disputatio* werfen. Die meisten der dreizehn inkriminierten Punkte betreffen dogmatische Fragen: Allem voran Abaelards Glaubensverständnis, ferner seine Trinitätslehre, Christologie und Sakramentenlehre. Die Kapitel sechs und zehn bis dreizehn stehen dann aber in enger Beziehung zu Abaelards Morallehre. So geht es in Kapitel sechs um die Behauptung, „daß wir durch den freien Willensentscheid ohne Hilfe der Gnade gut wollen und gut handeln können.“ Dann: „daß teuflische Einflüsterungen im Menschen durch die Natur geschehen; daß von Adam nicht die Schuld der ersten Sünde auf uns komme, sondern die Strafe; daß es keine Sünde gebe außer in der Zustimmung zur Sünde und in der Verachtung Gottes; daß man in der Begierde, im Erfreuen und in der Unwissenheit keine Sünde begehe und daß diese keine Sünde seien, sondern zur Natur gehörten.“<sup>344</sup> Dies ein Auszug aus Wilhelms Begleitbrief, der ein *advance organizer* zu seiner *Disputatio* darstellt. Der erste hier aufgeführte Punkt hat Abaelard in der *Ethica* nicht explizit behandelt. Zwar kommt er auf den Willen zu sprechen<sup>345</sup>, die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem freien Willen und der Gnade bleibt aber im Hintergrund, was sich natürlich von seiner Sündendefinition her erklärt. Auf diese Frage

---

<sup>339</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 130.

<sup>340</sup> Vgl. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, 1242.

<sup>341</sup> Vgl. Mews, *The lists*, 82.

<sup>342</sup> PL 182, 531Cf.

<sup>343</sup> Vgl. PL 180, 249-282.

<sup>344</sup> PL 182, 532Aff (Übers.: asr).

<sup>345</sup> Vgl. v. a. *Diskussion zur 2. These*, unten S. 403ff.



werde ich bei Bernhard gleich zurückkommen. – Die verbleibenden vier Punkte hingegen werden alle in der *Ethica* behandelt.<sup>346</sup> Wilhelm greift damit zweifelsohne den Kern der Morallehre Abaelards heraus und beweist dadurch einerseits, daß seine Kenntnisse in Dialektik und in der *Disputatio* es ihm erlauben, Abaelard zu verstehen.<sup>347</sup> Andererseits liefert er eine qualifizierte und wohlbegründete Kritik, wie selbst die Abaelard wohlgesinnten Kritiker zugegeben haben sollen.<sup>348</sup> Liegt vielleicht darin der Grund, daß Abaelard in der sogenannten *Confessio fidei 'Universis'* die meisten Thesen zurücknimmt?<sup>349</sup> Irritierend ist und bleibt die Tatsache, daß Abaelard in dieser Schrift seine provokativsten, aber auch wertvollsten Behauptungen der *Ethica* selber ablehnt. Namentlich sind dies:

- ① seine These, daß man aus Unwissenheit nicht schuldig werde,
- ② seine Erbsündenlehre, wonach nur die Strafe, nicht aber die Schuld der ersten Sünde Adams weitergegeben würde,
- ③ seine These, daß die Kreuziger Christi nicht gesündigt haben,
- ④ seine Interpretation der Binde- und Lösegewalt, die nicht allen Priestern zufalle und
- ⑤ seine Überzeugung, daß weder ein Werk, der Wille, die Begierde noch ein Lustempfinden Sünde seien.<sup>350</sup>

Allerdings ist die *Confessio fidei 'Universis'* – sie dürfte aus dem Jahr 1140 stammen<sup>351</sup> – nicht ausschließlich als Antwort auf die *Disputatio* zu betrachten, denn in der *Confessio* erscheint die Frage der Binde- und Lösegewalt, die Wilhelm *nicht* erwähnt. Zudem zitiert Abaelard einen Ausschnitt aus einem Schreiben, dessen Autor die *Ethica* gelesen hat, während Wilhelm in seinem Begleitschreiben betont, daß er vom *Scito te ipsum* nur gehört habe. Wenn dem wirklich so ist und seine Kenntnis von der *Ethica* nur aus jenen Schülersentenzen stammten, die er neben der *Theologia Scholarium* gelesen hatte, dann muß es sich um eine ausgezeichnete Mitschrift gehandelt haben. Wenn sich auch keine wörtlichen Entsprechungen finden lassen, so fassen die Kapitel

<sup>346</sup> Bez. der Einflüsterung durch die Natur: vgl. unten *These 6: Dem Sündigen geht ein mehrstufiger innerer Vorgang voraus* (S. 413f); bez. Erbsünde: vgl. unten *Exkurs über die Erbsünde* (S. 408f); die verbleibenden zwei Punkte sind im ganzen ersten Teil der *Ethica* an verschiedenen Stellen zu finden.

<sup>347</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 773.

<sup>348</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 773.

<sup>349</sup> Vgl. Burnett, *Confessio*, 134-138. Siehe auch Textstellen im Raster unten S. 182-190.

<sup>350</sup> Vgl. *Confessio fidei 'Universis'*, VI 2, VIII, IX, XII und XVII = Burnett, *Confessio*, 135-138.

<sup>351</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 132. – Vgl auch *d) Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff.

10 bis 13 der *Disputatio* die *Ethica* sehr genau zusammen: das mag ein weiterer Beleg dafür sein, wie nahe sich die mündliche Lehre Abaelards, deren Niederschlag wir eben in den Schülersentenzen vorfinden, und die schriftliche Abfassung derselben, wie sie in der *Ethica* vorliegt, waren.

Aber kehren wir nochmals kurz zur *Disputatio* zurück: Sie stellt kein besonders originelles Werk Wilhelms dar. Vielmehr greift er darin auf akzeptierte Standards der damaligen Zeit zurück, und das heißt vor allem: auf Augustinus.<sup>352</sup> Damit unterstreicht er seine schon erwähnte Ansicht, daß die Tradition, also die Kirchenväter, nämlich noch nicht alles preisgegeben haben.<sup>353</sup> Die dreizehn Kapitel der *Disputatio* bilden den Grundstock für die Liste der 19 Häresien, die die Grundlage für Abaelards Verurteilung in Sens darstellen wird. – Immerhin bleibt Wilhelm, bei aller Schärfe, mit der er gegen Abaelards Theologie vorgeht, in der *Disputatio* sehr sachlich. Ein kurzer Blick auf die *Disputatio* von Thomas von Morigny, der vulgäre, persönliche Angriffe auf Abaelard keineswegs scheute, mag dies unterstreichen.<sup>354</sup> Wilhelm bekämpft Abaelard, da er ihn kennt und zu wissen glaubt, wo seine Art, Theologie zu betreiben, hinführe. Er kritisiert, daß Abaelard mit seinen Fragen Gruben aufreißt und anschließend einfach weitergeht – eine Gefahr für alle Schüler und einfachen Gläubigen.<sup>355</sup> Abaelard habe zu viel gewollt und zu wenig ausgearbeitet und dadurch letztlich mehr zerstört als errichtet.<sup>356</sup> Und natürlich dürfte Wilhelm, für den dienstbare Anonymität fast höchstes Gebot ist<sup>357</sup>, sich an Abaelards selbstbewußtem Auftreten gestört haben. Aber damit kommen wir ins Gebiet psychologischer Spekulationen; sicher ist, daß sich Wilhelm vom Schulfreund und Schüler zum Feind wandelte. Abaelard hat Spuren in seinem Leben hinterlassen. Alles in allem war dieser Einfluß allerdings tiefer und glücklicher als oftmals angenommen.<sup>358</sup>

---

<sup>352</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 75.

<sup>353</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 76 und 152.

<sup>354</sup> Vgl. PL 180, 283-328; s. z. B. 290Af u. ö. – Zur Autorschaft dieser *Disputatio*, die Migne Wilhelm und Déchanet (*L'amitié*, 774) einem unbekanntem Abt aus der Normandie zusprach, vgl. Buytaert, *Opera theologica* 1, 350. – Vgl. auch die Stellen aus Abaelards *Apologia contra Bernardum*, unten S. 182-190.

<sup>355</sup> Vgl. PL 180, 276A; auch: Déchanet, *L'homme*, 67 und 72f.

<sup>356</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 78.

<sup>357</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 133.

<sup>358</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 773.

Diese Behauptung mag ein Blick auf ein letztes Werk Wilhelms stützen, auf sein *Speculum fidei*. Diese Schrift handelt zwar über den Glaubensbegriff, aber ich hole hier dennoch keineswegs zu weit aus, wenn ich diesen Streitpunkt zwischen den beiden Kontrahenten, den auch Bernhard aufnehmen wird<sup>359</sup>, im Zusammenhang mit der *Ethica* erwähne. Denn der Glaube trifft das Zentrum der Ethik Abaelards, und zwar insofern, als daß es seiner Meinung nach ohne Glaube keine Sünde geben kann<sup>360</sup>, die Sünde nun aber – in Abaelards spezifischer Definition – den Ausgangspunkt für die Beurteilung der Moralität des menschlichen Verhaltens bildet. Sündigen im eigentlichen Sinn des Wortes kann nur ein Mensch, der glaubt. Wie ist demnach der Glaube zu definieren? – Wilhelms Antwort entnehmen wir also dem *Speculum fidei*: Es entstand nach der Verurteilung von Sens, als das Werk Abaelards *ab ovo* neu begonnen wurde<sup>361</sup>, wozu auch die Weiterführung der Diskussion um das Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft gehörte. Wilhelm wird mit seiner Antwort versuchen, die zu subjektivistische<sup>362</sup> und der säkularen Rationalität verpflichtete Glaubensdefinition Abaelards<sup>363</sup> zu korrigieren, indem er vor allem auf zwei Komponenten hinweist: auf die Gnade und auf den freien Willen. So definiert Wilhelm den Glauben als Gnade, die wir uns nicht selber schenken können, die wir aber aus freiem Willen annehmen oder ablehnen können.<sup>364</sup> Abaelards Definition der *fides* als *existimatio* lehnt er dagegen entschieden ab<sup>365</sup> oder hält sie zumindest für ergänzungsbedürftig<sup>366</sup>. Schon der programmatische Titel *Speculum fidei* kontrastiert und kritisiert deutlich Abaelards Ansicht. Wilhelm unterstreicht mit seiner Anspielung auf 1 Kor 13,12 den übernatürlichen, geheimnisvollen Charakter des Glaubens – tatsächlich sieht man ja das Gespiegelte um so besser, je besser der Spiegel ist, da das Gespiegelte im vorliegenden Fall aber ein Rätsel ist, sieht man dank dem besseren Spiegel vor allem das Rätselhafteste besser, d. h. noch rätselhafter.<sup>367</sup> Solche Spekulationen sind nur schwer mit Abaelards vergleichsweise nüchterner These in Ein-

<sup>359</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, IV, 9 = Winkler, Werke 3, 90f.

<sup>360</sup> Vgl. These 16: *Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 424-426.

<sup>361</sup> Vgl. Déchanet, *Le miroir*, 16.

<sup>362</sup> Vgl. Gössmann, *Auseinandersetzung*, 236.

<sup>363</sup> Vgl. Ernst, *Subjektivität*, 133.

<sup>364</sup> Vgl. Déchanet, *Le miroir*, 20.

<sup>365</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 84.

<sup>366</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 772f.

klang zu bringen, wonach durch die Dialektik als absolut minimale Voraussetzung des Glaubens das Verstehen der evangelischen Botschaft erreicht werden soll.<sup>368</sup> Bei Abaelard kommt in der Diskussion um den Glauben – und damit knüpfe ich einerseits an die Ausführungen zum Glaubensverständnis der monastischen und der schulischen Theologie, andererseits an die erwähnte Verbindung zwischen Glaubensdefinition und *Ethica* an – dem Glaubensvollzug und damit dem glaubenden Subjekt eine ganz andere, nämlich aktivere Stellung zu.

Auf alle Fälle hat Abaelard Wilhelm indirekt und unbewußt auf sein eigenes Terrain, das der philosophisch-dogmatischen Spekulation, gelockt.<sup>369</sup> – Wir haben in den vorangehenden Abschnitten vor allem vom Einfluß Abaelards auf Wilhelm gehört, was uns eigentlich von der *Ethica* wegführt. Immerhin habe ich auf Abaelards *Confessio fidei* 'Universis' hingewiesen, mit der er zumindest *auch* auf Wilhelm reagiert. Sonst finden wir bei Abaelard aber keine Hinweise auf seinen Zeitgenossen. Dieser dürfte kaum zu den neuen Aposteln gezählt haben, von denen in der *Historia calamitatum* gesprochen wird.<sup>370</sup> Wichtig war der Hinweis auf Wilhelm m. E., da er mit seiner monastisch geprägten Kritik an der *Ethica* ein authentisches Zeugnis dafür liefert, wie Abaelards Thesen in gewissen Kreisen verstanden wurden und 'ankamen'. – Anfangs 1138 oder 1139 gibt also Wilhelm das Dossier über die Lehre des einflußreichen Pariser Magisters an Bernhard weiter. In welcher Beziehung standen nun aber diese beiden Äbte? Und inwiefern gibt es Berührungspunkte mit Abaelards Ethik?

### **b) Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker**

Wilhelm von St-Thierry und Bernhard von Clairvaux (\* 1090; + 1153)<sup>371</sup> lernen sich im Jahr 1118 kennen. Bernhard war daran, sich von den gesundheitlichen Schäden zu erholen, die seine zu strenge Observanz der Fastengebote zeitigten.<sup>372</sup> Aus der ersten spontanen Sympathie, die Wilhelm sogleich empfindet, wächst allmählich ein tiefes

---

<sup>367</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 81. – Vgl. auch den Titel von Wilhelms Trinitätstraktates: *Aenigma fidei*.

<sup>368</sup> Vgl. Ernst, *Subjektivität*, 143 (bes. Anm. 54).

<sup>369</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 80.

<sup>370</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 202f = Brost, *Briefwechsel*, 55; vgl. auch Borst, *Abaelard*, 354f.

<sup>371</sup> Vgl. Leclercq, *Bernhard von Clairvaux*, 645.

<sup>372</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 33.

Freundschafts- und Vertrauensverhältnis. Wilhelm wird zum *alter ego* Bernhards.<sup>373</sup> Es mag erstaunen, daß Wilhelm erst siebzehn Jahre später den Zisterziensern beitrifft. So lange läßt Bernhard ihn warten und reifen.<sup>374</sup> Das weist darauf hin, daß diese Beziehung bei aller gegenseitiger Zuneigung eine ungleiche Beziehung war: Wilhelm wählt sich den jüngeren Mitmönch zum Abbas; Bernhard ist für ihn nicht weniger als ein Bote Gottes.<sup>375</sup> Auch haben wir schon kurz gesehen, wie ihre verschiedenen Charismen ihnen offenbar unterschiedliche Rollen zuteilten: So war beim 'Fall Abaelard' Wilhelm der Wachposten, Bernhard aber der Soldat, der das Schwert führte<sup>376</sup> – eben: der eine Richter, der andere sein Henker.

Zum Zeitpunkt des ersten Treffens 1118 war Wilhelm seit ungefähr fünf Jahren Mönch in der Benediktinerabtei St-Nicaise in Reims. Ein Jahr später, im Alter von ca. 35 Jahren, wird er Abt im Kloster St-Thierry in der Diözese von Reims. – Bernhard war ebenfalls seit fünf Jahren Mönch und mittlerweile seit drei Jahren Abt von Clairvaux.<sup>377</sup> – Neben diesen Gemeinsamkeiten ist aber vor allem auf den Unterschied hinzuweisen, daß, wie gesagt, Wilhelm vor seinem Kloster-Eintritt während acht Jahren an einer der führenden Theologie-Schulen studiert hatte, während Bernhard seine wissenschaftliche Ausbildung relativ früh abbrach. Bevor er nach Cîteaux ging, dürfte er eine Ausbildung in Grammatik und Rhetorik erhalten haben<sup>378</sup>, nachher dürfte er sich der *lectio divina* gewidmet haben, die bei den Zisterziensern einen viel höheren Stellenwert einnahm als z. B. bei den Cluniensern.<sup>379</sup> Hauptreferenz wird für Bernhard zeitlebens die Bibel bleiben, deren Sprache und Inhalt er in einmaliger Weise assimiliert hatte; bei seinem Freund Wilhelm hingegen erhielten die Kirchenväter diese erstrangige Bedeutung.<sup>380</sup> – Wie groß das Vertrauen Bernhards in die theologisch-spekulative Kompetenz seines Freundes war, das mag exemplarisch die Widmung seines *De gratia et libero arbitrio* zeigen. Da offensichtlich Wilhelm an dieser Schrift nichts zu kritisieren hatte, müssen wir annehmen, daß sie die gemein-

---

<sup>373</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 34.

<sup>374</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 41f.

<sup>375</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 37 und 131.

<sup>376</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 153.

<sup>377</sup> Vgl. z. B. Leclercq, *Bernhard von Clairvaux*, 645.

<sup>378</sup> Vgl. Evans, *Classical Education*, 123f.

<sup>379</sup> Vgl. Evans, *Classical Education*, 127f.

<sup>380</sup> Vgl. Déchanet, *L'homme*, 162.

samen Gedanken dieser beiden Mönche zu den behandelten Themen enthält. Und da ferner in dieser um 1127 oder 1128 entstandenen Schrift Bernhard jene Fragen anschnidet, die für eine Ethik von zentraler Bedeutung sind, will ich einen Moment bei diesem Berührungspunkt mit Abaelards Ethik verweilen. Wir sehen so einige Elemente der Bernhardschen und Wilhelmschen Morallehre und gewinnen Hinweise, weshalb diese beiden Freunde letztlich keine andere Wahl hatten, als die *Ethica* in ihren Kernpunkten abzulehnen. – Geht es am Anfang einer jeglichen Morallehre um die Analyse des menschlichen Aktes, so interessieren dabei vor allem die Freiheit und die Verantwortung des handelnden Subjektes. *Freiheit* muß in diesem Zusammenhang präzisiert werden, denn es geht nicht etwa um die Handlungsfreiheit – daß die Handlung moralisch wertneutral ist, darin sind sich Bernhard und Abaelard einig –, sondern um die Willens- oder Wahlfreiheit, um das *liberum arbitrium*. *Verantwortung* läßt sich überhaupt nur aus dem frei und vernünftig gefaßten Entschluß eines handelnden Subjektes ableiten – Kinder, Schlafende und Verrückte, auch darin sind sich Bernhard und Abaelard einig, können sich nicht moralisch verschulden.<sup>381</sup> Für eine theologische Morallehre kommt neben der Analyse der menschlichen Handlung als ebenso wichtige Komponente die Abhängigkeit der Handlung von Gott und Gottes Gesetz dazu. Damit haben wir nur rudimentär das Feld abgesteckt, in dem Bernhards Werk inhaltlich anzusiedeln ist; heute würde man von einer theologischen Fundamentalmorallehre sprechen.

Bernhard faßte *De gratia et libero arbitrio* am Ende seiner klösterlichen Lebensphase ab, kurz bevor er in die Kirchenpolitik einstieg. Er beweist darin eine gute Kenntnis der Literatur zur behandelten Frage. Seine hauptsächlichen Vorbilder sind Augustins gleichnamiges Werk sowie dessen *De libero arbitrio*. Den Stil prägen viele biblische Zitate und die ganze Schrift kann fast als Kommentar zum Römerbrief betrachtet werden.<sup>382</sup> – Damit sind wir beim Inhalt angelangt. Grundsätzlich erörtert Bernhard in seinem Traktat den Zusammenhang zwischen der von Gott geschenkten Gnade und der Willensfreiheit des Menschen: Wenn alles von Gott kommt, welches Verdienst fällt dann dem Menschen überhaupt zu? Bernhard versucht aufzuzeigen, daß der Mensch durch den freien Willen, in dem er Ebenbild Gottes ist und den er auch

---

<sup>381</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie* 1, 11.

<sup>382</sup> Vgl. Winkler, *Werke* 1, 154-156.

durch den Sündenfall nicht verloren hat, gerettet wird. Der freie Wille, der letztlich eine nicht beweisbare Erfahrungstatsache darstellt, ist eine Haltung der Seele, die frei über sich verfügt, und stellt das einzige sittlich und religiös relevante Vermögen des Menschen dar. Allerdings besteht die verdienstvolle und errettende Tätigkeit des freien Willens in der Zustimmung zur zuvorkommenden göttlichen Gnade. Neben dem freien Willen, also der Freiheit von der Notwendigkeit oder dem Gezwungen-Sein, würde der Mensch über zwei weitere Freiheiten verfügen, die er allerdings seit dem Sündenfall nicht mehr besitzt: nämlich die Freiheit von der Sünde und die Freiheit vom Elend. Die Freiheit von der Sünde, d. h., immer mit der Entschlußkraft ausgestattet zu sein, das Gute zu wählen und das Böse zu lassen, erreichen auf der Erde tatsächlich nur wenige Gerechte. Die Freiheit vom Elend, also die Fähigkeit, das Gute zu besitzen und zu genießen, kann auf Erden gar nur punktuell erreicht werden: in Momenten meditativ-ekstatischer Vertiefung.<sup>383</sup> – Diese unvollständigen Hinweise müssen hier genügen. Bernhard orientiert sich, wie erwähnt, stark an Augustinus, wobei er in gewissen Punkten in „schweigendem Widerspruch“<sup>384</sup> zu ihm steht. So erwähnt Bernhard die Prädestination kaum, von der Unwiderstehlichkeit der Gnade spricht er gar nicht.<sup>385</sup>

Weshalb ich so lange bei diesem Werk von Bernhard verweile, dürfte aus den folgenden zitierten Stellen hervorgehen. Ausgewählt habe ich diese Passagen aufgrund der Hypothese, daß Abaelard diese Schrift gekannt haben könnte, als er seine Ethik entwarf, daß also die *Ethica* stellenweise eine Replik auf *De gratia et libero arbitrio* darstellt. Tatsächlich ist die Hypothese gewagt, denn die gemeinsamen Themen können auch durch den gemeinsamen Ausgangspunkt, den Römerbrief, bestimmt sein und sind es wohl im wesentlichen auch.<sup>386</sup> Oder sie können sich aus dem zeitbedingten Diskussionsstand der Theologie ergeben. Abaelard befaßt sich explizit in seiner *Theologia Scholarium* mit Boethius' Definition des *liberum arbitrium*<sup>387</sup>, während in der

---

<sup>383</sup> Vgl. den Überblick zu dieser Schrift bei: Winkler, Werke 1, 154-166. – Der lateinische und deutsche Text findet sich ebenfalls bei Winkler (Werke 1, 172-249).

<sup>384</sup> Winkler, Werke 1, 166.

<sup>385</sup> Vgl. Winkler, Werke 1, 166.

<sup>386</sup> Zur jeweiligen Abhängigkeit vom Römerbrief: vgl. Winkler, Werke 1, 156; vgl. auch

α) *Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und Ethica*, unten S. 264ff.

<sup>387</sup> *Theologia Scholarium*, III, 87-95 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 536-539. Vgl. Lottin, *Psychologie* 1, 22f.

*Ethica* dieser Begriff nicht vorkommt. Allerdings bezieht sich Abaelard oft explizit auf eine oder mehrere gegnerische fundamentalethische Positionen bzw. Position. Diese sind vermutlich bei den beiden wichtigsten zeitgenössischen Theologen-Kreisen, entweder in der Schule von Laon oder bei Bernhard und Wilhelm, zu suchen. Da wir bezüglich ethischer Fragen mit Laon *eher* Konvergenz als Widerspruch festgestellt haben<sup>388</sup>, schauen wir, ob die gegnerische Position nun bei Bernhard auszumachen ist. Dazu soll nun eben der folgende Vergleich zwischen einigen Passagen aus der *Ethica*, v. a. aus dem ersten Teil derselben, und aus *De gratia et libero arbitrio* dienen:

**De gratia et libero arbitrio:**



**Ethica:**

Weil *der Wille* dank der ihm angeborenen Freiheit durch keine Macht oder Notwendigkeit gezwungen werden kann, entweder mit sich in Widerspruch zu stehen oder ohne die eigene Entscheidung in einer Frage zuzustimmen, *macht er mit vollem Recht ein Geschöpf gerecht oder ungerecht*, des Glückes oder des Unglückes würdig oder fähig, je nachdem er der Gerechtigkeit oder der Ungerechtigkeit zugestimmt hat.<sup>389</sup>



Aber vielleicht sagst du: *Auch der Wille zu einer bösen Tat ist Sünde; dieser Wille macht uns vor Gott schuldig, so wie der Wille zu einer guten Tat uns gerecht macht. So wie die Tugend aus dem guten Willen besteht, so auch die Sünde im schlechten Willen. Und somit [besteht die Sünde] nicht so sehr in einem Nicht-Sein, sondern ebenso in einem Sein wie jener [böse Wille]. So wie wir nämlich im Tun-Wollen dessen, wovon wir glauben, daß es Gott gefällt, ihm gefallen, so mißfallen wir ihm im Tun-Wollen dessen, wovon wir glauben, daß es Gott mißfällt, und so scheinen wir ihn zu beleidigen oder zu verachten.*<sup>390</sup>

Es gibt aber eine Freiheit, die nach meiner Meinung mehr mit dem freien Willen zu tun hat, und die wir deswegen Freiheit von der Notwendigkeit nennen können, weil das Notwendige dem Freiwilligen entgegengesetzt zu sein scheint. *Denn was aus der Notwendigkeit geschieht, kommt nicht aus dem Willen, und das gleiche gilt umgekehrt.*<sup>391</sup>



*Du wirst sagen, gewiß ist es so [daß Sünde und Wille nicht dasselbe sind], wo wir gezwungenermaßen, aber nicht da, wo wir willentlich sündigen, wie wenn wir etwas begehen wollen, von dem wir wissen, daß wir es in keinem Fall begehen sollen. Dort scheinen nämlich jener böse Wille und die Sünde dasselbe zu sein.*<sup>392</sup>

*Was der Wille von sich erfuhr, kam vom Willen. Was aber vom Willen kam, war nicht mehr aus einer Nötigung, sondern freiwillig. Wenn aber freiwillig, dann auch frei. Dieser nun, den schließlich der eigene Wille zur Leugnung nötigte, ist genötigt worden, weil er wollte.*<sup>393</sup>



Obschon aber der Wille keine Sünde ist und obschon wir nicht selten unwillentlich, wie wir gesagt haben, Sünden begehen, sagen dennoch einige, *daß jede Sünde freiwillig begangen werde, und dabei finden sie auch eine gewisse Unterscheidung zwischen Sünde und*

<sup>388</sup> Vgl. b) *Ladunenser Systematik und Sündenlehre*, oben S. 137ff.

<sup>389</sup> Bernhard, *De gratia*, III, 6 = Winkler, Werke 1, 183.

<sup>390</sup> *Diskussion zur 2. These*, s. unten S. 403.

<sup>391</sup> Bernhard, *De gratia*, III, 6 = Winkler, Werke 1, 183.

<sup>392</sup> *Diskussion zur 2. These*, s. unten S. 405.

<sup>393</sup> Bernhard, *De gratia*, 39 = Winkler, Werke 1, 231.



*Willen; sie nennen etwas Wille, etwas anderes freiwillig, d. h. das, was durch den Willen begangen wird.*<sup>394</sup>

---

<sup>394</sup> These 3: *Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, s. unten S. 406.

**De gratia et libero arbitrio:****Ethica:**

Wenn aber die Menschen gewöhnlich klagen und sagen: „Ich will einen guten Willen haben, aber ich kann es nicht“, so ist das keineswegs ein Widerspruch gegen die Freiheit, als ob der Wille gleichsam in dieser Hinsicht eine Gewalt oder Notwendigkeit erleide, sondern diese Menschen bezeugen, daß sie jene Freiheit entbehren, die als Freiheit der Sünde bezeichnet wird. Denn wer einen Willen haben will, beweist, daß er einen Willen hat. Denn er will einen guten Willen nur durch den Willen haben. Wenn er einen Willen hat, hat er auch die Freiheit, freilich die Freiheit von der Notwendigkeit, nicht von der Sünde. Wenn er nämlich nicht imstande ist, einen guten Willen zu haben, obwohl er möchte, fühlt er doch, daß ihm eine Freiheit fehlt, freilich die Freiheit von der Sünde, durch die der Wille schmerzlich bedrückt, aber nicht unterdrückt wird. Indes hat er ohne Zweifel auf irgendeine Weise auch schon einen guten Willen, wenn er ihn nur haben will. Denn gut ist das, was er will, und er könnte nicht das Gute wollen, außer durch den guten Willen, so wie er auch das Böse nicht wollen könnte, außer durch den bösen Willen. Wenn wir das Gute wollen, ist der Wille gut; wenn wir das Böse wollen, ist der Wille böse. *Auf beiden Seiten ist der Wille und überall die Freiheit. Denn die Notwendigkeit weicht vor dem Willen.* Wenn wir aber nicht können, was wir wollen, fühlen wir ja, daß die Freiheit selbst irgendwie von der Sünde geknechtet ist, oder daß sie im Elend, aber dennoch nicht verloren ist.<sup>395</sup>



[Wieder] andere sind gänzlich verdrossen, zur Zustimmung zur Begierde oder zum bösen Willen gezogen zu sein, und sie sind aus der Schwachheit ihres Fleisches gezwungen das zu wollen, was sie niemals [mit dem Geist] hätten wollen wollen. *Ich sehe nun wahrlich nicht ein, wie man diese Zustimmung, die wir nicht geben wollen, freiwillig nennt, so daß wir dem gemäß, wie gesagt, jede Sünde freiwillig nennen müssen, es sei denn, wir verstehen unter freiwillig, daß jede Notwendigkeit ausgeschlossen wird, und somit nämlich keine Sünde unvermeidbar wäre.* Oder wir nennen freiwillig, was aus irgendeinem Willen hervorgeht. Denn auch jener, der gezwungen ist, seinen Herrn umzubringen, und nicht den Willen zu töten hat, der begeht das dennoch aus einem Willen, nämlich: dem Tod entkommen oder ihn hinauschieben zu wollen.<sup>396</sup>

Kein Elend aber ist wirklicher als falsche Freude. Schließlich ist es deswegen ein Elend, weil es in dieser Welt als Glück erscheint, so daß der Weise sagt: „Besser der Gang in ein Haus, wo man trauert, als der Gang in ein Haus, wo man trinkt.“ (Koh 7,3) [...] In den Gütern des Körpers liegt ja wohl eine gewisse Annehmlichkeit, nämlich im Essen, im Trinken, Sich-Wärmen und in anderen derartigen Handlungen, die das Fleisch umsorgen und schützen. Aber sind diese Dinge tatsächlich frei vom Elend? Gut ist das Brot nur für den Hungrigen. [...] Man muß darum auch unter dieser Rücksicht gestehen, *daß das Elend alles, was zum gegenwärtigen Leben gehört, beherrscht, es sei denn, daß bei den dauernden Bedrängnissen der schweren Mühen leichtere Mühen doch ein wenig trösten können.* Wenn etwa schwere und leichte Mühen nach Zeit und Umständen einander abwechseln, scheint die Erfahrung der geringeren Übel eine gewisse Unterbrechung des Elends zu sein, so daß wir es für ein Glück halten, wenn wir einmal zufällig nach Erdulden von vielen sehr schweren Leiden in eine weniger beschwerliche Lage geraten.<sup>397</sup>



Aber wiederum sagen sie, *daß der eheliche Verkehr und das Essen einer erfreulichen Speise zwar erlaubt sind, die Freude selbst aber nicht; jene sollten gänzlich ohne Freude ausgeübt werden.*<sup>398</sup>

<sup>395</sup> Bernhard, De gratia, 10 = Winkler, Werke 1, 189.

<sup>396</sup> These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde, s. unten S. 407.

<sup>397</sup> Bernhard, De gratia, 14 = Winkler, Werke 1, 195 und 197.

<sup>398</sup> These 4: Vom Wert der schlechten Handlung, s. unten S. 408.

**De gratia et libero arbitrio:****Ethica:**

Denn er [Gott] hat ihn [Paulus] in Gnaden an diesen Werken mitwirken lassen, für die jener Kranz versprochen war. Zum Mitarbeiter aber machte er ihn, indem er ihm den Willen gab, das heißt die Zustimmung zu seinem göttlichen Willen. So wird der Wille im Hinblick auf die Mithilfe gegeben, *die Mithilfe aber wird als Verdienst angerechnet*. Wenn also von Gott der Wille ist, dann auch das Verdienst. Und es besteht kein Zweifel, daß von Gott auch das Wollen ist und das Vollbringen mit gutem Willen. Gott ist also der Urheber des Verdienstes, der auch den Willen zum Werk hinordnet und das Werk für den Willen bereitstellt. *Wenn im übrigen die Verdienste, die wir die unseren nennen, richtig benannt werden sollten, sind sie Saaten der Hoffnung, Anregungen der Liebe, Anzeichen der verborgenen Vorherbestimmung, Ahnung der zukünftigen Seligkeit, der Weg zum Reiche Gottes, nicht Ursache des Herrschens.*<sup>399</sup>



Jene also, die gewohnt sind einzuwenden, *daß auch die Ausführung der Intention der Vergeltung würdig sei oder zu irgendwelcher Vergrößerung der Vergeltung beitrage*, sollen darauf achten, wie leer ihr Einwand ist: *Sie behaupten, es gebe zwei Güter: Die gute Intention und die Ausführung der guten Intention – und ein Gut einem anderen zugefügt muß mehr wert sein, als sie es einzeln sind.*<sup>400</sup>

Abaelards Widerlegungen habe ich hier bewußt noch weggelassen, sie folgen unten im gesamten Text. Was nun die hier parallel gesetzten Stellen betrifft, so liegen keine wörtlichen Entsprechungen oder gar Zitate des anderen Textes vor. Und aus Gründen der Redlichkeit muß neben den aufgeführten Widersprüchen auch auf einige Entsprechungen hingewiesen werden: So sind sich Bernhard und Abaelard einig, daß das Verdienst nicht von der menschlichen Handlung her kommt – für Bernhard kommt es von Gott als Urheber des guten Willens<sup>401</sup>, für Abaelard von der richtigen Intention her<sup>402</sup>. Die Handlung ist also bei beiden moralisch wertneutral.<sup>403</sup> Auch erinnert Bernhards Erklärung des bösen Wollens – „Gutes zu wollen ist ein Fortschritt, Böses zu wollen aber ein Mangel. Wollen aber, einfach für sich genommen, ist gerade das, was voranschreitet oder einen Mangel erleidet.“<sup>404</sup> – an Abaelards Erläuterungen zu seiner Sündendefinition, wo er festhält, der Sünde komme keine Substanz zu<sup>405</sup>. Dann äußern sich beide über das Phänomen, daß Sünder sich oft als doppelt ungerecht erweisen, indem sie zuerst sündigen, danach aber keine Strafe über sich ergehen lassen wollen, daß sie also das Ungerechte tun und dann das

<sup>399</sup> Bernhard, De gratia, 51 = Winkler, Werke 1, 249.

<sup>400</sup> Diskussion der 10. These, s. unten S. 418.

<sup>401</sup> Vgl. Bernhard, De gratia, XIII, 42 = Winkler, Werke 1, 235.

<sup>402</sup> Vgl. z. B.: Predigtartiger Exkurs über die Intention, v. a. unten S. 411.

<sup>403</sup> Vgl. Bernhard, De gratia, XIV, 46 = Winkler, Werke 1, 241; These 4: Vom Wert der schlechten Handlung, unten S. 407f.

<sup>404</sup> Bernhard, De gratia, VI, 16 = Winkler, Werke 1, 197 und 199.

<sup>405</sup> Vgl. These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes, unten S. 403.

Gerechte nicht annehmen wollen.<sup>406</sup> – Andere Elemente – und das stellt die Hypothese, die *Ethica* könnte eine Replik auf *De gratia et libero arbitrio* sein, am meisten in Frage – stehen augenfällig unvermittelt nebeneinander. So zum Beispiel die Verleumdung des Petrus, mit der Bernhard den Konflikt zweier Willensäußerungen seiner Theorie entsprechend illustriert<sup>407</sup>, während Abaelard Petrus als Präzedenzfall für das gerechtfertigte Unterlassen der Beichte anführt<sup>408</sup>. Auch haben beider Erbsündenlehre keine Bezüge: Bernhard erklärt den Sündenfall und dessen Folgen gemäß seinem Modell der drei Freiheiten, von denen – wie schon erwähnt – eine trotz des Falls erhalten bleibt, eine teilweise und eine ganz verloren geht.<sup>409</sup> Bei Abaelard steht die Tatsache im Vordergrund, daß bei der Erbsünde gar nicht von Sünde gesprochen werden kann, höchstens von Erb-Strafe, da sich kein Mensch durch Adams Sünde bewußt schuldig gemacht und somit gesündigt hat.<sup>410</sup> Schließlich laufen auch die Schlüssel-Termini auf getrennten Bahnen, und fast hat man das Gefühl, daß in der *Ethica* Wille das bezeichnet, was bei Bernhard *naturalis appetitus* heißt, während Bernhards *voluntas* Abaelards *intentio* entspricht.<sup>411</sup>

Nach den Widersprüchen, Gemeinsamkeiten und bezugslosen Elementen komme ich nochmals auf einige Widersprüche zurück, die meiner Meinung nach am schwersten wiegen: Abaelards überaus positiver Bewertung des Genusses steht Bernhards nüchterne und ernüchternde Feststellung gegenüber, daß man Essen und Trinken braucht, wenn man Durst und Hunger hat, also wenn man ein Bedürfnis verspürt. Ist das Bedürfnis gestillt, so wäre weiteres Essen nur beschwerlich.<sup>412</sup> Diese unterschiedliche Einschätzung weist auf die grundsätzliche Differenz zwischen diesen beiden Theologen hin. Für Bernhard ist der Mensch zunächst Sünder, d. h.: er ist seit dem Sündenfall ein Mängelwesen, das mit diesen ungünstigen metaphysischen Bedingungen zu leben hat. Er hat allerdings die Möglichkeit, nicht zu sündigen, sowie

---

<sup>406</sup> Vgl. Bernhard, *De gratia*, 31 = Winkler, *Werke* 1, 219; sowie: *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, v. a. unten S. 407.

<sup>407</sup> Vgl. Bernhard, *De gratia*, XII, 38-40 = Winkler, *Werke* 1, 229-233.

<sup>408</sup> Vgl. *These 25: In bestimmten Situationen kann die Beichte schaden*, unten S. 438f.

<sup>409</sup> Vgl. Bernhard, *De gratia*, VII, 21-31 = Winkler, *Werke* 1, 205-219.

<sup>410</sup> Vgl. *Exkurs über die Erbsünde*, unten S. 408f.

<sup>411</sup> Vgl. Bernhard, *De gratia*, XIV, 46 = Winkler, *Werke* 1, 241 u. ö.; *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 410-412. Vgl. ferner zur Terminologie:

α) *Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und Ethica*, unten S. 264ff.

<sup>412</sup> Vgl. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 407f; Winkler, *Werke* 1, 195 und 197.

zur Erfüllung zu gelangen, jedoch erst im Jenseits. Auf Erden gelingt das nur wenigen oder nur punktuell. – Für Abaelard ist der Mensch zwar auch ein Mängelwesen. Aber die Mängel haben pädagogische Funktion, denn der Mensch besitzt Fähigkeiten, vor allem die Vernunft und die Tugenden, um diese Mängel zu überwinden und an ihnen zu wachsen.<sup>413</sup> – Bernhard spricht von der Grube, in die der Mensch gestürzt ist, und aus der er sich selber nicht wieder hinaushelfen kann.<sup>414</sup> Abaelard vertritt dem gegenüber nicht etwa ein Münchhausensches Paradox, nein, für ihn stünde der Mensch am Grubenrand, fähig und selbstsicher genug zu entscheiden, ob er hineinspringen wolle oder nicht.<sup>415</sup> – Dementsprechend bekommt der Begriff der Zustimmung je einen verschiedenen Vektor: Als „eine freie Neigung des Willens oder [...] eine Haltung der Seele, die frei über sich verfügt“<sup>416</sup> bringt sie für Bernhard den Menschen der Erlösung näher.<sup>417</sup> Hingegen ist bei Abaelard von Zustimmung vor allem im Zusammenhang mit Sünde die Rede: „Wie sich endlich in solchen [Überlegungen] zeigt, wird auch niemals weder der Wille selbst, also der Wunsch, etwas zu tun, das nicht erlaubt ist, Sünde genannt, sondern eher nur die Zustimmung dazu, wie wir gesagt haben. Zugestimmt haben wir wahrlich dem, was sich nicht gehört, dann, wenn wir uns von dessen Vollbringung keinesfalls zurückziehen und gänzlich bereit sind, wenn die Möglichkeit gegeben ist, dies auszuführen.“<sup>418</sup> Der Terminus *consensus* tritt bei Abaelard ohnehin erst sehr spät auf, im Römerbriefkommentar – verfaßt zwischen 1133 und 1137, auf alle Fälle vor der *Ethica* – verwendet er ihn noch nicht.<sup>419</sup> – Und so sind schließlich auch Bernhards *voluntas* und Abaelards *intentio* – obschon sie sich, wie erwähnt, in einem gewissen Sinn entsprechen – in einem Punkt klar zu unterscheiden: In beiden Begriffen wird die Verbindung zwischen Gott und dem handelnden Subjekt, zwischen Transzendenz und Immanenz hergestellt, wird also erklärt, wie Gottes Wille auf Erden durch den Men-

<sup>413</sup> Vgl. *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, unten S. 402f.

<sup>414</sup> Vgl. Bernhard, *De gratia*, 23 = Winkler, *Werke 1*, 209.

<sup>415</sup> Das biblische Bild von der Grube verwendet Abaelard auch in der *Ethica*. Vgl. *These 27: Beichtväter sind mit gutem Grund sorgfältig auszuwählen*, unten S. 439f.

<sup>416</sup> Bernhard, *De gratia*, II, 3 = Winkler, *Werke 1*, 177.

<sup>417</sup> Vgl. Winkler, *Werke 1*, 163.

<sup>418</sup> *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, s. unten S. 406. – Allerdings ist zu vermuten, daß im Zusammenhang mit dem in der *Ethica* nicht weiter ausgeführten Verdienst die Zustimmung eine vergleichbar entscheidende und somit positive Bedeutung erhalten hätte. Vgl. dazu auch *β) consensus oder intentio?*, unten S. 343ff.

schen verwirklicht wird: Bei Bernhard, indem der Mensch dem schon vorliegenden und ihm gnadenhaft eingegebenen göttlichen Willen durch Zustimmung folgt<sup>420</sup>; bei Abaelard, indem der Mensch seine Intention mit dem in Einklang bringt, was sich gehört – mit dem Unterschied, daß dieses *quod convenit* etwas ist, das außerhalb des Menschen bzw. unabhängig von ihm vorliegt.<sup>421</sup> Von hier aus kann ohne weiteres die Linie weitergezogen werden, die uns zu den unterschiedlichen Funktionen der Selbsterkenntnis, von denen wir schon kurz gesprochen haben<sup>422</sup>, bei diesen beiden Zeitgenossen führt. Bei Bernhard kann der Mensch beim Blick in sich nur die Mängel entdecken und die Tatsache feststellen, daß er allein durch die Zustimmung zur göttlichen Gnade gerecht werden kann. Es steckt darin eine Spur der gnostischen, pessimistischen Interpretation des delphischen Orakels. Dagegen entdeckt der Mensch – nach Abaelard – in sich seine moralische Verantwortung und Qualität. Es gelingt ihm dadurch, sich von der Angst der Ungewißheit zu befreien, ob er in einem bestimmten Fall eine Sünde begangen habe oder nicht.<sup>423</sup> – Im Zusammenhang mit den Widersprüchen muß zum Schluß doch noch ein Blick auf den einen Hauptgegenstand von Bernhards Untersuchung geworfen werden: Das *liberum arbitrium*. Es stellt als *consensus* einen Akt, eine Äußerung des Willens dar. „Das aber, was Wille genannt wird,“ so Bernhards Worte, „unterscheidet uns von beiden [, Bäumen und Tieren]. Die Zustimmung [*consensus*] dieses Willens, natürlich die freiwillige, nicht eine erzwungene, erweist uns als gerecht oder ungerecht und macht uns deshalb auch mit Recht glücklich oder unglücklich. Eine solche Zustimmung wird also wegen der unverlierbaren Freiheit des Willens und wegen des unbeugsamen Urteils des Verstandes, das sie immer und überall mit sich führt, nicht unpassend, wie ich glaube, freier Wille [*liberum arbitrium*] genannt werden.“<sup>424</sup> – Wie erwähnt erscheint in der *Ethica* der Terminus *liberum arbitrium* nicht. Greifen wir also auf die mehr oder weniger zeitgleiche *Theologia Scholarium* zurück. Darin präsentiert Abaelard die Defi-

---

<sup>419</sup> Vgl. Peppermüller, Auslegung, 144.

<sup>420</sup> Vgl. Bernhard, De gratia, 4 = Winkler, Werke 1, 179 und 181.

<sup>421</sup> Vgl. dazu auch die Bemerkungen zum Terminus *quod convenit* im Kapitel b) *Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen*, unten S. 318ff.

<sup>422</sup> Vgl. 2. *Verinnerlichung*, oben S. 97ff.

<sup>423</sup> Vgl. Courcelle, Connais-toi toi-même, 718.

<sup>424</sup> Bernhard, De gratia, 4 = Winkler, Werke 1, 181 (eckige Klammern: asr). – Vgl. auch: Lottin, Psychologie 1, 19f.

nition von Boethius und zeigt an ihr seine eigene Meinung auf. Am auffälligsten: das *liberum arbitrium* ist ein freier Entscheid, der eben gerade nichts mit dem Willen zu tun hat. „*Liberum de voluntate iudicium*“<sup>425</sup> meint ein vernunftmäßiges Abwägen und freies Auswählen unabhängig von, gar gegen Regungen unseres Willens.<sup>426</sup> Selbst wenn man berücksichtigt, daß Abaelard und Bernhard unter *voluntas* nicht dasselbe verstehen, läßt sich dieser Widerspruch zwischen dem freien Zustimmung und dem freien Abwägen nicht auflösen. Die nachfolgenden Theologen werden zwar allmählich diese beiden Meinungen als die zwei Seiten derselben Münze verstehen lernen, aber das gehört nicht mehr hierher.<sup>427</sup>

Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß die vorangehende Konfrontation dieser beiden Werke nur mit großer Vorsicht geschehen kann, denn der Ausgangspunkt, also die Forschungsinteressen sind sehr verschieden. Vielleicht hat aber Bernhards Werk tatsächlich Schule gemacht, wie er sich das im Vorwort erhofft hatte<sup>428</sup> und wie die weitere Behandlung dieser Frage in den Schulen zu belegen scheint<sup>429</sup>. Und so saßen entweder tatsächlich einige von Bernhard beeinflusste 'gemäßigte Augustinisten'<sup>430</sup> in der Vorlesung bei Abaelard oder aber, der Magister hatte *De gratia et libero arbitrio* gar selbst gelesen. Die Frage Bernhards, wie der Mensch gerecht werden kann, diese Frage in der *Ethica* zu beantworten bleibt ein Vorhaben, das Abaelard vor seinem Tod nicht mehr abschließen wird, worauf er aber in seinen *Collationes* Jahre zuvor schon eine klare Antwort gegeben hatte: Darin geht es ihm aber nicht um metaphysische Spekulationen, sondern um eine auf den Tugenden aufbauende Ethik. Doch dazu weiter unten.<sup>431</sup>

Noch sind wir eigentlich bei der Beziehung zwischen Bernhard und Wilhelm. Diesen Faden möchte ich nochmals ganz kurz aufnehmen. Ab 1130 begann Bernhards kirchenpolitisch intensivster Lebensabschnitt.<sup>432</sup> Er kämpfte auf der Seite des Innozenz II. gegen das Schisma und verhalf diesem schließlich zum Sieg über die Partei

<sup>425</sup> Buytaert, *Opera theologica* 3, 536. Vgl. auch die Gleichsetzung von *liberum arbitrium* und *ratio* in Abaelards *Apologia*: Buytaert, *Opera theologica* 1, 366f.

<sup>426</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie* 1, 22f.

<sup>427</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie* 1, 25ff.

<sup>428</sup> Vgl. Bernhard, *De gratia*, Prologus = Winkler, *Werke* 1, 173.

<sup>429</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie* 1, 19.

<sup>430</sup> Vgl. Winkler, *Werke* 1, 166.

<sup>431</sup> Vgl. d) *Collationes – Die eigentliche Ethik Abaelards*, unten S. 279ff.

des Anaklet II. – Als dann Wilhelm wegen Abaelards Theologie Alarm schlug, bestimmte er so für Bernhard einen dritten Aufgabenbereich, nämlich den Kampf gegen heterodoxe Lehrmeinungen. Zweimal wird Bernhard in diesem Bereich zum Einsatz kommen – nach Abaelard wird er 1148 die Verurteilung der Trinitätslehre von Gilbert von Poitiers erreichen –, beide Male ist ihm aber kein eindeutiger Erfolg beschieden. – Wilhelm blieb im Gegensatz zu Bernhard ununterbrochen literarisch tätig, wobei eigentlich nur drei Werke als seine persönlichen bezeichnet werden können, die anderen zwölf standen im Dienst der Kirche oder gingen zuhänden von Bernhard.<sup>433</sup> Sein Aufschrei bezüglich Abaelards Theologie sollte bald schon die gewünschten Wirkungen zeitigen. Bevor wir darauf zu sprechen kommen, wenden wir unsere Aufmerksamkeit der dritten Zweierbeziehung zu, die hier zur Debatte steht.

### ***c) Bernhard und Abaelard – Heiligkeit und Häresie***

Wir kommen zur letzten Seite des hier zu skizzierenden Dreiecks, zur Beziehung zwischen *Bernhard von Clairvaux* und *Petrus Abaelardus*. – Vorausgeschickt sei gleich folgendes: Wir wissen ebenso wenig wie bei Wilhelm, was Bernhard genau gegen die *Ethica* hatte. Sein Brief-Traktat, der 190. Brief, mit dem er in Rom die Verurteilung Abaelards in die Wege leitete, behandelt nur einige inkriminierte dogmatische Punkte. Die ethischen Differenzen erscheinen unkommentiert in der dem Brief angehängten Liste der neunzehn Häresien.<sup>434</sup> – Wie erwähnt, die Literatur zur Auseinandersetzung zwischen Bernhard und Abaelard ist nahezu unüberschaubar. Wen wundert's, daß dabei die Interpretationen dieses Konfliktes weit auseinandergehen: Am einen Rand des Spektrums liegt die Deutung als typoshafter Streit zwischen *antiqui* und *moderni* – wobei ich der angeblichen Verdrehung, was die Referenzpunkte der beiden betreffe, wonach sich der *antiquus* Bernhard auf neuere Quellen als der *modernus* Abaelard bezogen haben soll<sup>435</sup>, bezüglich der *Ethica* nicht ganz zustimmen kann. Die antiken Philosophen, auf die Abaelard zumindest in der *Ethica* mit Vorzug zurückgriff, Cicero (106-43 v. Chr.), Seneca (4 v. Chr.-65 n. Chr.), aber auch Apollonius

---

<sup>432</sup> Vgl. Grégoire, Bernhard von Clairvaux, 1993.

<sup>433</sup> Vgl. Déchanet, L'homme, 129.

<sup>434</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190 = Winkler, Werke 3, 74-121. Vgl. auch den Kommentar zu diesem Brief in: Winkler, Werke 3, 1071-1077.

<sup>435</sup> Vgl. Gössmann, Auseinandersetzung, 233.



von Rhodos (Rhetoriklehrer Ciceros), Vergil (70-19 v. Chr.), Horaz (65-8 v. Chr.) und Ovid (43 v. Chr.-17 n. Chr.)<sup>436</sup>, sind ja nun nicht älter als große Teile des Alten Testaments und zum Teil nicht mal als die ersten Zeilen des Neuen. Die biblischen Schriften waren aber gerade die Hauptquelle für Bernhard. – Am anderen Rand des Spektrums liegt die Interpretation, daß es sich um eine innermonastische Kontenregelung handle, bei der *nota bene* Abaelard die reaktionärere Partei darstelle.<sup>437</sup> In der Mitte der Bandbreite dieser verschiedensten Deutungen steht die neuere Forschung, die immer deutlicher aufzeigt, wie nahe sich die beiden Kontrahenten standen<sup>438</sup>, und die darin möglicherweise die Annahme bestätigt, daß die prototypische Gegenüberstellung eh nur eine Legende des 18. Jahrhunderts sei.<sup>439</sup> Den Vorteil dieser Richtung, den diese neueren Untersuchungen, die vorliegende Konfrontation eingeschlossen, einschlagen, sehe ich darin, daß die Unterschiede zwischen Bernhard und Abaelard, die nach wie vor bestehen werden, genauer oder überhaupt erst richtig hervortreten: Einfache Schwarzweißmalerei, die Abaelard selber gerne anwandte – wie wir in der *Historia calamitatum* schon gesehen haben und wie wir in seinem vor Sens geschriebenen Brief noch sehen werden – ist zwar publikumswirksam, wird aber der Sache kaum gerecht, denn sie verdeckt nicht nur die allenfalls gerechtfertigten Ansprüche der anderen Seite, sondern – und das wiegt schwerer – führt zu einer Simplifizierung der eigenen, nuancierten Position, die folglich der Autor selber kaum mehr wiedererkennt – so läßt sich mindestens zum Teil Abaelards Ablehnung seiner eigenen Thesen in der erwähnten *Confessio fidei 'Universis'* erklären.

Zu den hauptsächlichen und auffälligsten Gemeinsamkeiten der beiden Zeitgenossen zählt unter anderem, daß sie beide einen schillernden Eindruck hinterließen. Bernhard selber bezeichnet Abaelard als „totus ambiguus“<sup>440</sup>; Bernhard hingegen erscheint zumindest uns heute als „ein Heiliger voller Widersprüche“<sup>441</sup>. Darüber hinaus ist ihre *soziale* Herkunft vergleichbar, wobei natürlich die *charakterlichen* Eigenschaften von dem Moment an, da sie die 'normale' Laufbahn eines Ritterssohnes

<sup>436</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, 135.

<sup>437</sup> Vgl. Renna, *Abelard*, 201; sowie z. B. der Untertitel dieses Artikels von Renna: „An event in monastic history“.

<sup>438</sup> Vgl. Borst, *Abaelard*, 374.

<sup>439</sup> Vgl. de Rijk, *Meister*, 127.

<sup>440</sup> Bernhard, Brief 193 = Winkler, *Werke* 3, 128.

<sup>441</sup> Grégoire, *Bernhard von Clairvaux*, 1994.

verlassen haben, für die von ihnen eingeschlagenen Lebenswege mehr Gewicht haben.<sup>442</sup> – Der Zufall will es ferner, daß in beider Biographie zwei Jahreszahlen von einschneidender Bedeutung sind: 1112 tritt Bernhard in Cîteaux ein, im selben Jahr gehen auch Abaelards Eltern ins Kloster – vermutlich mit ein Grund für seine eigene Hinwendung zur Theologie und für den Studienaufenthalt in Laon 1113. Und 1118 erkrankt Bernhard am Übermaß der Selbstkasteiung, während Abaelard die Entmannung durch seinen rachesüchtigen quasi Schwiegervater Fulbert nur knapp überlebt.<sup>443</sup> Sechs Jahre nachdem die abendländische Theologie zwei überragende Gestalten erhalten hatte, hätte sie diese auch schon fast wieder verloren. – Statt einer weiteren biographische Gegenüberstellung<sup>444</sup> schaue ich summarisch auf drei Phasen dieser Doppelbiographie, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind: Die Zeit vor dem Konflikt, die Zeitspanne, in der der Konflikt losbricht und eskaliert, und schließlich, wie es nach Sens aussah.

#### α) Die Ruhe vor dem Sturm

Vor dem Konflikt, in den Jahren zwischen 1125 und ca. 1135, ist von vier Ereignissen zu berichten, bei denen die beiden späteren Kontrahenten mehr oder weniger direkt miteinander zu tun hatten.<sup>445</sup> So verschieden diese Kontakte waren, sie weisen darauf hin, „daß bis 1139 die beiden großen Persönlichkeiten eine offen bezeugte Wertschätzung verband.“<sup>446</sup>

Ein erster möglicher Kontakt ist keineswegs direkt, hat überhaupt nicht stattgefunden und ist gleichwohl sehr aufschlußreich. Dabei geht es lediglich um die Frage, ob Abaelard in seiner *Historia calamitatum*, die er wohl in den Jahren 1132 bis 1133 verfaßte<sup>447</sup>, Bernhard zu jenen neuen Aposteln zählt, die in den Jahren nach seiner Ver-

---

<sup>442</sup> Nachzulesen sind die charakterlichen sowie die äußerlichen Unterschiede bei Borst, Abaelard, 351. – Ich gehe nicht weiter darauf ein, da abgesehen von der geringen Bedeutung für die hier behandelte Frage bei solchen Portraits oft die Phantasie Modell steht.

<sup>443</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 351f.

<sup>444</sup> Vgl. dazu – neben Borst, Abaelard – v. a. Gössmann, Auseinandersetzung und dies., Implikationen.

<sup>445</sup> Die hier geschilderten vier Ereignisse hat in einer etwas anderen Reihenfolge Borst zusammengestellt: vgl. Borst, Abaelard, 353-357.

<sup>446</sup> Knoch, Streit, 303. – Erwähnt sei Miethke (Kirchenreform, 181f), der gegen die Annahme einer besonderen Sympathie zwischen Abaelard und Bernhard ist.

<sup>447</sup> Vgl. Mews, On dating, 131.

urteilung von Soissons, also ab 1121, gegen ihn auftraten.<sup>448</sup> Tatsächlich scheint Abaelard an der besagten Stelle nicht auf Bernhard anzuspielen – was auch den damaligen Leserinnen und Lesern bewußt gewesen sein dürfte –, denn dazu bestand noch kein Anlaß, wie sich gleich zeigen wird.

Von einem zweiten indirekten Kontakt erfahren wir aus Bernhards 77. Brief. Es handelt sich um ein Antwortschreiben an Hugo von St-Victor, der Bernhard vier Thesen eines ungenannten Pariser Magisters zur Beurteilung vorgelegt hatte. Hugos Anfrage – sie ist uns nicht erhalten – wurde schon 1125 verfaßt, aber erst zwei Jahre später antwortete der Abt von Clairvaux. Auf diesen 77. Brief werden wir im nächsten Kapitel kurz zurückkommen.<sup>449</sup>

Dann endlich im Jahre 1131 dürften sich die beiden ein erstes Mal persönlich begegnet sein. Und zwar bei der Altarweihe im Kloster Morigny. Bernhard befand sich gerade mit Papst Innozenz II., seinem Favoriten im Schisma von 1130 bis 1138, auf einer Promotion-Tour<sup>450</sup>, bei der er die englische, französische und deutsche Krone für Innozenz gewinnen wollte. Und eben bei dieser Gelegenheit kam es nebenbei zu diesem Treffen in Morigny. Abaelard hatte die Absicht, beim Papst einen Legaten für jenes Kloster zu beantragen, welches er seit 1127 als Abt vergebens zu reformieren versuchte. Sein Reformwerk gelang ihm bekanntlich nicht. Unter dramatischen Umständen mußte er im Jahre 1132 fliehen – von St-Gildas-de-Rhuys steht heute nur noch ein Teil des Chors der Klosterkirche. – Auf alle Fälle trafen in Morigny die wichtigsten Protagonisten des späteren Konzils von Sens zusammen: Neben dem Papst, der die definitive Verurteilung 1140 vornehmen wird, und neben Bernhard und Abaelard sind das v. a. Erzbischof Henri von Sens sowie Bischof Geoffroy von Chartres. Dieser Letztgenannte nahm 1121 in Soissons für Abaelard Partei ein, wurde 1138 oder 1139 von Wilhelm von St-Thierry zusammen mit Bernhard bezüglich der Häresien unseres Magisters angeschrieben und amtierte schließlich am Konzil von Sens als päpstlicher Legat. – Doch Sens liegt noch in weiter Ferne. Es gab wohl keinen

---

<sup>448</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 202f = Brost, Briefwechsel, 55.

<sup>449</sup> Vgl. Bernhard, Brief 77 = Winkler, *Werke* 2, 608-641. Vgl. auch den Kommentar zu diesem Brief in: Winkler, *Werke* 2, 1087-1089. – Ferner 4. *Hugo von St-Victor – Die sieben Künste und ihre Töchter*, unten S. 210.

<sup>450</sup> Grégoire setzt diese Reise in den Jahren 1132-1133 an. Da die Datierung der Altarweihe von Morigny für meine Arbeit nicht weiter ins Gewicht fällt, bin ich diesem Widerspruch bezüglich der Datierung nicht nachgegangen. Vgl. Grégoire, *Bernhard von Clairvaux*, 1993.

Grund, weshalb 1131 Bernhard mit Abaelard hätte unzufrieden sein sollen.

Auch bei der quasi vierten Begegnung dieser beiden Äbte läßt sich keine Feindschaft feststellen. Es geht um Bernhards Visitation des Paraklet. Es stimmt wohl, daß Heloisa, „die Äbtissin, ständig von Abaelard brieflich beraten, [...] den Besuch nicht gewünscht, Bernhard ihn nicht gemacht [hätte], wenn Groll und Mißtrauen zwischen Abaelard und Bernhard gestanden hätten.“<sup>451</sup> – Bernhard bemängelt eine Kleinigkeit, worüber Heloisa Abaelard informiert. Dieser wiederum antwortet Bernhard mit einem Brief und zeigt sich versöhnlich, wenn er auch an seiner Position festhält – es geht um zwei verschiedene lateinische Übersetzungen der Brotbitte im Vaterunser –, und plädiert für die Vielfalt verschiedener Gewohnheiten, da so jede und jeder das Gebet so spricht, wie sie oder er es versteht.<sup>452</sup> – Und wem die Einleitung zu dem besagten Brief nur als literarische Floskel erscheint<sup>453</sup> – „Venerabili atque in Christo dilectissimo fratri Bernardo, Claraevallensi abbati, Petrus compresbyter“<sup>454</sup> –, den mag vielleicht Abaelards Klage über den Verlust seiner Freundschaft mit Bernhard überzeugen, die er in einem späteren Brief lautmalerisch gekonnt wie folgt schilderte: „[...] qui se huc usque amicum, immo amicissimum simulavit [...]“.<sup>455</sup>

Aus diesem, bislang von Freundschaft geprägten Verhältnis heraus dürften dann, als erste Folge auf das Alarmzeichen von Wilhelm, zwei Treffen stattgefunden haben: Ein erstes unter vier Augen, ein zweites unter Beisein von einem oder zwei Zeugen. So wenigstens stellen es die Bischöfe in ihrem Bericht über Sens dar, den sie an den Papst senden<sup>456</sup>, denn so will Matthäus, daß mit einem Bruder verfahren wird, der sündigt.<sup>457</sup> – Selbst wenn das Verhältnis zwischen beiden noch ungetrübt war, sind die Rollen jetzt verteilt: Bernhard soll seinen Bruder, der sündigt, zurückgewinnen. Damit greift er zu einem bekannten kirchlichen Zuchtmittel, der *denuntiatio evangelica* oder *correctio fraterna*, wessen sich auch Abaelard bewußt

<sup>451</sup> Borst, Abaelard, 356.

<sup>452</sup> Vgl. Abaelard, Epistola X = PL 178, 335B-340D.

<sup>453</sup> Miethke (Kirchenreform, 187f) sieht hingegen in diesem Brief Abaelards „schon das Wetterleuchten des späteren Konflikts“ (ebd. 188).

<sup>454</sup> „Dem ehrwürdigen und in Christus über alles geliebten Bruder Bernhard, Abt von Clairvaux. [Von] Petrus, dem Mitpriester“: Abaelard, Epistola X = PL 178, 335B (Übers.: asr).

<sup>455</sup> „[...] jener (gemeint ist Bernhard),] der sich bis jetzt als Freund, als bester Freund [- Superlative von Substantiven lassen sich nur schwer übersetzen -] ausgegeben hat [...]“: Klibansky, A letter, 6 (Übers.: asr).

<sup>456</sup> Vgl. Brief 337 = PL 182, 540B-542D. Vgl. ferner den kurzen Kommentar zu diesem Brief bei: Winkler, Werke 3, 1173.

gewesen sein dürfte – immerhin kommt er in der *Ethica* auch auf die besagte Matthäusstelle zu sprechen.<sup>458</sup> Bernhard dürfte dabei mindestens von Abaelards *Epistola X* her erste persönliche Erfahrungen gesammelt haben, wie hartnäckig dieser seine Positionen zu verteidigen in der Lage ist. Das mag aus seiner Sicht das Einschlagen dieser „kirchenrechtlich sanktionierten Vorgehensweise“<sup>459</sup> gerechtfertigt haben. – Allerdings scheint es mir, daß die Frage, ob diese zwei Treffen tatsächlich stattgefunden haben, aufgrund der aktuellen Quellenlage letztlich offen bleiben muß. Bezeugt sind sie weder von Abaelard noch von Bernhard direkt.<sup>460</sup> Zweifel daran weckt mir ein Blick auf all die Ereignisse und Schriften, die zeitlich zwischen Wilhelms *Alarm* und dem Konzil von Sens zu plazieren sind. Demnach müßten sich je nach Datierung von Wilhelms *Disputatio* in knapp einem oder, was auch nicht viel mehr Zeit ist, in knapp zwei Jahren Abaelard und Bernhard zweimal treffen, wobei sinnvollerweise ein zweites Treffen erst nach einer Bewährungszeit und einer erneuten Prüfung stattgefunden haben dürfte. Ferner hatte in diesem Zeitraum Bernhard seinen 190. Brief verfaßt und versandt, und er predigte vor Abaelards Studenten in Paris.<sup>461</sup> Und dann bleibt auch die Frage offen, in welchem Ereignis die in Mt 18,17 vorgesehene öffentliche Zurechtweisung gesehen wurde. In Bernhards Pariser Predigt? Im Konzil von Sens? Die zweite Variante bietet sich nicht an, da offensichtlich Abaelard dieses Treffen verlangt und in die Wege geleitet hatte, es sei denn, die nachträgliche Interpretation hätte das Konzil dem besagten Matthäus-Vers nachgebildet. – Allerdings will ich hier diese Fragen lediglich schon mal aufwerfen; die Elemente einer Antwort werden erst bei der Untersuchung der Chronologie der Ereignisse vor und in Sens im Zentrum stehen.<sup>462</sup>

Noch befinden wir uns in der Phase vor dem Konflikt, der erst Anlaß geben wird, über die Gegensätze dieser beiden Zeitgenossen nachzudenken, auch wenn diese Gegensätze in der freundschaftlichen Phase schon genauso bestanden hatten und die

---

<sup>457</sup> Vgl. Mt 18,15f.

<sup>458</sup> Vgl. *These 9 a) 'Vermeidung öffentlichen Schadens' und 'gute Verwaltung' als Ziele der irdischen Rechtsprechung*, unten S. 416. – Vgl. auch: Kolmer, Sens, 127.

<sup>459</sup> Kolmer, Sens, 127.

<sup>460</sup> Der Brief 337 stammt ja nicht von Bernhard. Die Biographie von Gaufrid von Clairvaux folgt diesem Brief und eventuell verfolgt sie in diesem Punkt auch rechtfertigende Absichten. Vgl. PL 185, 311A.

<sup>461</sup> Vgl. Klibansky, *A letter*, 16; Borst, *Abaelard*, 364.

<sup>462</sup> Vgl. *d) Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff.

beiden Freunde sozusagen auf einem Pulverfaß saßen. Dies trifft vor allem auf den reziproken Vorwurf zu, wonach Bernhard Abaelard für einen Mönch ohne Regeln hält, Abaelard Bernhard hingegen jegliche prophetische Fähigkeit abspricht und ihm vorwirft, aus Weltliebe zu handeln.<sup>463</sup> – Die Vorgeschichte der Ereignisse um Sens setzte also damit ein, daß Wilhelm Bernhard zum Kampf in Abaelards Domäne, die der Dogmatik<sup>464</sup> – verstanden als rationale Reflexion über den Glauben –, schickte.

### β) Die Eskalation

Was genau der Auslöser für die folgende Eskalation war, die nun nach Wilhelms Klage losbrach, das bleibt uns letztlich verborgen. Die Quellen schweigen darüber. Aber offenbar hat sich Abaelard an allfällige mündliche Abmachungen, seine Lehre zu korrigieren, nicht gehalten.<sup>465</sup> Bernhards Kritik ging weiter und irgendwann riß Abaelard der Geduldfaden.<sup>466</sup> Der freundschaftliche Ton weicht einem gehässigen, den die Briefe Bernhards<sup>467</sup> ebenso bezeugen wie jener von Abaelard.<sup>468</sup> Zur Eskalation trug sicher auch bei, daß Bernhard mit seinen Briefen den Instanzenweg umging.<sup>469</sup> Wie viele Instanzen er mit einem Brief an den Papst übersprang, ist nicht einfach zu entscheiden:

Falls Abaelard in dieser Zeit auf dem Mont Ste-Geneviève lehrte – wir wissen allerdings, daß er zur Zeit der Predigt Bernhards vor seinen Studenten nicht dort war<sup>470</sup>, wenn auch möglicherweise nur vorübergehend –, wäre die erste Instanz Abaelards mächtiger Schutzherr Étienne de Garlande, der dortige Dekan, gewesen. Allerdings gab es gute Gründe, daß Bernhard sich nicht an ihn wandte, schalt er ihn doch schon 1127 ein Monstrum, und zwar wegen seiner Ämter- und Machtkummulation.<sup>471</sup> – Um sich der Gerichtsbarkeit seines Feindes, des Bischofs von Paris, zu entziehen, gelang es Étienne durch machtpolitisch geschickte Schachzüge, daß Ste-Geneviève juri-

---

<sup>463</sup> Vgl. z. B. Renna, *Abelard*, 199f. – Eine Zusammenstellung der Unterschiede und Gegensätze zwischen Abaelard und Bernhard findet sich bei: Borst, *Abaelard*, 351f.

<sup>464</sup> Vgl. Borst, *Abaelard*, 359.

<sup>465</sup> Vgl. etwa Kolmer, *Sens*, 126-128.

<sup>466</sup> Vgl. Borst, *Abaelard*, 361.

<sup>467</sup> Vgl. z. B. Bernhard, *Brief 193* = Winkler, *Werke 3*, 128-131.

<sup>468</sup> Vgl. Klibansky, *A letter*, 6f.

<sup>469</sup> Vgl. Borst, *Abaelard*, 361f.

<sup>470</sup> Vgl. Abaelards *Brief an seine Freunde* bei: Klibansky, *A letter*, 16.

stisch nur vom König<sup>472</sup> und für theologische Fragen wohl direkt vom Papst abhing. Ab 1137 wohnte und lehrte Abaelard allerdings in der Kanonie von St-Hilaire<sup>473</sup>, die nahe bei Ste-Geneviève lag. Sollte diese unter bischöflicher Gerichtsbarkeit und Verantwortung für die Lehre gestanden haben, so hätte Bernhard gleich zwei Instanzen umgangen, nämlich den Bischof von Paris, Étienne de Senlis, und den Erzbischof von Sens, zu dessen Erzbistum Paris gehörte, Henri Sanglier.

Aber auch Abaelard beschleunigte den Lauf der Dinge, indem er auf eine direkte Begegnung mit Bernhard hinarbeitete und dadurch hoffte, 'Soissons' möge sich nicht wiederholen. – Glücklicherweise bewahrt uns die recht große Anzahl schriftlicher Dokumente bis zu einem gewissen Grad vor falschen phantasievoll-psychologisierenden Annahmen über den aufkommenden Konflikt. Allerdings lassen sich diese Schriften nur bedingt zusammen lesen und vergleichen, da sie einerseits den verschiedensten Gattungen angehören und dadurch verschiedene, gar gegensätzliche Ziele verfolgen. Andererseits findet sich – besonders in den Briefen Bernhards – eine ganze Palette von unterschiedlichen Emotionen und Reaktionen, die sich vielleicht am einfachsten durch die Annahme eines längeren Prozesses, der verschiedene Phasen durchlief, erklären läßt.<sup>474</sup> Zu diesen Dokumenten – es handelt sich um Briefe, Traktate, Verteidigungsschriften und Predigten – gehören in erster Linie zahlreiche Briefe Bernhards, mit denen er nicht zuletzt seine Meisterschaft im Lobbying unter Beweis stellt. Es handelt sich um folgende Briefe:

✦ *Brief 187*, in dem Bernhard den Bischöfen, die in Sens teilnehmen werden, ihre Verantwortung im Kampf gegen Häresien und Irrlehren in Erinnerung ruft.<sup>475</sup>

✦ *Brief 188*, in dem er Bischöfe und Kardinäle an der Kurie über Abaelards Theologie informiert. Dabei zählt er, im Vergleich zum vorangehenden Brief, einige konkrete Vorwürfe auf. Zu diesem Zeitpunkt, wir stehen noch vor dem Konzil, hatte Bernhard offenbar schon Kenntnis von der *Ethica*. So finden wir in diesem Brief die wichtigsten Punkte aufgezählt, die Bernhard daran stören, ohne allerdings seine Position zu ver-

<sup>471</sup> Vgl. Bernhard, Brief 78, 11 = Winkler, Werke 2, 656-659 und 1089f (Kommentar). Vgl. auch: Podlech, Theologie der Liebe, 87.

<sup>472</sup> Vgl. Podlech, Theologie der Liebe, 86.

<sup>473</sup> Vgl. Podlech, Theologie der Liebe, 429; Winkler, Werke 3, 1081. Zur Lage: vgl. Couperie/Cuénot, Paris, IV.

<sup>474</sup> Vgl. d) *Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff.

<sup>475</sup> Traditionelle Datierung: vor dem 2. Juni 1140; vgl. Winkler, Werke 3, 1058.

nehmen. Konkret inkriminiert er Abaelards Meinung zur Binde- und Lösegewalt<sup>476</sup>, zur Erbsünde, zur Begierde, zur Bewertung des Genusses, zur Sünde der Schwäche und Unwissenheit, zum Werk der Sünde und zum Willen zur Sünde. Es handelt sich um ein Begleitschreiben zur formalen Anklage, von der wir im 190. Brief erfahren werden. – Die Nähe zu Wilhelms *Disputatio* ist deutlich, allerdings erwähnt Bernhard die Frage der Binde- und Lösegewalt, die bei Wilhelm, wie schon gesagt, fehlte.<sup>477</sup>

⇒ *Brief 190*, in dem wir endlich Bernhards Kritik ausformuliert finden, allerdings nur bezüglich einiger dogmatischer Vorwürfe gegen Abaelard. In der den Brief abschließenden Liste von 19 Häresien finden wir dann sechs Thesen, die Abaelard explizit in der *Ethica* vertritt, sowie zwei weitere, die seine Ethik im allgemeinen betreffen.<sup>478</sup> Was Bernhard konkret gegen diese Thesen einzuwenden hatte, darüber schweigt er sich, wie schon gesagt, aus, „da die Irrtümer offensichtlich sind“<sup>479</sup>, wie er meint. Ich werde gleich auf diese angeblichen Häresien zurückkommen. – Dieser Brieftraktat stammt, so die traditionelle Datierung, aus der Zeit zwischen 1139 und 1140<sup>480</sup>, d. h. nach Wilhelms *Disputatio*; vom Konzil von Sens ist aber noch nicht die Rede. Bernhard manifestiert deutlich sein Interesse daran, daß Innozenz II. selber seine Aufgabe wahrnimmt und gegen Abaelard einschreitet.

⇒ *Brief 192*, in dem Bernhard den Kardinaldiakon Guido von Castello vor Abaelard warnt. Guido, der nachmalige Coelestin II., war in den 20er Jahren ein Schüler Abaelards. Die Tatsache, daß Abaelard selbst an der Kurie in Rom Unterstützer hatte, mußte Bernhard besonders beunruhigen. Bernhards Anspielung auf den Titel des *Scito te ipsum* dürfte darauf hinweisen, daß Guido sich in Abaelards Schriften auskannte. Das Schreiben dürfte zeitlich im Vorfeld von Sens anzusiedeln sein.<sup>481</sup>

⇒ *Brief 193*, in dem sich Bernhard an Yves von Abach, einen ehemaligen Kanoniker von St-Victor, richtet. Dieser Brief ist in einem schärferen Ton als der 192. geschrieben. Wahrscheinlich wußte Bernhard schon, in Yves einen gemeinsamen Gegner gegen Abaelard zu haben. Die theologischen Irrtümer werden nur pauschal angedeu-

---

<sup>476</sup> Auf die Anklagepunkte in diesem sowie in den weiteren Briefen werde ich gleich genauer eingehen.

<sup>477</sup> Traditionelle Datierung des Briefes: vor dem 2. Juni 1140 (vgl. Winkler, Werke 3, 1058).

<sup>478</sup> Auf die Entstehungsgeschichte dieser 19er Liste und ihre Abhängigkeit von Wilhelms *Disputatio* gehe ich hier nicht weiter ein. Vgl. dazu: Mews, The lists.

<sup>479</sup> Bernhard, Brief 190, 26 = Winkler, Werke 3, 117.

<sup>480</sup> Vgl. Winkler, Werke 3, 1058.

<sup>481</sup> Traditionelle Datierung des Briefes: Juni 1140; vgl. Winkler, Werke 3, 1058.



tet. Die Hauptattacke zielt auf Abaelards Persönlichkeit. – Zusammen mit dem vorangehenden Brief zeigt er besonders deutlich, wie Bernhard die hohe Kunst des Lobbyings beherrschte und seine Botschaft gezielt auf die Adressaten zuzuschneiden verstand.<sup>482</sup>

⇒ *Brief 327*, in dem Bernhard Wilhelm von St-Thierry den Empfang seiner *Disputatio* bestätigt und ihn gleichzeitig bezüglich eines persönlichen Treffens auf die Zeit nach Ostern vertröstet. Es handelt sich um den ersten Brief Bernhards zu dieser ganzen Angelegenheit.

⇒ *Brief 330*, in dem nicht nur Abaelard, sondern auch Arnold von Brescia (\* um 1100; + 1155) kritisiert wird. Aus dem Brief geht nicht hervor, ob das Konzil von Sens schon stattgefunden hat.<sup>483</sup> Aber Bernhard nimmt fulminant, gespickt mit zahlreichen biblischen Zitaten und Anspielungen, gegen die beiden irrenden Lehrer Stellung. Die gereizte Ungeduld, die aus diesem Brief spricht, kann zwei Ursachen haben: entweder die Tatsache, daß Rom gegen diese Häretiker noch gar nichts unternommen hat, oder aber, daß lediglich die Verurteilung noch aussteht, obschon das Konzil schon vorbei ist.

⇒ *Brief 331*, in dem Bernhard sich an den Kardinal Stephan von Palestrina wendet. Von Arnold ist hier nicht die Rede. Der Brief stellt eine Collage aus verschiedenen anderen Briefen dar. Ob das Konzil in Sens schon vorbei ist, geht nicht sicher aus dem Text hervor. Sicher steht die Verurteilung durch Rom noch aus.

⇒ *Brief 332*, in dem Bernhard vor allem auf die weite Verbreitung der Schriften und Lehren Abaelards hinweist sowie dessen Lebenswandel anprangert. Auch hier erscheinen die sachlichen Vorwürfe nur pauschal und am Rande. Die Adressatenfrage ist nicht mit Sicherheit geklärt, aber hier auch nicht weiter von Bedeutung. – Sens ist nicht erwähnt.

⇒ *Brief 333*, in dem Bernhard sich persönlich an einen Kardinal wendet. In diesem kurzen Brief kann eine Anspielung auf Abaelards Romreise gesehen werden, die er zur Verteidigung seiner Sache direkt nach dem Konzil in Angriff nimmt. So gesehen könnte dieser Brief nach Sens geschrieben und verschickt worden sein.

---

<sup>482</sup> Traditionelle Datierung des Briefes: Juni 1140; vgl. Winkler, Werke 3, 1058.

<sup>483</sup> Gastaldelli datiert die Briefe 330-338 alle kurz nach dem Konzil von Sens: vgl. Winkler, Werke 3, 1059 und 1170.

⇒ *Brief 334* spielt in ähnlicher Weise auf Abaelards Romreise an wie der vorangehende. Auf den Inhalt der Anklage wird nicht eingegangen.

⇒ *Brief 335* erwähnt die Anklagepunkte Glaubens- und Sakramentenverständnis sowie die Trinitätslehre. Auch hier steht eine Anspielung darauf, daß Abaelard die Kurie betreten wolle, um sich zu rechtfertigen. Also ist auch hier eine Datierung nach dem Ereignis von Sens möglich oder wahrscheinlich.

⇒ *Brief 336* gibt wieder allgemeine Hinweise auf Abaelards Häresien, ein Hinweis auf Sens fehlt. Allerdings verweist dieser Brief auf die im Mittelalter oft viel wichtigere mündliche Mitteilung des Überbringers.

⇒ Und schließlich *Brief 338*, den Bernhard an den Kardinaldiakon und Kanzler Haimerich schickte. Sens ist auch hier nicht ausdrücklich angesprochen, auf alle Fälle scheint der Urteilsspruch noch auszustehen.

Von Abaelard sind die folgenden Dokumente zu erwähnen, die in der Zeit der Eskalation entstanden und uns ganz oder teilweise erhalten sind:

⇒ Die *Confessio fidei 'Universis'*<sup>484</sup>. Wie oben schon erwähnt, antwortet Abaelard damit nur indirekt auf Wilhelms *Disputatio*. Ein Textvergleich zeigt auch, daß er sowohl mit der Liste der 14 Häresien<sup>485</sup> als auch mit der 19er-Liste, die wir aus Bernhards 190. Brief kennen<sup>486</sup>, als auch mit der mutmaßlichen Liste von Sens, deren Rekonstruktion Mews vorlegt<sup>487</sup>, sehr frei umgeht. Um eine eigentliche Verteidigungsschrift handelt es sich aber keineswegs. Relativ stereotyp behauptet Abaelard einfach das Gegenteil von dem, was ihm vorgeworfen wird. – In Soissons wurde ihm die Gunst nicht gewährt, zur Rechtfertigung ein eigenes Glaubensbekenntnis vorzutragen<sup>488</sup>, diesmal sollte es seiner Meinung nach anders kommen. – Allerdings gilt es m. E., in Erwägung zu ziehen, daß die *Confessio fidei 'Universis'* erst nach der definitiven Verurteilung verfaßt wurde. In dem Fall wäre dieses Glaubensbekenntnis weniger als Abaelards Vorbereitung auf Sens, sondern als Zeugnis für sein Resignieren ganz am Ende dieses mehrstufigen Prozesses zu erachten.<sup>489</sup>

---

<sup>484</sup> Vgl. Burnett, *Confessio*, 132-138.

<sup>485</sup> Vgl. Buytaert, *Opera theologica* 2, 473-480. Siehe auch die Synopse der angeprangerten Häresien bei: Buytaert, *Opera theologica* 2, 469.

<sup>486</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190 (Schluß) = Winkler, *Werke* 3, 118-121.

<sup>487</sup> Vgl. Mews, *The lists*, 108-110.

<sup>488</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 196 = Brost, *Briefwechsel*, 43.

<sup>489</sup> Vgl. d) *Die Ereignisse um Sens*, unten S. 201ff.

⇒ Dann stammt aus derselben Zeit die *Confessio fidei ad Heloissam*.<sup>490</sup> Dieses Bekenntnis stellt eine Mischung dar zwischen einer persönlichen Rechtfertigung, einem Trosts Schreiben an Heloisa und einem teilweise kommentierten traditionellen Glaubensbekenntnis. Besonders herausstreichen möchte ich die folgenden Sätze Abaelards: „Es ist meine feste Überzeugung, daß in der Taufe alle Sünden vergeben werden, daß wir der Gnade bedürfen, um das gute Werk anzufangen und zu vollenden, und daß die Gefallenen durch die Buße in den Zustand vor ihrem Fall zurücktreten.“<sup>491</sup> Explizit genannt werden in diesem Bekenntnis auch die Häresien des Arius und des Sabellius, mit denen Bernhard Abaelards Lehre in verschiedenen Briefen vergleicht. Und schließlich, womit wir das Bekenntnis von hinten nach vorne durchgekämmt haben, bezieht Abaelard auf seine Art Stellung zur Frage nach dem Vorrang von Glauben oder Wissenschaft, von Offenbarung oder Dialektik, von Paulus oder Aristoteles. – Dieser Text vermittelt den Eindruck, daß Abaelard ihn noch ohne Druck verfaßte, oder aber, daß der Magister nach einer gewissen Entspannung des akuten Konfliktes wieder zu seinen eigenen Worten gefunden hatte.

⇒ Ferner ist auf Abaelards *Brief an seine Freunde* hinzuweisen, in dem er sie aufruft, nach Sens zu kommen, um ihm Schützenhilfe zu leisten.<sup>492</sup> Wir entnehmen diesem Brief Abaelards Sicht der Ereignisse vor dem Konzil. Er belegt, daß Abaelard beim Erzbischof von Sens den Vorstoß machte, der zur direkten Begegnung mit Bernhard führen sollte. Er zeigt, wie Abaelard die Stimmung anheizte, aber auch, wie er den Verlust der Freundschaft Bernhards bedauert. Was in diesem Brief auch auffällt und uns zum Abaelard der *Historia calamitatum* zurückführt, ist seine Interpretation, Bernhard handle aus Neid.<sup>493</sup> – Auf diesen Brief spielt möglicherweise Bernhard in seinem 189. Brief an.<sup>494</sup>

⇒ Und als letzte wichtige Schrift aus der Phase der Eskalation des Konfliktes zwischen Bernhard und Abaelard weise ich auf dessen *Apologia contra Bernardum* hin<sup>495</sup>. – Sie bezieht sich direkt auf Bernhards Brieftraktat, den 190. Brief. Abaelard

---

<sup>490</sup> Vgl. deutsche Übersetzung in: Brost, Briefwechsel, 401-403. Datierung: vgl. Mews, On dating, 132. Weitere Hinweise zu diesem nicht vollständig erhaltenen Text: vgl. Barrow, Checklist, 242f.

<sup>491</sup> Borst, Briefwechsel, 402.

<sup>492</sup> Vgl. Edition und Kommentar bei: Klibansky, A letter.

<sup>493</sup> Vgl. Klibansky, A letter, 6f, 21ff.

<sup>494</sup> Vgl. Bernhard, Brief 189, 4 = Winkler, Werke 3, 69.

<sup>495</sup> Vgl. Buytaert, Opera theologica 1, 359-368.

rechtfertigt dieses Antwortschreiben mit einem Cicero-Zitat, wonach das Schweigen einem Schuldbekenntnis gleichkommen würde.<sup>496</sup> Ob Abaelard zu dem Zeitpunkt schon ahnte, daß es zu einem Prozeß, genauer zu einem Officialverfahren kommen würde<sup>497</sup> oder ob er noch mit einer literarischen Beilegung des Streites rechnete, geht aus der *Apologia* nicht hervor und ist *post festum* schwer zu entscheiden. Der scharfe und direkte Ton Abaelards zielt wohl eher darauf ab, Bernhard davon zu überzeugen, daß er einem Irrtum erliege: Die inkriminierten Sätze seien gar nicht von ihm, aus dem Kontext gerissen oder grob vereinfacht.<sup>498</sup> – Leider ist nur ein Fragment der *Apologia* erhalten, nämlich Abaelards Entgegnung auf die beiden ersten Vorwürfe, die die Trinität betreffen. Aus der *Disputatio* des Thomas von Morigny lassen sich einige weitere Fragmente und Zitate zu drei weiteren Vorwürfen entnehmen.<sup>499</sup> Für die *Ethica* interessant ist dabei Abaelards Entgegnung auf die ihm vorgeworfene Behauptung, wonach der Heilige Geist die *anima mundi* sei. Darin hält er fest, daß die göttliche Gnade dem menschlichen Verdienst vorausgehe; daß die Willensfreiheit und die Vernunft, in der die Willensfreiheit besteht, ein Geschenk der göttlichen Gnade seien; daß die Willensfreiheit wie auch die Vernunft den Auserwählten und Verworfenen gemeinsam seien; daß Gott die Heilswege den Auserwählten und den Verworfenen zeigt, wobei die einen diesen Heilswegen folgen, die andern nicht – diesen Punkt scheint Abaelard besonders betont und gegen Kritiken verteidigt zu haben; und daß die Verworfenen nicht zu beschuldigen seien, da ihnen die Gnade, richtig zu leben, nicht gegeben sei.<sup>500</sup>

Soweit die erhaltenen und bekannten Schriften Abaelards aus diesem Zeitraum. Zu hoffen bleibt, daß allfällige künftige Brieffunde in Sammlungen von Adressatinnen und Adressaten die eine oder andere Frage noch klären werden, die bezüglich Sens noch offen sind.<sup>501</sup>

---

<sup>496</sup> Vgl. Abaelard, *Apologia*, 4 = Buytaert, *Opera theologica* 1, 361.

<sup>497</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 364.

<sup>498</sup> Vgl. v. a. Abaelard, *Apologia*, 3f = Buytaert, *Opera theologica* 1, 360f. Vgl. auch Borst, Abaelard, 364f.

<sup>499</sup> Vgl. Thomas von Morigny, *Disputatio* = PL 180, 283-328. Fragmente gesammelt in: Buytaert, *Opera theologica* 1, 366-368.

<sup>500</sup> Vgl. Buytaert, *Opera theologica* 1, 366f.

<sup>501</sup> Diese Hoffnung teilt: Klibansky, *A letter*, 1f.

Um diesen Überblick abzurunden, will ich hier schließlich noch auf drei Predigten Bernhards über das Hohe Lied der Liebe hinweisen, die er in dieser Zeit verfaßte<sup>502</sup>: Es sind dies die *Sermones* 36, 37 und 38. Bernhard setzt sich darin mit den Arten und dem Wert des Wissens – v. a. *Sermo* 36 – und mit der gegenseitigen Abhängigkeit von Gottes- und Selbsterkenntnis auseinander – v. a. *Sermones* 37 und 38. Sich Wissen anzueignen, die *artes* zu studieren, all das ist an sich nicht schlecht, das entscheidende Moment ist nur die Absicht, mit der dies geschieht. Zu verwerfen sind Neugier, Ruhmsucht und Geld als Motivation. Edel hingegen ist es, wissen zu wollen, um lehren zu können, sowie um sich belehren zu lassen.<sup>503</sup> Die beiden letztgenannten Motivationen dürften dabei das Ideal des monastischen, zisterziensischen Unterrichtens zusammenfassen, wohingegen die drei verworfenen Motivationen Bernhards Kritik an der schulischen Organisation der Wissensvermittlung und das heißt gleichzeitig an Abaelards Leben darstellen. Zum richtigen Umgang mit dem Wissen komme man nun aber nur nach eingehender Selbstbetrachtung und -erkenntnis, denn nur dann ist der Mensch demütig genug, um mit seinem Wissen nicht zu prahlen. Und zudem führt die durchwegs frustrierende Selbsterkenntnis<sup>504</sup> zu einer Sehnsucht nach Gotteserkenntnis. Die Spitze gegen Abaelards Begriff der Selbsterkenntnis, die wir in der *Ethica* angedeutet finden, ist deutlich. Wie sehr Bernhard Abaelards Einschätzung der Bedeutung des menschlichen Intellektes irritiert und beschäftigt haben muß, mag aus der Tatsache hervorgehen, daß er während zwei und einer halben Predigt gar nicht auf das Hohe Lied zu sprechen kommt. Wenn aber der Akt des Wissens, das vernunftgeleitete Suchen nicht von Neugier angetrieben werden soll, so beschränkt sich die Funktion der Vernunft tatsächlich auf ein Ordnen der Gedanken, „ohne die im Glauben beschlossenen Geheimnisse ‘ausforschen’ zu wollen“.<sup>505</sup>

Nach diesen grobschlächtigen Hinweisen zu den wichtigsten Schriften aus der Phase der Eskalation will ich nun etwas genauer auf den Inhalt eingehen und in der folgenden kaskadischen Synopse Ausgangspunkt, Kritik und Korrektur miteinander konfrontieren. So stehen in der ersten Spalte die am meisten skandalisierenden Passagen der *Ethica*. Es folgt in der zweiten Spalte die Kritik. Ich übernehme sie im

---

<sup>502</sup> Zur Datierung: vgl. den Hinweis bei Gössmann, Implikationen, 895.

<sup>503</sup> Vgl. Bernhard, *Sermo* 36, III = Winkler, Werke 5, 564ff.

<sup>504</sup> Vgl. 2. *Verinnerlichung*, oben S. 98; b) *Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker*, oben S. 166.

Wortlaut Bernhards. Wo sich die Kritik auf Abaelards Ethik im weiteren Sinn bezieht, habe ich in der ersten Spalte jeweils einen Auszug aus dem *Scito te ipsum* gewählt, der dem kritisierten Sachverhalt am nächsten kommt; wir werden übrigens später noch sehen, wie kohärent sich die *Ethica* in Abaelards gesamte Theologie einfügt.<sup>506</sup> Eher irritieren dürfte hingegen die dritte Spalte, in der ich Abaelards Reaktionen auf die Vorwürfe zusammengestellt habe, soweit sie uns erhalten und bekannt sind. Sie gehören als Zeugnis und schriftlicher Niederschlag der Phase der Eskalation des Konfliktes unbedingt hierher, weisen allerdings mehrheitlich auf Abaelards Resignation hin, die wahrscheinlich erst nach der endgültigen Verurteilung eintraf. Ein kurzer Interpretationsversuch soll anschließend folgen.

### Ausgangspunkt bei Abaelard

#### ↳ Was Bernhard kritisiert

#### ↳ Abaelards 'letztes Wort'

(1.) „Damit ich nun in einer kurzen Zusammenfassung das oben Gesagte zusammenbringe: Es gibt vier Dinge, die wir vorgelegt haben, damit wir sie gegenseitig sorgfältig voneinander unterscheiden: Die Fehler – wenn man will – des Geistes, die zum Sündigen bereit machen, sodann die Sünde selbst, die wir als Zustimmung zum Bösen oder als Verachtung Gottes definiert haben, dann der schlechte Wille und die schlechte Handlung. So wie es aber nicht dasselbe ist, etwas zu wollen und den Willen zu erfüllen, so ist es auch nicht dasselbe, zu sündigen und eine Sünde zu verwirklichen.“<sup>507</sup>

#### ↳ ☞ Titel der *Ethica*<sup>508</sup>:

Titel „Scito te ipsum“ (sic!) erwähnt in Brief 188, 2.<sup>509</sup>

Anspielung auf den Titel der *Ethica* in Brief 192<sup>510</sup> und Brief 193.<sup>511</sup>

#### ↳ ---

(2.) „Es kann sein, daß dieser Wille [, Gott zu gehorchen, nur] manchmal existiert: wenn er, empfangen für eine Zeit, noch nicht so fest und schwer zu ändern ist, als daß er verdient, Tugend genannt zu werden, [so entspricht dies] den Philosophen, denen es nämlich beliebt, nichts in uns Tugend zu nennen, wenn es nicht ein fester Habitus des Geistes ist oder der Habitus eines gut beschaffenen Geistes. Was sie wahrlich Habitus

<sup>505</sup> Leclercq, Bernhard von Clairvaux, 648.

<sup>506</sup> Vgl. 5. *Der Moraltheologe Abaelard*, unten S. 219ff.

<sup>507</sup> *Methodische Bemerkung 1: Systematische Zusammenfassung*: unten S. 412f. – Der Titel *Scito te ipsum* wird in der *Ethica* literaliter nicht weiter erwähnt, aber Selbsterkenntnis stellt deren allgegenwärtiges Programm dar. Vgl. dazu d) *Der Titel der Ethica: Scito te ipsum*, unten S. 327ff. – Die hier angegebene Passage faßt den ersten Teil der *Ethica* zusammen, indem sie ein grobes Raster der psychologischen Dimension menschlichen Handelns abgibt, welches genau zu unterscheiden erlaubt zwischen Sünde und sonstigem menschlichen Verhalten.

<sup>508</sup> Hinter dem Hinweissymbol (☞) folgen die lateinischen catch-words – leicht abgeändert und z. T. korrigiert –, mit denen Buytaert die vielen Vorwürfe gegen Abaelard zu ordnen versucht. Ich muß aufgrund von Bernhards Briefen der 23er Liste von Buytaert fünf weitere catch-words hinzufügen: Titel der *Ethica*, Fundamente der Moral, Ordnung der Moral, Methode der Moralvermittlung und Normfindung sowie Sünde aus Schwäche. Vgl. Buytaert, *Opera theologica* 2, 469.

<sup>509</sup> Bernhard, Brief 188, 2 = Winkler, Werke 3, 63.

<sup>510</sup> Bernhard, Brief 192 = Winkler, Werke 3, 129.

<sup>511</sup> Bernhard, Brief 193 = Winkler, Werke 3, 131.

oder Neigung nannten, das hat Aristoteles als erste Art der Qualität [im achten Kapitel seiner 'Kategorien'] sorgfältig unterschieden. Er lehrte nämlich, daß jene Qualitäten, die nicht natürlicherweise in uns sind, sondern die wir uns durch Anwendung aneignen, Habitus oder Neigungen genannt werden: Habitus, wenn sie schwierig zu ändern sind, wie [etwa, so] sagt er, Wissen und Tugend. Neigungen dagegen, wenn sie leicht zu ändern sind. Wenn also demnach jegliche Tugend von uns Habitus genannt wird, scheint es nicht abartig zu sein, den bisweilen zu Gehorsam bereiten Willen – da er, bevor er nicht bestärkt ist, leicht zu ändern ist – in keiner Weise Tugend und auch nicht Habitus zu nennen.“<sup>512</sup>

---

<sup>512</sup> These 31: Einteilung und Definition der Tugenden, s. unten S. 449.



☞ Fundamente der Moral:

„Über Tugenden und Laster wird nicht auf der Grundlage der Moral diskutiert.“<sup>513</sup>

„[...] man diskutiert über Tugenden und Laster nicht auf der Grundlage der Moral [...]“<sup>514</sup>



„Wenn ich mich gegen Paulus verstocken muß, um ein Philosoph zu sein, dann verzichte ich auf den Philosophen; um ein Aristoteles zu sein, will ich mich nicht von Christo scheiden.“<sup>515</sup>

(3.) („Aber damit wir vollumfänglich auf das Entgegengehaltene antworten können, muß man wissen, daß das Wort Sünde auf verschiedene Arten verstanden wird. Im eigentlichen Sinn wird die Verachtung Gottes selbst oder die Zustimmung zum Bösen Sünde genannt. [...]

Auch das Sühneopfer wird Sünde genannt, gemäß dem, was der Apostel von Jesus Christus dem Herrn sagt [...].

Auch die Strafe für die Sünde wird Sünde oder Fluch genannt. [...]

Aber wenn wir sagen, auch die Kinder hätten teil an der Erbsünde, oder, wir alle hätten gemäß dem Apostel in Adam gesündigt, so bedeutet das soviel, wie wenn er sagte, daß von dessen Sünde ausgehend wir bestraft werden oder uns der Richtspruch der Verdammung trifft. (Vgl. Röm 5,12-21)

Auch die Werke selbst oder etwas, das wir nicht recht machen oder wollen, nennen wir oft Sünde. [...]

Auch nannte Stephanus Sünde, was die Juden aus Unwissen ihm gegenüber begingen, [und meinte damit] die Strafe selbst, die jemand erleidet wegen der Sünde der ersten Eltern, wie auch aus anderen Gründen [...]“<sup>516</sup>



☞ Ordnung der Moral:

„[...] sie [Abaelard und Arnold von Brescia] verwirren die Ordnung der Moral [...]“<sup>517</sup>



---

(4.) („[...] Diesen antworte ich: wenn wir annehmen, daß jenes Ganze mehr Wert hat als die Einzelnen, sind wir dann gezwungen zuzugeben, daß [das Ganze] einer größeren Vergeltung würdig ist? Auf keinen Fall. Zwar gibt es viele Dinge, belebter oder unbelebter Natur, die in Masse von größerem Nutzen sind als die je einzelnen [Elemente], die in dieser Masse enthalten sind; und dennoch gebührt ihnen zusammen nicht ein größerer Lohn. Wenn nämlich z. B. ein Ochs mit einem Ochsen oder Pferd zusammengespannt wird oder wenn Holz mit Holz oder Eisen verbunden wird, so sind diese Sachen gewiß gut und sind in der Menge mehr wert als einzeln, und dennoch verdient die [Menge] überhaupt keine größere Vergeltung.

Tatsächlich ist es [in diesen Fällen] so, wirst du sagen, weil es doch Dinge sind, die gar nichts verdienen können, entbehren sie doch der Vernunft.

Aber hat dann unser Werk Vernunft, so daß es etwas verdienen kann?

Keineswegs, wirst du antworten, aber dennoch sagt man, das Werk sei verdienstvoll, weil es macht, daß uns Verdienst zufällt, d. h. uns der Vergeltung, vielleicht gar einer größeren Vergeltung würdig macht.“<sup>518</sup>



☞ Methode der Moralvermittlung und Normfindung:

„Es ist Petrus Abaelard, der über die Sitten [...] lehrt und diskutiert, 'indem er zuweist, wie er will.' (1 Kor 12,11)“<sup>519</sup>

<sup>513</sup> Bernhard, Brief 189, 2 = Winkler, Werke 3, 67.

<sup>514</sup> Bernhard, Brief 330 = Winkler, Werke 3, 561.

<sup>515</sup> Aus *Confessio fidei ad Heloissam*. Zitiert aus Brost, Briefwechsel, 401.

<sup>516</sup> *These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht*, s. unten S. 422f.

<sup>517</sup> Bernhard, Brief 330 = Winkler, Werke 3, 561.

<sup>518</sup> *Diskussion der 10. These*, s. unten S. 418.





---

<sup>519</sup> Bernhard, Brief 333 = Winkler, Werke 3, 571 und 573.

(5.) („Und so ist ein Fehler das, wodurch wir zum Sündigen bereit gemacht werden, d. h., wir werden geneigt, dem zuzustimmen, was sich nicht gehört – entweder, daß wir es tun oder daß wir es lassen. Diese Zustimmung aber nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch die sie die Verdammung verdient oder durch die sie vor Gott schuldig dasteht. Was ist nämlich diese Zustimmung anderes als eine Verachtung Gottes und eine Beleidigung gegen ihn? [...] Somit ist Sünde unsere Verachtung des Schöpfers; und Sündigen ist, den Schöpfer verachten, d. h., seinetwegen auf keinen Fall das tun, was wir glauben, daß es seinetwegen von uns getan werden müßte, oder seinetwegen nicht zu unterlassen, was wir glauben, daß es unterlassen werden müßte.“)<sup>520</sup>



☞ 9: liberum arbitrium sufficit:

„Die freie Entscheidung genügt von sich aus, etwas Gutes hervorzubringen.“<sup>521</sup>



„Ich nenne ‘Gnade Gottes’, was sich auch immer Gott von sich aus zum Wohl des Menschen vornimmt und ihm gibt, was [der Mensch] selbst nicht verdienen wird. [...]

Also ist auch die Willensfreiheit, weil sie gut ist, ein Geschenk der göttlichen Gnade; und selbst die Vernunft, in der [die Willensfreiheit] besteht.“<sup>522</sup>

„Ich sage, daß die Gnade Gottes dermaßen nötig ist, daß weder die Kraft der Natur noch die Willensfreiheit ohne sie zum Heil ausreichen können. Diese Gnade selbst kommt uns zuvor, daß wir wollen [können], sie begleitet uns, damit wir können, und sie bewahrt uns, daß wir durchhalten.“<sup>523</sup>

(6.) („So sehen wir doch in derselben Tat [...] Gott den Vater und den Herrn Jesus Christus, aber auch den Verräter Judas: Die Auslieferung des Sohnes ist gewiß eine Tat Gott Vaters und eine des Sohnes, und sie ist [auch] eine des Verräters: denn sowohl hat der Vater den Sohn ausgeliefert und der Sohn sich selbst, wie der Apostel erinnert (vgl. Röm 8,32), als auch Judas den Meister. Der Verräter hat also gemacht, was auch Gott gemacht hat [...] Wer wüßte schließlich nicht, daß selbst der Teufel nichts tut, was ihm nicht von Gott erlaubt wird, wenn er entweder einen Ungerechten verdienstermaßen bestraft, oder wenn ihm erlaubt wird, irgendeinen Gerechten zu schlagen: entweder zur Reinigung oder damit der [Gerechte] seine Geduld bezeugen kann? Aber weil Gott ihm erlaubt, das zu machen, er [aber] durch seine Schlechtigkeit zur Tat motiviert wird, so wird seine Macht gut, manchmal gar gerecht genannt, wenn auch sein Wille stets ungerecht ist. Die Macht erhält er nämlich von Gott, den Willen hat er von sich aus.“)<sup>524</sup>



☞ 11: mala impedire non potest:

„Gott muß das Schlechte weder verhindern noch kann er es.“<sup>525</sup>



„Im allgemeinen und zweifelsohne ist festzuhalten, daß, was Gott auch

<sup>520</sup> These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes, s. unten S. 403. – Aus dieser *Ethica*-Passage läßt sich Bernhards Vorwurf nur indirekt ableiten. Da der ‘positive’ Teil der *Ethica* über das richtige Handeln nicht vorliegt, begnüge ich mich mit dem Verweis auf diese Analogie, die zeigt, wie sich nach Abaelard Sündigen ebenso auf einen bewußten Entscheid des Menschen reduzieren läßt. – Für Abaelards Definition des *liberum arbitrium* verweise ich auf Ziffer 90 des dritten Buches der *Theologia Scholarium*: vgl. Buytaert, *Opera theologica* 3, 537f.

<sup>521</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 6 = Winkler, *Werke* 3, 119.

<sup>522</sup> *Apologia contra Bernardum*, Fragm. 1 und 2 = Buytaert, *Opera theologica* 1, 366 (Übers.: asr).

<sup>523</sup> *Confessio fidei ‘Universis’*, V = Burnett, *Confessio*, 135 (Übers.: asr).

<sup>524</sup> *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, s. unten S. 411. – Auch hier ist aus der hier wiedergegebenen Stellungnahme Abaelards Bernhards Vorwurf nur indirekt abzuleiten. Der eigentliche Bezugspunkt bei Abaelard ist wohl das dritte Buch der *Theologia Scholarium*, Ziffern 27ff: vgl. Buytaert, *Opera theologica* 3, 511ff.

<sup>525</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 17 = Winkler, *Werke* 3, 121.

immer an Gutem in sich hat, auf keine Weise in ihm entweder wachsen noch sich verringern kann. Ihm ist wahrlich wie seine Macht auch die Weisheit gleichewig; und so ist auch der Wille, den er in allem hat, was er macht oder verteilt, ihm gleichewig. [...]

Wenn er also nur das machen kann, was sich gehört, daß er es macht oder will, so kann er wahrlich nur das machen oder machen wollen, was und wann er es macht – und zwar nur auf die Weise, wie er es macht, und zu der Zeit, zu der er es macht, weil es sich nämlich weder auf eine andere Weise, noch zu einem anderen Zeitpunkt gehört, daß er es macht oder machen will.“<sup>526</sup>

„Ich glaube, daß Gott nur das machen kann, was sich für ihn gehört, daß er es macht, und daß er vieles machen könnte, was er niemals macht.“<sup>527</sup>

„Ich sage, daß Gott Schlechtes oft verhindert, weil er nicht nur der Ausführung der Übeltäter zuvorkommt, damit sie nicht [tun] können, was sie wollen, sondern indem er wahrlich den Willen jener verändert, damit sie vom Bösen, das sie [zu tun] gedachten, völlig ablassen.“<sup>528</sup>

(7.) „[...] Es steht nämlich fest, daß David nicht in Unzucht, sondern in einer Ehe empfangen worden ist, und Nachsicht, d. h. Vergebung, kann nicht geübt werden, wo überhaupt keine Schuld vorliegt. Wie mir wahrlich scheint: Was David darüber sagt, daß er in Unrecht oder Sünde empfangen worden ist – und er hat nicht beigefügt, wessen Sünde –, damit verweist er auf die allgemeine Verfluchung durch die Erbsünde, durch die nämlich jeder einzelne aus der Schuld der eigenen Eltern verdammt ist. [...] Schuld aus einer Verachtung Gottes trifft nämlich keinen, der noch nicht mit Vernunft sieht, wie er handeln soll; gleichwohl ist er nicht geschützt vor der Sünde der Vorfahren, woraus er sich, wenn auch keine Schuld, so doch eine Strafe zuzieht; und er muß als Strafe ertragen, was jene in Schuld begangen haben. Wenn David [also] sagt, er sei in Unrecht und Sünde empfangen worden, so sieht er sich einem allgemeinen Urteilspruch der Verdammung aus der Schuld seiner Vorfahren unterstellt.“<sup>529</sup>

↳ ¶ 12: culpam ex Abraham non contraximus:

„Was er [...] über die Erbsünde [denkt].“<sup>530</sup>

„Wir haben uns von Adam nicht die Schuld zugezogen, sondern nur die Strafe.“<sup>531</sup>

↳ „Ich erkläre, daß wir uns aus Adam, in dem wir alle gesündigt haben, sowohl Schuld als auch Strafe zuziehen, weil sich dessen Sünde deutlich auch als der Ursprung und der Urgrund all unserer Sünden erweist.“<sup>532</sup>

(8.) „Wenn endlich jemand fragt, ob jene Verfolger der Märtyrer oder Christi darin gesündigt hatten, worin sie Gott zu gefallen glaubten, oder ob sie davon ohne Sünde hätten ablassen können, was nach ihrer Meinung in keiner Weise ungeschehen gelassen werden durfte – präzise nach dem, wie wir weiter oben Sünde definiert haben: Gott versuchen oder dem zustimmen, wovon man glaubt, man dürfe nicht zustimmen –, so können wir nicht sagen, jene hätten darin gesündigt. Und weder die Unwissenheit von irgendwem noch die Ungläubigkeit selbst kann Sünde genannt werden, wenn auch so niemand gerettet werden kann. Jene nämlich, die Christus nicht kennen und deswegen den christlichen Glauben nicht annehmen, weil sie ihn für gotteswidrig halten: begehen sie in dem, was sie wegen Gott tun und worin sie meinen, gut zu tun, irgendeine Verachtung Gottes? Zumal wenn der Apostel sagt: ‘Wenn das Herz uns nicht verurteilt,

<sup>526</sup> Apologia contra Bernardum, Fragm. 13 und 15 = Buytaert, Opera theologica 1, 368 (Übers.: asr).

<sup>527</sup> Confessio fidei ‘Universis’, VI, 1 = Burnett, Confessio, 135 (Übers.: asr).

<sup>528</sup> Confessio fidei ‘Universis’, VII = Burnett, Confessio, 135 (Übers.: asr).

<sup>529</sup> Exkurs über die Erbsünde, s. unten S. 408.

<sup>530</sup> Bernhard, Brief 188, 2 = Winkler, Werke 3, 63.

<sup>531</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 8 = Winkler, Werke 3, 119.

<sup>532</sup> Confessio fidei ‘Universis’, VIII = Burnett, Confessio, 136 (Übers.: asr).

haben wir gegenüber Gott Zuversicht.' (1 Joh 3,21) Das heißt soviel wie: wo wir uns nichts gegen das Gewissen vornehmen, befürchten wir vergeblich, von Gott wegen einer Schuld unter Anklage gestellt zu werden."<sup>533</sup>

↳ ¶ 13: Christum ignoranter crucifixerunt:

„Die Christus in ihrer Unwissenheit gekreuzigt haben, haben nicht gesündigt.“<sup>534</sup>

↳ „Ich sage, daß die Kreuziger Christi in dieser seiner Kreuzigung eine äußerst schwere Sünde begangen haben.“<sup>535</sup>

(9.) „So wird auch das, was jene aus Unwissenheit begingen, oder gar die Unwissenheit selbst nicht eigentlich Sünde, d. h. Verachtung Gottes genannt; und auch der Unglaube nicht, obschon dieser selbst notwendigerweise den Erwachsenen, die von ihrer Vernunft Gebrauch machen können, den Zugang zum ewigen Leben versperrt.“<sup>536</sup>

↳ ¶ 14: quidquid fit per ignorantiam:

„Was er [...] über] die Sünde der Unwissenheit [denkt].“<sup>537</sup>

„Was immer aus Unwissenheit geschieht, darf nicht als Schuld angerechnet werden.“<sup>538</sup>

↳ „Vieles, was aus Unwissenheit gemacht wird, ist als Schuld anzurechnen, am meisten, wenn es uns durch unser Mißachten passiert, daß wir nicht wissen, was notwendig wäre, daß wir es vorauswissen. So war jener, über den der Psalmist schrieb: 'Er wollte nicht verstehen um besser zu handeln.' (Ps 36,4)“<sup>539</sup>

(10.) „Wenn nämlich gefragt wird, was denn jene Macht sei oder jene Schlüssel des Himmelreiches, die der Herr den Aposteln übergeben hat und [die er] gleichfalls deren Stellvertretern, nämlich den Bischöfen, zugestanden habe, wie zu lesen ist, so scheint das keine leichtzunehmende Frage zu sein. Es gibt nämlich viele Bischöfe, die weder Frömmigkeit noch Besonnenheit haben, obschon sie die bischöfliche Gewalt besitzen. Wie können wir sagen, daß auch für sie wie für die Apostel gilt: 'Welchen ihr die Sünden vergeb, denen sind sie vergeben, und welchen ihr sie nicht vergeb, denen sind sie nicht vergeben' (Joh 20,23)? Wenn nämlich ein Bischof unbesonnen oder maßlos eine Sündenstrafe vergrößern oder verringern wollte, liegt dies in seiner Macht? [...] Deshalb scheint, daß der Herr, was er den Aposteln sagt - 'Welchen ihr die Sünden vergeb, denen sind sie vergeben' etc. -, ihnen selbst sagte und nicht allgemein allen Bischöfen.“<sup>540</sup>

↳ ¶ 16: potestas ligandi et solvendi:

„Was er [...] über] die Macht zu binden und zu lösen [denkt].“<sup>541</sup>

„Die Binde- und Lösegewalt ist nur den Aposteln verliehen worden, nicht auch ihren Nachfolgern.“<sup>542</sup>

↳ „Ich erkläre öffentlich, daß die Macht zu binden und zu lösen allen Nachfolgern der Apostel in gleicher Weise wie den Aposteln selbst zugestanden worden ist, und zwar ebenso den unwürdigen wie den würdigen Bischöfen, solange die Kirche diese unterstützt.“<sup>543</sup>

(11.) „Da sind zwei [Menschen], die denselben Vorsatz gefaßt haben, nämlich Armenhäuser zu bauen. Dies erfüllt der eine durch die Verwirklichung seines Gelübdes.“

<sup>533</sup> These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren, s. unten S. 422.

<sup>534</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 9 = Winkler, Werke 3, 119.

<sup>535</sup> Confessio fidei 'Universis', IX = Burnett, Confessio, 136 (Übers.: asr).

<sup>536</sup> These 15: Gott kann sinnvoll körperliche Strafen auferlegen, s. unten S. 424.

<sup>537</sup> Bernhard, Brief 188, 2 = Winkler, Werke 3, 63.

<sup>538</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 9 = Winkler, Werke 3, 119.

<sup>539</sup> Confessio fidei 'Universis', VI, 2 = Burnett, Confessio, 135 (Übers.: asr).

<sup>540</sup> These 29: Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu, s. unten S. 442.

<sup>541</sup> Bernhard, Brief 188, 2 = Winkler, Werke 3, 63.

<sup>542</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 11 = Winkler, Werke 3, 119.

<sup>543</sup> Confessio fidei 'Universis', XII = Burnett, Confessio, 137 (Übers.: asr).

Da [aber] dem anderen das bereitgelegte Geld gewaltsam entrissen wurde, hat er nicht die Möglichkeit zu erfüllen, was er gelobt hatte – [und zwar] nicht aus eigener Schuld, sondern nur gehindert durch die Gewalttat. Kann nun dieser äußere Einfluß dessen Verdienst bei Gott schmälern? Oder kann die Missetat eines andern ihn bei Gott weniger annehmbar machen, ihn, der für Gott gemacht hat, was immer er vermochte? [...] Daß nämlich Werke zur wahren Glückseligkeit oder zur Würde der Seele irgend etwas beitragen, oder [deren Ausbleiben] dem Verdienst der Armen irgend etwas abtragen könnten, dies zu meinen ist der Gipfel der Dummheit.“<sup>544</sup>

↳ ☞ 17: propter opera nec melior nec peior:

„Der Mensch wird durch die Werke weder besser noch schlechter.“<sup>545</sup>

↳

„Auch klage ich das neueste Kapitel an, das ich geschrieben habe, wonach weder das Werk, der Wille, die Begierde noch das Erfreuen, das jene bewegt, Sünde seien, und wonach wir nicht verpflichtet sind, jene auszulöschen: das sei dem, was ich gesagt oder geschrieben habe, nicht weniger fremd.“<sup>546</sup>

(12.) „Nun gibt es aber nicht nur Einflüsterungen der Menschen, sondern auch der Dämonen, denn auch diese treiben uns nicht selten zur Sünde – weniger durch Worte als durch Taten. Sie sind vertraut mit der Natur der Dinge und ebenso klug in Spitzfindigkeiten wie aus langer Erfahrung. Daher werden sie Dämonen genannt, das bedeutet Wissende. Sie kennen die natürlichen Kräfte, durch die die menschliche Schwachheit leicht zu Lust oder zu einer anderen Begierde bewegt werden kann. [...] Und deshalb, aus dieser Kenntnis der Dinge, die sie über die Natur derselben haben, bewegen uns die Dämonen zu Lust oder anderen Leidenschaften des Geistes. Diese tragen sie an uns Unwissende durch irgendeine Kunst heran, entweder durch einen Genuß, oder sie geben [uns] diese im Bett ein oder tragen sie auf irgendeine Art innerlich oder äußerlich [an uns] heran. Die Kräfte in den Kräutern und Samen, ja sogar in der Beschaffenheit der Bäume und Steine sind nämlich zahlreich und fähig, unseren Geist zu bewegen oder zu beruhigen.“<sup>547</sup>

↳ ☞ 20: diabolus/suggestiones:

„Der Teufel übt seine Wirkung durch die Berührung von Steinen und Kräutern aus.“<sup>548</sup>

↳

---

(13.) „[...] Dies habe ich aber deshalb angeführt, daß nicht einer, der vielleicht wollte, daß jede Freude des Fleisches Sünde sei, sagt, durch die Handlung werde die Sünde selbst größer, weil jemand nämlich die Zustimmung der Seele selbst zur Ausführung der Handlung weiterführt, so daß [die Seele] nicht nur durch die Zustimmung zur Schande, sondern wahrlich auch durch die Schandflecken der Tat verdorben würde. – Wie wenn man die Seele durch etwas, was von außen in den Körper gelangt, beflecken könnte! (Vgl. Mt 15,11) Irgendeine Ausführung von Werken trägt also nichts bei zur Vergrößerung der Sünde, und nichts besudelt die Seele außer dem, was ihr selbst anhaftet, d. h. die Zustimmung, von der allein wir gesagt haben, daß sie Sünde sei, und nicht etwa der ihr vorangehende Wille und auch nicht die Ausführung des Werkes, die ihr folgt. Und wenn wir wollen oder tun, was sich nicht gehört, so sündigen wir deswegen dennoch nicht, denn beides kommt häufig ohne Sünde vor – wie auch umgekehrt die Zustimmung ohne [Tat oder Wille] vorkommen kann.“<sup>549</sup>

<sup>544</sup> Diskussion der 10. These, s. unten S. 418.

<sup>545</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 12 = Winkler, Werke 3, 119.

<sup>546</sup> Confessio fidei 'Universis', XVII = Burnett, Confessio, 138 (Übers.: asr).

<sup>547</sup> These 7: Es gibt auch äußere Einflüsse auf das Sündigen, s. unten S. 414.

<sup>548</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 15 = Winkler, Werke 3, 121.

<sup>549</sup> These 4: Vom Wert der schlechten Handlung, s. unten S. 409.

↪	☞ 23: opus/voluntas/concupiscentia: „Was er [...über] die Begierde, die Sünde des Genusses [...], über das Werk der Sünde und den Willen zur Sünde [denkt].“ <sup>550</sup> „Weder das Werk noch der Wille, noch die Begierde und der Reiz, der sie erregt, ist Sünde, und wir müssen nicht gewillt sein, sie (die Begierde) auszulöschen.“ <sup>551</sup>
↪	„Auch klage ich das neuste Kapitel an, das ich geschrieben habe, wonach weder das Werk, der Wille, die Begierde noch das Erfreuen, das jene bewegt, Sünde seien, und wonach wir jene nicht auslöschen wollen müssen: das sei nicht weniger fremd von dem, was ich gesagt, noch von dem, was ich geschrieben habe.“ <sup>552</sup>

(14.) „Es ist nämlich nicht jeder Fehler des Geistes dasselbe wie Sünde und die Sünde nicht dasselbe wie eine böse Handlung. Zum Beispiel: jähzornig sein, also bereit oder leicht empfänglich für Verwirrungen durch Zorn zu sein, ist ein Fehler und macht den Geist geneigt, etwas, was sich keineswegs geziemt, mit Leidenschaft und unvernünftig zu tun. Dieser Fehler, daß jemand offenbar leicht in Zorn gerät, ist auch dann in der Seele, wenn er nicht gerade erzürnt wird, so wie das Hinken, weswegen man einen lahm nennt, diesem auch dann zukommt, wenn er nicht gerade hinkend umhergeht. Denn ein Fehler liegt auch dann vor, wenn keine Handlung stattfindet. So macht auch die Veranlagung selbst oder die Körperkonstitution viele zu Fleischeslust oder Zorn bereit, doch sündigen sie nicht schon darin, weil sie so sind, sondern sie haben darin etwas, wogegen sie kämpfen, so daß sie, wenn sie dank der Tugend der Maßhaltung über sich selbst triumphieren, die Krone erlangen.“<sup>553</sup>

↪	☞ Sünde aus Schwäche: „Was er [...über] die Sünde der Schwäche [denkt].“ <sup>554</sup>
↪	---

Zugegebenermaßen ist mit einer solchen Zusammenstellung, abgesehen von einer gewissen Ordnung der Materie, noch kein Erkenntnisfortschritt gewonnen. Zu bedauern ist vor allem, daß, wie gesagt, Bernhards Kritik – gleich jener Wilhelms – zu den Punkten, die uns hier besonders interessieren, so knapp ausfällt und eine Begründung mit einem Verweis auf die Evidenz gar ganz weggelassen wird. Bevor wir gleich einige Schlüsse aus dieser Zusammenstellung zu ziehen versuchen werden, muß ich auf zwei Dinge hinweisen: Ich habe erstens in dieser Tabelle bewußt ebenfalls jene Vorwürfe an Abaelards Ethik aufgeführt, die sich nicht auf die *Ethica* beziehen – also (3.) bis (6.). Zweitens habe ich auch jene Kritikpunkte Bernhards aufgeführt, die unbeantwortet bleiben – also (1.), (3.), (4.), (12.) und (14.). Was diese zweite Gruppe betrifft, so mag es sein, daß Abaelard diese Vorwürfe z. T. gar nicht erfuhr, stammen sie doch aus persönlichen Briefen Bernhards an Dritte. Nur gerade Punkt (12.), das Wirken des Teufels durch Steine und Kräuter, steht auf der 19er Liste, hat

<sup>550</sup> Bernhard, Brief 188, 2 = Winkler, Werke 3, 63.

<sup>551</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 19 = Winkler, Werke 3, 121.

<sup>552</sup> Confessio fidei 'Universis', XVII = Burnett, Confessio, 138 (Übers.: asr).

<sup>553</sup> *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, s. unten S. 402.

<sup>554</sup> Bernhard, Brief 188, 2 = Winkler, Werke 3, 63.

einen sehr nahen Bezug zur *Ethica* und wird trotzdem nicht zurückgenommen. Ferner mag aber gerade diese Gruppe von Vorwürfen, die über die Häresieliste hinausgeht, zeigen, wie wenig genau und diffus Bernhards Unbehagen gegenüber Abaelards Morallehre war. – Die erste Gruppe, die Vorwürfe, die sich nicht auf die *Ethica* beziehen, machen hingegen deutlich, wie eng Abaelards Ethik mit seinem übrigen Schaffen verknüpft war.<sup>555</sup> Vorläufig werden diese Thesen gleichsam als blinde Passagiere mitreisen.

Die Bedeutung der *Ethica* in der Eskalation des Konfliktes zwischen Abaelard und Bernhard ist nun zwar zweitrangig. Aber sie ist eng mit einem der beiden Problemkreise verknüpft, die im Zentrum stehen: Mit dem umstrittenen Glaubensbegriff. Ein Blick auf diesen Streitpunkt hilft uns, die inkriminierten Aspekte von Abaelards Ethik besser zu verstehen. Nicht weiter eingehen werde ich auf das andere große Thema, die Trinitätslehre und somit das Gottesbild, obschon sich auch daraus die Differenzen der Ethiken Bernhards und Abaelards gut ableiten lassen.<sup>556</sup>

Abaelards Glaubensdefinition ist Bernhard zu pietätslos.<sup>557</sup> Vom Glauben als *existimatio* zu sprechen statt ihn als *certitudo* vorauszusetzen, das kann Bernhard nicht akzeptieren.<sup>558</sup> Er sieht in Abaelards Position den Glauben menschlicher Diskussion und menschlichem Ermessen preisgegeben, wo doch der Glaube offenbart und inkarniert von der Kirche bewahrt und weitergegeben wird und vom einzelnen gläubig-gehorsam nachvollzogen werden soll.<sup>559</sup> Handelt es sich dabei nun um unvermittelbare Positionen? Nein, sondern m. E. primär um ein Mißverständnis, das vor allem aus den verschiedenen Lebensbereichen der beiden Kontrahenten erwächst. In heutige Terminologie gebracht: es geht hier um das Begriffspaar *fides qua*, also den Glaubensakt, und *fides quae*, den Inhalt des Glaubens<sup>560</sup>, und um die Gewichtung dieser beiden. Für Bernhard war alles, was den Glaubensinhalt betrifft, offenbart und der Kirche zur Bewahrung anvertraut. Und für den Glaubensakt haben sich in der Kirche und speziell im Kloster bestimmte Riten entwickelt, die den Vollzug des Glaubens

---

<sup>555</sup> Vgl. 5. *Der Moraltheologe Abaelard*, unten S. 219ff.

<sup>556</sup> Vgl. v. a.: Marabelli, *Confronto*, 111f und passim.

<sup>557</sup> Vgl. Gössmann, *Auseinandersetzung*, 236.

<sup>558</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, IV, 9 = Winkler, *Werke* 3, 91.

<sup>559</sup> Vgl. Knoch, *Streit*, 305f.

<sup>560</sup> Vgl. Knoch, *Streit*, 308ff.

ermöglichen.<sup>561</sup> Aber genau hier setzte Abaelard – und übrigens auch Heloisa<sup>562</sup> – ein Fragezeichen. Besteht nicht die Gefahr, daß diese Riten nur äußerlich nachvollzogen werden? In dem Fall könne keineswegs von Glaubensakt gesprochen werden. Richtig und eigentlich vollziehe ein Mensch den Glauben nur durch das manifestierte Einverständnis, durch sein *Amen*.<sup>563</sup> Damit aber dieses *Amen* bewußt gesprochen werden könne, dazu brauche es ein vernunftmäßiges Nachvollziehen der Glaubenswahrheit und ein argumentatives Auseinandersetzen durch jede und jeden einzelnen.<sup>564</sup> Abaelard wollte also nicht etwa die Glaubenswahrheit dem subjektiven Urteil aussetzen, aber er wollte sie jeder Person zugänglich machen.<sup>565</sup> Er wandte damit zunächst die säkulare Rationalität, von der seine Lebenswelt und sein Denken durchtränkt waren, auf den Glauben an; aber er stützte sein Vorgehen auch biblisch ab, indem er sich auf den Hebräerbrief berief. „Glauben aber ist: [...] Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht.“ (Hebr 11,1) Überzeugtsein bezeichnet in diesem Vers eine aktive, bewußte Handlung des Menschen. Abaelard setzte dafür *existimatio* ein und griff so zu einem Terminus aus seinem Schulalltag, der Welt des dialektischen Disputes. *Existimatio* bezeichnete darin die Zustimmung des Zuhörenden bei einem Disput. Damit wollte Abaelard seinem Publikum in etwa sagen: „Was in der dialektischen *disputatio* die *existimatio* ist, das ist in dem komplexen Vorgang der Gotteserkenntnis die *fides*.“<sup>566</sup> Zur *existimatio* gelange man nur durch und in einem Disput; sie sei das Ergebnis eines Stücks geglückter Aufklärung und ein Gewinn an Erkenntnis und Mündigkeit.<sup>567</sup> Derartiger Glaubensvollzug ist geprägt von stetem Ringen, Zweifel und eigenem Bemühen, ohne die der Glaube in Dogmatismus erstarren würde. Ein so verstandener Glaube will und muß Offenheit bewahren für den jeweils nächsten Schritt hin zum göttlichen Geheimnis.<sup>568</sup> So gesehen ist es nun keineswegs mehr verwunderlich, daß Abaelard seine Theologien dauernd überarbeitete und neu redigierte. Der experimentelle Charakter seines Theologisierens, dieses rastlose

---

<sup>561</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 140.

<sup>562</sup> Vgl. Brief 4 der Korrespondenz: Muckle, Personal Letters, v. a. 80f = Brost, Briefwechsel, v. a. 109-111.

<sup>563</sup> Vgl. Theologia Scholarium, II, 55 = Buytaert, Opera theologica 3, 435; vgl. auch Ernst, Subjektivität, 140.

<sup>564</sup> Vgl. Wieland, Abaelard, 29.

<sup>565</sup> Vgl. Peppermüller, Exegetische Traditionen, 122.

<sup>566</sup> Gössmann, Auseinandersetzung, 236.

<sup>567</sup> Vgl. Gössmann, Auseinandersetzung, 239.



Ringen ist eher die logische Konsequenz seines Glaubensbegriffs als eine notorische Gewohnheit.<sup>569</sup> – Bernhards Mißverständnis – wahrscheinlich entstand es aus Unkenntnis und war keine böswillige Unterstellung<sup>570</sup> – lag nun darin, daß er unter Abaelards *existimatio* das verstand, was er als *opinio* bezeichnete: ein bloßes unsicheres Für-wahr-Halten.<sup>571</sup> Deshalb wolle nun aber Abaelard, so Bernhards Vorwurf weiter, diesen schwachen Glauben unter Zuhilfenahme der Vernunft stützen. Und hier wartet das zweite Mißverständnis: mit der Vernunft soll der Mensch gemäß Abaelard den Glauben *intelligere*. Dieses Verb bezeichnet nun aber in Bernhards Sprachgebrauch ausschließlich die eschatologische Schau Gottes.<sup>572</sup> In den Ohren Bernhards klang all das nach einer enormen Geringschätzung des Glaubens und einer arroganten Überschätzung der Vernunft. – Aber Abaelard ging es ja gerade nicht darum, den Glauben durch Vernunft zu ersetzen, ihn zu rationalisieren, sondern ihn mit Hilfe der Vernunft zu stärken, seine Vernünftigkeit aufzuzeigen.<sup>573</sup> Die Klärung dieses Mißverständnisses weist also deutlich auf die eigentliche Differenz der beiden Kontrahenten hin: Geschieht für Abaelard zuverlässige, zwingende Glaubenserkenntnis im Disput in der Schule, d. h. in vernünftigen Erklärungsversuchen der göttlichen Geheimnisse, so gibt es für Bernhard Glaubenserkenntnis nur in der mystischen Kontemplation des einsam zurückgezogenen Menschen.<sup>574</sup> – Worin letztlich der Hauptkonflikt in diesem strittigen Punkt lag, ob es um die Sprache, die Methode oder die Sache ging, das brauche ich hier nicht zu entscheiden.<sup>575</sup> Für unseren Zusammenhang ist aber von entscheidender Bedeutung, daß die verschiedenen Menschenbilder der beiden Kontrahenten zu verschiedenen Ansichten über die Bedeutung und Gewichtung des Subjektes beim Akt des Glaubens führten. Letztlich ist es derselbe Punkt, den wir bei der Frage nach dem Primat von Gnade oder Verdienst schon angetroffen haben.<sup>576</sup>

---

<sup>568</sup> Vgl. Knoch, Streit, 311.

<sup>569</sup> Für die positive Interpretation: vgl. Wieland, Abaelard, 30. Von notorischer Gewohnheit spricht hingegen Miethke (Kirchenreform, 169 Anm. 67).

<sup>570</sup> Vgl. Gössmann, Auseinandersetzung, 236.

<sup>571</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 131.

<sup>572</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 131 (bes. auch Anm. 13).

<sup>573</sup> Vgl. Gössmann, Implikationen, 898.

<sup>574</sup> Vgl. Knoch, Streit, 305; Borst, Abaelard, 374.

<sup>575</sup> Vgl. dazu z. B. Gössmann, Implikationen, 902 und Borst, Abaelard, 375.

<sup>576</sup> Vgl. b) *Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker*, oben S. 164ff.

Wenn wir nun nach diesem wichtigen Umweg wieder an die vorangehende Tabelle anknüpfen, so sehen wir, daß sich Bernhards Kritik an der *Ethica* vor allem um drei Punkte kristallisiert:

☆ Abaelard respektiere die Fundamente nicht – so vor allem die Kritiken zu (2.), (3.) und (4.). Diesen Einwand bringt Bernhard ja auch gegen Abaelards Theologie vor, wobei er ebenso seine Art zu theologisieren, also seine Methode, kritisiert, wie die Aussagen und Ergebnisse, die dabei herauskommen. Zu den Fundamenten müssen aus monastischer Sicht vor allem die grundsätzliche Abscheu vor jeglicher Sünde, die Geringschätzung irdischer Werte und deshalb auch der Vorrang der Kontemplation vor dem aktiven Leben gezählt werden.<sup>577</sup> – Konkret meint Bernhard mit Vorwurf (2.), nämlich daß Abaelard nicht auf der Grundlage der Moral über Tugend und Laster diskutiere, daß er diese Begriffe nicht theologisch, sondern philosophisch betrachte: Das führte ihn u. a. dazu, das Laster der *concupiscentia* nicht einfach als Sünde, sondern als natürliche Voraussetzung oder Veranlagung zu interpretieren, die allenfalls durch Zustimmung zur Sünde wird.<sup>578</sup>

☉ Dann schränke Abaelard die Allmacht Gottes ein – so der Vorwurf zu den Punkten (6.) und (10.). Aus mönchischer Sicht galt es aber als oberste Pflicht, dem Willen des allmächtigen Gottes zu gehorchen und sich mit diesem Willen zu identifizieren.<sup>579</sup> Und, eng mit diesem Vorwurf verknüpft:

☉ Er messe dem Einfluß oder gar dem Entscheid des einzelnen Menschen im Zusammenhang mit Sünde und Verdienst zuviel Gewicht bei – dies der gemeinsame Nenner der Kritiken zu (1.), (5.), (7.), (8.), (9.), (13.) und (14.). Wie im erwähnten Streitpunkt um das Glaubensverständnis geht es also auch beim ethischen Verhalten um die Frage, welcher Wert dem vom Subjekt beeinflussten Vollzug beizumessen ist, und worin dieser Vollzug genau besteht. Dagegen hielt die monastische Ethik an der Unmöglichkeit selbständiger moralischer Initiative des Menschen fest.<sup>580</sup>

Hingegen lassen sich die Kritiken zu zwei weiteren Punkten hier kaum einordnen. Daß Bernhard die moralische Neutralität des Werkes – Punkt (11.) – kritisiert, das mag erstaunen. Er selbst vertrat in *De gratia et libero arbitrio* die Meinung, daß Werke

---

<sup>577</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XVI.

<sup>578</sup> Vgl. Marabelli, *Confronto*, 104f.

<sup>579</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XVI.

nichts zum Verdienst beitragen, sie dienten höchstens den Mitmenschen zum Vorbild.<sup>581</sup> Die andere Kritik – Punkt (12.) – betrifft die Dämonen-Stelle in der *Ethica*.<sup>582</sup> Diese Passage wirkt tatsächlich wie ein erratischer Block im *Scito te ipsum*. Daß sich Bernhard an dieser magischen Weltsicht störte, die hier durchschimmert, mag zumindest erstaunen.<sup>583</sup> – Abgesehen von diesen beiden Punkten mag diese Darstellung also aufzeigen, daß Bernhards Kritik an der *Ethica* die gleiche ist wie die an Abaelards Glaubensverständnis und an seiner Gotteslehre: Die Fundamente, d. h. die traditionellen Formulierungen werden nicht respektiert, und das Verhältnis zwischen der Macht Gottes und der Fähigkeit des Menschen wird neu definiert.

Auf einen Vorwurf möchte ich hier noch besonders eingehen, weil er mir ein zusätzliches Interpretament für Abaelards Theologie zu liefern scheint: In verschiedenen Briefen vergleicht Bernhard die angeblichen Irrlehren unseres Magisters mit den großen Häresien des christlichen Altertums. So wird Abaelard im 190. Brief zunächst mit Arius gleichgesetzt<sup>584</sup> – im selben Brief übrigens auch mit Aristoteles, was aus der Feder eines Bernhard sicher nicht als Kompliment zu verstehen ist<sup>585</sup> –, ferner mit Nestorius<sup>586</sup> und schließlich mit Pelagius<sup>587</sup>. Bezüglich der *Ethica* muß ich hier kurz bei diesem letzten Vorwurf verweilen, betrifft er doch ein zentrales Element von Abaelards Theologie und Morallehre. Nach Bernhard ziehe er „mit Pelagius [...] die freie Entscheidung der Gnade vor.“<sup>588</sup> Abgesehen vom ungerechtfertigten Vorwurf, Abaelard schalte den Vorrang Gottes aus – es ist ja z. B. gerade Gott, der den Menschen die Seufzer gibt, in denen sich die echte Reue ausdrückt<sup>589</sup> –, stellt Bernhard

<sup>580</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XVI.

<sup>581</sup> Vgl. Bernhard, *De gratia et libero arbitrio*, XIV, 46 = Winkler, *Werke* 1, 240f.

<sup>582</sup> Vgl. *These 7: Es gibt auch äußere Einflüsse auf das Sündigen*, unten S. 414.

<sup>583</sup> Vgl. z. B. *De gratia et libero arbitrio*, 35 (= Winkler, *Werke* 1, 222-225), wo Bernhard unbefangen vom freien Willen des Teufels spricht. – Vgl. auch Marabelli, *Confronto*, 105.

<sup>584</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, 2 = Winkler, *Werke* 3, 76f; und dann auch: Bernhard, Brief 330 = Winkler, *Werke* 3, 562f; Bernhard, Brief 331 = Winkler, *Werke* 3, 566f; Bernhard, Brief 332 = Winkler, *Werke* 3, 570f; Bernhard, Brief 336 = Winkler, *Werke* 3, 578f; Bernhard, Brief 338, 2 = Winkler, *Werke* 3, 582f.

<sup>585</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, III, 5 = Winkler, *Werke* 3, 84f.

<sup>586</sup> Vgl. Bernhard, Brief 330 = Winkler, *Werke* 3, 562f; Bernhard, Brief 331 = Winkler, *Werke* 3, 566f; Bernhard, Brief 332 = Winkler, *Werke* 3, 570f; Bernhard, Brief 336 = Winkler, *Werke* 3, 578f; Bernhard, Brief 338, 2 = Winkler, *Werke* 3, 582f.

<sup>587</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, IX 23f = Winkler, *Werke* 3, 112-15; Bernhard, Brief 330 = Winkler, *Werke* 3, 562f; Bernhard, Brief 331 = Winkler, *Werke* 3, 566f; Bernhard, Brief 332 = Winkler, *Werke* 3, 570f; Bernhard, Brief 336 = Winkler, *Werke* 3, 578f; Bernhard, Brief 338, 2 = Winkler, *Werke* 3, 582f.

<sup>588</sup> Bernhard, Brief 338, 2 = Winkler, *Werke* 3, 583.

<sup>589</sup> Vgl. *These 21: Die fruchtbare Reue tilgt alle Sünden*, unten S. 434f.

richtig fest, daß der Magister der freien menschlichen Entscheidung einen großen Stellenwert einräumt. Es ist denkbar, daß in diesem Punkt bei Abaelard eventuell eine ursprünglich bretonische, keltische Sensibilität zum Ausdruck kommt. Was nämlich Abaelard mit Pelagius verbindet, ist tatsächlich die kulturelle Abstammung: Pelagius (+ 422) war ein keltischer Brite und gehörte somit zu jenem Volk, das nach der angelsächsischen Eroberung der britischen Insel zum Teil in die Bretagne übersiedelte.<sup>590</sup> Die keltische und im weiteren Sinn nördliche Sensibilität zeichnete sich nun aber in bestimmten Bereichen – etwa in der Beurteilung des menschlichen Handelns in Ethik oder Rechtsprechung oder im Umgang mit sakralen Ämtern – durch einen größeren Pragmatismus aus als die römisch-lateinische, bei der in diesen Bereichen eher ein magisches, mystisch-spirituelleres Empfinden vorherrschte. In dieser Differenz ist der Ausgangspunkt der Attacken Augustinus' gegen Pelagius zu sehen; daher rührten die Vorwürfe Bernhards, der in einer v. a. durch lateinische Kirchenväter und Mönche geprägten Theologie lebte und dachte, gegen Abaelard; daraus ging letztlich auch die in der Gregorianischen Reform vorgebrachte Kritik Roms am 'nördlichen' Kirchenwesen hervor. – Diese These ließe sich leicht mit weiteren Beispielen abstützen. Hier will ich lediglich auf die moraltheologische Nähe zwischen Abaelard und Pelagius hinweisen, wozu das folgende Zitat dienen mag, bei dem frappanterweise der Name des Pelagius problemlos durch den Abaelards ersetzt werden könnte: „Pelagius [...] war vor allem Moralist, mehr um pädagogische und ethische Ordnung als um dogmatische Probleme bekümmert. In einer [...] den moralischen Forderungen der Schrift wenig zugetanen Welt wollte Pelagius die völlige Unabhängigkeit des freien Willens verteidigen, mit dem der Mensch in gleicher Weise zwischen Gut und Böse wählen kann [...]. Danach bemißt sich Lohn oder Strafe. [...] Er betrachtete sie [die Gnade] als eine äußerliche Hilfe für unser Tun. Die Gnade heilt auch nicht Kinder von einem Übel, dem sie gar nicht unterworfen sind [...], sondern läßt sie in das Reich Gottes eingehen.“<sup>591</sup> Bernhards Pelagianismus-Vorwurf ist unter diesem Aspekt nicht ganz von der Hand zu weisen, die Ehre Abaelards ist hingegen wenigstens insofern gerettet, als daß Pelagius, im Gegensatz zu den beiden anderen Wortführern dieser Lehre, derjenige war, „der durch die kon-

---

<sup>590</sup> Zum historischen Hintergrund: vgl. Phillips/Keatman, Artus, 157f.

<sup>591</sup> Hamman, Pelagianismus, 248.

ziliaren Verurteilungen am wenigsten gemeint und betroffen“ war.<sup>592</sup> – Kehren wir nochmals kurz zu den, soviel ich gesehen habe, sechs Stellen zurück, in denen Bernhard seinen Gegner mit Pelagius verglich: Die Briefe 330, 331, 332, 336 und 338 scheinen sprachlich voneinander abzuhängen und nennen die drei altkirchlichen Häresien in einem Zug. Anders steht es mit der Stelle im 190. Brief, bei der Bernhard genauer auf Abaelards Erlösungslehre eingeht, die das *Heilsame* an Christi Leiden und Tod in seiner moralischen Vorbildhaftigkeit sieht. Mit dieser Stelle bezieht er sich sicher nicht auf die *Ethica*. Die Passagen in den anderen Briefen aber sind zu stereotyp, als daß sie Aufschluß darüber geben könnten, ob sich Bernhard direkt auf die *Ethica* bezieht, was ja sachlich möglich wäre. Obschon also gerade der Pelagianismus-Vorwurf am deutlichsten ans Licht bringen könnte, ob Bernhard von der *Ethica* direkte Kenntnis hatte, bleibt uns dieses Detail hinter der polemisch-rhetorischen Floskel verborgen.

Wie ging nun Abaelard mit all der Kritik um? Während wir die Begründung von Bernhards Vorwürfen an die Ethik indirekt haben erschließen können, so stehen wir beim sukzessiven Zurückbuchstabieren Abaelards vor einem Rätsel. Es bleibt uns lediglich festzustellen, daß er in fast allen strittigen Punkten nach der Kritik das Gegenteil von dem bezeugt<sup>593</sup>, das er vorher begründet oder zumindest behauptet hatte. So scheint vor allem die *Confessio fidei 'Universis'* Abaelards Kapitulation und Resignation anlässlich der Ereignisse in Sens zu bezeugen. Ob es die Angst davor war, nicht im Frieden mit der Kirche zu sterben? Wir haben keine Quelle, die uns über die Motivation informiert. Daß es lediglich eine Zurücknahme aus taktischen Gründen war, das ist ebenso wenig nachweisbar, scheint mir aber sehr unwahrscheinlich. Somit war Resignation Abaelards letztes Wort. Er wird wie in Soissons nochmals zum Schuljungen, der wiederholt, was schon immer gesagt worden ist. Und wenn Abaelards 'Korrekturen' auch seine ganze Ethik in Frage stellen, so ist doch festzuhalten, daß seine Schüler die ethischen Schlüsselgedanken unabhängig davon weitertrugen.<sup>594</sup> Am Ende seines Schaffens wurde von Abaelard also verlangt, daß er, der immer auf die Wichtigkeit des vernünftigen Subjektes hinwies – gerade

---

<sup>592</sup> Hamman, Pelagianismus, 248.

<sup>593</sup> Vgl. Burnett, *Confessio*, 113.

<sup>594</sup> Vgl. z. B. *Sententie Parisienses*, III, in: Landgraf, *L'école*, 48-60. Übersetzung unten S. 391-401.

auch in Sachen Glauben und Moral –, nochmals deklariere, daß es *nicht nur* auf das vernünftige Subjekt ankomme. Mindestens bezüglich der Ethik sei hier betont, daß seine Gegner in diesem Punkt einem Mißverständnis erlegen sind. Denn darin wird der Primat Gottes ja in keiner Weise aufgehoben.<sup>595</sup> Aber daß dem Menschen die gleiche Beurteilungsmöglichkeit an die Hand gegeben wird, die Gott auch hat, um 'Nieren und Herz zu prüfen', diese Aktualisierung der jesuanischen Botschaft war seinen Gegnern zuviel der Anmaßung. – Bedeuteten Abaelards Korrekturen Bernhards Sieg auf der ganzen Linie? Nach der gescheiterten Vollversammlung des Konzils in Sens mochte das so ausgesehen haben und ebenso nach dem Eintreffen der Verurteilungsbullen des Papstes. Aber selbst Bernhard, dem immerhin zugute zuhalten ist, daß er bis im letzten Moment nicht in Sens gegen Abaelard antreten wollte, schließlich aber keine andere Wahl hatte<sup>596</sup>, selbst Bernhard wird sich dem Einfluß von Abaelards Gedankengut nicht ganz entziehen können. Abaelards Saat ist ausgestreut. Damit kommen wir nun noch kurz zur dritten Phase der Beziehung zwischen Bernhard und Abaelard.

#### γ) Post festum

Nach den Ereignissen um Sens beruhigten sich die Gemüter nur langsam. Vor allem Abaelards überraschende Flucht nach vorne, seine Appellation an den Papst und sein sofortiges Verlassen der Versammlung führten dazu, daß Bernhard sein Lobbying fortsetzen mußte. Es galt nun, den Papst zur Verurteilung zu drängen. Zu diesem Zweck queren sicher zwei Briefe Bernhards die Alpen:

⇒ *Brief 189*, in dem er kurz den Konzilstag aus seinem Blickwinkel schildert<sup>597</sup> – allerdings ohne die Versammlung des Vorabends zu erwähnen, bei der der eigentliche Entscheid gefallen sein soll. Davon berichtet, allerdings in einer stark ironischen Schilderung Berengar von Poitiers.<sup>598</sup> – Sachlicher klingt die Schilderung des Konzils hingegen bei Otto von Freising<sup>599</sup>, der sich aber über das vorabendliche Treffen der Klägerpartei ausschwieg.

---

<sup>595</sup> Vgl. dazu v. a. b) *Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen*, unten S. 318ff.

<sup>596</sup> Vgl. Klibansky, *A letter*, 18.

<sup>597</sup> Vgl. Bernhard, *Brief 189* = Winkler, *Werke* 3, 64-73 und 1069-1071 (Kommentar).

<sup>598</sup> Vgl. Berengar, *Apologia* = Thomson, *Satirical Works*, 112ff.

<sup>599</sup> Vgl. Otto von Freising, *Gesta Frederici*, I, 51f = Schmale, *Gesta*, 226-237.

⇒ Und *Brief 191*, den Bernhard im Namen einer Bischofsgruppe aus der Kirchenprovinz von Reims verfaßte.<sup>600</sup> Er stellt eine flankierende Maßnahme dar zum offiziellen Antrag der Verurteilung Abaelards, die der Erzbischof von Sens sandte.<sup>601</sup>

Hingegen ist nicht eindeutig festzulegen, ob die Briefe 330, 331, 333-335 und 338, auf die ich oben schon hingewiesen habe, vor oder nach dem Konzil verfaßt worden sind. Möglich wäre es, daß Bernhard zu allen Mitteln griff, um die Verurteilung möglichst schnell zu erreichen und somit den Schaden, den Abaelards Theologie seiner Meinung nach anrichtete und den er in einigen Briefen mit dem des Papstschismas verglich<sup>602</sup>, einzudämmen. Immerhin klingen die Worte dieser Briefe sehr hart und lassen noch keineswegs die künftige Aussöhnung der beiden Gegner erahnen.

Von Abaelard stammen aus dieser Phase möglicherweise die beiden oben erwähnten *Confessiones*. Erst allmählich glätten sich dann die Wogen – und dies v. a. dank der Mithilfe des Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis (\* 1094; + 1156). Seine Vorstöße, in die er den Abt von Cîteaux, den Vorgesetzten Bernhards, miteinbezog, führte zwar zu einem Friedensschluß, aber dieser hinterläßt, obwohl er auf beidseitige Eingeständnisse beruhte, ein komisches Gefühl: Nach der Versöhnung schweigt sich Bernhard bis an sein Lebensende über Abaelard aus.<sup>603</sup> Und ferner wird Bernhard sich 1146 gegen Gilbert von Poitiers nochmal in eine ähnliche Situation hineinmanövrieren, bei der der Ausgang des Prozesses noch unklarer sein wird als in Sens.<sup>604</sup> – Das Konzil und der spätere Friedensschluß können also nicht so leicht als Schule der Toleranz dargestellt werden, durch die beide Kontrahenten gelernt hätten, daß Gleichheit eigentlich nur zu Überdruß führt und daß das Verschiedene nicht unvereinbar ist, sondern zum Lobe Gottes zusammenklingt.<sup>605</sup> Sicher ist, daß Bernhard schlecht über Abaelards Programm informiert gewesen war. Vielleicht hat der Magister den Abt anlässlich der Aussöhnung über das Mißverständnis bezüglich dem Glaubensbegriff aufklären können. Vielleicht hat er ihm seine Ansicht glaubhaft ma-

---

<sup>600</sup> Vgl. Bernhard, Brief 191 = Winkler, Werke 3, 122-127 und 1077f (Kommentar).

<sup>601</sup> Dieser Antrag ist der schon einige Male erwähnte Brief 337, der in Bernhards Sammlung figuriert, obschon er *nicht* von ihm verfaßt ist. Vgl. PL 182, 540B-542D. Kommentar bei: Winkler, Werke 3, 1173.

<sup>602</sup> Vgl. z. B. Bernhard, Brief 330 = Winkler, Werke 3, 560-563.

<sup>603</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 373. – Mit der Aussöhnung hat sich speziell Zerbi (Tra Milano e Cluny, 388f [bes. Anm. 24]) auseinandergesetzt. Vgl. dazu ferner: Podlech, Theologie der Liebe, 388-392.

<sup>604</sup> Vgl. v. a. Miethke, Theologenprozesse, 103.

<sup>605</sup> Vgl. Abaelard, Epistola X (= PL 178, 340). Vgl. dagegen: Borst, Abaelard, 375.

chen können, daß die Sprache unfähig ist, die Ideen über Gott auszudrücken, daß der Vernunftgebrauch uns aber zur bildlichen Umschreibung des göttlichen Geheimnisses bringen kann.<sup>606</sup> Wieweit diesen beiden großen Zeitgenossen bewußt wurde, wie nahe sie sich in gewissen Punkten standen, ist nicht herauszufinden; ob Bernhards Schweigen diese Einsicht ausdrückt, bleibt uns verborgen. Fest steht, daß wir aus der heutigen Distanz betrachtet zahlreiche Gemeinsamkeiten bemerken. Zum Beispiel war das Ziel beider dasselbe: Sie wollten Gott greifbar erleben.<sup>607</sup> Abaelard beschritt dabei eher den mühsameren Weg des Gelehrten, der gepflastert war von Disput, von Behauptung, Zweifel und Neufassung. Bernhard hingegen schlug eher den kürzeren und steileren Weg des leidenschaftlichen Erlebens in Kontemplation und Ekstase ein, wozu er aber auf die Sicherheit des Glaubens angewiesen war: Wurde diese Sicherheit angezweifelt oder ihm entzogen, dann verlor er seine Demut und monastische Selbstbeherrschung.<sup>608</sup> Auch sehen wir von unserem Standpunkt her, daß Abaelard ruhigen Gewissens Bernhard in der Zeit vor dem Konflikt Zusagen machen konnte und daß diese nicht nur strategisch-taktisch motiviert waren: Abaelard verbesserte seine Ideen und Werke ohnehin dauernd, und zwar im Bewußtsein, sich der Wahrheit immer mehr anzunähern.<sup>609</sup>

Die Zeit nach Sens, Abaelards Rückzug ins Kloster, die Art, wie er seinen Lebensabend verbrachte<sup>610</sup>, mag zeigen, daß der Prozeß gegen ihn überflüssig gewesen wäre. Und Bernhard selbst hätte von seinem Besuch im Paraklet her wissen müssen, daß Abaelard, zumindest was seine Klosterregeln betraf, keineswegs ein liberaler Modernist war.<sup>611</sup> – Deswegen braucht man Abaelard allerdings nicht gleich als reaktionären Denker darzustellen, der eine veraltete Idee der Gottesmänner propagierte, der bei den Problemen des 11. Jahrhunderts von Bec stehengeblieben war und der nicht der erste Scholastiker, sondern eher der letzte philosophierende Mönch des Abendlandes war.<sup>612</sup> – Wenn also am Konzil in Sens mit dem Abaelard der späten 30er Jahre des 12. Jahrhunderts vielleicht nicht die richtige Person auf der Anklage-

---

<sup>606</sup> Vgl. Gössmann, Implikationen, 893f.

<sup>607</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 360.

<sup>608</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 375.

<sup>609</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 360.

<sup>610</sup> Vgl. den Brief von Petrus Venerabilis an Heloisa in: Brost, Briefwechsel, 406-415, v. a. 412f.

<sup>611</sup> Vgl. Déchanet, L'homme, 159; Renna, Abelard, 191.

<sup>612</sup> Vgl. Renna, Abelard, 190, 193f, 201.



bank saß, so mußte die Konfrontation zwischen der monastisch-traditionell geprägten Theologie und jener, die vom Geist der Stadtschulen inspiriert war, zwangsläufig irgendwann aufbrechen. Da Abaelard aber lange genug seine Energien darauf verwendet hatte, die Schultheologie zu fördern, hatten seine Gegner ein leichtes, von seinen orthodox-traditionellen Seiten abzusehen und ihn zum *modernus* schlechthin zu stempeln.<sup>613</sup>

Um das Bild der Phase nach dem Konflikt abzurunden, gehört mindestens ein kurzer Verweis auf die positiven Spuren hierher, die – wie schon angedeutet – Abaelard bei Bernhard hinterließ. Vor allem möchte ich auf den *sermo 40* zum Hohen Lied der Liebe hinweisen, in dem Bernhard Abaelards Lehre von der *intentio* wie selbstverständlich zur Anwendung bringt. Warf dieser jenem einst vor, er hätte die Häresie vertreten, daß „was immer aus Unwissenheit“ geschehe, „nicht als Schuld angerechnet werden“ dürfe<sup>614</sup>, so klingt es nun *post festum* so: „Selbst wenn du eine unrechte Tat beobachtest, richte auch dann den Nächsten nicht, sondern entschuldige ihn vielmehr. Entschuldige die Absicht, wenn du das Werk nicht entschuldigen kannst: nimm Unkenntnis an, nimm Überrumpelung an, nimm einen Zufall an. Und wenn die Eindeutigkeit der Sache jede andere Deutung unmöglich macht, dann rede dir trotzdem selber zu und sage dir: 'Überwältigend stark war die Versuchung; was hätte sie wohl mit mir gemacht, wenn sie in mir solche Macht gewonnen hätte?'“<sup>615</sup> Während also der *consensus*, wie weiter oben erwähnt<sup>616</sup>, von Bernhard zu Abaelard gelangt sein könnte, beschreitet die *intentio* offenbar den entgegengesetzten Weg. Sofern wir aus der Übernahme dieser Idee durch Bernhard zumindest ein teilweises Eingeständnis herauslesen dürfen, daß er im Fall Abaelard zu weit gegangen ist, so mag ihm dies Abaelards Demut nach dem Konzil erleichtert haben<sup>617</sup>; vielleicht belegt diese Übernahme aber nur, daß die Wahrheit auf alle Fälle und gegen jegliche ideologischen Kämpfe ihren Weg findet, sich durchzusetzen.

#### **d) Die Ereignisse um Sens**

---

<sup>613</sup> Vgl. auch: Gössmann, Auseinandersetzung, 233.

<sup>614</sup> Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 9 = Winkler, Werke 3, 119.

<sup>615</sup> Bernhard, Sermo 40, 5 = Winkler, Werke 6, 69 (kursiv: asr).

<sup>616</sup> Vgl. den Hinweis im Kapitel b) *Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker*, oben S. 165.

<sup>617</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 372.

An diesem Punkt will ich das Dreieck dieser ungleichen Äbte, Theologen und Freunde, Wilhelm von St-Thierry, Bernhard von Clairvaux und Peter Abaelard, aber noch nicht ganz verlassen. – Wir haben, wie zu Beginn dieses Abschnittes gesagt, einen Einblick in den Forschungsprozeß der fröhscholastischen Theologie gewinnen können. Wie zum Beispiel die *intentio* vorgeschlagen, kritisiert, verworfen und dann doch akzeptiert wurde. – Wir haben gesehen, wie viele Schichten für das Verständnis der aus dieser Zeit vorliegenden Schriften zu berücksichtigen sind, wie z. B. die geistige Herkunft der Autoren, die Erwartungen der Hörerinnen und Hörer, der damalige Stand der Forschung usw. – Und wir haben auch gesehen, wie beschränkt aussagekräftig ein schriftlicher Text ist: Viele mündliche oder gar nur gedachte Stufen zwischen einem und dem nächsten Text entziehen sich unserer Kenntnis und können nur sehr lückenhaft nachgezeichnet werden. Dabei darf aber das Neufassen, das dauernde Herumfeilen an Texten, das wir besonders von Abaelard kennen, nicht als Beliebigkeit mißverstanden werden, denn die verschiedenen Sätze, die daraus resultieren, verfolgen zwar jeweils ein und dasselbe Ziel, stimmen aber nur in ihrem ganz bestimmten Kontext und bei der vom Autor festgelegten nuancierten Verwendung der Wörter. So gesehen konnte, ja mußte Abaelard jeden seiner Sätze zurückweisen, der ihm vorgehalten wurde, denn im Mund eines anderen, der nicht dieselben Voraussetzungen berücksichtigte, wurde zwangsläufig jeder Satz verfälscht.

Wenn ich aber diese drei Äbte und ihre korrespondierenden Texte hier noch nicht verlassen will, so deshalb, weil sie abgesehen von einer gelegentlichen inhaltlichen Nähe oder einem direkten Bezug zur *Ethica* auch eng mit der eigentlichen Abfassungszeit derselben zu tun haben. So will ich diese Quellen aus der Zeit um Abaelards Verurteilung in Sens hier nochmals und zwar unter einem vorwiegend chronologischen Blickwinkel betrachten. Bisher habe ich sehr vage von den 30er Jahren als Entstehungszeit der *Ethica* und vom Ende des Jahrzehntes als Zeitpunkt des Konzils von Sens oder als Phase der Eskalation gesprochen.<sup>618</sup> Nun will ich versuchen, durch das Zusammentragen der verschiedenen Fakten und Elemente das Konzilsjahr und

---

<sup>618</sup> Vgl. auch die Hinweise zur Entstehungszeit im Kapitel c) *Die mögliche Genese eines Konglomerates*, oben S. 116ff.

die Verurteilung genauer festzulegen und davon ausgehend das Abfassungsdatum der *Ethica*, d. h. der Zeitpunkt, zu dem sie vorgelegen haben muß, zu bestimmen.<sup>619</sup>

Die Abfolge der Briefe Bernhards, aber auch anderer schriftlicher Quellen, die mit Sens in Verbindung stehen, ist noch keineswegs geklärt. Ich habe weiter oben bei den Briefen Bernhards in den Fußnoten auf die traditionelle Datierung hingewiesen, allerdings ist sich Gastaldelli des Problems bewußt, daß das Konzilsjahr von Sens noch nicht definitiv feststeht und deshalb die definitive Datierung der diesbezüglichen Briefe noch ausstehe.<sup>620</sup> Zwar gibt es zahlreiche plausible Hypothesen, wie das Konzil zu Sens, seine Vorbereitungen und Folgen verliefen. Dabei wird meistens von 1140 als dem Konzilsjahr ausgegangen.<sup>621</sup> Unlängst ist nun Strothmann einigen Ungereimtheiten nachgegangen, auf die ich mich im folgenden beziehe.<sup>622</sup>

① Zunächst stellt man fest, daß zwei päpstliche Verurteilungsbriefe vorliegen, es sind dies die Briefe 447 und 448 von Innozenz II.<sup>623</sup> Im längeren der beiden, Brief 447, trifft die Verurteilung Abaelard und weitere ungenannte Anhänger. Zudem figuriert in der Adressatenliste dieses Briefes unter anderen Erzbischof Rainald von Reims, der sonst nichts weiter mit Abaelard zu tun hatte.<sup>624</sup> Otto von Freising, der uns diesen Brief ebenfalls überlieferte, setzte in die Datumszeile den 21. Juli, leider ohne Jahr.<sup>625</sup> – Im kürzeren Brief 448 trifft die Verurteilung neben Abaelard auch Arnold von Brescia. Der Brief dürfte an einem 16. Juli verfaßt worden sein, auch hier ist keine Jahreszahl überliefert. Ferner befindet sich unter den Adressaten nicht mehr Rainald, sondern Samson als Erzbischof von Reims.<sup>626</sup> – Tatsächlich mag man sich zunächst fragen, welchen Sinn es macht, daß Innozenz II. gleich zwei Verurteilungen ungefähr ähnlichen Inhalts innerhalb einer knappen Woche verfaßte. Geht man den beiden zusätzlichen Hinweisen nach, der Erwähnung Arnolds als Mitverurteilter

---

<sup>619</sup> Nach Mews stammt die *Ethica* aus den Jahren 1138 und 1139 (On dating, 132).

<sup>620</sup> So äußert sich Gastaldelli, der Verfasser der Kommentare in: Winkler, Werke 3, 1067. Siehe etwa auch bei Borst, der auf Ungereimtheiten bezüglich der Datierung hinweist (Abaelard, 370f).

<sup>621</sup> Vgl. u. a.: Marenbon, Abaelard, 26-32; Miethke, Theologenprozesse, 96-102 (bes. auch Anm. 46 auf S. 96); Kolmer, Sens; Borst, Abaelard, 367-371; Klibansky, A letter, 24f. Vom selben Jahr geht auch Zerbi (Tra Milano e Cluny, 373-395) aus, der gegen das ebenfalls genannte Jahr 1141 Argumente vorbringt (ebd., 394f [bes. Anm. 28]).

<sup>622</sup> Vgl. Strothmann, Sens.

<sup>623</sup> Vgl. PL 179, 515-517.

<sup>624</sup> Vgl. die Auswertung der Adressatenlisten in den verschiedenen erhaltenen Manuskripten und Ausgaben bei: Strothmann, Sens, 242-244.

<sup>625</sup> Vgl. Otto von Freising, Gesta Frederici, I, 51 = Schmale, Gesta, 230-235.

sowie Samsons als Adressaten im einen, jener Rainalds im anderen, so muß man daraus schließen, daß die Briefe vielleicht nicht zur selben Gelegenheit und somit eventuell nicht im selben Jahr geschrieben wurden.

② Schauen wir zunächst auf die Adressaten: Samson folgte Rainald im Amt als Erzbischof von Reims nach einer ca. zweijährigen Vakanz nach. Allerdings kennen wir Rainalds Todesdatum nicht genau; spätestens und am wahrscheinlichsten starb er im Juni des Jahres 1138. – Ebenso unsicher ist das Datum des Amtsantritts von Samson, wahrscheinlich fällt es allerdings auf den Ostertag des Jahres 1140, also auf den 6. April.<sup>627</sup>

③ Was nun die Erwähnung von Arnold von Brescia betrifft – ich habe bei den Hinweisen zu Bernhards Briefen schon auf dasselbe Phänomen aufmerksam gemacht, daß Arnold gelegentlich genannt wird, gelegentlich aber fehlt –, so muß man davon ausgehen, daß er erst aufgrund seiner Verbannung aus Italien, die wahrscheinlich von Innozenz II. auf dem Zweiten Lateranum im Jahre 1139 ausgesprochen wurde, nach Paris kam.<sup>628</sup>

Wenn wir unter Zuhilfenahme dieser beiden Kriterien – Nennung des einen oder anderen Erzbischofs von Reims und Erwähnung oder Nichterwähnung Arnolds – die verschiedenen Quellen betrachten, so kommen wir einerseits zu einer recht zuverlässigen relativen Chronologie der Briefe Bernhards von Clairvaux<sup>629</sup>, andererseits sind wir mit dem Faktum konfrontiert, daß es offensichtlich zu zwei Verurteilungen Abaelards kam, eine vor dem Tod Rainalds und vor der Ankunft Arnolds in Paris und eine zweite nach der Einsetzung Samsons. Wenn wir nach Indizien Ausschau halten, zu welchem Zeitpunkt das eigentliche Konzil stattgefunden haben könnte, so ist eher der frühere Zeitpunkt anzunehmen, denn Otto von Freising, der sonst die Hauptquelle für Arnold darstellt, schreibt zwar über das Konzil, erwähnt aber Arnold nicht.<sup>630</sup> Somit würde sich als Konzilstag die Pfingstoktav im Jahre 1138, also

---

<sup>626</sup> Vgl. Strothmann, Sens, 239, 245.

<sup>627</sup> Vgl. Strothmann, Sens, 247, 249-251.

<sup>628</sup> Vgl. Borst, Arnold, 893. – Leider geben die Quellen des 12. Jahrhunderts wenig her bezüglich einer präzisen Datierung von Arnolds Biographie in der fraglichen Zeit. Vgl. v. a.: Frugoni, Arnaud de Brescia, 51-53.

<sup>629</sup> Vgl. Strothmann, Sens, 408f.

<sup>630</sup> Vgl. Otto von Freising, Gesta Frederici, I, 50-52 = Schmale, Gesta, 224-237; Strothmann, Sens, 251f.

der 29. Mai, ergeben. Im folgenden Monat starb dann Rainald, der allerdings in der längeren Verurteilungsschrift, Innozenz' Brief 447, noch unter den Adressaten erschien, was aber auch auf Verzögerungen in der Kommunikation zwischen Frankreich und Rom zurückzuführen sein könnte.

Gibt es weitere Indizien, die auf den 29. Mai 1138 als Konzilstag von Sens hinweisen könnten? – Ich habe weiter oben schon darauf hingewiesen, daß Abaelard offenbar stark auf den Schutz von Étienne de Garlande, dem königlichen Kanzler, angewiesen war. Dieser verlor aber mit dem Tod von König Louis VI. am 1. August 1137 seine Amt und somit seine Möglichkeiten, Abaelard effizient zu schützen. Bekanntlich ging dann nach dem Tod Louis' VI. die Macht *de facto* zunächst an Suger, den Abt von St-Denis, über, der auch unverzüglich seinen Neffen Simon wieder als Kanzler einsetzte.<sup>631</sup> Diese Phase der Theokratie dürfte den konservativen Reformern Auftrieb gegeben haben, weshalb eine Attacke gegen Abaelard nun im Bereich des Möglichen lag. – Und wo befanden sich zu dem Zeitpunkt die beiden Protagonisten Bernhard und Abaelard? Die 30er Jahre standen für Bernhard ganz unter dem Zeichen des Kampfes um die Beilegung des Papstschismas. Dazu bereiste er mit Innozenz II. ganz Europa – anlässlich einer solchen Reise traf er ja auch mit Abaelard zusammen, wie wir schon gesehen haben – und begab sich dreimal nach Italien. Allerdings soll er nach dem dritten Aufenthalt Rom erst am 3. Juni 1138 verlassen haben – so schrieb er es in seinem 317. Brief<sup>632</sup> – fünf Tage nach dem möglichen Konzilstag in Sens. Es gibt aber gute Gründe, eine frühere Rückreise anzunehmen, denn wenn auch Bernhard ursprünglich das definitive Ende des Papstschismas abwarten wollte, dieses kam mit Viktors IV. Verzicht auf die Tiara am 29. Mai zustande, verließ er Rom dann doch früher, und zwar aus Sorge um den Ausgang des Konzils von Sens, an dem er „unvorbereitet und ungerüstet“ teilnahm.<sup>633</sup> – Abaelard nun soll, laut dem Zeugnis von Johannes von Salisbury, irgendwann nach 1136 Paris verlassen haben, verfrüht, wie es Johannes schien, und sicher bevor er selber nach einem zweijährigen Studienaufenthalt Ste-Geneviève wieder verließ.<sup>634</sup> Es könnte somit immerhin sein,

---

<sup>631</sup> Vgl. Bautier, Paris au temps d'Abélard, 77.

<sup>632</sup> Vgl. Bernhard, Brief 317 = Winkler, Werke 3, 526f; vgl. auch: Ehlers, Monastische Theologie, 60 (bes. Anm. 12.).

<sup>633</sup> Brief 187, 4 = Winkler, Werke 3, 71. Vgl. auch: Strothmann, Sens, 253f.

<sup>634</sup> Vgl. Johannes von Salisbury, Metalogicon, II, 10 = Hall, Metalogicon, 70f.

daß Abaelard Paris 1138 in Richtung Sens verließ, ohne anschließend je wieder zurückzukehren.<sup>635</sup>

Allerdings war nun mit diesem Konzil der Prozeß noch nicht abgeschlossen. In der Obhut von Cluny, so muß man für den weiteren Verlauf annehmen, machte sich Abaelard daran, u. a. die *Apologia contra Bernardum*, aber auch eine weitere Überarbeitung seiner *Theologia Scholarium* zu verfassen.<sup>636</sup> Da er sich somit nicht an das auferlegte Stillschweigen und Schreibverbot hielt, sahen sich seine Gegner gezwungen, eine zweite Verurteilung herbeizuführen. Der zweite Verurteilungsbrief, so bestimmte es Innozenz II., mußte an einer bevorstehenden öffentlichen Versammlung in Paris vorgelesen werden.

Ich bin mir bewußt, daß diese Hypothese der Ereignisse um Sens zwar einige Ungereimtheiten auszuräumen vermag, andere aber hervorbringt: etwa die Frage, weshalb Bernhard in seinem 193. Brief, den er zwischen der ersten und zweiten Verurteilung verfaßt haben soll<sup>637</sup>, zwar von der Verurteilung von Soissons, nicht aber von der von Sens schrieb. Die beiden Kriterien, die Vakanz in Reims und die nicht konsequente Nennung Arnolds in den Schreiben Bernhards, scheinen mir aber von besonderem Gewicht, deswegen will ich vom 29. Mai 1138 aus die *Ethica* zu datieren versuchen. Wenn wir davon ausgehen, daß das Szenario der ersten Schritte der Eskalation zutrifft, so hätte Wilhelm von St-Thierry schon anfangs 1138 die Schriften Abaelards entdeckt.<sup>638</sup> Bernhard, der die Vorwürfe Wilhelms als berechtigt erachtete, schlug ein Treffen für die Zeit nach Ostern, also nach dem 3. April 1138 vor.<sup>639</sup> – Wir müssen nun aber davon ausgehen, daß die *Ethica* schon vor dem Zeitpunkt, zu dem Wilhelm seine *Disputatio* gegen Abaelard und den dazugehörenden Begleitbrief schrieb, vorgelegen haben muß. Dies läßt sich nicht etwa aus dem Inhalt der *Disputatio* schließen, denn die Zitate, die Wilhelm in den Kapiteln 10, 12 und 13 aufführte, stammen nicht aus der *Ethica*, auch wenn sie, wie gesagt, einige Punkte aus deren Inhalt korrekt wiedergeben.<sup>640</sup> Wilhelm entnimmt diese Stellen möglicherweise den Schülersentenzen, las doch Abaelard, wie erwähnt, schon während einiger Zeit über

---

<sup>635</sup> Vgl. Strothmann, Sens, 252f.

<sup>636</sup> Vgl. Winkler, Werke 3, 1065; Strothmann, Sens, 402f.

<sup>637</sup> Vgl. Strothmann, Sens, 403 (bes. Anm. 46), 409.

<sup>638</sup> Vgl. a) *Wilhelm und Abaelard – Was sich liebt, das neckt sich*, oben S. 148ff.

<sup>639</sup> Vgl. Brief 327 = Winkler, Werke 3, 552f.

die Ethik. Aber im Begleitbrief an Bernhard erwähnt er die *Ethica* unter ihrem eigentlichen Werktitel *Scito te ipsum*.<sup>641</sup> Während Abaelard im Römerbriefkommentar nur von *Ethica* sprach, schien er dieses Werk, als er es dann endlich schriftlich abfaßte, mit dem delphischen Orakel betitelt zu haben. Denkbar ist also, daß Abaelard seine *Ethica* Ende 1137 in einer ersten Version herausgab, vielleicht in dem Umfang, wie diese Schrift in vier der fünf mittelalterlichen Manuskripte vorliegt.<sup>642</sup> Die im fünften Manuskript – aus dem Oxforder Balliol College, Ms. 296 – erhaltene längere Version der *Ethica* wäre demnach das Ergebnis eines weiteren Arbeitsschubes Abaelards. In dem Fall würde sich die Schlußbemerkung zum ersten Buch tatsächlich auf Wilhelms Attacke oder gar auf Sens beziehen.<sup>643</sup> Überhaupt würde unter dieser Annahme der nur in einem Manuskript erhaltene Abschluß des ersten Buches der *Ethica* eine existentielle Tiefe sondergleichen erhalten, greift doch Abaelard just an dieser Stelle nochmals das Thema der ungerechten Urteile auf, denen in der Hoffnung auf die göttliche Gerechtigkeit gleichwohl zu gehorchen sei, sowie die Problematik, daß Bischöfe die Binde- und Lösegewalt für sich beanspruchen, ohne daß diese ihnen zustehen. Der diplomatische Ton, mit dem seine Erörterungen zu diesem Punkt schließen<sup>644</sup>, würde gut in jene Zeit passen, in der Abaelard noch nicht verurteilt war, oder auch in die Zeit nach der ersten Verurteilung, in der er trotz Verbotes wieder zu seinem Schreibzeug griff. Es mag ein Zufall sein, daß gerade das besagte Balliol-College-Manuskript neben der längeren Version der *Ethica* auch die einzige Kopie der letzten und längsten Version der *Theologia Scholarium* enthält, an der Abaelard in Cluny gearbeitet haben soll.<sup>645</sup>

Die Datierungsfrage der *Ethica* abschließend möchte ich hier folgendes festhalten:

① Die *Ethica* und das, was gemeinhin als Konzil von Sens bezeichnet wird, waren eng miteinander verknüpft: Einerseits inhaltlich, insofern sich zahlreiche Punkte auf der Häresienliste auf die *Ethica* bezogen, andererseits zeitlich, indem sich Sens und

---

<sup>640</sup> Vgl. PL 180, 281-282.

<sup>641</sup> Vgl. PL 182, 532D.

<sup>642</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, 122 Anm. e.

<sup>643</sup> Vgl. *Methodische Bemerkung 5: Schlußbemerkung zum ersten Buch*, unten S. 447.

<sup>644</sup> Vgl. v. a. den letzten Abschnitt von *These 30: Gott schafft schließlich Gerechtigkeit*, unten S. 447.

<sup>645</sup> Informationen zum Balliol-College-Manuskript: Luscombe, *Ethics*, L-LIII. Daß Abaelard in Cluny an der *Theologia Scholarium* und an der *Ethica* arbeitete, das nehmen auch Podlech (*Theologie der Liebe*, 430) und Buytaert (*Opera theologica* 3, 277-292 [bes. auch 290]) an.

die Niederschrift des Schlusses des erhaltenen Textbestandes der *Ethica* möglicherweise überschritten.

② Bei 'Sens' dürfte es sich um einen mehr als zweijährigen Prozeß handeln, bei dem das eigentliche Konzil ziemlich am Anfang stand. Nach dem Konzil kam es erst recht zur Eskalation, die durch die Ankunft Arnolds von Brescia in Paris an Schärfe gewann.

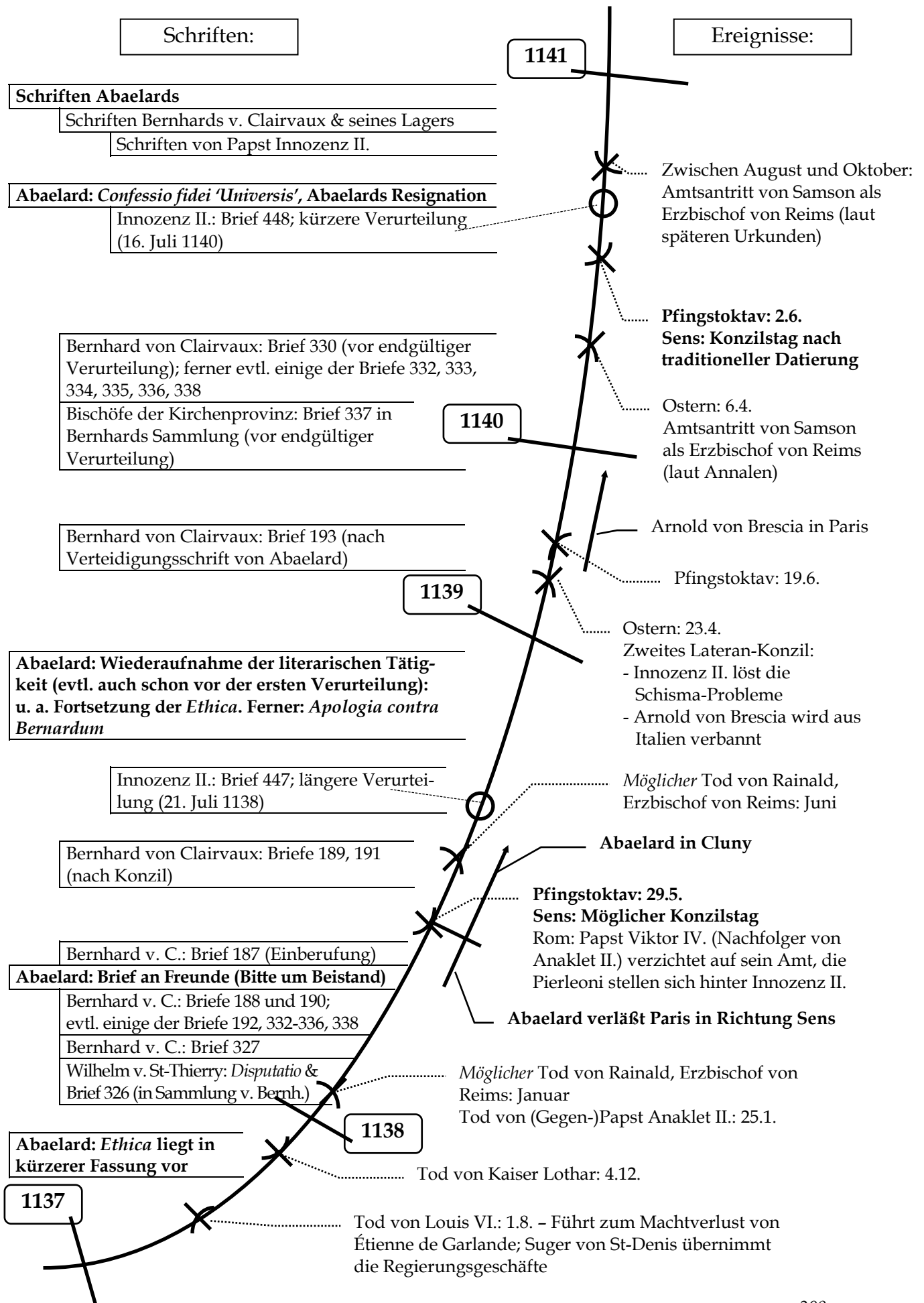
③ Erst das zweite Verurteilungsschreiben Innozenz' II. vom 16. Juni 1140 führte zum endgültigen Verstummen Abaelards bzw. zu dessen Resignation, die m. E. besonders in der *Confessio fidei 'Universis'* bezeugt ist.

Aufgrund dieser Hypothesen lassen sich nun die wichtigsten Ereignisse und Schriften um 'Sens' in den folgenden Ablauf bringen. Als Erklärung für die beiden *Ethica*-Versionen<sup>646</sup> scheint mir diese Hypothese aber durchaus brauchbar:

---

<sup>646</sup> Dabei handelt es sich aber nicht um zwei Redaktionen. Nach Luscombe (Ethics, IX) bestehen keine Hinweise darauf, daß Abaelard die *Ethica insgesamt* überarbeitete.





Nach Laon und nach den Zisterziensern greifen wir nun bei unserem *tour d'horizon* durch die Theologie des 12. Jahrhunderts eine letzte Größe heraus: Die Rede ist nun von St-Victor, wo auch Abaelard selbst, wenn auch nur für kurze Zeit, zur Schule ging.

#### 4. Hugo von St-Victor – Die sieben Künste und ihre Töchter

Ist die vorangehende Gegenüberstellung zwangsläufig sehr voluminös geworden, so können wir uns in der folgenden vergleichsweise kurz fassen. Eine direkte Begegnung zwischen Hugo von St-Victor (\* 1096; + 1141) und Abaelard ist nämlich nicht auszumachen. Und wenn sich Hugo auch sehr genau mit Abaelards Theologie auseinandersetzte<sup>647</sup>, so finden wir kaum Spuren von St-Victor bei Abaelard. Nicht einmal in der *Historia calamitatum*, die immerhin während der großen Blüte von St-Victor unter Hugo verfaßt wurde, findet diese Schule – von einer Ausnahme abgesehen – sonderlich Erwähnung. So will ich denn hier auch eine wissenschaftstheoretische Frage in den Vordergrund stellen. Und zwar wollen wir anhand des *Didascalicon* von Hugo von St-Victor den Ort der Ethik in der damaligen Wissenschaft und Theologie ausmachen, wobei mich dann weiter die Frage interessiert, ob Abaelard dieselbe Einordnung vorgenommen hat. Damit können wir die weiter oben referierten Überlegungen fortsetzen, bei denen es darum ging, wie man sich konkret die Überlieferung und Aneignung der antiken Ethik vorzustellen hat. Dort hatten wir ja gesehen, daß die Ethik gleichsam als blinde Passagierin im Grammatikunterricht mitreiste.<sup>648</sup> Und nun werden wir sehen, daß sie allmählich ihren eigenen Platz im Wissenschaftsgebäude erhielt. – Doch zunächst will ich einen kurzen Blick auf die Geschichte von St-Victor und die der Viktoriner werfen. Dabei verweise ich gleichwohl beiläufig und exemplarisch auf einen mutmaßlichen Berührungspunkt: eine indirekte literarische Begegnung zwischen Hugo und Abaelard.

Mit einem *Blick auf St-Victor* gelangen wir auf einem Umweg zur Schule von Laon zurück.<sup>649</sup> Denn gegründet wurde dieses Kanonikerstift 1108 von Wilhelm von Champeaux, immerhin eine der wichtigsten Persönlichkeiten in Abaelards akademi-

---

<sup>647</sup> Vgl. v. a. Luscombe, *The school*, 183-195.

<sup>648</sup> Vgl. 3. *Wissenschaftliche Arbeitsweise*, oben S. 100ff.

<sup>649</sup> Vgl. auch Luscombe, *The school*, 184.

scher Biographie. Der renommierte Magister der Philosophie und Archidiakon von Notre-Dame Wilhelm von Champeaux zog sich im besagten Jahr in eine Einsiedelei zurück, die am östlichen Fuß des Mont Ste-Geneviève und am Rande der Feuchtgebiete der Bièvre lag.<sup>650</sup> Unter Mithilfe Galons, des damaligen Bischofs von Paris, errichtete er ein Stift und hielt in dessen Räumen auch bald schon wieder Unterricht.<sup>651</sup> Und damit begann die ca. ein Jahrhundert dauernde Erfolgsstory von St-Victor. Innert kürzester Zeit avancierte dieses Stift zu einem der bedeutendsten intellektuellen und spirituellen Zentren des 12. Jahrhunderts.<sup>652</sup> Bald nach der Gründungszeit, die sich ganz der Intuition Wilhelms verpflichtet fühlte, erhielt St-Victor Regeln, die bei aller nahen Verwandtschaft zu den Mönchsregeln eher eine Art „coutumier évolutif“ darstellten.<sup>653</sup> 1148 werden diese Regeln auf hoheitlichen Druck<sup>654</sup> auch in Ste-Geneviève eingeführt, was als klares Zeichen dafür zu lesen ist, daß die kirchliche und staatliche Obrigkeit den institutionalisierten und kontrollierbaren Schulbetrieb von St-Victor dem kaum geregelten auf Ste-Geneviève vorzog. – Was die Ausstrahlung und Bedeutung betraf, so wurde St-Victor im Verlauf des 13. Jahrhunderts durch die Bettelorden abgelöst. Als Studienort, ausgestattet mit einer ausgezeichneten Bibliothek, wird das Stift aber noch lange Zeit überdauern.<sup>655</sup> – Aber noch stehen wir am Beginn des 12. Jahrhunderts: Wilhelm von Champeaux hätte sich zwar eine größere Nähe zu Cîteaux gewünscht, was sein Nachfolger im Amt des Abtes, Gilduin bzw. Geudouin, allerdings verhinderte.<sup>656</sup> Aber abgesehen davon prägte Wilhelm mit seinen persönlichen Schwerpunkten und Präferenzen die Zukunft von St-Victor weit über seinen Tod hinaus: Zu erwähnen sind vor allem seine Begeisterung für neue Methoden und Lehren, sein bewußtes, geradezu programmatisches Leben in Stadtnähe sowie sein Leben im Milieu der Studenten.<sup>657</sup> Daß die Kanoniker im

---

<sup>650</sup> Vgl. den Plan oben S. 54.

<sup>651</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 7f.

<sup>652</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 7.

<sup>653</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 10f. Zitat: ebd., 10.

<sup>654</sup> Vgl. Boussard, *Paris*, 222.

<sup>655</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 18.

<sup>656</sup> Vgl. Boussard, *Paris*, 210.

<sup>657</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 9.

Gegensatz zu den Mönchen die Nähe zur Stadt suchten, das verhinderte keineswegs die engen Kontakte, die St-Victor namentlich zu den Zisterziensern unterhielt.<sup>658</sup>

Zahlreich waren die Studenten, die in St-Victor die Schule besuchten, und zahlreich waren auch die Gelehrten, die aus diesem Kreis hervorgingen – auch wenn Hugo klagt, daß die Zahl der Studierenden groß, die der Weisen klein sei.<sup>659</sup> Unter den ersten Schülern war laut *Historia calamitatum* auch Abaelard, der sich für Wilhelms Rhetorikunterricht interessierte.<sup>660</sup> Und kurze Zeit später, wahrscheinlich noch im ersten Jahrzehnt der Geschichte des Stifts, kommt Hugo nach St-Victor. Ihn greife ich hier aus der großen Schar der illustren Viktoriner heraus.

Hugos Biographie enthält große Lücken. Flandrischer oder ostsächsischer Herkunft wurde er in einem regulierten Stift der Diözese Halberstadt erzogen.<sup>661</sup> 1113 oder 1118 kam er dann als Student nach St-Victor<sup>662</sup>, woselbst er 1125 Lehrer wurde. Ab 1133 bis zu seinem Tod 1141 war er dann schließlich der Schulleiter.<sup>663</sup> Er darf als der eigentliche Schulgründer betrachtet werden<sup>664</sup> und scheint von überdurchschnittlicher didaktisch-pädagogischer Begabung gewesen zu sein. Authentisches Zeugnis davon legt das *Didascalicon de studio legendi* ab, auf das gleich zurückzukommen ist. Kennzeichen seines Unterrichts war, daß er offenbar als erster<sup>665</sup> – oder aber mindestens zeitgleich mit Laon und Abaelard<sup>666</sup> – systematische Theologie losgelöst von der *lectio* der Heiligen Schrift lehrte. Dank seiner Gliederung der Wissenschaft verwirklichte er eine umfassende Lehrtätigkeit in Theologie und Philosophie, ohne diese zu vermischen.<sup>667</sup> Der platonische Einfluß, unter dem Hugo stand und den wohl Chartres auf St-Victor ausübte<sup>668</sup>, führte dazu, daß die Mathematik bei ihm einen hohen Stellenwert einnahm.<sup>669</sup>

---

<sup>658</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 8.

<sup>659</sup> Vgl. Hugo von St-Victor, *Didascalicon*, III, 3. – Französische Übers.: Lemoine, *Didascalicon*, 134.

<sup>660</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 177ff = Brost, Briefwechsel, 11f. Auch: Lemoine, *Didascalicon*, 8.

<sup>661</sup> Vgl. zu Hugos Herkunft: Sicard, *Hugues de Saint-Victor*, 13ff.

<sup>662</sup> Boussard spricht vom Jahr 1118 (Paris, 215), Ehlers von 1113 (Hugo von St-Victor, 177).

<sup>663</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 12f; Ehlers, *Hugo von St-Victor*, 177. Ferner auch Boussard, Paris, 215-217.

<sup>664</sup> Vgl. Boussard, Paris, 215.

<sup>665</sup> Vgl. Le Goff, *Fegefeuer*, 174.

<sup>666</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 64.

<sup>667</sup> Vgl. Boussard, Paris, 216.

<sup>668</sup> Vgl. Boussard, Paris, 217.

<sup>669</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 22.

Wenn wir nach diesen ersten Hinweisen auf Hugo und seine Schule uns für einen Moment an das Binom monastisch-schulisch zurückerinnern, so läßt sich St-Victor nicht leicht zuordnen: Von den Regeln her ist der Einfluß der Mönchsorden auf das Stift und seinen *ordo novus* nicht zu übersehen<sup>670</sup>, und inhaltlich treffen wir bei Hugos Theologie auf eine heilsgeschichtliche Weltbetrachtung, die sonst für Schulen eher unüblich ist.<sup>671</sup> Hingegen sind die programmatische Stadtnähe und das Ausweiten des klassischen wissenschaftlichen Fächerkanons eher untypisch für eine monastische Bildungsstätte. – Auf alle Fälle unterhielt der Kanoniker Hugo einen guten persönlichen Kontakt zum Zisterzienser Bernhard, wie die folgende Episode zeigt:

Ungefähr im Jahr 1125 wendet sich Hugo mit einem Brief an Bernhard, in dem er ihm vier Fragen unterbreitet. Sie betreffen die Notwendigkeit der Taufe, die Erlösung der Gerechten, die vor der Ankunft Christi lebten, die Sünde aus Unwissenheit und schließlich die Begründung der Behauptung, Maria hätte als erste den Plan der Menschwerdung erfahren. – Das Schreiben von Hugo ist uns leider nicht erhalten, wir kennen lediglich Bernhards Antwort, seinen *Brief 77* von 1127 oder 1128.<sup>672</sup> – Während die vierte Frage eine Predigt Bernhards betraf, zu der Hugo genauere Erläuterungen wünschte, bezogen sich die ersten drei Fragen auf Thesen eines Theologen, dessen Name allerdings nicht fiel. – Wenn nun behauptet wurde, es handle sich bei diesem anonymen Theologen um Abaelard, so stützte sich diese Vermutung v. a. auf die dritte Frage, die die Sünde aus Unwissenheit, die dieser Theologe ablehne, betraf.<sup>673</sup> Wir sind mit dieser These wiederum bei einem zentralen Punkt der *Ethica*, d. h. vor allem des Sündenbegriffes, angelangt, und tatsächlich spricht nichts dagegen, in diesem Theologen Abaelard oder auch einen seiner Schüler zu sehen. Ob es allerdings zulässig ist, von diesem Punkt her auch die anderen zwei Thesen Abaelard zuzuschreiben, dem kann ich hier nicht weiter nachgehen: Für die zweite These, die Erlösung der Gerechten, die vor Christus lebten, ist das durchaus möglich; für die These der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe scheint es mir eher erstaunlich, sie erinnert aber an die Frage, die Abaelard im 106. Kapitel des *Sic et Non*

---

<sup>670</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 11.

<sup>671</sup> Vgl. Ehlers, *Hugo von St-Victor*, 177; Lemoine, *Didascalicon*, 24f.

<sup>672</sup> Vgl. Winkler, *Werke 2*, 608-641 und 1087ff (Kommentar).

zur Diskussion stellte.<sup>674</sup> Da aber die drei Meinungen vom selben Theologen stammen sollen, will ich einstweilen ohne weitere Prüfung den traditionellen Ansichten folgen, die hinter dem kritisierten Theologen Abaelard sehen.<sup>675</sup>

Für unsere Untersuchung ist hier ein Dreifaches zu beachten:

① Chronologisch fällt der nicht erhaltene Brief Hugos in die Zeit, in der Abaelard in seiner dem Heiligen Geist bzw. dem Paraklet geweihten Einsiedelei in der Nähe von Nogent-sur-Seine weilt. Hier entwickelt sich innert kürzester Zeit ein klosterähnliches Studienzentrum, das sich aber 1127 nach nur fünf Jahren wieder auflöst. – Anders gesagt fällt Hugos kritische Auseinandersetzung mit Abaelards Theologie somit in die ersten Jahre nach der Verurteilung in Soissons von 1121.

② Ist das der Grund dafür, weshalb sein Name nicht erwähnt wird? Verschweigt ihn Hugo aus Respekt vor Abaelard und seinem Paraklet-Projekt? Konnte er abschätzen, daß es gefährlich gewesen wäre, den Autor beim Namen zu nennen? Oder aber: geht es Hugo nur um den theologischen Gehalt dieser Thesen? Dann wäre das Weglassen des Namens gut-mittelalterliche Gelehrtenmanier, wonach, wie wir gesehen haben, Thesen von Zeitgenossen im Normalfall anonym verhandelt werden. Oder beabsichtigte Hugo gar, Abaelard totzuschweigen? – Immerhin ist das Verschweigen der Namen, soweit wir das aufgrund der heutigen Quellenlage beurteilen können, gegenseitig, denn Hugos Namen erscheint bei Abaelard ebensowenig.

③ Für uns am wichtigsten ist die Feststellung, daß, unabhängig davon, ob Abaelard oder einer seiner Schüler ins Visier genommen wurde, Abaelard mindestens einen wichtigen Punkt seiner Ethik schon vor 1125 entwickelt hatte und lehrte. Das würde uns zu den *Collationes* führen, die Mews zeitlich auf 1125/1126 ansetzt und die sich zentral mit ethischen Fragen auseinandersetzen.<sup>676</sup> Tatsächlich erscheinen mindestens zwei der kritisierten Thesen darin: Das Bestreiten der Sünde aus Unwissenheit und die Annahme, daß Gerechte auch vor der Inkarnation und Erlösung durch Christus errettet werden konnten.<sup>677</sup> Diese letzte These erinnert auch an eine Passage in

---

<sup>673</sup> Vgl. Bernhard, Brief 77, IV = Winkler, Werke 2, 632-637.

<sup>674</sup> Vgl. Sic et Non, 106 = Boyer, Sic et Non, 341-350.

<sup>675</sup> Vgl. v. a. Winkler, Werke 2, 1088.

<sup>676</sup> Vgl. Mews, On dating, 131. – Allerdings erwägt Mews mittlerweile eine spätere Datierung während der Zeit Abaelards in St-Gildas: vgl. Marenbon, Abelard, 66 Anm. 44.

<sup>677</sup> Vgl. zum ersten Punkt z. B.: Thomas, Dialogus, 83f = Krautz, Gespräch, 94f. Zum zweiten Punkt vgl. z. B.: Thomas, Dialogus, 73f = Krautz, Gespräch, 74f.

der *Theologia Summi boni*.<sup>678</sup> – Dann bliebe aber erstens noch die Frage zu klären, ob und in welcher Form die *Collationes* als literarisches Werk im Unterricht Platz finden konnte. Und zweitens bräuchten wir eine plausible Hypothese, auf welche Weise und unter welcher Form Abaelards Morallehre so schnell zu Hugo gelangen konnte.

Aus dem breiten Schaffen Hugos gilt es hier noch auf ein Werk hinzuweisen: auf das *Didascalicon de studio legendi*. – Wie schon erwähnt läßt sich anhand dieser Schrift besonders gut zeigen, wie sensibel die Viktoriner auf ihren Kontext, auf die Anforderungen der aufbrechenden Gesellschaft des 12. Jahrhunderts reagierten. Das *Didascalicon* stellt eine Studienordnung und den Versuch einer Gliederung der Wissenschaften in einem dar. Die hierarchische Ordnung der Wissenschaften entspricht dabei allerdings nicht der didaktisch klugen Reihenfolge, in der sie studiert werden sollen.<sup>679</sup> – Hugo verknüpft darin in geschickter Weise die bisherigen Wissenschaftseinteilungen – namentlich die von Boethius, Cassiodor und Isidor<sup>680</sup> – mit den neuesten Trends. An Bisherigem bleibt vor allem die Siebenzahl der *artes*: sie scheint immer wieder durch. Während die sieben *artes* ihrem Inhalt nach nun zwar durchaus positiv bewertet werden<sup>681</sup>, spielen sie im gesamten eine zweitrangige Rolle. Ebenfalls hält Hugo an der traditionellen Auffassung fest, daß alle Wissenschaften eine Art Propädeutikum für die Bibellektüre darstellen: Auf diese ausführlich dargestellte Exegeselehre will ich hier aber nicht weiter eingehen, sondern mich auf das erste Stockwerk dieses Wissenschaftsgebäudes beschränken.<sup>682</sup>

Nichtsdestotrotz bezeugt das *Didascalicon*, daß die *septem artes* ausgedient haben: Vergleichbar mit der allmählich überholten Gliederung der Gesellschaft in drei Stände vermögen die freien Künste die Entwicklungen im 12. Jahrhundert nicht mehr zu erfassen.<sup>683</sup> Dabei denkt man zunächst v. a. an die technisch-mechanischen Branchen, die vom traditionellen Bildungswesen ausgeschlossen waren und nur schon begrifflich diskreditiert wurden: Mechanik leitet sich von *moechia* ab, was Ehebruch bedeutet und besagen will, daß die Mechanik höheres Wissen mißbrauche.<sup>684</sup> –

<sup>678</sup> Vgl. Abaelard, *Theologia Summi Boni* I, 6 = Niggli, *Theologia*, 38-63, v. a. 60ff.

<sup>679</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 35. – Vgl. ferner: Sicard, *Hugues de Saint-Victor*, 17-21.

<sup>680</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 20.

<sup>681</sup> Vgl. Ehlers, *Monastische Theologie*, 65.

<sup>682</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 26f.

<sup>683</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 20; Borst, *Lebensformen*, 675f.

<sup>684</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 22f.

Aber auch die Ethik fand ja keinen systematischen Ort unter den sieben Künsten und wurde deshalb zum Teil einfach als achte Kunst angehängt.<sup>685</sup> – Hugo schuf nun den nötigen Platz mit einer Vierteilung der Philosophie, die als Begriff für das Gesamt von allem steht, was man außerhalb der Bibellektüre wissen und lernen kann. Die Philosophie unterteilte er in einen theoretischen, einen praktischen, einen mechanischen und einen logischen Zweig.<sup>686</sup> Daß die edelste der drei Arten der theoretischen Philosophie *Theologie* heißt, das schien ihm – im Gegensatz zu Bernhard und Wilhelm (diesmal wieder der von St-Thierry) – begrifflich kein Problem zu machen.<sup>687</sup> Alles, was nun die Ethik, das moralische Leben betrifft, faßt Hugo im Zweig der praktischen Philosophie zusammen, der seinerseits dreigeteilt ist: In einen individuellen, einen privaten und einen öffentlichen Bereich. Im individuellen Bereich der praktischen Philosophie lernt der Mensch sein persönliches Leben entsprechend den Sitten zu gestalten und mit Tugenden zu zieren. Im privaten Bereich der praktischen Philosophie lernt der Mensch den Umgang mit seinen Nächsten. Und im öffentlichen Bereich der praktischen Philosophie schließlich lernt man die Kunst der Politik. Wobei festzuhalten gilt, daß die drei Bereiche je verschiedene Adressaten haben: Der erste betrifft die Privatperson im allgemeinen Sinn, der zweite Bereich betrifft die Familienväter, der dritte die Staatsoberhäupter.<sup>688</sup> – Tatsächlich ist der Ertrag für die Ethik relativ knapp. Denn viel mehr als die Plazierung schaut beim *Didascalicon* nicht heraus: keine ‘Literaturtips’, keine Systematisierung ethischer Prinzipien. Allein die Rangordnung beim Studieren mag einen kleinen Hinweis auf ihre Bedeutung geben: Die Ethik folgt direkt nach der Logik, als zweite Disziplin. Nach dem Erwerb des Umgangs mit der Sprache muß das Auge des Herzens durch das Studium der Tugenden gereinigt werden. Erst dann folgen die theoretischen Bereiche und am Schluß die Mechanik, weil sie gänzlich ineffizient bliebe, würde sie nicht durch die vorangehenden gestärkt.<sup>689</sup> Liegt hier erst ein halbherziges Bekenntnis zur Ethik vor? Wahrscheinlich nicht, aber dennoch ist der Platz, den Abaelard ihr beimißt, wesentlich

---

<sup>685</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XVIII.

<sup>686</sup> Vgl. z. B. Schema bei Lemoine, *Didascalicon*, 21.

<sup>687</sup> Hugo kann allerdings für den Term *Theologie* auf Isidor zurückgreifen: Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 94 Anm. 2. – Zum Begriff *theologia*: vgl. auch die Hinweise im Kapitel *e) Zu guter Letzt*, unten S. 291ff.

<sup>688</sup> Vgl. Hugo von St-Victor, *Didascalicon*, Appendix A = Lemoine, *Didascalicon*, 234; siehe auch: Hugo von St-Victor, *Didascalicon*, I, 5, 8, 9 = Lemoine, *Didascalicon*, 77-84.

<sup>689</sup> Vgl. Hugo von St-Victor, *Didascalicon*, Appendix A = Lemoine, *Didascalicon*, 234f.



prominenter: Zwar liegt von ihm keine Gesamteinteilung der Wissenschaften vor; ferner wissen wir, daß ihn von den *septem artes* vor allem das *Trivium*, und auch davon eigentlich nur die Grammatik und die Dialektik sowie deren Anwendung auf den christlichen Glauben interessierte. Innerhalb seiner theologischen Systematik gehört die Ethik aber zum Kern der Sache. Dieser Kern, in dem das ganze Heil des Menschen liegt, setzt sich aus drei Teilen zusammen: nämlich aus *fides*, *caritas* und *sacramenta*.<sup>690</sup> Es handelt sich hierbei um Abaelards Weiterentwicklung einer Augustinischen Idee, die die drei göttlichen Tugenden des Paulus zum Fundament einer theologischen Systematik macht.<sup>691</sup> – Die *caritas* ist nun aber jene Tugend, durch die der Mensch sein ganzes Leben und Handeln auf Gott als sein letztes Ziel ausrichten kann. Da aber Gottes- und Nächstenliebe über das jesuanische Doppelgebot eng miteinander verknüpft sind, kann der Mensch letztlich nichts wirklich lieben und tun wollen, was er nicht Gott zuliebe tut.<sup>692</sup> Einer der drei Teile, die den Menschen zum Heil führen, ist also die gelebte *caritas*, die sich im Leben mit Gott als Ziel vor Augen und gemäß den Tugenden realisiert.<sup>693</sup> – Andersherum gesagt ist die Ethik umgesetzte *caritas* und als solche neben dem Glaubensbekenntnis und neben Sakramentenspende und -empfang eine andere Ausdrucksform des christlichen Glaubens. Noch weiter geht der 'atheistische' Philosoph in den *Collationes*, durch dessen Worte Abaelard die Ethik gar zur Königsdisziplin der Wissenschaft erheben läßt. In des Philosophen Mund legt er die Worte: „Daher habe ich mich [...] schließlich aber der Moralphilosophie gewidmet, welche das Ziel aller Disziplinen ist und deretwegen ich vorher von allen anderen kosten zu müssen glaubte.“<sup>694</sup> – Man kann m. E. davon ausgehen, daß, versuchte man, Abaelards Konzept auf Hugos Topographie zu übertragen, die Bibellektüre kaum im oberen Stockwerk anzusiedeln wäre, da hier das vernunftmäßige Nachdenken über die Glaubensgeheimnisse und das Erforschen des Strebens nach dem höchsten Gut, also *fides* und *caritas* Einsitz genommen haben. Womit noch nicht alles zu Abaelards Systematik der Theologie gesagt ist; ich werde

---

<sup>690</sup> Vgl. Abaelard, *Theologia Scholarium*, I, 1 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 318.

<sup>691</sup> Vgl. Theiner, *Entwicklung*, 41.

<sup>692</sup> Vgl. Abaelard, *Theologia Scholarium*, I, 6 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 320.

<sup>693</sup> Vgl. neben Abaelard, *Theologia Scholarium*, I, 3-8 (= Buytaert, *Opera theologica* 3, 319-321) auch: *Sententie Parisiensis*, III = Landgraf, *Écrits*, 48ff (Übers.: unten S. 391ff).

<sup>694</sup> Thomas, *Dialogus*, 41f = Krautz, *Gespräch*, 8-11

darauf noch zurückkommen.<sup>695</sup> – Hingegen ist zu beachten, daß Hugo mit der Dreiteilung der praktischen Philosophie in den individuellen, privaten und öffentlichen Bereich eine Einteilung der griechischen Philosophie übernimmt und integriert<sup>696</sup>, die sich bei Abaelard, soviel ich sehe, nicht finden läßt.

Wenn nun dieser Umweg über St-Victor für die *Ethica* zugegebenermaßen keineswegs unabdingbar war, so will ich doch noch auf ein Detail im *Didascalicon* hinweisen. Und zwar geht es einmal mehr um das Delphische Orakel, um die Selbsterkenntnis. ‘*Scito te ipsum*’ stellt einen überaus treffenden Titel, ein Motto für das ganze Werk dar, auch wenn dieser Spruch in der *Ethica*, wie weiter oben schon gesagt, nicht genauer ausgeführt wird.<sup>697</sup> Anders ist das bei Hugo: hier wird das *Scito te ipsum* zum eigentlichen und ausdrücklich erklärten Programm für das Gesamt jeglicher wissenschaftlicher Forschung. Denn die Weisheit ist das erste Gut von allem, das es zu erforschen gilt. Die Weisheit erlaubt es dem Menschen nämlich, sich selber zu erkennen. Ohne sie würde er sich nur für das halten, was er von sich sieht, was aber nicht das Wesentliche und Eigentliche ist. Dieses hat der Mensch leider vergessen. Durch das Studium der Weisheit kann er sich aber wieder vervollständigen: indem er einerseits seine Natur wiedererkennt, und zweitens indem er erkennt, was in ihm steckt und was er also nicht außerhalb suchen muß.<sup>698</sup> Mir scheint, als läge in dieser Interpretation des Delphischen Orakels – die Selbsterkenntnis zeigt einem sein eigentliches Wesen – ein dritter Weg vor neben Bernhards Sicht, bei der ja die Selbsterkenntnis einem v. a. die eigene Schwachheit vor Augen führt, und neben Abaelards Verständnis, wonach der Mensch dadurch vor allem seine Fähigkeiten und Qualitäten entdecken kann.<sup>699</sup>

Zum Schluß können wir hier festhalten, daß es erstaunen mag, daß von seiten Abaelards nicht mehr an Austausch mit oder auch Kritik gegen St-Victor bekannt ist. In der *Historia calamitatum*, während deren Abfassung St-Victor, wie erwähnt, schon in voller Blüte stand, wie Abaelard sicher wissen mußte, wird diese Schule nur im Zusammenhang mit Wilhelm von Champeaux erwähnt. War damit für Abaelard und

---

<sup>695</sup> Vgl. *γ) Theologische Systematik*, unten S. 235ff.

<sup>696</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 30; Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 36f.

<sup>697</sup> Vgl. auch *d) Der Titel der Ethica: Scito te ipsum*, unten S. 327ff.

<sup>698</sup> Vgl. Hugo von St-Victor, *Didascalicon*, I, 1 = Lemoine, *Didascalicon*, 67-70.

<sup>699</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 42.

seine LeserInnen klar, daß, wenn schon deren Gründer nichts wert war, die ganze Institution nichts wert sein konnte? Wollte Abaelard somit seinerseits St-Victor totschweigen? Oder aber zollt er dieser Institution schweigend Respekt? Immerhin kann es auch sein, daß St-Victor für Abaelard nicht mehr als irgendeine andere Schule war, deren Renommee noch nicht so groß war, als daß sie in ähnlich scharfer Weise hätte angegriffen werden müssen wie Laon. – Von Hugos Seite her sieht die Sache ganz anders aus: er setzte sich mit vielen Fragen und v. a. Antworten Abaelards auseinander und hielt sich dabei in kritischer Distanz. Hugos Kritik war dabei präzise formuliert und – anders als jene von Bernhard, aber auch anders als jene von späteren Viktorinern wie etwa Gautier<sup>700</sup> – ruhig vorgetragen. Zwar kennt man seine Rolle bei der Verurteilung Abaelards in Sens nicht, aber generell scheint, daß Hugo von Abaelard lernte, seine Lehre kritisch integrierte und dadurch die Theologie weiter vorantreiben konnte.<sup>701</sup> Ein Beispiel dafür kann die eben erwähnte Interpretation Hugos des *Scito te ipsum* abgeben.

Ich will hier diese Vermutungen so stehen lassen und den Blick in die Theologie des 12. Jahrhunderts mit einem Abschnitt über den Theologen Abaelard abrunden. Dabei geht es mir, wie schon mehrfach angedeutet, nicht um die gesamte Theologie Abaelards, sondern v. a. um eine Disziplin, nämlich die ‘theologische Ethik’. Auf diese hin habe ich ja auch schon die Auswahl der in den vorangehenden Abschnitten behandelten Texte ausgerichtet. Und so soll es also im folgenden, bewußt anachronistisch ausgedrückt, um den Moraltheologen Abaelard gehen.

## 5. Der Moraltheologe Abaelard

Bevor ich auf einige ausgewählte Textstellen aus dem theologischen Oeuvre Abaelards eingehe, die besonders eng mit der *Ethica* verhängt sind, gilt es hier, einige grundsätzliche Hinweise zu seinem Schaffen und zu seiner wissenschaftlichen Biographie zu geben. *Erstens* läßt sich um das Jahr 1120 eine vage Linie ziehen, die den *Philosophen* Abaelard vom *Theologen* trennt. Während sich unser Magister in der ersten Phase vorwiegend mit der Logik und mit den in den überlieferten Logiktexten enthaltenen philosophischen Problemen auseinandersetzte, galt sein Interesse in der

---

<sup>700</sup> Vgl. Lemoine, *Didascalicon*, 16f; Luscombe, *The school*, 183.

<sup>701</sup> Vgl. Luscombe, *The school*, 196.

zweiten Phase vorwiegend der Theologie.<sup>702</sup> Diese Linie ist allerdings deshalb nur *vage* zu ziehen, weil Abaelard sich einerseits schon vor dem angegebenen Jahr, in dem die *Theologia Summi boni* entstand, für theologische Fragen interessierte – zu erinnern ist v. a. an seinen Aufenthalt in Laon. Andererseits wird Abaelard nach seiner Rückkehr nach Paris in den 30er Jahren neben der Theologie auch Logik lesen.<sup>703</sup> Dennoch zeigt ein Blick in seinen Werkkatalog, daß die wichtigsten theologischen Schriften in den 20er und 30er Jahren, die philosophischen hingegen hauptsächlich davor verfaßt wurden.<sup>704</sup> – *Zweitens* ist auf die Vielfalt in seinem theologischen Schaffen hinzuweisen. Sie erstreckt sich von philosophisch geprägten Dogmatiktraktaten bis zu liturgischen Texten, von exegetischen Werken bis zu Kloster- und Lebensregeln. Allerdings ist es nun nicht so, daß sich in dieser Vielfalt nicht eine sich zuspitzende fundamentale Option herausarbeiten ließe. Denn tatsächlich spitzte sich sein Schaffen auf die Ethik und auf die Übereinstimmung der Theologie mit der Ethik zu. Diese Behauptung darf sich natürlich nicht allein auf die Tatsache stützen, daß *de facto* die *Ethica* das letzte große theologische Werk ist, das Abaelard schrieb.<sup>705</sup> Der wichtigste Beleg dafür dürfte in Abaelards Änderungen zu sehen sein, die er bei der Umgestaltung der *Theologia Christiana* zur *Theologia Scholarium* vornahm. Dabei eliminierte er nämlich zahlreiches logisches und ontologisches Material, unterstrich aber seine Trinitätslehre – Gott ist Macht, Weisheit und Liebe –, die als Basis seiner Ethik diente.<sup>706</sup> Somit ist aber der Titel dieses Abschnittes nicht so zu verstehen, daß hier aus allen Facetten des Theologen Abaelard nur ein Aspekt herausgegriffen werden soll, eben Abaelard als Moraltheologe, sondern daß er *hauptsächlich* und allem voran Moraltheologe war bzw. wurde. – *Drittens* ist im voraus darauf hinzuweisen, daß sich Abaelards ethischer Schwerpunkt im Verlauf seines Lebens stark änderte. Stand in einer ersten Phase Gottes Gutheit im Zentrum – erinnert sei an den Titel seiner ersten Theologie, *Summi boni*, aber z. B. auch an seine These, Gott könne gar nicht

---

<sup>702</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 332f.

<sup>703</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 24 und 332.

<sup>704</sup> Vgl. Mews, On dating, 130-132.

<sup>705</sup> Dieses Argument behält allerdings sein Gewicht selbst dann, wenn man von einer späten Datierung der *Collationes* ausgeht. Auch in diesem Fall würde ein vorwiegend ethisches Werk am Ende von Abaelards theologischem Schaffen stehen. Ich folge allerdings der Datierung von Marenbon (Abelard, 66 Anm. 44), der die Abfassung der *Collationes* in den 20er Jahren in St-Gildas annimmt.

<sup>706</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 332.

anders tun oder lassen, als er faktisch tut und läßt, da sein Handeln immer schon von seiner Weisheit und Liebe bestimmt ist<sup>707</sup> –, so folgte dann eine Entwicklung der ethischen Handlungslehre. In einem dritten Schritt schließlich gelangte Abaelard – wohl unter maßgeblichem Einfluß Heloïsas – zu einer praktischen Ethik, in der er den noch in den *Collationes* vertretenen asketischen Perfektionismus einschränkte.<sup>708</sup>

Selbstverständlich können einige exemplarische Ausschnitte aus einigen wenigen Werken die Behauptung, Abaelard sei vor allem Moralthologe gewesen, nicht endgültig und zur Zufriedenheit aller belegen. Da die detaillierte Beweisführung zu dieser Hypothese unlängst von Marenbon vorgelegt wurde<sup>709</sup>, will ich mich vor allem darauf konzentrieren, wie sich die *Ethica* in das Gesamt der Theologie und Moralthologie Abaelards einfügt. Dabei wird sich zeigen, daß die *Ethica* in ihrer vorliegenden Form nur einen kleinen Teil von Abaelards Ethik abdeckt, der ich leider insgesamt, wenn überhaupt, dann nur am Rande gerecht werden kann. Ich komme somit zu einer ersten opusimmanenten Verankerung der *Ethica*; die allfälligen Bezüge zu Abaelards philosophischem Schaffen werden im nächsten Kapitel folgen.

Etwas genauer betrachten werde ich hier die folgenden Werke:

Ich beginne mit dem *Sic et Non*, einem Werk, mit dem Abaelard neben der methodisch-hermeneutischen eine *systematisierende* Absicht verfolgte und woraus wohl am deutlichsten hervorgeht, wie er die Ethik in seinem theologischen Gesamtentwurf plazierte.

Dann folgen einige Hinweise auf ausgewählte Schriften, die aus der Zusammenarbeit mit Heloïsa entstanden sind: die Korrespondenz und die *Problemata*. Darin gewinnt die Thematik um den Wert einer Handlung und den der Intention zunehmend an Bedeutung. Zudem vollzieht Abaelard darin den Schritt hin zu einer praktischen Anwendung seiner theoretischen Ethik.

Es folgen anschließend die *bibel-exegetischen* Werke, wobei ich mich wegen der engen Bezüge zur *Ethica* vor allem auf den Römerbriefkommentar konzentriere.

Meine Auswahl schließe ich mit den *Collationes* ab, die u. a. einen gewissen Einblick in das unvollendete zweite Buch der *Ethica* erlauben. – Von den theologischen Wer-

---

<sup>707</sup> Vgl. dazu die Kritik dieser These in der Häresieliste von Sens: Mews, *The lists*, 109.

<sup>708</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 335-337.

<sup>709</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 213.

ken Abaelards fehlen hier vor allem die drei *Theologiae*, aber auch eine Reihe praktisch ethischer oder lebenspraktischer Schriften, wie z. B. die allerdings noch nicht wiederentdeckte *Exhortatio* an seine Mitbrüder von St-Denis, das Mahngedicht an seinen Sohn Astralabius und etwa die Predigten. Alle diese letztgenannten Schriften sind für die gesamte Ethik Abaelards von großer Bedeutung. Allerdings würde ein genaues Eingehen auf diese Werke weit über die *Ethica* hinausführen und somit den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch sollen gelegentliche Querverweise nicht fehlen. – Ferner nehme ich hier bewußt jene Schriften Abaelards nicht nochmals auf, die mit den Vorwürfen und der Verurteilung in Sens zusammenhängen.

Bei den Ausführungen zu den einzelnen Schriften oder Werkgruppen habe ich zudem, wo sich die Gelegenheit ergab, einige Bemerkungen zu weiteren Themen eingeflochten, die für die *Ethica* und ihren kultur- und theologiegeschichtlichen Hintergrund oder als biographisch wichtige Einflußfaktoren von Bedeutung sind. So komme ich beim *Sic et Non* auf die Bedeutung und den Einfluß der Kirchenväter zu sprechen, anlässlich von Korrespondenz und *Problemata* auf die Theologin Heloisa, bei den exegetischen Werken auf Abaelards Bibel und bei den *Collationes* schließlich auf Abaelards Gesetzesverständnis sowie auf die Situation der Juden im lateinischen Mittelalter. – Mit einigen allgemeinen Hinweisen zu Abaelards Theologie möchte ich das vorliegende Kapitel dann abrunden.

### **a) Sic et Non – Die Kirchenväter vor dem Scharfrichter**

Weder aus seiner persönlichen Wertung noch chronologisch ist es zu rechtfertigen, unter Abaelards theologischen Schriften zuerst auf das *Sic et Non*<sup>710</sup> hinzuweisen: Mit der ersten Abfassung begann der Magister wahrscheinlich 1121, nach dem Konzil von Soissons<sup>711</sup>; *Sic et Non* ist also nicht sein theologisches Erstlingswerk. Und insgesamt widmete er den *Theologiae* sein ganzes Leben lang viel größere Aufmerksamkeit. Einzig die Tatsache, daß dieses Werk in zweifacher Hinsicht, in methodischer und in inhaltlicher, einen guten Überblick über Abaelards Theologie gibt, gebietet diese Reihenfolge: Abaelard deklariert also im Prolog dieses Werkes seine *hermeneutische Methode*, wie er im Rahmen der Theologie mit den Autoritäten, das heißt

---

<sup>710</sup> Kritische Ausgabe: Boyer, *Sic et Non*. Der lateinische Text findet sich auch in PL 178, 1329-1610.

<sup>711</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 131.

v. a. mit den Kirchenvätern, mit der Bibel und mit Konzilstexten umgehen will.<sup>712</sup> Dann legt er der anschließenden, reichen Sentenzensammlung eine *Systematik* zugrunde, die sich in seiner Lehre, in seinen Schriften aber auch in seiner Schule wiederfinden läßt.<sup>713</sup>

#### α) Theologisieren im 12. Jahrhundert: eine Gebrauchsanweisung

Die Hinweise zum methodischen *Prologus* können hier knapp ausfallen, da er für die *Ethica* von einer Ausnahme abgesehen nicht weiter von Bedeutung sein wird. So läßt Abaelard z. B. die verschiedenen biblischen Stellen, in denen das Wort Sünde widersprüchlich verwendet wird, einfach neben seiner eigenen Definition stehen, ohne hier etwa mit seinen Werkzeugen aus dem *Sic et Non* Klarheit zu verschaffen, obschon sich eine seiner Regeln, die vierte, gerade auf die autorenspezifische Wortverwendung bezieht und an der besagten Stelle sehr wohl eingesetzt werden könnte<sup>714</sup>: Eventuell mit ein Grund, weshalb sich Abaelard vorwerfen lassen muß, er selbst sei kein Vorbild, was die Anwendung seiner Sic-et-Non-Regeln betreffe.<sup>715</sup> – Der Vollständigkeit halber und weil ich schon vermehrt auf dieses Werk sowie auf die Sic-et-Non-Methode hingewiesen habe, sei hier lediglich und zum Teil wiederholend erwähnt:

① Sowohl das Gegenüberstellen als auch das Harmonisieren von widersprüchlichen Zitaten steht je in einer Tradition. Von seiten der Theologie sind v. a. Augustinus (+ 430) und Gregor der Große (+ 604) zu nennen<sup>716</sup>, und bei den Kanonisten v. a. Bernold von Konstanz (+ 1100)<sup>717</sup>. Diese beiden Traditionen dürften sich, wie schon erwähnt, in Laon gekreuzt haben<sup>718</sup>, und von diesem Punkt aus trug neben Abaelard auch Wilhelm von St-Thierry das Bewußtsein um die Widersprüchlichkeit und das Bestreben, sie zu überbrücken, weiter, wenn auch – vor allem im Fall der Unauflösbarkeit des Widerspruchs – der zweite in einer gemäßigeren Form als der erste.<sup>719</sup>

---

<sup>712</sup> Vgl. *Sic et Non*, Prologus = Boyer, *Sic et Non*, 89-104. Dt.: Flasch, *Mittelalter*, 262-269.

<sup>713</sup> Vgl. Boyer, *Sic et Non*, 113-527. – Zur Schule: vgl. etwa Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 221-229.

<sup>714</sup> Vgl. *These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht*, unten S. 422f. – Die erwähnte Regel findet sich bei Boyer, *Sic et Non*, 96.

<sup>715</sup> Vgl. Colish, *Lombard*, 47.

<sup>716</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 71.

<sup>717</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 1, 234-246.

<sup>718</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 76; Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 114.

<sup>719</sup> Vgl. a) *Wilhelm und Abaelard – Was sich liebt, das neckt sich*, oben S. 148ff.

② Abaelards Ziel, das er mit seiner 'textkritischen' Methode verfolgt, ist es nun aber keineswegs zu zeigen, daß im Sinn einer Beliebigkeit sowohl die eine wie auch die andere Behauptung gelten kann. Sein Ziel ist vielmehr der Aufweis, daß Unterschiede keine Widersprüche sind und daher mit der Wahrheit in Einklang gebracht werden können.<sup>720</sup> – Wobei hier angemerkt werden muß, daß Abaelard von einer nicht-skeptischen Haltung, also von der grundsätzlichen Erfassbarkeit der Wahrheit ausgeht.<sup>721</sup>

③ Ferner ist festzuhalten, daß Abaelards Textverständnis, von dem der Prolog des *Sic et Non* zeugt, von der Grammatik, der Dialektik und von pragmatisch-kontextuellen Überlegungen, einem Teil der Rhetorik, her geprägt ist. Das heißt anders herum betrachtet: Ein spiritueller, asketischer oder allegorischer Wortsinn ist für ihn hier unbedeutend. Es geht also um eine konsequente und ausschließliche Anwendung des Triviums auf theologische Texte.<sup>722</sup>

④ Schließlich sei hier von den fünf Regeln Abaelards<sup>723</sup> auf die dritte aus zwei Gründen besonders verwiesen. Abaelard bezieht sich darin auf Verbote und Gebote, v. a. in Konzilsdekreten, und weist dabei auf die Wichtigkeit des Kontextes und die der Intention einer Vorschrift hin.<sup>724</sup> Erstens verweise ich hier auf diese dritte Regel, weil Abaelard sie in der *Ethica* anwenden wird, wenn er sich Gedanken macht, wie mit göttlichen Geboten und Verboten umzugehen ist.<sup>725</sup> – Zweitens macht diese Regel nur in einem Milieu Sinn, in dem vorwiegend mit Sentenzen und Florilegien statt mit den ganzen Texten gearbeitet wurde, und verrät somit indirekt die übliche Praxis

---

<sup>720</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 76.

<sup>721</sup> Zu den Wurzeln dieser Erkenntnistheorie: vgl. Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 76. –Vgl. auch *Theologia Christiania*, IV, 85 = Buytaert, *Opera theologica* 2, 305.

<sup>722</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 74f.

<sup>723</sup> Die Abgrenzung und Numerierung der Regeln läßt verschiedene Möglichkeiten offen: Fünf Regeln arbeitet Grabmann heraus (*Scholastische Methode* 2, 200-202), sieben Regeln sind es bei Schulthess (Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 114f). – Auf den Punkt gebracht lauten diese Regeln, numeriert in Anlehnung an Grabmann: ① Abzuklären ist bei einem Text, ob er authentisch ist oder ob es sich um einen Pseudepigraph handelt. Ferner auch, ob er Abschreibfehler enthalte. – ② Dann fragt sich, ob die Stelle die authentische Meinung des Autors enthalte, ob in ihr eine andere Meinung referiert werde und ob der Autor seine Ansicht später vielleicht revidiert habe. – ③ Bei widersprüchlichen Dekreten ist zu fragen, wie hoch der Verbindlichkeitsgrad ist, ob es sich um allgemeine oder partikuläre Dekrete handle und wie der konkrete Anlaß war, der zu deren Abfassung führte. – ④ Zu prüfen ist, ob die Termini einheitlich verwendet werden. – ⑤ Lassen sich die Widersprüche so nicht ausräumen, so ist der besser begründeten und wichtigeren Autorität zu folgen.

<sup>724</sup> Vgl. Boyer, *Sic et Non*, 96.

<sup>725</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 410-412.



Abaelards und seiner ZeitgenossInnen. Von einem derartigen Textgebrauch setzt sich Abaelard mit dem *Sic et Non* keineswegs ab. Er will lediglich die Anwendung dieser Praktik verbessern. Allein dazu sollen die fünf Regeln dienen. Und letztlich verstärkt er diese Praktik gerade dadurch, daß er seinen Schülern ein so umfangreiches Dossier an Sentenzen zur Verfügung stellt.<sup>726</sup>

Dieser letzte Hinweis gibt mir die Gelegenheit, einen Blick auf die Bedeutung der Kirchenväter in der Theologie des 12. Jahrhunderts zu werfen. Weiter oben haben wir schon grundsätzlich über den Wandel des Verhältnisses zwischen *auctoritas* und *ratio* gehört.<sup>727</sup> Auch haben wir schon erwähnt, daß Abaelard während und nach seiner Laoner Studienzeit um den richtigen Gebrauch der Kirchenväter rang.<sup>728</sup> Tatsache ist, daß ohne die Kirchenväter, genauer: ohne deren Sentenzen in der damaligen Theologie nichts lief. Und doch nimmt paradoxerweise gerade in dieser Zeit das Studium der Väter ab. Ein mögliches Szenarium dieser Entwicklung entwirft Grabmann. Er arbeitet drei Arten von Umgang mit den *auctoritates* heraus, die zwar gleichzeitig Anwendung fanden, dann aber auch eine Entwicklungsbewegung darstellen. An erster Stelle steht das Vertiefen in die Gedankengänge und Systeme der Kirchenväter. Eine zweite Art und Stufe stellt das Sammeln von Sentenzen dar. Dadurch sollten die nichtüberschreitbaren Grenzen der Theologie und damit die eigene Identität, etwa im Kontakt mit der östlichen Theologie, gesichert werden. Liegen nun aber Sentenzen und einzelne Zitate getrennt vor, so entsteht drittens die Notwendigkeit oder bietet sich auch einfach die Gelegenheit an, diese Zitate mit dem Instrumentarium des Triviums zu zerpfücken<sup>729</sup>; aus dem Studium der Theologien und Konzepte der Kirchenväter wird ein Studium von einzelnen Sätzen aus ihren Werken. Abaelard hat diese Entwicklung, wie gesagt, zwar nicht in Gang gesetzt, aber mit dem *Sic et Non* sehr wohl verstärkt. Das rege Interesse an den Kirchenvätern läßt sich auf alle Fälle überall feststellen, sei es nun bei jenen, die bestrebt waren, die Theologie in ein System zu bringen, sei es im Rahmen der Dialektik oder schließlich bei den Kanonisten.<sup>730</sup>

---

<sup>726</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 74.

<sup>727</sup> Vgl. 3. *Wissenschaftliche Arbeitsweise*, oben S.100ff.

<sup>728</sup> Vgl. im Kapitel c) *Die Schule als Institution*, oben S. 144.

<sup>729</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 89f.

<sup>730</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 84ff.



## β) Hitparade der Kirchenväter

Wenn hier von den Kirchenvätern die Rede ist, so geht es dabei allerdings vor allem um die lateinischen. Auch wenn seit Johannes Scotus Eriugena (+877) in Laon das Bewußtsein für die griechischen Väter da war<sup>731</sup>, war das Übergewicht der lateinischen frappant; diesen Eindruck hinterläßt nicht zuletzt der Stellenindex von *Sic et Non*.<sup>732</sup> Von allen Kirchenvätern aber rangierte in theologischen Schriften bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts *Augustinus* an erster Stelle.<sup>733</sup> Das trifft nun nicht nur für das *Sic et Non* zu, sondern ebenso für die *Ethica*, in welcher der Bischof von Hippo gleichsam als Hauptgarant für die Zuverlässigkeit des Vorgebrachten hinzugezogen wird; darin unterschied sich Abaelard tatsächlich am wenigsten von seinen Zeitgenossen, auch nicht von seinen Gegnern, was zeigt, wie sehr die Texte der Kirchenväter, allen voran jene des Augustinus, eine fluktuierende Masse darstellten, die man nur noch durch hermeneutische Überlegungen in den Griff bekommen konnte. Auf dem zweiten Platz im *Scito te ipsum* – Platz vier im *Sic et Non* – folgt Gregor der Große und auf dem dritten in der *Ethica* bzw. zweiten im *Sic et Non* Hieronymus.<sup>734</sup> Exemplarisch will ich hier diese drei Väter herausgreifen und auf einige Züge ihres je speziellen Einflusses auf Abaelards Ethik hinweisen.

Abaelard zitiert Augustinus im *Sic et Non* wie gesagt weitaus am häufigsten, häufiger noch als die Bibel. In der *Ethica* stammen immerhin knapp ein Drittel aller Autoritätsverweise, d. h. 18 von 55, aus Schriften von Augustinus, mindestens ein weiterer aus einem Pseudoepigraphen.<sup>735</sup> Bei ausnahmslos allen Stellen folgt Abaelard dem Bischof von Hippo, zudem erscheinen bei den Werken, auf die der Magister zurückgreift, nicht nur solche des jungen Augustinus. Ganz im Gegenteil: Die meisten Referenzen beziehen sich auf Schriften der späteren Lebensphase, aus der Zeit nach seiner Wende zur radikalen Gnadenlehre, wo man eher mit dem Widerspruch Abaelards, zumindest des *Ethikers* Abaelard, rechnen könnte.<sup>736</sup> Daraus mag hervorgehen, daß die Frage nicht angebracht ist, ob Abaelard Augustinus gerecht werde,

<sup>731</sup> Vgl. Déchanet, *L'amitié*, 767.

<sup>732</sup> Vgl. Boyer, *Sic et Non*, 647-663.

<sup>733</sup> Vgl. Schmaus, *Augustinus*, 1227.

<sup>734</sup> Vgl. Boyer, *Sic et Non*, 647-663; Luscombe, *Ethics*, 135.

<sup>735</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, 135.

<sup>736</sup> Vgl. Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 74. Zur besagten Wende Augustinus': vgl. Flasch, *Das philosophische Denken*, 36-40. Und zur Chronologie der Werke: Hendrikx, *Augustinus*, 1100.

aber er versteht es vorzüglich, ihn sich zu Nutzen zu machen, so daß er von der *Ethica* her gesehen praktisch als progressiver Augustinist zu betrachten ist. – Allerdings ist mit dem Aufrechnen von Verweisen und Zitaten die Bedeutung dieses Kirchenvaters für das Mittelalter und besonders für die Frühscholastik noch nicht ausreichend bemessen. Neben diesem mehr oder weniger offensichtlichen ist der verborgene Einfluß zu bedenken, den er in der Theologie dadurch ausübte, daß zahlreiche seiner Ansichten oder mindestens seiner Fragestellungen, die er aus der Bibel oder in der Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie herausarbeitete, zur abendländisch-theologischen Tradition schlechthin avancierten.<sup>737</sup> Zudem war er einer der wichtigsten Vermittler zahlreicher nichtchristlicher lateinischer Schriftsteller, deren Verwendung man im Mittelalter nach seinem Vorbild und unter Berufung auf seine Autorität als gerechtfertigt erachtete.<sup>738</sup> Der Einfluß von Augustinus auf die *Ethica* ist, so gesehen, schwer auszuloten. Immerhin konnte Abaelard bezüglich des hohen Wertes und der Zuverlässigkeit der Selbsterkenntnis auf Augustinus zurückgreifen.<sup>739</sup> Diese erkenntnistheoretisch hohe Einschätzung des Selbst bzw. der Person<sup>740</sup> mag mit ein Grund sein, weshalb Abaelard seine *Ethica* unter das Motto *Scito te ipsum* stellte. Exemplarisch will ich hier aber vor allem auf den Einfluß der Augustinischen Psychologie hinweisen, die im Mittelalter als Allgemeingut betrachtet werden kann. Luscombe faßte sie in drei Punkten zusammen, die ich hier wegen ihrer entscheidenden Bedeutung für die *Ethica* wiedergeben will<sup>741</sup>: *Erstens* ist der Wille das *Prinzip* des menschlichen Handelns. Dementsprechend besteht die Sünde darin, etwas der Gerechtigkeit zuwider zu tun bzw. zu unterlassen, wobei vorausgesetzt ist, daß der Mensch frei auch das Gegenteil hätte wählen können. *Zweitens* ist demnach die Sünde nicht mit der Lust gleichzusetzen; Lust wird erst dann sündhaft, wenn der Wille ihren Regungen *zustimmt*. Hingegen ist *drittens* das Prinzip des Handelns, der Wille, dann gut, wenn er geordnet ist, d. h. dem Gesetz folgt, das letztlich nur die Nächstenliebe vorschreibt und nur Begierde verbietet. – Samt und sonders Thesen, die wir nicht nur in der *Ethica* finden, sondern die u. a. auch Bernhard über-

---

<sup>737</sup> Vgl. u. a.: Schmaus, Augustinus, 1227-1229; Schulthess/Imbach, Philosophie, 73-77, bes. 76f.

<sup>738</sup> Vgl. Schmaus, Augustinus, 1227.

<sup>739</sup> Vgl. Schulthess/Imbach, Philosophie, 75; Schmaus, Augustinus, 1228.

<sup>740</sup> Vgl. Schmaus, Augustinus, 1228.

<sup>741</sup> Vgl. Luscombe, Ethics, XXXIV (v. a. auch Belegstellen in Anm. 2f) und XXXV.

nahm, wie wir weiter oben zum Teil schon gesehen haben. Allerdings erweitert oder differenziert Abaelard diese Thesen der Psychologie der Handlung, indem er für die *Ethica* den allzu vieldeutigen Begriff Wille eliminiert und dessen Bedeutung für die Moralität der Handlung streicht. Er gliedert somit aus dem Augustinischen Sammelbegriff Wille die rationalen, intellektuellen Komponenten, also die *intentio* und den *consensus*, aus. Durch diese in Abaelards Logik konsequente Weiterführung der Augustinischen Ideen gerät der Magister schließlich v. a. in zwei Punkten in Widerspruch mit dem Bischof von Hippo, bezüglich der Bewertung der Erbsünde und bezüglich der der Handlung: „Augustine believed that man did *share* in Adam's *fault and guilt* and that man's *actions* determine his merit“<sup>742</sup>. – Aber trotzdem: das hinderte Abaelard nicht daran, Augustinus als *den* Gewährsmann für die Zuverlässigkeit seiner Lehre zu verwenden; St-Victor und Petrus Lombardus werden bald schon das Ihrige dazu beitragen, daß die Theologie wieder hinter diesen progressiven Augustinismus zurücktritt.<sup>743</sup> – Für die *Ethica* mögen diese wenigen Hinweise genügen; im Anmerkungsteil werde ich konkret auf die einzelnen Augustinus-Stellen verweisen.

Das zweite Beispiel: *Gregor der Große*. Während das Augustinische Erbgut in der Theologiegeschichte immer wieder stark fermentierende Wirkung zeitigte, so ist das Charakteristikum des Gregorianischen, daß es niemanden verunsichern konnte.<sup>744</sup> Auf diesen Kirchenvater muß hier vor allem wegen eines bestimmten Werkes, nämlich seines um das Jahr 600 herum verfaßten Hiob-Kommentars, den *Moralium libri sive expositio in librum beati Job*, hingewiesen werden.<sup>745</sup> Diese *Magna Moralia* wurden im Mittelalter oft exzerpiert und kommentiert, und zusammen mit seinen Ezechiel-Predigten begründeten sie Gregors „Autorität als Schriftausleger und Moralthologe“<sup>746</sup>. Wenn sich also Abaelard über Moral Gedanken macht, muß er sich dann nicht fast zwangsläufig irgendwie mit den *Moralia* auseinandersetzen? Die Überzeugung von der Wichtigkeit der Selbsterkenntnis<sup>747</sup>, die Frage nach der Macht der Dä-

<sup>742</sup> Luscombe, *Ethics*, XXXV (kursiv: asr).

<sup>743</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XXXV.

<sup>744</sup> Vgl. Ruh, *Abendländische Mystik*, 147.

<sup>745</sup> Vgl. PL 75, 515-1162 und 76, 9-782. Auszüge mit französischer Übersetzung: Gillet, *Morales*, 115-393 und Bocognano, *Morales* 1, 40-445, sowie Bocognano, *Morales* 2, 10-269.

<sup>746</sup> Gerwing, *Gregor*, 1665.

<sup>747</sup> Vgl. Gillet, *Morales*, 24f (Quellenverweis: ebd., 25 Anm. 1) und 64-66.

monen<sup>748</sup>, die reinigende Wirkung der erfolgreich überstandenen Versuchung<sup>749</sup>, die Berücksichtigung objektiver und intentionaler Elemente bei der Bewertung der Sünde<sup>750</sup> und etwa die differenzierte Analyse der Reue<sup>751</sup>: das sind einige Beispiele von Gregorianischen Themen, auf die wir auch in der *Ethica* stoßen. Allerdings finden wir im *Scito te ipsum* nur einen einzigen expliziten Verweis auf die *Moralia* und auch in den ethikrelevanten Kapiteln des *Sic et Non* nur gerade deren sieben.<sup>752</sup> Heißt das, daß Gregors Einfluß doch nicht so groß war auf das Mittelalter oder aber ähnlich verborgen wie wenigstens zum Teil jener des Augustinus? Hier folgt lediglich die Skizze einer Antwort auf diese Frage:

Sicher muß *zuerst* festgehalten werden, daß Gregors Einfluß sich nicht auf den Bereich der Moral beschränkt: die *Moralia* strahlten sowohl auf die Spiritualität als auch auf die Exegese aus, zwei Bereiche, auf die ich hier nicht weiter einzugehen brauche. Wie schon erwähnt, erfuhren *zweitens* die *Moralia* zahlreiche Bearbeitungen, und das schon ab dem 7. Jahrhundert. Das mag vor allem einen ökonomischen und einen inhaltlichen Grund gehabt haben: Zunächst war das gesamte, 35 Bücher zählende Werk zu umfangreich und somit zu teuer für häufige Abschriften.<sup>753</sup> Deshalb beschränkte man sich oft auf Exzerpte oder Florilegien, die in der Folge oft eher konsultiert wurden als das Original.<sup>754</sup> Ferner lieferten die *Moralia* keine systematisch dargestellte Lehre, weshalb häufig der Versuch unternommen wurde, die *Moralia* zu ordnen.<sup>755</sup>

*Drittens* legte Gregor nicht eigentlich eine Sündenlehre vor, sondern er verfolgte primär eine pastorale Absicht, nämlich die moral-psychologische Schulung seiner Mitbrüder. Dementsprechend ging es ihm weniger um eine allgemeine Sündendefinition als viel mehr um die Verbindung und Abhängigkeit der Laster unter- und voneinan-

---

<sup>748</sup> Vgl. Gillet, *Morales*, 54-57.

<sup>749</sup> Vgl. Gillet, *Morales*, 58-61.

<sup>750</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 30.

<sup>751</sup> Vgl. Gillet, *Morales*, 72-81.

<sup>752</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 246 und 252f; Boyer, *Sic et Non*, 657.

<sup>753</sup> Diese ökonomische Überlegung traf auch auf das *Sic et Non* zu: Eine Abschrift dieses Werkes mußte sowohl wegen seines Umfangs als auch von seinem Charakter als Sammlung wichtiger Texte her – was je nachdem die Anschaffung zahlreicher anderer Bücher überflüssig machte – sehr wertvoll gewesen sein: vgl. Meinhardt, *Philosophie*, 112f.

<sup>754</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 308f.

<sup>755</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 329.

der.<sup>756</sup> Wenn aber Gregor im 12. Jahrhundert gerade im Rahmen der Sündenlehre zu Ehren kam, so vor allem wegen des Umstandes, daß die damaligen Theologen bei den antiken Philosophen vergebens nach einer Sündenlehre suchten.<sup>757</sup> Bei der Gelegenheit sei gleich darauf hingewiesen, daß Gregor Sünden und Laster deutlich voneinander unterschied<sup>758</sup>; Abaelard übrigens auch, offenbar im Gegensatz zu gewissen seiner Zeitgenossen, wie wir aus den ersten Seiten der *Ethica* vernehmen.

Bleiben wir *viertens* kurz bei Gregors Lasterkatalog: Er schmiedete aus vorliegenden christlich-antiken Katalogen einen eigenen und ging dabei von sieben Hauptlastern aus, die alle auf dem Grundlaster oder Urübel des *Stolzes* aufbauten. Die innere, psychologische Verflechtung und Abhängigkeit der Laster untereinander wurde nun in der Überlieferung durch die Jahrhunderte beibehalten, aber die Anzahl von *einem plus sieben* Lastern wird bei den Viktorinern auf *total sieben* reduziert.

*Fünftens*: Obgleich vorhanden<sup>759</sup>, führte Gregor die Tugendlehre als komplementäre Lehre zu seiner Laster-Psychologie in den *Moralia* ungleich weniger deutlich aus, weshalb ab dem 12. Jahrhundert für die *virtutes* v. a. Cicero konsultiert und so diese Lehre in kürzester Zeit aus einem „développement encore embryonnaire“<sup>760</sup> zur Reife geführt wurde. Immerhin räumt aber Gregor neben den drei göttlichen und den vier Kardinaltugenden auch den drei „vertus authentiquement chrétiennes“<sup>761</sup>, nämlich Gehorsam, Demut und Keuschheit, einen Platz ein.

Die Antwort auf die gestellte Frage nach dem Einfluß Gregors ist also nicht einfach zu geben, ein solcher aber kaum abzustreiten. Interessant im Hinblick auf die *Ethica* ist vor allem, daß die Rezeptionsgeschichte der *Moralia* ein überaus spannendes Zeugnis dafür ablegt, wie sehr doch zu jeder Epoche, in jedem Milieu und bei jedem Autor der große Pool an Gregorianischer Weisheit je andere Akzente erhält. Die *Moralia* werden im 9. Jahrhundert anders gelesen als im 12.<sup>762</sup>, im Kloster anders als in der Schule<sup>763</sup>, von Wilhelm von Champeaux anders als von Hugo von St-Victor<sup>764</sup>.

<sup>756</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 316.

<sup>757</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 314.

<sup>758</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 314.

<sup>759</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 20-25.

<sup>760</sup> Wasselynck, *L'influence*, 237.

<sup>761</sup> Wasselynck, *L'influence*, 331.

<sup>762</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 236f.

<sup>763</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 237 und 320f.

Die vielgestaltigen Rezeptionen hatten einen großen Einfluß auf die Wirkungsgeschichte der *Moralia* und machten aus ihnen erst ein Lehrbuch über Laster und Sünde. Uns offenbart diese Rezeptionsgeschichte nun aber, was in einer bestimmten Epoche unter *Moral* verstanden wurde. Bis ins 11. Jahrhundert, also bis zum Vorabend der *Ethica*, standen drei Aspekte im Vordergrund:

Morallehre mußte konkret, lebenspraktisch sein, denn die Leser- bzw. Hörschaft, in der Mehrzahl 'derbe Ritter', erwarteten praktische Lebenstips.<sup>765</sup>

Hauptthema war die Sünde, der der Kampf angesagt wurde. Weiterführende Reflexionen über die Tugendlehre fehlten. An dem Punkt sei sowohl an die *Treuga Dei* als auch an Burchard erinnert, bei denen wir diesem Klima schon begegnet sind.<sup>766</sup>

Dementsprechend interessierten philosophische Gesichtspunkte, von wenigen Exzerptoren abgesehen, kaum jemanden.<sup>767</sup>

Im Rahmen der Rezeptionsgeschichte ist vor allem eine Kompilation herauszustreichen, nämlich jene von Wilhelm von Champeaux. Da man im Mittelalter offenbar häufig zu Exzerpten von Zeitgenossen oder unmittelbaren Vorgängern griff<sup>768</sup>, ist nicht auszuschließen, daß Abaelard Wilhelms Kompilation kannte. Ein Indiz dafür wäre Wilhelms Gewichtung der sieben Laster: Während nämlich bei Gregor die Laster Nummer sechs und sieben, die sogenannten fleischlichen Laster Schlemmerei und Unzucht, gegenüber den fünf geistigen eine sekundäre Rolle spielten<sup>769</sup>, konzentrierte sich Wilhelm vorwiegend auf diese beiden.<sup>770</sup> Ob darin eine persönliche 'Vorliebe' Wilhelms zu sehen ist oder eine augustinistische Relektüre von Gregors Lasterkatalog, kann hier nicht entschieden werden, aber festhalten kann man, daß in der *Ethica* - wie wir schon oben beim Vergleich mit den Bußbüchern gesehen haben - ebenfalls sehr oft gerade von Unzucht und Essen gesprochen wird und somit ein indirekter, durch Wilhelm gesteuerter Einfluß Gregors vorliegen könnte. Ähnlich vorsichtig muß ich den Hinweis auf ein zweites Beispiel formulieren: Ein überaus großes

---

<sup>764</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 138 und 266-268.

<sup>765</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 112. Mit den 'derben Rittern' meine ich Wasselyncks „rudes paladins“.

<sup>766</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 112f. Ferner 1. *Das Gesetz – Wiedergeburt in der Gottesfriedebewegung*, oben S. 56ff; 2. *Die Moral – Die Bußbücher und das Beichtwesen*, oben S. 61ff.

<sup>767</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 113f.

<sup>768</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 309.

<sup>769</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 316.

<sup>770</sup> Vgl. Wasselynck, *L'influence*, 138.



Echo erzielte Gregors Meinung von den vier Schritten, die zur Sünde führen: *suggestio, delectatio, consensus* und *defensionis audacia*.<sup>771</sup> Allerdings werden wir sehen, daß Abaelard nur noch drei Schritte annimmt<sup>772</sup> und sich so zusammen mit der Schule von Laon eher in die stoische Tradition des Hieronymus<sup>773</sup> oder in die des Augustinus<sup>774</sup> stellt. Und als drittes Beispiel tritt uns in der *Ethica* auch die Gregorianische Graduierung der Sünden in einer stark modifizierten Form entgegen: Von den fünf Stufen<sup>775</sup> bleiben nur zwei, die Abaelard eigentlich auf ein einziges Prinzip zurückführt<sup>776</sup>. Schließlich stoßen wir in der *Ethica* auch weder auf einen Lasterkatalog noch auf eine besondere Behandlung des Stolzes als Grund aller Laster und Sünden. – Diese Hinweise mögen zeigen, daß die Behauptung, „l’influence de S. Grégoire est au moins aussi grande pour la morale que celle de S. Augustin pour les questions de dogme“<sup>777</sup>, bezüglich Abaelard nur mit Vorbehalten gilt. Zweifelsohne bedeutungsvoll für die Nachwelt blieben einerseits Gregors Versuch, den biblischen Begriff *peccatum* mit dem stoischen Binom *vitium-virtus* zu verknüpfen, andererseits die lebensnahe pastoral-praktisch ausgerichtete Art seiner Moralverkündigung. Tatsächlich greift auch Abaelard in seinen pastoralen Schriften viel häufiger auf Gregor zurück als etwa in der vergleichsweise theoretischen *Ethica*.<sup>778</sup> Auch dürfte Gregor im mündlichen Unterricht Abaelards häufiger und expliziter zum Zug gekommen sein, wie einige Sentenzenwerke aus seiner Schule vermuten lassen.<sup>779</sup> – Soviel zu Gregor dem Großen.<sup>780</sup>

Schließlich will ich auf einen dritten für Abaelard wichtigen Gewährsmann hinweisen, nämlich auf *Hieronymus* (+ 419/420). Sechs Mal kommt er in der *Ethica*, ca. 248 Mal im *Sic et Non* zu Ehren, davon allerdings nur 17 Mal in den ethikrelevanten Kapiteln 136 bis 158. Betrachtet man die sechs von Luscombe aufgeführten Verweise etwas genauer, so ergibt sich folgendes Bild: Zwei beziehen sich lediglich auf die

<sup>771</sup> Vgl. Wasselynck, *L’influence*, 35 Anm. 10. – Vgl. auch die Hinweise im Kapitel *α) Die ‘eigentliche’ Bedeutung von peccatum*, unten S. 332ff.

<sup>772</sup> Vgl. *These 6: Dem Sündigen geht ein mehrstufiger innerer Vorgang voraus*, unten S. 413f.

<sup>773</sup> Vgl. Colish, *Lombard*, 473.

<sup>774</sup> Vgl. etwa Augustinus, *De sermone Domini in monte*, I, 12, n. 34 = PL 34, 1246f.

<sup>775</sup> Vgl. Weber, *Hauptfragen*, 235; Wasselynck, *L’influence*, 29f.

<sup>776</sup> Vgl. *These 17: Es gibt zwei Stufen von Sünden*, unten S. 426f.

<sup>777</sup> Wasselynck, *L’influence*, 330.

<sup>778</sup> Vgl. Wasselynck, *L’influence*, 246.

<sup>779</sup> Vgl. Wasselynck, *L’influence*, 248.

Textform eines Hiob-Zitates in der *Ethica*, das so an zwei Stellen bei Hieronymus belegt werden kann. Von den verbleibenden vier Verweisen Abaelards sind zwei im Werk des Kirchenvaters nicht auffindbar, zwei schließlich beziehen sich auf den Matthäus- und auf den Ezechiel-Kommentar des Hieronymus. Somit ist sein direkter moraltheologischer Einfluß nicht sehr hoch. Auf das gesamte Schaffen Abaelards kommt ihm aber eine ganz besondere Bedeutung zu, wie im folgenden zu skizzieren ist: Während Augustinus dem Mittelalter das Vermächtnis hinterließ, wonach die antiken heidnischen Philosophen in der Theologie überhaupt und grundsätzlich gebraucht werden dürfen, scheint das Hauptverdienst des Hieronymus die *heimliche Taufe* Senecas zu sein, wodurch er seinen Teil zur Etablierung der Stoa, d. h. vor allem der stoischen Ethik im Christentum beitrug<sup>781</sup>, von der auch Abaelard besonders in den *Collationes* reichlich profitierte. Hier will ich mich auf diesen einen Punkt beschränken. Interessant wäre allerdings auch die Untersuchung des Einflusses von Hieronymus auf Abaelards Klosterregel für Heloisas Konvent im Paraklet<sup>782</sup>, oder inwiefern Marcella und Hieronymus Heloisa und Abaelard ein Modell abgaben für die Gestaltung ihrer Beziehung<sup>783</sup>. – Zwar glaubte man seit dem 11. Jahrhundert mit Sicherheit zu wissen, daß Seneca die christliche Taufe *nicht* empfangen hatte, aber man glaubte ebenso sicher zu wissen, daß Seneca mit dem Apostel Paulus eng vertraut war<sup>784</sup> und daß diese beiden Männer Briefe austauschten. Von dieser vermeintlich authentischen Korrespondenz berichtete Hieronymus und nahm deshalb Seneca in den Kanon der ‘illusteren Männer’ auf.<sup>785</sup> Diese hohe Einschätzung dürfte „zu manchem enthusiastischen Urteil über Seneca beigetragen haben.“<sup>786</sup> Hieronymus hat den Ruf, der größte Humanist unter den Kirchenvätern zu sein. Während sein Schaffen vor allem im Bereich der Bibelübersetzung und in der Vermittlung der hebräischen Geisteswelt in der lateinischen Kultur von unmeßbarer Bedeutung und einmaliger Qualität war, so waren seine Kenntnisse in Philosophie die von einem

---

<sup>780</sup> Umfassend zu Gregors Moraltheologie vgl.: Weber, Hauptfragen.

<sup>781</sup> Vgl. v. a.: Colish, *Stoic* 2, 75-91 (bes. 84f).

<sup>782</sup> Vgl. die zahlreichen Zitate im achten Brief der Korrespondenz: McLaughlin, *Rule*, 242-292 = Brost, *Briefwechsel*, 245-364.

<sup>783</sup> Vgl. Acklin, *Heloisa*, 51.

<sup>784</sup> Vgl. Nothdurft, *Einfluß*, 37.

<sup>785</sup> Vgl. Nothdurft, *Einfluß*, 36 (bes. Anm. 3).

<sup>786</sup> Nothdurft, *Einfluß*, 36.

„well-rounded amateur“<sup>787</sup>. Ihm selber bereiteten auch gewisse stoische Thesen Mühe, wie etwa die moralische Gleichstellung der Geschlechter<sup>788</sup> oder die Bedeutung der *caritas*.<sup>789</sup> All dem zum Trotz vollzieht Hieronymus nach Tertullian und Laktanz den dritten Schritt in der etappierten Christianisierung Senecas.<sup>790</sup> Trotz der teilweisen Skepsis des Hieronymus gegenüber der Stoa nimmt er zum Beispiel Senecas Ehetraktat in seine Streitschrift *Adversus Jovinianum* auf<sup>791</sup>, von wo aus dieses Gedankengut zu Heloisa und zu Abaelard gelangte, die es allerdings je verschieden einzusetzen verstanden.<sup>792</sup> Die Zweierseilschaft Seneca-Hieronymus ist bei Abaelard vor allem in den Schriften eher pastoralen Charakters, so in verschiedenen Briefen und Predigten, aber auch in den *Collationes* allgegenwärtig.<sup>793</sup> Dabei lobt Abaelard Seneca nicht nur als größten Baumeister der Sitten unter allen Philosophen<sup>794</sup>, sondern weiß auch – immer vermittelt durch Hieronymus –, daß dieser vom Heiligen Geist als Spender von allem Guten gesprochen hatte.<sup>795</sup> In den *Collationes* weitet Abaelard die Bürgschaft des Hieronymus gar noch auf Epikur aus, denn wenn der Kirchenvater große Stücke auf Seneca hält, so Abaelards Annahme, dann kann dessen Lehrer Epikur ja auch nicht so falsch liegen.<sup>796</sup> – Die, wie wir gesehen haben, zumindest indirekte Bedeutung des Hieronymus für Abaelards Tugend-Ethik, die er vor allem in den *Collationes* und in den Vorlesungen entwickelte, sowie für seine pastoralen Schriften darf also nicht unterbewertet werden und ist auf alle Fälle um einiges höher zu veranschlagen als Hieronymus' Einfluß auf die in der *Ethica* vorgelegte Sündenlehre.

### γ) Theologische Systematik

Wenden wir uns aber nach diesen drei Kirchenvätern wieder unserem Ausgangspunkt zu, dem *Sic et Non*. Was das äußerst umfangreiche Dossier an Sentenzen be-

<sup>787</sup> Colish, *Stoic* 2, 70.

<sup>788</sup> Vgl. Colish, *Stoic* 2, 75.

<sup>789</sup> Vgl. Nothdurft, *Einfluß*, 154f.

<sup>790</sup> Vgl. Nothdurft, *Einfluß*, 40.

<sup>791</sup> Vgl. Nothdurft, *Einfluß*, 29.

<sup>792</sup> Vgl. Podlech, *Theologie der Liebe*, 450 (= Anm. zu: ebd., 96).

<sup>793</sup> Vgl. die Zusammenstellung der wichtigen Passagen bei: Nothdurft, *Einfluß*, 41f.

<sup>794</sup> Vgl. McLaughlin, *Rule*, 277 = Brost, *Briefwechsel*, 330.

<sup>795</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, I, 198 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 403f.

<sup>796</sup> Vgl. Nothdurft, *Einfluß*, 81 Anm. 5. – Vgl. auch: Thomas, *Dialogus*, 99 = Krautz, *Gespräch*, 128f.

trifft, das den Hauptteil dieses Werkes füllt<sup>797</sup>, so interessieren mich daran, wie schon erwähnt, die systematische Gliederung und dann die in Frageform gehaltenen Kapitelüberschriften, die die Morallehre betreffen und deren Themen später entweder in der *Ethica* vorkommen oder aber fehlen. Allgemein ist zu dieser systematischen Gliederung folgendes festzuhalten:

① Daß Abaelards typische Stoffgliederung, mit der er aus dem großen Pool der christlichen Offenbarung ein System zu entwerfen versucht – ein Systematisierungswille, der übrigens schon die christliche Antike, die mit der griechischen Philosophie in Berührung kam, beschäftigte und sich im Mittelalter ungebrochen fortsetzt<sup>798</sup> –, nicht erst in der Abfassungszeit der *Theologia Scholarium* entsteht, das beweisen neben dem *Sic et Non* auch die Sentenzensammlungen seiner Schüler<sup>799</sup>. Das paulinische Schema der drei göttlichen Tugenden aus 1 Kor 13,13, aus dem Abaelard seine Trias von *fides*, *sacramentum* und *caritas* ableitet<sup>800</sup>, läßt sich ohne weiteres in den 158 Kapiteln des *Sic et Non* wiedererkennen. Dabei räumt Abaelard der *fides*, verstanden als *fides quae*, also dem Glaubensinhalt, mit Abstand am meisten Platz ein: ziemlich genau 100 Kapitel. 30 Kapitel betreffen dann die Sakramente der Taufe, der Eucharistie und der Ehe. Die *caritas* schließlich bildet das Thema der 23 letzten Kapitel. Unter *caritas* versteht Abaelard die Tugend, die dem Menschen ethisch zu handeln erlaubt oder anders gesagt: ihn zum ethischen Handeln befreit. Auf diese Kapitel werde ich gleich genauer zurückkommen.

② Die Anordnung der Kapitel ist so gekonnt komponiert, daß man die Übergänge zwischen den einzelnen 'Traktaten', die vor allem den großen ersten Teil bilden, kaum wahrnimmt. Nahtlos gleitet Abaelard von der Lehre über Gott den Einen und über die Trinität (Kapitel 4 bis 25) zu Gottes Wirken und Wollen (Kapitel 26 bis 45), dann zur Schöpfungs- (Kapitel 46 bis 52) und zur Erbsündelehre (Kapitel 53 bis 58). Mit einem kurzen Verweis auf die Mariologie (Kapitel 59 bis 62) gelangt er dann zur Christologie und Soteriologie (Kapitel 63 bis 85) sowie zu einigen Gestalten aus dem

---

<sup>797</sup> Vgl. Boyer, *Sic et Non*, 113-527.

<sup>798</sup> Vgl. Schulthess/Imbach, *Philosophie*, 64.

<sup>799</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 62.

<sup>800</sup> Vgl. zu den Augustinischen Wurzeln dieser Trias: Theiner, *Entwicklung*, 41.

Anfang der nachösterlichen Christenheit (Kapitel 86 bis 105).<sup>801</sup>

③ Wenn ich weiter oben gesagt habe, daß schon im Titel der ersten Theologie Abaelards, der *Theologia Summi boni*, eine Kritik an Laons theologischem Gesamtentwurf gesehen werden kann, so untermauert der hier vorgestellte Aufbau von *Sic et Non* diese Vermutung zusätzlich. Am augenfälligsten ist das Fehlen der zehn Gebote, deren Befolgung für Laon integraler Bestandteil des Erlösungsgeschehens ist.<sup>802</sup> Wir werden bei den *Collationes* und natürlich auch in der *Ethica* sehen, daß der Dekalog nicht zufällig keinen Platz gefunden hat im *Sic et Non*, sondern daß dieses Auslassen tatsächlich einen Grundgedanken Abaelards wiedergibt.

④ Nicht alle Fragen, die Abaelard in seiner originellen Systematik hier vorlegt, wird er in seinem späteren Schaffen beantworten. Vor allem den Sakramenten, die im *Sic et Non* zwar vor, sonst gelegentlich auch nach der *caritas*<sup>803</sup> bzw. Ethik stehen, wird er sich nicht mehr groß widmen. Und wo er es zum Teil doch machte, stand auch bei seiner Sakramentenlehre der ethische<sup>804</sup> oder intentionale<sup>805</sup> Aspekt im Vordergrund.

⑤ Schließlich kann man nun zwar nicht behaupten, Abaelard suggeriere mit den Fragen bereits, welche Antwort richtig sei. Es kann sowohl der erste Teil der Frage (Kapitel 139: Daß die Gnade Gottes unserem guten Willen vorausgeht oder das Gegenteil<sup>806</sup>), das *contra* (Kapitel 145: Daß wir irgendwann unwillentlich sündigen oder das Gegenteil<sup>807</sup>) oder auch ohne weitere Nuancierung weder das eine noch das andere stimmen (Kapitel 137: Daß nur *caritas* Tugend zu nennen sei oder nicht<sup>808</sup>). Auf alle Fälle geht Abaelard aber davon aus, daß trotz widersprüchlicher Sentenzen zu jeder Frage die wahre Antwort herausgefunden werden kann.<sup>809</sup>

Es stimmt, daß Abaelard keine vollendete theologische Summe hinterließ, aber gleichzeitig darf die Bedeutung der Systematisierung, die er uns im *Sic et Non* prä-

---

<sup>801</sup> Zum Vergleich sei auf die leicht von dieser Einteilung abweichende Gliederung von Jolivet (*Théologie*, 69f) hingewiesen.

<sup>802</sup> Vgl. z. B. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 94-103.

<sup>803</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, I, 1-12 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 318-324.

<sup>804</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 64.

<sup>805</sup> Vgl. *These 25: In bestimmten Situationen kann die Beichte schaden*, unten S. 438f.

<sup>806</sup> Boyer, *Sic et Non*, 484 (Übers.: asr).

<sup>807</sup> Boyer, *Sic et Non*, 499 (Übers.: asr).

<sup>808</sup> Boyer, *Sic et Non*, 464 (Übers.: asr).

<sup>809</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 71.

sentiert und worin sehr wohl ein systematisches Curriculum vorliegt, nicht übersehen werden.<sup>810</sup>

Konzentrieren wir uns nun auf die ethisch relevanten Kapitel, so stellen wir fest, daß sie an drei verschiedenen Stellen vorkommen und je verschiedener Ordnung sind. Zunächst ist der Themenkreis um die Macht, das Wirken und Wollen Gottes zu nennen. Obschon diese Fragen eher die Gotteslehre betreffen, handeln sie nicht von Gottes Immanenz, sondern von seinem den Menschen und die Welt betreffenden Wirken, somit geht es darin aber im weitesten Sinn um die Bedingung der Möglichkeit des menschlichen moralischen Handelns. Auf diese Fragen wird Abaelard im jeweils letzten Buch seiner zweiten und seiner dritten Theologie, der *Theologia Christiana* und der *Theologia Scholarium*, eingehen. Einige wenige Fragestellungen – wie etwa die Kapitel 31<sup>811</sup> oder 38<sup>812</sup> – tauchen aber auch in der *Ethica* auf. Ferner sind wir ihnen zum Teil schon im Zusammenhang mit den gegen Abaelard erhobenen Häresievorwürfen begegnet. Wir befinden uns mit diesen Fragen auf dem ersten der drei Levels der Abaelardschen Ethik, auf die ich eingangs dieses Kapitels schon hingewiesen habe.<sup>813</sup> Dieses abstrakte, dogmatisch-theologische Niveau mag einen weiteren Hinweis geben, wie sehr bei Abaelard das Bewußtsein für fundamental-ethische Fragen seit Beginn seiner theologischen Laufbahn vorhanden war. Und so vermögen die hier an erster Stelle folgenden Kapitelüberschriften zu verdeutlichen, was gemeint ist mit der in dieser Arbeit häufig vorgenommenen Differenzierung zwischen Abaelards Ethik – in der diese Fragen und Probleme ihren Ort haben – und seiner *Ethica* – in der die hier zunächst folgenden Fragen kaum beantwortet werden. Hier im *Sic et Non* lauten die wichtigsten Kapitelüberschriften aus diesem ersten Bereich wie folgt<sup>814</sup>:

---

<sup>810</sup> Vgl. Colish, Lombard, 47f.

<sup>811</sup> Vgl. die Frage um Judas' und Gottes Anteil bei der Auslieferung Jesu im *Predigtartigen Exkurs über die Intention*, unten S. 411.

<sup>812</sup> Vgl. *These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist*, unten S. 437f.

<sup>813</sup> Vgl. auch Marenbon, Abelard, 214, 335.

<sup>814</sup> Boyer, *Sic et Non*, 169-189 (Übers.: asr).

26:	Daß Gott über das Vorherwissen entscheidet oder nicht.
27:	Daß die Vorsehung Gottes die Ursache des Hervorgehens der Dinge sei oder nicht.
28:	Daß nichts aus Zufall geschehe oder das Gegenteil.
29:	Daß Gottes Vorherbestimmung nur im Guten angenommen werden kann oder nicht.
30:	Daß Sünden Gott auch gefallen oder nicht.
31:	Daß Gott auch die Ursache oder der Urheber von Übeln ist oder nicht.
32:	Daß Gott alles kann oder nicht.
33:	Daß man Gott nicht widerstehen kann oder das Gegenteil.
34:	Daß Gott keine Willensfreiheit habe oder das Gegenteil.
35:	Daß, wo Gottes Wollen fehlt, auch sein Können fehle oder das Gegenteil.
36:	Daß Gott macht, was immer er will, oder nicht.
37:	Daß nichts von Gott unwillentlich geschieht oder das Gegenteil.
38:	Daß Gott alles weiß oder nicht.
39:	Daß die Werke der Menschen nichts sind oder das Gegenteil.

So offen gestellt, mußten einige dieser Fragen schon sehr provokativ geklungen haben, auch wenn sie von verschiedenen Zeitgenossen, u. a. von Bernhard von Clairvaux in seinem *De gratia et libero arbitrio*, ebenfalls gestellt worden waren. – Es geht nun hier nicht um die Beantwortung all dieser Fragen im Sinne Abaelards, sondern sie sollen vor allem als Zeugen für das Problembewußtsein unseres Magisters stehen. Von besonderer Bedeutung für Abaelards Ethik sind seine Vorstellungen von der Allmacht Gottes und vom Vorherwissen Gottes. Die Allmacht Gottes, die etwa in den Kapiteln 32, 35 und 36 anklingt, ist in Abaelards Sicht dadurch begrenzt, daß Gott nicht anders tun kann oder konnte, als er faktisch tut oder tat, da er nichts tut oder tat, was nicht gut ist. Gott ist substantiell gut und tut alles, wozu er fähig ist, und unterläßt nichts, was nötig ist.<sup>815</sup> Diesem moralischen Gottesbild liegt quasi eine Gleichung zugrunde, die letztlich auch das menschliche Handeln miteinbezieht und auf dieses anwendbar ist: Was gut ist, daß es getan wird, ist das, was sich gehört, daß es getan wird, ist das, was für Gott gut ist. Und was sich für ihn gehört zu tun, ist das, was einen vernünftigen Grund hat.<sup>816</sup> Aus Gottes Vorherwissen, das in Kapitel 38 zur Debatte steht, leitet Abaelard keinen Determinismus der Geschöpfe ab<sup>817</sup>, wohl die wichtigste Voraussetzung, um irgendwelche Gedanken zu einer christlichen Moral überhaupt weiterzuführen. Hinzuweisen ist vor allem nun auf die in diesem Kontext etwas unvermittelte 39. Frage, die m. E. Abaelards eigentliches Interesse, durchscheinen läßt: die Frage nach dem Wert der menschlichen Werke in Anbe-

<sup>815</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 217f.

<sup>816</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 219.

<sup>817</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 226.

tracht der göttlichen Vorherbestimmung. Diese Frage, die spätestens seit Augustinus viele Theologen beschäftigte, gewinnt bei Abaelard wieder jene Aktualität, die sie wohl für Paulus hatte, als er Menschen, die ein durch die griechische Philosophie geprägtes Gottesbild hatten, die Botschaft eines in der Welt wirkenden Gottes zu verkünden begann. Macht und Weisheit, das sind zwei der drei Begriffe, mit denen Abaelard die Trinität umschreibt. Sie klingen in den Kapiteln 26 bis 39 des *Sic et Non* auf ethische Überlegungen hin zugespitzt deutlich an. Dasselbe gilt für den dritten Begriff der Abaelardschen Trinitätslehre: die Gutheit. Krasser kann man es kaum ausdrücken als mit der 30. Frage, ob Gott an Sünden Gefallen haben kann oder nicht. Natürlich kann Gott als das höchste Gut keinen Gefallen haben an einem Übel, also auch nicht an einer Sünde. Da für Abaelard aber das Wort gut je nach Bezugswort oder -rahmen eine andere Bedeutung haben kann<sup>818</sup>, kann selbst eine Sünde gut sein. So etwa der Verrat des Judas, der eine Sünde und somit ein Übel darstellt, der aber von Gott um der Erlösung der Menschheit willen zugelassen wurde und somit gut war.<sup>819</sup> Das Provokative an dieser These wird einem erst bewußt, wenn man sieht, wie daneben Abaelards Zeitgenossen Mühe hatten, in ihrer Vorstellung von einem guten Gott und seiner guten Schöpfung das Übel zu plazieren. Abaelard hingegen behauptet die reale Existenz des Bösen – etwa Kummer und Schmerz aber auch negative Folgen von Sünden – und lehnt somit die neuplatonisch-augustinische Gleichung ab, die das Seiende mit Gott und der Gutheit gleichsetzt.<sup>820</sup> – Neben der eben erwähnten *Ethica*-Stelle nimmt die Frage nach dem Übel und dem Guten vor allem in den *Collationes* einen wichtigen Platz ein.<sup>821</sup>

Ein weiterer Themenblock, der uns hier interessiert, erscheint etwas weiter unten. Es sind die Fragen um die Erbsünde. Zu beachten sind in unserem Zusammenhang v. a. die folgenden Kapitel<sup>822</sup>:

53:	Daß die Sünde Adams groß war oder nicht.
54:	Daß die erste Sünde des Menschen nicht durch die Überredung des Teufels begann oder das Gegenteil.
55:	Daß Eva allein verführt worden ist, nicht Adam, oder das Gegenteil.
56:	Daß der Mensch beim Sündigen die Willensfreiheit entlassen [oder: eingebüßt] hat oder nicht.

<sup>818</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 236f, 243f.

<sup>819</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 410-412.

<sup>820</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 243f.

<sup>821</sup> Vgl. v. a. Thomas, *Dialogus*, 128-139 = Krautz, *Gespräch*, 196-221.

<sup>822</sup> Boyer, *Sic et Non*, 229-232 (Übers.: asr).



Ich habe schon erwähnt, daß Abaelard in seiner *Ethica* diese klassisch-theologischen Fragen mitberücksichtigen muß, daß er sie aber ausgehend von seiner Sündendefinition sehr kurz behandeln kann.<sup>823</sup> Explizit erscheint die Frage von Kapitel 53 in der *Ethica*, dort übrigens mit einem Verweis auf eine nicht eruierbare Hieronymus-Stelle.<sup>824</sup> Auf die Frage von Kapitel 54 wird sich Abaelard im *Scito te ipsum* für das Gegenteil, also für die Überredung durch den Teufel, entscheiden.<sup>825</sup> Und der Frage von Kapitel 55 wird an derselben Stelle in der *Ethica* raffiniert ausgewichen, indem der Magister fließend von einer Aussage über die ersten Eltern zu einer über die Frau übergeht. Wir erinnern uns an die Antworten von Laon zu diesen beiden Problemen<sup>826</sup>: Wie bei Abaelard steht der Teufel zwar am Anfang der ersten Sünde, aber zwischen der Ursünde der Urmutter und der des Urvaters bestehen markante Unterschiede, die Abaelard so nicht übernimmt. Das relativ knappe Eingehen Abaelards auf die Fragen um die Erbsünde mag die geäußerte Vermutung bestätigen, daß es ihm nicht um eine allfällige heilsgeschichtliche oder anthropologische Bedeutung dieser Vorgänge geht. Für ihn steht die ethische Analyse des Aktes von Eva und Adam im Vordergrund, also der eingangs beschriebene zweite Level der Abaelard-schen Ethik<sup>827</sup>, und dann die moral-pädagogisch auswertbare Beispielhaftigkeit dieser biblischen Perikope. – Im Zusammenhang mit den Ausführungen um das *liberum arbitrium* haben wir schon gesehen, daß die Antworten zum 56. Kapitel von *Sic et Non* explizit nicht in der *Ethica* gegeben werden, sondern in der *Theologia Scholarium*.<sup>828</sup>

Man muß schließlich bis zum 136. Kapitel warten, um im *Sic et Non* auf den Themenblock zu stoßen, der inhaltlich Abaelards *Ethica* am nächsten steht und deren Fragen er zum Teil vorwegnimmt. Auch hier zunächst eine Übersetzung der Kapitelüberschriften<sup>829</sup>:

<sup>823</sup> Vgl. v. a. *Exkurs über die Erbsünde*, unten S. 408f.

<sup>824</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 430-433. Vgl. auch Luscombe, *Ethics*, 81 Anm. 4.

<sup>825</sup> Vgl. *These 6: Dem Sündigen geht ein mehrstufiger innerer Vorgang voraus*, unten S. 413f.

<sup>826</sup> Vgl. b) *Ladunenser Systematik und Sündenlehre*, v. a. oben S. 138f.

<sup>827</sup> Vgl. auch Marenbon, *Abelard*, 214.

<sup>828</sup> Vgl. die diesbezüglichen Hinweise im Kapitel b) *Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker*, oben S. 156.

<sup>829</sup> Boyer, *Sic et Non*, 463-527 (Übers.: asr).

136:	Daß die Nächstenliebe jeden Menschen umfaßt oder nicht.
137:	Daß nur die <i>caritas</i> Tugend zu nennen sei oder nicht.
138:	Daß die <i>caritas</i> , die einmal Einsitz genommen hat, nicht mehr eingebüßt wird oder das Gegenteil.
139:	Daß die Gnade Gottes unserem guten Willen nicht vorausgeht oder das Gegenteil.
140:	Daß die Vorschriften des Gesetzes nicht so vollkommen sind wie die des Evangeliums oder das Gegenteil.
141:	Daß die Werke der Barmherzigkeit den Ungläubigen nichts nützen oder das Gegenteil.
142:	Daß die Ergebnisse der Werke den Menschen nicht rechtfertigen oder das Gegenteil.
143:	Daß die Sünde eine Handlung ist und keine Sache oder das Gegenteil.
144:	Daß jener, der unablässig in Sünden ist, dennoch ein Sünder ist oder das Gegenteil.
145:	Daß wir irgendwann unwillentlich sündigen oder das Gegenteil.
146:	Daß Gott dieselbe Sünde nicht hüben und drüben bestraft oder das Gegenteil.
147:	Daß Kain nicht verdammt wurde oder das Gegenteil.
148:	Daß Gott jene [Sünden], die er nachsieht, nicht weiter einfordert oder das Gegenteil.
149:	Daß es schlimmer ist, öffentlich zu sündigen als im Verborgenen, oder das Gegenteil.
150:	Daß Ehebruch nach der Häresie unter den übrigen Sünden die schlimmste ist oder das Gegenteil.
151:	Daß ohne Beichte Sünden nicht vergeben werden oder das Gegenteil.
152:	Daß die Furcht Gottes in den Heiligen fortbesteht oder nicht.
153:	Daß für alle zu beten ist oder das Gegenteil.
154:	Daß es keinesfalls erlaubt ist zu lügen oder das Gegenteil.
155:	Daß es dem Menschen erlaubt sei, an sich Hand anzulegen aus irgendeinem Grund, oder das Gegenteil.
156:	Daß es den Christen keinesfalls erlaubt ist, jemanden umzubringen, oder das Gegenteil.
157:	Daß es erlaubt ist, Menschen zu töten oder nicht.
158:	Daß ungetauften Kindern die Strafe in Anbetracht der übrigen [Strafen] der bestraften Verdammten am meisten vergeben wird oder das Gegenteil.

Wenn wir diese dreiundzwanzig Kapitel mit dem Inhalt der *Ethica* vergleichen, so ergibt sich das folgende Bild: die Kapitel 136 bis 142 und ganz besonders die drei ersten davon hätten den Gegenstand des nicht geschriebenen oder nicht erhaltenen zweiten Buches der *Ethica* abgegeben, in dem Abaelard zu zeigen plante, wie der Mensch ein gottgefälliges Leben führen kann. Am ausführlichsten ist diese hier angedeutete Tugendethik, wie schon mehrfach erwähnt, in den *Collationes* vorgestellt. Ferner bezeugen die Sentenzen aus der Schule Abaelards, daß er in seiner mündlichen Lehre den Erläuterungen über die Tugenden und über die *caritas* als wichtigste unter ihnen viel Platz einräumte.<sup>830</sup> Die Frage des 140. Kapitels, seit Paulus, also seit Beginn des Christentums, eine entscheidende Frage in der christlich-jüdischen Abgrenzung und späteren Polemik, wird in der *Ethica* nur gestreift und erstaunlich versöhnlich behandelt, indem Deuteronomium und Evangelium harmonisiert werden.<sup>831</sup> Ab dem 143. Kapitel sind wir dann fast ausnahmslos bei jenen Fragen, die große Teile des ersten Buches der *Ethica* füllen: die Sündendefinition (143, 145, 149), Gottes Umgang mit menschlichen Sünden (146 und 148), die Bedeutung

<sup>830</sup> Vgl. z. B. Sententie Parisienses, III = Landgraf, *Écrits*, 48-60, hier bes. 48-55; Übers.: unten S. 391ff.

<sup>831</sup> Vgl. *These 5: Zustimmung bzw. Intention als Kriterium der Sünde*, unten S. 409f.

der Beichte (151), das Beten für alle (153) sowie der Versuch, die in der *Ethica* so oft wiederholte Formel 'quod convenit' material zu füllen (150, 154-157). In diesen letztgenannten Kapiteln geht es um die Frage nach den *intrinsece mala*, ob es also Handlungen gebe, die von sich aus und in jedem Fall zu verwerfen seien. Diese Frage umgeht Abaelard in der *Ethica* zwar stillschweigend, da es ja nicht um die Handlung an sich, sondern um die Intention der handelnden Person geht, aber gleichzeitig setzt Abaelard voraus, daß jede vernünftige Person schon weiß, was sich gehört bzw. nicht gehört.<sup>832</sup> Am Beispiel des Ehebruchs, von dem im 150. Kapitel die Rede ist, wird in der *Ethica* ausführlich gezeigt, wie vieldeutig eine äußere Handlung sein kann.<sup>833</sup> – Einzig drei Kapitel erscheinen nicht explizit in der *Ethica*: 144, 147 und 152.

#### δ) Ein Vergleich mit der *Ethica*

Diesen inhaltlichen, sich an den Kapitelüberschriften von *Sic et Non* orientierenden Überlegungen will ich eine quantitative Auswertung folgen lassen. Ein kurzer Vergleich der in dieser Schrift und in der *Ethica* verwendeten Zitate kann exemplarisch zeigen, wie sehr das *Sic et Non* Abaelard als 'Notebook'<sup>834</sup> für sein theologisches Schaffen gedient haben mochte. Das Ergebnis lautet wie folgt:

① Die *Ethica* enthält ca. 45 Stellen von *auctoritates*.<sup>835</sup> Nicht eingerechnet sind dabei die biblischen Zitate und Verweise. Subtrahiert man die zehn *Verweise auf* oder *Zitate von* Philosophen – denn diesen Teil der Tradition läßt Abaelard im *Sic et Non* fast ganz beiseite –, gelangen wir in der *Ethica* auf ca. 35 Stellen, die inklusive Doppel- und Dreifachnennungen insgesamt ca. 45 Mal vorkommen.

② Sucht man im *Sic et Non* nach diesen ca. 35 Passagen, so findet man nur deren dreizehn.<sup>836</sup> Darunter sind alleine schon sechs Augustinus- und eine Pseudo-Augustinusstelle.

③ Bestimmte Werke, die thematisch für die *Ethica* von Bedeutung sind, wie etwa die *Moralia* von Gregor dem Großen, kommen im *Sic et Non* sehr wohl zum Zug, aber vorwiegend mit anderen, d. h. nicht mit ethischen Passagen.

---

<sup>832</sup> Vgl. auch b) *Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen*, unten S. 318ff.

<sup>833</sup> Vgl. v. a. *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, unten S. 406f.

<sup>834</sup> Vgl. Marenbon, Abaelard, 62.

<sup>835</sup> Ich stütze mich v. a. auf die Auswertung von Luscombe, *Ethics*, 135.

<sup>836</sup> Vgl. das Stellenregister bei: Boyer, *Sic et Non*, 647-663.

④ Dem steht die schier erschlagende Zahl von 293 Zitaten alleine schon in den *ethica*-relevanten Kapiteln 136 bis 158 von *Sic et Non* gegenüber, von denen allerdings lediglich acht in der *Ethica* direkt oder indirekt erscheinen.

Daraus lassen sich m. E. die folgenden Schlüsse ziehen: Wenn wir oben gesagt haben, daß Abaelard mit seinem *Sic et Non* ganz in der damaligen, traditionsbewußten Bewegung der Theologie stand, so ist für die *Ethica* mindestens festzuhalten, daß er sich darin über weite Strecken von dieser Tradition und diesem Stil zu befreien wußte. Tatsächlich belegen die 293 Zitate der letzten 23 Kapitel von *Sic et Non*, daß Abaelard spätestens 1132, dem Zeitpunkt, an dem die letzte Redaktion abgeschlossen gewesen sein dürfte<sup>837</sup>, genügend Material zur Verfügung gehabt hätte, um die gestellten Fragen im Stil der Schule von Laon, d. h. vorwiegend mit Väterstellen, zu beantworten. Dieser Stil scheint meiner Meinung nach in der *Ethica* nur an einer Stelle durch, und zwar dort, wo gegen Ende des ersten Buches Abaelard in einer Passage sich nahezu ausschließlich darauf beschränkt, einige längere Zitate redaktionell zu verknüpfen.<sup>838</sup> – Es scheint, daß Abaelard in der *Ethica* mit seiner eher geringen Einschätzung des Wertes von Autoritäten ernst machte, wie er es etwa in den *Collationes* deutlich darlegte.<sup>839</sup> Der Magister beschäftigte sich also in seinen Ethikvorlesungen wenn schon, dann eher mit den Fragen der Kapitelüberschriften von *Sic et Non* als mit der Lösung der Widersprüche in den Zitaten. – Schließlich läßt der Vergleich der Stellenregister von *Sic et Non* und der *Ethica* vermuten, daß sich Abaelard zwischen diesen beiden Werken nicht einen zusätzlichen und weiterführenden theologischen Textbestand erarbeitet hatte. – Wenn nun aber v. a. die Kapitelüberschriften und somit die Systematik von *Sic et Non* für die *Ethica* von Bedeutung sind, so muß doch erwähnt werden, daß man in diesen Überschriften vergebens nach den Schlüsseltermini der *Ethica*, allen voran *consensus* und *intentio*, sucht. So gesehen geben die Kapitel 136 bis 158 erst eine vage Vorahnung dessen, was Abaelard in seiner wohl mehrjährigen mündlichen Lehre bis in die zweite Hälfte der 30er Jahre des 12. Jahrhunderts entwickeln wird.

---

<sup>837</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 131.

<sup>838</sup> Vgl. *These 29: Die Gewalt zu binden und zu lösen steht nicht allen Bischöfen zu*, unten S. 442-446.

<sup>839</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 94f = Krautz, *Gespräche*, 116-119.

Um hier diese Bemerkungen zum *Sic et Non* endlich abzuschließen, will ich folgendes festhalten: Dieses Werk ist für die Theologie und das theologische Schaffen Abaelards von fundamentaler Bedeutung. In seinen Kapitelüberschriften liegt uns eine brauchbare Systematik vor, die sowohl traditionelle Fragestellungen als auch die eigene Gewichtung derselben und schließlich persönlich geprägte Themen in ein Ganzes einbaut. Schritt für Schritt wird der Magister in Lehre und Schriften diesen großen Pendenzenberg abtragen, indem er sukzessive einzelne Module herausgreifen wird. Dabei wird er nicht alle 'Traktate' gleich ausführlich und gleich häufig behandeln. – Zeitgeschichtlich betrachtet fällt dieses Werk in den Aufbruch des 12. Jahrhunderts und darf durchaus als für diesen Kontext typisches Erzeugnis betrachtet werden, denn Aufbruch bringt neben Fortschritt immer auch Verunsicherung mit sich. Und das führt zu einer neuen Rückbesinnung auf die Tradition, auf die, wie oben gesagt, nichtüberschreitbaren Grenzen der Theologie. So gesehen ist die Identitätssicherung ein Ziel des *Sic et Non*.<sup>840</sup> Diese Absicht verfolgte z. B. auch die Schule von Laon. Allerdings kommt in Abaelards Methode eine neue Komponente hinzu: Der Interpret des Textes wird zu einem unüberspringbaren Glied in der Traditionsüberlieferung.<sup>841</sup> Ihm fällt die wichtige und nun nicht mehr unmögliche Aufgabe zu, trotz der Widersprüche in den Texten der Autoritäten zur Wahrheit vorzustoßen. Allerdings bringt nicht das Aufzeigen des Widerspruches alleine den Erkenntnisfortschritt, sondern erst das argumentative Auseinandersetzen anhand bestimmter Regeln. Nur so kann man hinter den traditionsgesättigten Texten die *Sache* wieder freilegen.<sup>842</sup> Bei all dem geht Abaelard, gleichsam als illuminationstheoretische Regel Null seines Methodenrepertoires, von der grundsätzlichen Erkennbarkeit der Wahrheit mit den Instrumenten der Vernunft aus.<sup>843</sup> Dieser Umgang mit der Tradition zielt demnach gerade *nicht* darauf ab, den Autoren gerecht zu werden<sup>844</sup>, und leitet so das Ende der *Renaissance in Anführungsstrichen* ein.<sup>845</sup> – Allerdings muß als letztes

<sup>840</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 68.

<sup>841</sup> Vgl. Flasch, Das philosophische Denken, 221; sowie: Flasch, Mittelalter, 224.

<sup>842</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 68f.

<sup>843</sup> Vgl. dazu etwa: Flasch, Das philosophische Denken, 29; Jolivet, *Entre chien et loup*, 319. Die Grundlage bei Abaelard findet sich in: *Theologia Christiana*, IV, 85 = Buytaert, *Opera theologica* 2, 305.

<sup>844</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 76.

<sup>845</sup> Vgl. A. *Aufbruch im 12. Jahrhundert – Von der Renaissance in Anführungszeichen*, oben S. 93ff; bzw. Wieland, *Ethica*, 12f.

hier darauf hingewiesen werden, daß in diesem 'Notebook' nur die 'Festplatte' mit dem theologischen Textfundus Abaelards vorliegt. Die philosophischen Stellen, auf die er vor allem in den *Theologiae* zurückgreift, fehlen hier fast vollständig.<sup>846</sup>

Das Bewußtsein der ethischen Frage ist, wie die Themengliederung von *Sic et Non* gezeigt hat, bei Abaelard seit dem Anfang seiner theologischen Laufbahn vorhanden. Daß er mehr noch als bei seiner Trinitätslehre nicht alleine mit dem Thema rang, sondern es vor allem im steten Dialog weiterentwickelte, davon zeugen unter anderem und in herausragender Weise jene Schriften, die er zusammen mit Heloisa oder im Austausch mit ihr verfaßte: dazu folgen nun zwei Beispiele.

### ***b) Korrespondenz und Problemata – Ethik im partnerschaftlichen Dialog***

Zu Beginn dieses Kapitels habe ich erwähnt, daß wir mit diesen Schriften auch einen Einblick in die praktische Ethik Abaelards, also dem dritten Level seiner Moraltheologie, gewinnen<sup>847</sup>, denn es ist v. a. Heloisa, die ihren Gatten konkret heraus- und auffordert, sich mit den lebenspraktischen und Anwendungs-Fragen seiner Ethik auseinanderzusetzen. – Die beiden hier betrachteten Werke, die *Problemata Heloissae* und die Korrespondenz, sind neben zahlreichen weiteren aus dem lebenslangen, wenn auch nicht ununterbrochenen theologischen und spirituellen Austausch der beiden Ehegatten hervorgegangen. Sie bieten sich für die hier vorgesehene Fragestellung deshalb besonders an, da in beiden stellenweise eine große Nähe, aber auch deutliche Unterschiede zur *Ethica* festzustellen sind.

#### **α) Heloisa – Biographische Eckdaten**

Bevor ich mich aber auf diese beiden ausgewählten Joint-ventures von Heloisa und Abaelard einlasse, mag ein cursorischer Blick auf die Biographie von Heloisa zeigen, inwiefern sie von der hier angesprochenen Thematik, in der es letztlich immer auch um die moralische Qualität und Integrität eines Menschen, einer Person geht, existentiell betroffen war. Deshalb folgen hier eingeschoben einige m. E. aufschlußreiche Informationen zum Leben von Heloisa (\* um 1100; + 1164), die aufgrund des Forschungsstandes spärlich genug ausfallen müssen:

---

<sup>846</sup> Vgl. das Stellenregister bei Boyer (*Sic et Non*, 647-663).

<sup>847</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 214, 314-323, 336f.

Da ist zunächst ihre Herkunft zu erwähnen, die nicht genau geklärt ist. Dem Seelenmessenbuch vom Paraklet verdanken wir zwar den Namen der Mutter der Heloisa, zusammen mit diesem Dokument liefert uns die *Historia calamitatum* zudem den Namen ihres Onkels mütterlicherseits und Erziehers Fulbert. In dem besagten Totengedenkregister erscheint aber weder Heloisas Vater – jener Abaelards übrigens auch nicht –, noch erlauben diese oder andere Dokumente für den Moment ihre, Herkunftsfamilie zu bestimmen.<sup>848</sup> Daß sie aus einer noblen Familie der Region Paris stammen dürfte, diesen Rückschluß läßt unter anderem die Tatsache zu, daß ihr Onkel Fulbert zu der kleinen und erlauchten Zahl der Kanoniker von Notre-Dame gehörte.<sup>849</sup> Allerdings bleibt es vorläufig eine Hypothese, würde aber sehr gut zu den Verstrickungen passen, die Abaelard selber mit gewissen Clans und Sippen in Paris hatte, wenn Heloisa tatsächlich mütterlicher- wie väterlicherseits aus einer Familie stammte, die den Garlandes nahestand.<sup>850</sup>

Um das Jahr 1115, zu dem Zeitpunkt, wo Heloisas Ausbildung dem schon renommierten Philosophen Abaelard anvertraut wurde<sup>851</sup>, verfügte sie offenbar schon über gute Kenntnisse in den *artes*<sup>852</sup>. Ihren Zeitgenossen erschien diese Bildung hervorragend, in Abaelards Lob stimmte später auch Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, ein.<sup>853</sup> Tatsächlich stand Heloisa aber in einer nicht zu unterschätzenden Tradition „gelehrter und einflußreicher Frauen des 12. Jahrhunderts“.<sup>854</sup> Die Quellenlage ist, was authentische Schriften betrifft, äußerst dürftig; was wir von und über Heloisa wissen, stammt vorwiegend aus der *Historia calamitatum* und der Korrespondenz, deren Echtheit allerdings umstritten ist.<sup>855</sup> Dementsprechend vielfältig und widersprüchlich wurde Heloisa bis in unser Jahrhundert hinein dargestellt.<sup>856</sup> Hier nur stichwortartig die wichtigsten Etappen der weiteren Biographie Heloisas:

Nach der Geburt ihres gemeinsamen Sohnes Astralabius (\* 1116)<sup>857</sup>, nach dem gehei-

---

<sup>848</sup> Vgl. Bautier, Paris au temps d'Abélard, 75.

<sup>849</sup> Vgl. Bautier, Paris au temps d'Abélard, 56 Anm. 1, 75f.

<sup>850</sup> Vgl. Bautier, Paris au temps d'Abélard, 76f.

<sup>851</sup> Zur Datierung vgl. v. a.: Bautier, Paris au temps d'Abélard, 56 Anm. 1.

<sup>852</sup> Vgl. von Moos, Heloise, 2126.

<sup>853</sup> Zusammengestellt bei: Acklin, Heloisa, 46-52.

<sup>854</sup> Acklin, Heloisa, 47 Anm. 15.

<sup>855</sup> Vgl. von Moos, Heloise, 2126f. – Geschichte und Stand der Diskussion bei: Marenbon, Abelard, 82-93.

<sup>856</sup> Vgl. von Moos, Ideologiekritik.

<sup>857</sup> Vgl. Bautier, Paris au temps d'Abélard, 56 Anm. 1.

men Eheschluß sowie nach der gemeinen Privatrache Fulberts an Abaelard<sup>858</sup> tritt Heloisa gleichzeitig wie ihr Mann ins Kloster ein, und zwar in Argenteuil. Erst zwölf Jahre später können wir den Faden ihres Lebenslauf wieder aufnehmen. Sie war inzwischen Priorin dieser Gemeinschaft geworden, als St-Denis das Kloster von Argenteuil, gestützt auf zweifelhafte Rechtstitel, für eigene Nutzung beanspruchte und die Nonnen vertrieb. Abaelard, selber mittlerweile Abt in St-Gildas-de-Rhuys, stellte Heloisa und ihren Schwestern daraufhin das nicht mehr genutzte Kloster Le Paraclet bei Nogent-sur-Seine zur Verfügung. Die Bestätigung dieses Klosters und Heloisas als dessen Priorin durch Papst Innozenz II. erfolgte im Jahre 1131. Ab 1135 bis zu ihrem Tod 1164 wird sie dort das Amt der Äbtissin ausüben. – Da mich hier vor allem der allfällige Einfluß Heloisas auf die *Ethica* interessiert, sei hier auf die Momente und Ereignisse hingewiesen, bei denen ein solcher Einfluß überhaupt denkbar war, sprich: bei denen sich die Lebenswege der beiden Ehegatten kreuzten. Aus den 20er Jahren fehlen sowohl Zeugnisse eines schriftlichen Austausches als auch solche von direkten Kontakten. In den entsprechenden Passagen der *Historia calamitatum* wird Heloisa nicht erwähnt.<sup>859</sup> Allerdings weist die Tatsache, daß Abaelard den vertriebenen Nonnen 1129 den Paraklet zur Verfügung stellt, darauf hin, daß die beiden mindestens sporadisch voneinander hörten, woraus sich dann wiederum ein gewisser Widerspruch zu einer Passage im ersten Brief Heloisas ergibt, in dem sie sich darüber beklagt, Abaelard habe sich nach der Profeß nicht mehr um sie gekümmert.<sup>860</sup> Anders sieht es in den 30er Jahren aus. Hier kennen wir, wie gesagt, zahlreiche Schriften Abaelards, die er mehr oder weniger zeitgleich mit der *Ethica* für Heloisa und ihre Nonnen verfaßte, wie liturgische, homiletische sowie exegetische Texte und vor allem die Klosterregel im achten Brief der Korrespondenz. Es ist nicht auszuschließen, daß in dieser Zeit Abaelard oft im Paraklet mit Heloisa zusammentraf, da er häufig von Paris – ungefähr ab 1132 wieder sein Lebensmittelpunkt – abwesend war. Wie intensiv der Austausch und der *gegenseitige* Einfluß der beiden war, das zeigen neben der Korrespondenz tatsächlich und vor allem auch die *Problemata Heloissae*. Auf einen Aspekt des gegenseitigen Einflusses muß ich hier besonders verweisen. Er läßt sich

---

<sup>858</sup> Vgl. von Moos, *Heloise*, 2126.

<sup>859</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 190-205 = Brost, *Briefwechsel*, 33-59.

<sup>860</sup> Vgl. Muckle, *Personal Letters*, 72 = Brost, *Briefwechsel*, 83f.



in die provokative Frage fassen: Hat nicht eigentlich Heloisa die Intentionsethik und damit das Kernstück oder eines der Kernstücke der *Ethica* erfunden?<sup>861</sup> Tatsächlich findet sich in Heloisas Briefen etwa folgende Passage: „Nicht der Erfolg der Tat unterliegt der Ahndung, sondern das Fühlen und Wollen des Täters, und ein billig denkender Richter wertet die Gesinnung, nicht den Vorgang.“<sup>862</sup> Darin und in ähnlichen Stellen bringt Heloisa ihre wohl authentische Erfahrung zum Ausdruck, daß sie selber ein klösterliches Leben führt, das sie mindestens zu Beginn gar nicht wollte bzw. nur aus Gehorsam gegenüber ihrem Gatten annahm.<sup>863</sup> – Wenden wir uns also zunächst dem Briefwechsel zu.

### β) Die Korrespondenz

Wenn man auf den *Briefwechsel zwischen Heloisa und Abaelard* eingeht, kommt man nicht darum herum, wenigstens auf die Echtheitsfrage dieses Werkes hinzuweisen, über die seit bald zweihundert Jahren diskutiert wird. Allerdings kann ich den LeserInnen und mir einen Exkurs dazu ersparen, wurde doch die Geschichte dieser Streitfrage und deren aktueller Stand unlängst von Marenbon zusammengestellt und vorgelegt.<sup>864</sup> Ich beschränke mich auf einige Hinweise und lege den Akzent vor allem auf die Gründe, die für eine Mitautorschaft Heloisas sprechen, da sie von direkter Bedeutung für die *Ethica* sind und uns zur Frage zurückführen, ob Heloisa Abaelard auf die Idee mit der Gesinnungsethik gebracht habe.

Bei der Korrespondenz handelt es sich um ein achtteiliges Sammelwerk, das sich aus mindestens drei verschiedenen Literaturgattungen zusammensetzt. Auf die als *Trostbrief* verfaßte Autobiographie Abaelards oder *Historia calamitatum mearum*, auf die ich mich schon öfters bezogen habe, folgt der Briefwechsel im eigentlichen Sinn des Wortes. Er umfaßt zunächst je zwei *persönliche Briefe* von Heloisa und von Abaelard. Dann folgt als sechster Brief eine den *Problemata* vergleichbare, detailliert ausgeführte, traktatartige *Anfrage* Heloisas, die Abaelard dann mit den letzten beiden

<sup>861</sup> Vgl. u. a.: Dal Pra, *Idee morali*; Acklin, *Heloisa*, 79-81. Oder aber: Heloisa zumindest gesehen als *Mitbegründerin* der Intentionsethik: Podlech, *Theologie der Liebe*, 268.

<sup>862</sup> Brost, *Briefwechsel*, 83. Im Originalton lautet diese Passage wie folgt: „Non enim rei effectus sed efficientis affectus in crimine est. Nec quae fiunt sed quo animo fiunt aequitas pensat.“ Muckle, *Personal Letters*, 72.

<sup>863</sup> Vgl. Dronke, *Problemata*, 58.

<sup>864</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 82-93.

Briefen, zwei eigentlichen *Brieftraktaten*, beantwortet.<sup>865</sup> – Während nun im folgenden die Briefe zwei bis acht auf *ethica*-relevante Stellen und Begriffe hin durchgeschaut werden sollen, möchte ich zuerst mit einer etwas anderen Frage an die *Historia calamitatum* herantreten, nämlich: Könnte die *Historia* als Anschauungsbeispiel, als *exemplum* für Abaelards Ethik betrachtet werden? Lebte Abaelard nach seiner Ethik? Brachte er sie bei der Bewertung seiner Zeitgenossen zur Anwendung? Oder versuchte er wenigstens, dies hinterher literarisch so darzustellen? – Diese Fragen müssen nun deutlich verneint werden. Abaelard kümmerte sich eigentlich nirgends um ein *genaues* Hinterfragen der Taten seiner Feinde, suchte kaum nach der Intention der Handelnden. Die Akt-Analyse hörte regelmäßig bei einem Laster auf. Was uns somit Abaelard in der *Historia* vorlegt, ist ein narrativ eingekleideter Lasterkatalog. Dabei greift Abaelard nicht nur in den sieben Kalamitäten, also bei der Beschreibung der Vergehen seiner Widersacher, auf die Laster zurück. Auch die Selbstvorwürfe, die er sich etwa im zweiten Trosttopos<sup>866</sup> macht, lassen sich so aufschlüsseln. Eifersucht und Neid spielen in diesem Drama zweifelsohne die Hauptrolle. Insgesamt liegt der Schwerpunkt v. a. auf den geistigen Lastern – im oben erwähnten Gregorianischen Sinn –, Sinnlichkeit wirft sich Abaelard nur selber und lediglich einmal vor. Es gibt wohl zwei mögliche Gründe, weshalb Abaelard in der *Historia*, verglichen mit seiner sonstigen Ethik, in so veralteten Kategorien denkt: Erstens erlaubt das literarische Genus eines Trostbriefes wohl kaum eine wissenschaftlich analytische Untersuchung der gegnerischen Handlungsmotive. Man kann sich nur schwer vorstellen, daß der Adressat dieses Briefes daraus hätte Trost schöpfen können. Zumal im einen oder anderen Fall eine genaue Analyse vielleicht gar eine berechtigte Intention eines Gegners zu Tage gefördert hätte. Sowohl im sprachlichen Ausdruck als auch in den hier aufgenommenen Denkkategorien hat sich Abaelard wohl nach dem Adressaten gerichtet. Zweitens könnte es sein, daß zur Abfassungszeit der *Historia* Abaelards ethische Analyse der schlechten Handlungen noch nicht ausgereift war. Diese zweite Annahme widerlegt allerdings eine Stelle aus den *Collationes*, in der Abaelard von der Intention als ethisches Bewertungskriterium der Handlung ausgeht. Darin läßt er die relativ oberflächliche Beurteilung der Handlung

---

<sup>865</sup> Ich halte mich übrigens an die übliche Numerierung, die die *Historia* als ersten Brief zählt. Anders halten es die kritischen Editoren des Briefwechsels: vgl. Muckle, *Personal Letters*, 68, 73, 77 und 82; Muckle, *Religious Life*, 241 und 253; McLaughlin, *Rule*, 242.

<sup>866</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 181f = Brost, *Briefwechsel*, 18.

allein aufgrund eines Lasters weit hinter sich.<sup>867</sup> – Es bleibt also der erste Grund, daß Abaelard es gut verstand, sich dem Adressaten oder der Adressatin anzupassen. Daß er dabei keineswegs immer so massiv seine theoretischen Prinzipien über Bord warf, wie das in der *Historia* der Fall zu sein scheint, davon zeugen im weiteren die übrigen Briefe der Korrespondenz und v. a. einige *Solutiones* in den *Problemata*. Ich muß hier die *Historia* mit einem unguten Gefühl verlassen: Zwar bin ich ihr keineswegs gerecht geworden, aber in den wenigen Bemerkungen kam zu Tage, daß es einen Bruch zu geben scheint zwischen Abaelards Ethik und der Beschreibung und Bewertung seines und seiner Zeitgenossen konkreten ethischen Verhaltens. Offenbar erlaubte es ihm die kompositorische Idee der Image-Verbesserung, die er ja der *Historia* zugrunde legte<sup>868</sup>, diese mit allen Mitteln zu verfolgen, selbst mit eventuell ungerechten und ungerechtfertigten Verurteilungen.

Ein anderer, weitaus weniger polemischer Abaelard tritt uns in den folgenden Briefen 3, 5, 7 und 8 entgegen. Aber zuerst ergriff nun Heloisa das Wort. Grundtenor der Briefe 2 und 4 ist Heloisas Beteuerung ihrer Liebe zu Abaelard. Allein aus Liebe und Gehorsam ihm gegenüber ging sie damals ins Kloster. Jetzt, da sie durch ihr vorbildliches äußeres Verhalten den Ruf einer vorbildlichen Nonne erlangte, kann sie nicht anders, als sich Heuchelei vorzuwerfen.<sup>869</sup> Denn für sie ist klar: was zählt und was allenfalls lobenswert ist, das ist nicht das Äußere, sondern das Fühlen und Wollen, der *affectus*, und die Gesinnung, der *animus*.<sup>870</sup> – Die beiden Antworten Abaelards in den Briefen 3 und 5 unterscheiden sich vor allem dadurch, daß er in der ersten Antwort kaum adäquat auf Heloisas Selbstvorwürfe eingeht. Seine Beschwichtigungsversuche, in denen Abaelard v. a. zeigt, daß er genauso wie alle andern an Heloisas Frömmigkeit und Vorbildlichkeit glaubt, führen nur dazu, daß sie an ihren Selbstvorwürfen festhält. Die zweite Antwort Abaelards fällt dann stellenweise unvergleichlich viel heftiger aus.<sup>871</sup> War es diese Zurechtweisung, die zu Heloisas endgültiger, durch ihr Schweigen bezeugte Bekehrung, d. h. zur Annahme ihres Loses, unfreiwillig im Kloster und von ihrem Mann getrennt zu sein, führte? In dem Fall

---

<sup>867</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 164f = Krautz, *Gespräch*, 276f.

<sup>868</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 73.

<sup>869</sup> Vgl. z. B. Muckle, *Personal Letters*, 70, 72, 79 und 80f = Brost, *Briefwechsel*, 80, 84, 105 und 109.

<sup>870</sup> Vgl. Muckle, *Personal Letters*, 72 = Brost, *Briefwechsel*, 83.

<sup>871</sup> Vgl. Muckle, *Personal Letters*, 86f = Brost, *Briefwechsel*, 126f.

müßte man eine Aposiopese, also ein durch Stillschweigen bezeugtes Einverständnis annehmen, das Abaelard literarisch in den *Collationes* einsetzte.<sup>872</sup> Die Lektüre gewisser Passagen aus dem fünften Brief schließt aber auch ein Schweigen aus Beleidigung als verständliche Reaktion nicht aus. Auf alle Fälle schlägt Heloisa im sechsten Brief einen anderen Ton an: sie sucht eine theologische Auseinandersetzung bzw. eine Antwort auf zwei Anliegen, ein theologisches und ein lebenspraktisches. So einfach läßt sie sich also nicht maßregeln, sieht sie doch in den erhofften Antworten auf Fragen, die sie im Innersten bewegen, Trost für das befohlene Schweigen.<sup>873</sup> Ich will hier aber das unsichere Terrain psychologischer Vermutungen verlassen. Dafür wissen wir zu wenig über Heloisas authentischen Anteil an ihren Briefen und über das Ausmaß der redaktionellen Eingriffe, die letztlich aus den Briefen 1 bis 6 eine Art Vorspann der für das Frauenkloster im Paraklet wichtigen Brieftraktate 7 und 8 machten.<sup>874</sup> Die kompositorische Idee der Korrespondenz wäre dann, aus bestehenden Texten eine Urkunde zusammenzustellen, die von der doppelten Bekehrung des Stifterpaares erzählt: zunächst in der *Historia* von Abaelards Bekehrung von der fleischlichen zur Gottesliebe und dann von Heloisas Bekehrung durch ihr Verstummen im Verlaufe des Briefwechsels, eben durch Aposiopese.<sup>875</sup> – Hier müssen wir nochmals auf die Briefe 2, 4 und 6, in denen zumindest ein Kern von echtem Heloisischem Gedankengut zu vermuten ist, zurückkommen und auf die in ihnen enthaltenen ethischen Implikationen<sup>876</sup> achten. Da ist zunächst die moralische Wertneutralität von Äußerlichkeiten wie Speise, Kleidung, aber auch Taten, der wir nun schon wiederholt begegnet sind. Heloisa belegt sie mit dem Verweis auf die entsprechende Schlüsselstelle bei Mt 15,11, wonach nichts Äußerliches den Menschen verunreinigt.<sup>877</sup> Es kommt also alleine auf die Absicht an, diesen Sachverhalt drückt sie wiederholt aus, ohne jedoch den Begriff *intentio* zu verwenden.<sup>878</sup> Daß der innere Akt mehr

<sup>872</sup> Aposiopese bei Heloisa: vgl. Marenbon, Abaelard, 87. Aposiopese in den *Collationes*: vgl. Jolivet, Théologie, 89f.

<sup>873</sup> Vgl. Muckle, Religious Life, 241f = Brost, Briefwechsel, 149.

<sup>874</sup> Vgl. Marenbon, Abaelard, 89.

<sup>875</sup> Vgl. Marenbon (Abaelard, 87), der von Moos' Idee aufnimmt.

<sup>876</sup> Vgl. dazu ausführlich: Acklin, Heloisa, 65-79.

<sup>877</sup> Vgl. Muckle, Religious Life, 250 = Brost, Briefwechsel, 170.

<sup>878</sup> Vgl. Acklin (Heloisa, 68), die auf Blomme (La doctrine du péché, 227) verweist. Heloisa verwendet für die Sache verschiedenste Begriffe, die bei Abaelard ganz anders besetzt sind, die aber von

zählt, das belegt Heloisa auch mit ihrer Auslegung der Perikope von Maria und Martha (Lk 10,38-42).<sup>879</sup> – Das alles klingt gut Abaelardisch; stellt sich nur die Frage, wann und wie das Paar diese gemeinsame Ethik<sup>880</sup> entworfen haben könnte. Über ein gemeinsames Erarbeiten fehlen uns jegliche Quellen. Falls Heloisa die Idee der Intention lieferte, so müßte das vor der Abfassung der *Collationes* gewesen sein. Allerdings habe ich schon erwähnt, daß zu vermuten ist, daß die beiden in den 20er Jahren kaum Kontakt hatten, falls aber doch, so fehlen uns schlicht die Belege. Noch weiter zurückzugehen, dürfte ebenso wenig zu einem Ergebnis führen, da wir im *Sic et Non* noch keine Spuren der *intentio* finden. Eine andere Möglichkeit, womit wir wieder Abaelard als 'Urheber' annehmen müßten, wäre, daß Heloisa die *Collationes* vor dem Verfassen des Briefwechsels gelesen hatte. In dem Fall wäre immerhin auffällig, daß wiederum der Schlüsselbegriff *intentio* bei ihr fehlt. Eigentlich bietet sich nur eine Lösung an. Denn bei genauerem Hinsehen sind doch markante Unterschiede zwischen Heloisas und Abaelards Variante der Intentions-Ethik festzustellen, die eher auf eine parallele und unabhängige Entwicklung aufgrund ähnlicher oder gleicher Quellen hinweist. Somit läge in der Korrespondenz das Zeugnis der ersten Koordination, des gegenseitigen Abstimmens der jeweiligen Ethik vor. Zunächst also kurz zu einigen Differenzen zwischen Heloisa und Abaelard, dann zur Frage, inwiefern die Beeinflussung *gegenseitig* war.

Wenn Heloisa mit Abaelard und mit vielen Zeitgenossen – erinnert sei namentlich an Bernhard – die Moralität des Aktes einzig in der Intention begründet sieht, so verurteilt Heloisa im Gegensatz zu Abaelard die schlechte Intention generell als Sünde. Für Abaelard aber liegt eine Sünde nur dann vor, wenn der Vorsatz zur Ausführung gefaßt wurde.<sup>881</sup> Dementsprechend setzt Heloisa Sünde mit dem Bösen gleich, das aus dem Herzen kommt. Schaden erleidet die Seele demnach durch den bösen Willen. Abaelard lehnt nun gerade diese ungenaue Umschreibung ab: das moralisch entscheidende Moment liegt in der Zustimmung zu diesem Bösen, und schul-

---

einem nuancenreichen Bewußtsein für die Innerlichkeit zeugen. Zu den begrifflichen Variationen vgl. Acklin, Heloisa, 68 Anm. 115.

<sup>879</sup> Vgl. Muckle, *Religious Life*, 252 = Brost, *Briefwechsel*, 174.

<sup>880</sup> Vgl. z. B. Podlech, *Theologie der Liebe*, 268.

<sup>881</sup> So oft in der *Ethica*, z. B. *These 5: Zustimmung bzw. Intention als Kriterium der Sünde*, unten S. 409f. – Vgl. auch Marenbon, *Abelard*, 256.

dig macht allein diese Zustimmung.<sup>882</sup> – Man mag diese Differenzen je nach Gesichtspunkt verschieden gewichten, etwa, daß Heloisas Denkmuster „sich in frappierend-ähnlicher Formulierung in der Ethik Abaelards wiederfinden lassen.“<sup>883</sup>. Mir scheint die deutlich feststellbare Selbständigkeit vor allem auf eine mindestens zeitweilig unabhängige Entwicklung und eigene Gestaltung von Heloisas Ethik hinzuweisen. In diesen Differenzen sieht übrigens Marenbon eines seiner beiden Hauptargumente, die für eine faktische, authentische Mitarbeit von Heloisa an der Korrespondenz sprechen.<sup>884</sup> – Das andere Argument betrifft gleichzeitig den letzten Hinweis, den ich zum Briefwechsel machen möchte. Wenn Heloisa und Abaelard ihre Ethiken in einer ersten Phase getrennt ausgearbeitet haben sollten, so ist es nicht so, daß anschließend die ehemalige Schülerin gehorsam ihrem ehemaligen Lehrer folgte. Zumindest im Bereich der angewandten Ethik, wie sie vor allem in den Klosterregeln, also im achten Brief, zum Ausdruck kommt, ist Heloisas Einfluß auf ihren Mann ebenso deutlich zu spüren: Tatsächlich widersprechen die Regeln Abaelards ursprünglichem Mönchsideal, das er in der *Theologia Christiana* und in der 33. Predigt zum Ausdruck brachte, vor allem bezüglich der strengen Askese. Es ist zunächst Heloisa, die solche Askese als abzulehnende Werkgerechtigkeit entlarvt.<sup>885</sup> Diese Modifikation ist alleine oder zumindest vorrangig Heloisas Verdienst.<sup>886</sup>

Allerdings dürfen wir hier nicht vergessen, daß zum Zeitpunkt der Korrespondenz Abaelards begriffliches Instrumentarium seine in der *Ethica* vorliegende Form noch nicht endgültig erhalten hatte. Die Veränderungen zwischen dem Römerbriefkommentar und der *Ethica* werden das noch genauer zeigen. Wenn schon, dann gilt es, die Korrespondenz mit den *Collationes* und der darin enthaltenen Ethik zu vergleichen. Anders verhält es sich beim folgenden Werk. – Was sich im Briefwechsel ferner gezeigt hat, das ist Abaelards Bereitschaft, sich auf die Situation des Gegenübers einzulassen. Diese Bereitschaft kommt auch in den folgenden *Problemata Heloisae* zum Ausdruck, und für die *Ethica* bleibt die Frage noch zu klären, ob und wie dort die Hörer die Botschaft beeinflussen.

---

<sup>882</sup> Vgl. Acklin, Heloisa, 69.

<sup>883</sup> Acklin, Heloisa, 69.

<sup>884</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 92.

<sup>885</sup> Vgl. etwa: Muckle, Religious Life, 251 = Brost, Briefwechsel, 172.

<sup>886</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 91.



*γ) Problemata Heloissae*

Ein zweites gemeinsames Werk soll uns also hier beschäftigen: In der Zeit nach dem Römerbriefkommentar, aber vor der *Ethica*, verfaßte Abaelard seine *solutiones* auf Heloissas *problemata*.<sup>887</sup> Dabei handelt es sich um zweiundvierzig Fragen der Äbtissin des Paraklet, die sich auf Unklarheiten von zumeist neutestamentlichen Bibelstellen beziehen oder davon ausgehend zu einer theologischen Frage führen.<sup>888</sup> Nur gerade zwei Probleme dieses bibeltheologisch-exegetischen Fernkurses entbehren der expliziten biblischen Verankerung, die *problemata* 13 und 42, auf die ich noch zurückkomme. Der gesamte Fragenkatalog dürfte in einem Mal an Abaelard gesandt worden sein<sup>889</sup>, und er bezeugt, daß im Paraklet unter Heloissas Nonnen ein ebenso eifriges Bibelstudium betrieben wurde wie in den Pariser Schulen. Zwar läßt sich – etwa im Vergleich zum *Sic et Non* – keine vergleichbare Systematik in der Anordnung der *problemata* feststellen, aber es lassen sich einige Charakteristika der Fragestellungen herausarbeiten, die belegen dürften, daß es sich nicht um beliebige Fragen an den fernen Briefkasten-Onkel in Paris handelt. Eine Fragefigur zielt dabei auf innerbiblische Widersprüche: So z. B. *problema* 5, in dem verschiedene Schilderungen der nachösterlichen Erscheinungen verglichen werden, oder etwa *problema* 40, in dem Jesu Worte an Petrus bezüglich seiner Verleumdung bei den vier Evangelisten verglichen werden. Insgesamt folgen etwa neun Fragen diesem Muster.<sup>890</sup> Ähnlich aufgebaut sind die *problemata*, die den biblischen Text mit der kirchlichen Tradition konfrontieren, wie etwa die Nummern 4, 7 und 21. Am originellsten sind aber jene *problemata*, die den biblischen Text realistisch verstehen und lebenspraktisch hinterfragen. Dazu gehören etwa *problema* 35, die Sorge um Samuels Bekleidung, und *problema* 40, weshalb Adam nur Tiere und Vögel, aber keine Erdreptilien, Schlangen, Wasserreptilien und Fische zur Namengebung vorgeführt worden waren.<sup>891</sup> Einige *problemata* zeugen von *trivialen* Überlegungen im ursprünglichen Sinn des Wortes: Besonders *problema* 3, also die Frage, weshalb Jesus nicht richtig auf Fragen antworte,

---

<sup>887</sup> Zur Datierung: vgl. Mews, *On dating*, 132. Lateinischer Text in: PL 178, 677-730. – Weitere Hinweise zu den *Problemata*: Marenbon, *Abelard*, 76-78.

<sup>888</sup> Zu Fragen der Gliederung der *problemata* vgl.: Dronke, *Problemata*, 53-65, bes. 61.

<sup>889</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 77 (auch Anm. 75, wo genauer auf die Datierungsfrage hingewiesen wird).

<sup>890</sup> Neben den beiden erwähnten zähle ich dazu die *problemata* 6, 9, 15, 18, 24, 37 und 41.

<sup>891</sup> Dazu kommen ferner etwa die folgenden *problemata*: 10, 11, 16, 17, 19, 20, 26 und 32.



und *problema 4*, die Frage nach der Gattung von Hannas Gebet. Schließlich bilden die *problemata* 14 bis 20 und 30 bis 36 je eine Fragenreihe, die anlässlich einer fortlaufenden *lectio* der Bergpredigt sowie des ersten Samuelbuches angefallen sein dürften. Ohne zu behaupten, in den hier aufgezählten *problemata* fehle ein tieferes theologisches Interesse von seiten Heloïsas und ihrer Schwestern, heben sich einige Fragen von den übrigen doch besonders ab. So etwa *problema 2, 13, 24, 28* und *42*. Die *28.* Frage wirft ein anthropologisches Problem auf und fragt, wie 1 Thes 5,23 zu verstehen sei, wo vom Geist und der Seele des Menschen die Rede ist – Abaelard setzt in seiner Erklärung den *spiritus* mit der *ratio*, d. h. mit der Fähigkeit zu unterscheiden, gleich, die *anima* hingegen mit der *voluntas*. – Für uns hier von besonderer Bedeutung sind die verbleibenden vier *problemata*, die um das gemeinsame Thema Sünde und Gesetzeserfüllung kreisen. Sie sind neben der Korrespondenz das stärkste Indiz dafür, daß moralische oder ethische<sup>892</sup> Fragen Heloïsa und Abaelard gleichermaßen beschäftigten. So will ich hier also genauer auf die verbleibenden vier *problemata* und deren *solutiones* eingehen. Dies nicht zuletzt auch, um zu sehen, ob Abaelard hier allenfalls zu anderen Ergebnissen kommt als später in der *Ethica*.

In *problema 2* fragt Heloïsa knapp nach der genauen Bedeutung von Jak 2,10f: „Was bedeutet jenes im Jakobusbrief: Wer zwar immer dem ganzen Gesetz diene, aber auch nur eines verletzt, der ist ganz schuldig. Denn jener, der gesagt hat: Du sollst nicht die Ehe brechen, hat auch gesagt, du sollst nicht töten. Wenn du also nicht die Ehe brichst, aber tötest, dann hast du das Gesetz übertreten.“<sup>893</sup> – Die *solutio*, die Abaelard anbietet, läuft auf eine sprachliche Bestimmung des Wortes *lex* als eine Sammelbezeichnung, ein Kollektivum hinaus.<sup>894</sup> Unter *lex* versteht er demnach das gesamte offenbarte Gesetz, das sich aus einzelnen *mandata* oder *praecepta*, also aus einzelnen Geboten und Vorschriften zusammensetzt. Beim Übergeben des Gesetzes hat nun aber Gott von den Menschen nicht verlangt, die einzelnen Gebote zu halten, gar gewisse auszuwählen und andere nicht zu berücksichtigen. Sondern er hat den Menschen das Gesetz als Ganzes auferlegt. Somit liegt Gesetzesbruch schon vor, wenn auch nur eine Vorschrift mißachtet wird. – Bezüglich der *Ethica* ist hier auf

---

<sup>892</sup> Die beiden Termini *moralisch* und *ethisch* stehen hier nicht synonym, sondern meinen die lebenspraktischen oder die theoretischen Aspekte moralischer Fragen.

<sup>893</sup> PL 178, 679 (Übers.: asr).

zwei Stellen hinzuweisen: Zunächst stellt Abaelard anhand eines Gebotes, das seiner Meinung nach nicht einzuhalten ist, einmal mehr seine Ansicht dar, daß es nicht um das äußere Einhalten eines Gesetzes gehe, sondern um die bewußte Zustimmung. Demnach kann also schuldlos ein Gebot faktisch übertreten werden. Damit relativiert Abaelard seine *solutio* bzw. ergänzt sie im Sinne seiner Sündenlehre.<sup>895</sup> Eine zweite Stelle ist hier zu nennen, bei der er die in der *solutio* vorgebrachte, biblisch begründete rigorose Haltung ebenfalls vertritt: Und zwar entscheidet sich Abaelard in der Frage, ob man eher darauf achten soll, läßliche oder verbrecherische Sünden zu unterlassen, klar dafür, daß beide in gleicher Weise gemieden werden sollen. Ein Auswählen nach subjektivem Gutdünken lehnt er ab, denn die Moralität des einzelnen Menschen stellt ein Ganzes dar.<sup>896</sup>

Die angegebene Stichprobe hat gezeigt, daß die *Ethica* eine kohärente Fortsetzung der *Problemata* bildet. Läßt sich diese Hypothese weiter erhärten? Dazu ein nächstes *problema*, das dreizehnte, das Heloisa und viele sehr verunsichert habe, nämlich die Unverzeihbarkeit der Sünde gegen den Heiligen Geist. Heloisa fährt fort: „Wie kann einer gegen den Sohn Gottes sündigen, nicht aber gegen den Heiligen Geist, obschon man nicht imstande ist, den einen ohne den anderen zu verletzen, so daß die Verletzung des einen die des anderen notwendig miteinbezieht?“<sup>897</sup> – Der Gedanke an die trinitarische Einheit von Vater, Sohn und Geist dürfte den Ausgangspunkt für Heloisas Anfrage an einige neutestamentliche Stellen bilden. Abaelard wechselt dann aber in seiner Antwort den Blickwinkel insofern, als daß er erläutert, was es vom Menschen her bedeutet, gegen den Sohn oder gegen den Geist zu sündigen. Seine *solutio*<sup>898</sup> beginnt mit einer Darstellung des biblischen Befundes. Er zitiert die drei evangelischen Passagen aus den Synoptikern, in denen Heloisa ein *problema* entdeckt haben dürfte. In einem zweiten Schritt löst er die von ihr angenommene Verbindung der beiden Sünden auf, indem er auf die Unterschiede der Ursachen von diesen Sünden hinweist: Jesus Christus als Gottessohn erkennen, das ist von Gott nicht jedem Menschen gegeben, auch reicht dazu die Vernunft allein nicht aus. Und so ist die

---

<sup>894</sup> Die *solutio* findet sich in: PL 178, 679f.

<sup>895</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 410-412.

<sup>896</sup> Vgl. *Diskussion zur These 18*, unten S. 428f.

<sup>897</sup> PL 178, 694 (Übers.: asr).

<sup>898</sup> Vgl. PL 178, 694-696.

Sünde gegen ihn entschuldbar. Anders verhält es sich bei der Sünde gegen den Geist: Sie besteht im Ignorieren und Ablehnen dessen, worin sich offensichtlich die Güte Gottes, die mit dem Heiligen Geist gleichzusetzen ist, manifestiert. Die Pharisäer haben also aus allenfalls entschuldigen Gründen nicht an die Gottessohnschaft Jesu geglaubt, hätten aber aufgrund seiner Werke das Wirken des Heiligen Geistes erkennen müssen. Die Sünde gegen den Geist zeugt *de facto* von einer sehr großen und nicht überwindbaren Verbitterung, daß ein solcher Sünder oder eine solche Sünderin von der Gnade ausgeschlossen ist. – Auch diese Meinung Abaelards finden wir ohne große Differenzen, soviel ich sehe, in der *Ethica* wieder.<sup>899</sup> In dieser *solutio* klingt darüber hinaus einer der brisantesten Punkte der *Ethica* an, der, wie wir schon gesehen haben<sup>900</sup>, erwartungsgemäß von Abaelards Gegnern heftig kritisiert wurde, nämlich die Entschuldigung all jener, die Jesu Gottessohnschaft aus Unwissenheit nicht erkannten, als da namentlich wären: seine Kreuziger.

Die nächste Stichprobe dreht sich um ein Kernstück der biblisch-neutestamentlichen Offenbarung, das eine auf Äußerlichkeiten aufbauende Moral deutlich verurteilt. Allerdings meldet Heloisa Zweifel an der Richtigkeit dieser Behauptung an. – Zur Abwechslung will ich das *problema 24* mit der entsprechenden *solutio* ganz wiedergeben<sup>901</sup>:

---

<sup>899</sup> Vgl. *These 23*: *Es gibt auch eine unverzeihliche Sünde*, unten S. 435f.

<sup>900</sup> Vgl. im Kapitel *c*) *Bernhard und Abaelard – Heiligkeit und Häresie*, oben v. a. S. 187 und 194.

<sup>901</sup> PL 178, 709-711 (Übers.: asr).

**F**rage 24

Wie sagt der Herr: 'Nicht, was durch den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein, sondern was aus dem Mund herauskommt'? (Mt 15,11) Denn wenn jemand von einem Raub ißt oder etwas einnimmt, das er für unerlaubt hält, selbst wenn es erlaubt ist, oder wenn einer unwürdig das Opfer empfängt, trifft ihn daraus nicht der Makel der Sünde? Der Apostel sagt über gewisse zum Glauben bekehrte Juden, die bis jetzt wegen dem Gesetz gewisse Speisen von den andern als unreine trennten: 'Wer aber unterscheidet, wenn er ißt, der wird verdammt: weil es nicht aus Glaube ist. Alles, was nicht aus Glaube geschieht, ist Sünde.' (Röm 14,23) Auch sagte er über die, die aus Huldigung vor den Götzen vom Opferfleisch aßen: 'Gewisse glauben bis jetzt an die Götzen und essen das Opferfleisch: und da ihr Gewissen schwach ist, werden sie befleckt.' (1 Kor 8,7) - Wie kann nun also der Herr sagen, daß das, was durch den Mund hineinkommt, den Menschen nicht unrein macht, sondern vielmehr das, was aus dem Mund herauskommt?

**L**ösung

An dieser besonderen Stelle, wo steht, worin das Sündigwerden bestehe, trifft der Herr eine sorgfältige Entscheidung und unterrichtet uns, indem er die Juden darin widerlegt. Jene, da sie eher auf die Werke als auf die Seele achten, urteilen über gut und schlecht mehr aufgrund dessen, was sie äußerlich machen, als aufgrund dessen, was sie im Sinne haben. Der Herr führt aber alles auf die Intention zurück. Er beschließt eher aufgrund dessen, was im Herzen ist, den Menschen zu verdammen als aufgrund dessen, was in Werken erscheint. Und er richtet die befleckte Seele nicht, wenn nicht wegen dem, was in ihr ist und was sie selber enthält, also [wegen] geistlichen Makeln der Seelen - so wie es materiellen Schmutz des Körpers gibt. Deshalb und stimmiger darstellend fügte er, wo er sagte: 'Was aber aus dem Mund kommt, das macht den Menschen unrein', hinzu: 'Was aber aus dem Mund kommt, kommt aus dem Herzen, und das ist es, was den Menschen unrein macht. Aus dem Herzen nämlich kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, Falschaussage und Verleumdung. Diese sind es, die den Menschen unrein machen. Mit ungewaschenen Händen essen machen den Menschen nicht unrein.' (Mt 15,18-20) Und wenn er offen sagt, der *körperliche Schmutz* an den Händen berühre die Seele nicht, [so sagt er,] daß [die Menschen] sie [hingegen] *mit Sünden* beschmutzen können. Gedanken, die beflecken, kommen aus dem Herzen, wenn wir zur Verrichtung dessen zustimmen, was wir gedacht haben. Wo aber kein Wahrnehmen ist, da kann auch keine Zustimmung sein, wie bei Kindern oder Dummen. Welche so machen, was sie nicht sollten, denen kann dabei keine Sünde angelastet werden; der Herr nennt nicht mal Mord oder Ehebruch noch irgend etwas Sünde, außer wenn es aus dem Herzen hervorgeht. D. h.: außer wenn wir dies, wozu uns die Zustimmung geneigt macht, als unerlaubt erkennen. Wie also Gedanken aus dem Herzen kommen - zumal sie uns durch die Zustimmung zum Werk ziehen - so lehrt er uns, daß Mord, Ehebruch und die übrigen Sünden aus dem Herzen kommen und daß nichts sonst Sünde sei, was nicht durch die Zustimmung zuerst im Herzen war, bevor es in die Tat umgesetzt wird. Nachdem einer diesem Handeln, von dem er weiß, daß es ihm nicht erlaubt ist, zustimmt, so wird diese Zustimmung eigentlich Sünde genannt. Und Mörder oder Ehebrecher zählen deswegen bei Gott gleichviel. Daher sagt auch die Wahrheit selbst: 'Wer eine Frau ansieht und sie begehrt' - d. h., wer sie anschaut und zur Zustimmung zur Gier kommt - 'der hat mit ihr schon die Ehe gebrochen im Herzen.' (Mt 5,28) D. h., der hat die Sünde in der Seele schon ausgeführt, auch wenn sie noch nicht im Werk ausgeführt ist. Wenn wir also irgendwelche Speise [mit einer] schlecht[-en Absicht] essen, weil wir sie uns verboten glauben, so macht niemals jene Speise, die in unseren Mund gelangt, unsere Seele unrein, sondern das hat schon unser vorangehendes Mit-Wissen gemacht. Und so führt nicht zur Sünde, was wir jetzt ~~durch den Mund zu uns nehmen, sondern das, dem wir beim Essen zugestimmt haben.~~

Wenn ich weiter oben von Mt 15,11 – dem Ausgangspunkt für Heloissas Frage – als von einer Schlüsselstelle für eine auf der Intention oder zumindest auf einem irgendwie genauer zu definierenden Inneren des Menschen aufbauenden Ethik gesprochen habe, so mag der Hinweis vielleicht erstaunen, daß abgesehen von einer knappen Randbemerkung die besagte Bibelstelle in der *Ethica* nicht weiter erwähnt wird.<sup>902</sup> In diesem Punkt könnte die eben vorgelegte *solutio* als weiterführende oder eher einführende Bemerkung zum *Scito te ipsum* gesehen werden. Zwei Bemerkungen seien noch angefügt: Was sich in der *Ethica* nicht mehr finden wird, ist die Invektive gegen die Juden und deren angebliche Werkgerechtigkeit, wie wir sie am Anfang dieser *solutio* finden. Was sich in der *Ethica* ebenfalls kaum findet, das ist die in einem biblischen Zitat vorliegende Liste der *intrinsicse mala*: Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, Falschaussage und Verleumdung. Zwar werden diese einzeln zum Teil diskutiert, aber Abaelards refrainartig wiederholte Sündendefinition läßt eigentlich kaum Platz für *intrinsicse mala*.<sup>903</sup>

Ich will eine letzte Stichprobe nehmen. Sie betrifft die zweiundvierzigste und letzte Frage Heloissas. Sie lautet kurz: „Wir fragen, ob jemand sündigt, wenn er macht, was ihm von Gott zugestanden oder gar erlaubt worden ist.“<sup>904</sup> Ob darin für die damalige Zeit unmißverständliche Anspielungen auf eine bestimmte Thematik enthalten waren, das weiß ich nicht. Die Zuspitzung auf die Eheheologie und deren breite Erörterung läßt dies aber vermuten. Es sei tatsächlich eine schwierige Frage, die Heloisa da stelle, meinte Abaelard, wie könne nämlich von Ehegatten des alten und des neuen Bundes gesagt werden, daß sie sündigten, wenn sie sich der fleischlichen Lust hingäben, wodurch dann auch die Erbsünde an die Nachkommen weitergegeben werde. Was folgt, das ist eine große Sammlung von biblischen und Väter-Zitaten und vor allem von Auszügen aus Augustins *De bono coniugali*. Der Hintergrund bildet dabei das im 12. Jahrhundert immer deutlicher aufbrechende Problem, wie sich die bei Augustinus grundgelegte und durch Gregor den Großen endgültig vollzogene Verdammung der geschlechtlichen Lust<sup>905</sup> mit dem mehrmaligen Vermehrungsgebot

---

<sup>902</sup> Vgl. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 409.

<sup>903</sup> Vgl. dazu auch die Hinweise im Kapitel *β) consensus oder intentio?*, unten S. 343ff.

<sup>904</sup> PL 178, 723 (Übers.: asr).

<sup>905</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 77f.

Gottes vereinbaren läßt.<sup>906</sup> Wenn wir Heloisas Frage so betrachten, dann will sie wissen, ob v. a. die Kreise um Laon, die Gregors lustfeindliche Linie weiterziehen, sich nicht in Widerspruch zur Bibel stellen. Abaelard sagt wenig Eigenes zu diesem Thema. Die ausführlichen Zitate aus Augustinus lassen vermuten, daß Abaelard ihm folgt.<sup>907</sup> Das bedeutet aber, daß Beischlaf über das hinaus, was es für die Erfüllung der Ehegüter braucht, eine Sünde sei, wenn auch nur eine läßliche.<sup>908</sup> Damit ist unser Magister im Vergleich zu seinen Zeitgenossen schon relativ progressiv. Den gemäß seiner Logik letzten Schritt wird er aber erst in der *Ethica* wagen, indem er dort das Lustempfinden überhaupt als wertneutral darstellt. Und wenn es eine Sünde wäre, doppelt er dort nach, so wäre Gott der Verursacher dieser Sünde, da er den Menschen so erschuf, daß er gewisse Handlungen nicht anders vollziehen könne als unter Lustempfinden.<sup>909</sup> – Ob hier in seiner *solutio* Abaelard aus Rücksicht auf Heloisa und die gemeinsame Vergangenheit diesen letzten konsequenten Schritt noch nicht wagt? Handelt es sich um eine Sondermoral, zugeschnitten auf die Adressatin und ihre biographischen Erfahrungen und auf ihre existentielle Lebenssituation? Oder ist diese *solutio* eher als Übungsstück zu betrachten, in dem Abaelard erst mal die zu diesem Thema relevanten Stellen sichtet? Entscheiden kann ich diese Frage hier nicht. Aber ich kann mir nur schlecht vorstellen, daß Abaelard – v. a. nach der oben erwähnten Schelte im fünften Brief der Korrespondenz – Heloisa direkt in der Art antworten könnte, wie er dieses Dilemma in der *Ethica* lösen wird.

Vor allem aus dieser letzten Frage und Antwort aus den *Problemata Heloissae*, aber auch aus anderen Stellen dieses Werkes geht hervor, daß im Paraklet auf einem Niveau Theologie betrieben wurde, das dem der Schulen von Laon und Paris in nichts nachstand. Auch waren es dieselben brisanten Themen, mit denen sich die Schwestern um Heloisa auseinandersetzten.<sup>910</sup> – Auf alle Fälle, und damit schließe ich die Bemerkungen zu den *Problemata*, sind wir mit dieser Schrift schon bei Abaelard dem Exegeten angelangt. Ihm wollen wir uns nun zuwenden, obschon wir uns damit chronologisch wieder von der *Ethica* wegbewegen.

---

<sup>906</sup> Dabei stellt v. a. die Wiederholung des Gebotes bei Gen 9,1 – sprich: nach der Sintflut – den früh-scholastischen Theologen ein Problem dar. Vgl. Zeimentz, Ehe, 83.

<sup>907</sup> Vgl. PL 178, 723-730.

<sup>908</sup> Vgl. Jolivet, Théologie, 104; Zeimentz, Ehe, 76-89.

<sup>909</sup> Vgl. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 407f.

### c) *Der Exeget und seine Bibel*

Der Verweis auf Abaelards exegetisches Schaffen erfolgt hier keineswegs nur aus Gründen der Vollständigkeit. Erstens ist die *Ethica*, obwohl selber kein exegetisches Werk, stark bibeltheologisch geprägt, auch wenn der Titel das nicht primär vermuten läßt. Zweitens sind die zeitlichen und inhaltlichen Bezüge v. a. zu einer seiner biblischen Arbeiten, seinen *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, sehr eng. Dieses enge Verhältnis zwischen Kommentar und *Ethica* war schon öfters Gegenstand ausführlicher Untersuchungen.<sup>911</sup> Somit kann ich mich in diesem Punkt kurz fassen, auf die einschlägigen Untersuchungen verweisen und die wichtigsten Ergebnisse zusammenfassen. Eigentlich geht es in diesem ersten Punkt also um Abaelards Ethik, die er im Römerbriefkommentar vertritt, sowie um die allfälligen Unterschiede zu jener des *Scito te ipsum*. In einem zweiten Punkt will ich mich genauer mit drei Stellen des Kommentars befassen, in dem Abaelard seinen Plan für die *Ethica* entwirft. Dieser Plan soll mit dem Ist-Zustand des aktuellen Textbestandes verglichen werden. Den Abschluß machen dann einige grundsätzliche Überlegungen zu Abaelards Bibel und seiner Exegese.

Voraus nur noch dies: Erstens nehmen die folgenden Gedanken wiederum die Hinweise auf, die ich oben zur unterschiedlichen Bedeutung und Verwendung der Bibel in Kloster und Schule gegeben habe.<sup>912</sup> Zweitens fasse ich hier das Wort 'Exegese' und seine Ableitungen sehr eng und verstehe darunter v. a. die *Biblexegese* Abaelards. Allerdings muß man sich dessen bewußt sein, daß Abaelard sein Leben lang und in einem umfassenderen Sinn Exeget war, sei es, daß er philosophische Texte aus der Antike, sei es, daß er Texte der Kirchenväter oder Konzilien auslegte. Das unterschied ihn nun aber keineswegs von seinen Zeitgenossen, denn die mittelalterliche Wissenschaft war eigentlich Exegese.<sup>913</sup> Daß man Abaelard deswegen keineswegs als Abschreiber, der repetiert, was schon gesagt worden war, bezeichnen darf, das zeigt nicht zuletzt und überdeutlich sein Römerbriefkommentar.

---

<sup>910</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 76f.

<sup>911</sup> Vgl. v. a.: Peppermüller, *Auslegung*, 127-146; Blomme, *Définition du péché*, 319-347.

<sup>912</sup> Vgl. *1. Monastische und schulische Theologie*, oben S. 121ff.

<sup>913</sup> Vgl. Lohr, *Scholastische Exegese*, 95.

### α) Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und *Ethica*

Wenn ich mich bei den folgenden Ausführungen vor allem an Kommentaren zu Abaelards Römerbriefkommentar orientiere, so darf von dieser Meta-Metaebene her ein Blick auf den Grundtext nicht fehlen. Paulus schneidet im Herzstück seiner Verkündigung die zentralen Themen und grundsätzlichen Fragen an, die einen mittelalterlichen Moraltheologen unbedingt interessieren mußten: die Situation des Menschen, der unter der Sünde steht, und seine Errettung durch Gottes Wirken. Dazu kommen zwei Aspekte bei Paulus, die Abaelard mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen haben dürfte: Der wohlwollende Umgang mit jenen Menschen, die 'nur' unter dem Naturgesetz leben (Röm 2,12-16), und die Betonung der Innerlichkeit gegenüber dem äußeren Werk, die v. a. dort zum Ausdruck kommt, wo Paulus alle Gesetze auf die Nächstenliebe zurückführt (Röm 13,9f). – Es braucht nun nicht zu erstaunen, daß Abaelards Hauptinteresse beim Kommentieren nicht war, dem Paulustext gerecht zu werden – wir haben schon gesehen, daß eine autorengerechte Auslegung im historisch-kritischen Sinn auch bei anderen Textinterpretationen nicht Abaelards Absicht war –, sondern er setzte den Römerbrief gleichsam ein, um die Richtigkeit seiner Theologie zu belegen. Als die Zentren und Interessensschwerpunkte seines Kommentars gelten demnach die Frage nach Rechtfertigung und Versöhnung und die Ethik.<sup>914</sup> Nach einigen Bemerkungen zu Abaelards Arbeitsmethode werde ich einige inhaltliche Schwerpunkte herausgreifen.

Abaelards Kommentar zum Römerbrief entstand in drei<sup>915</sup> oder vier<sup>916</sup> Überarbeitungen zwischen 1133 und 1137<sup>917</sup>, in einer Zeit der intensiven Auseinandersetzung mit den neutestamentlichen Briefen, wie der *Commentarius cantabrigiensis* eines seiner Schüler bezeugt<sup>918</sup>, und nimmt „innerhalb seines theologischen Gesamtwerkes eine Schlüsselstellung ein.“<sup>919</sup> Seine *Theologiae* lagen weitestgehend schon vor, weshalb Abaelard häufig Querverweise zu diesen Schriften anbrachte und somit seine Trak-

---

<sup>914</sup> Vgl. Peppermüller, *Auslegung*, 129.

<sup>915</sup> Vgl. Buytaert, *Opera theologica* 1, 23.

<sup>916</sup> Vgl. Peppermüller, *Paulusexegese*, 217.

<sup>917</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 132.

<sup>918</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 65 (auch Anm. 42); Peppermüller, *Paulusexegese*, 217.

<sup>919</sup> Peppermüller, *Paulusexegese*, 217.



tate mit seinem exegetischen Schaffen eng verknüpfte<sup>920</sup>, und die *Ethica* war zwar noch nicht niedergeschrieben, aber inhaltlich in den wesentlichen Punkten schon abgeschlossen und, wie erwähnt mündlich wohl in einigen Vorlesungen auch schon vorgetragen worden. – Insgesamt ist Abaelard methodisch in seinem Römerbriefkommentar nicht besonders originell, wie ein Blick in die Frühscholastik zeigen mag.<sup>921</sup> Daß in einem Kommentar *quaestiones* auftreten, das ist auch in Laon und bei zahlreichen Zeitgenossen der Fall. Die Vorgaben beeinflussten unseren Magister gar so stark, daß er selbst die *quaestiones* nicht irgendwo, sondern an den traditionell üblichen Stellen des Römerbriefes einschob.<sup>922</sup> Typisch für Abaelard ist hingegen der Umfang und die Anzahl der *quaestiones*, von denen sich 29 ausmachen lassen.<sup>923</sup> In diesen setzte er sich oft mit zeitgenössischen Meinungen auseinander, die er *ad absurdum* führte, um dann seine eigene Lösung zu bringen.<sup>924</sup> Diese Arbeitsweise wird uns in der *Ethica* oft begegnen<sup>925</sup>. Damit bedient sich Abaelard „der gleichen dialektischen bzw. aporetischen Methode, mit der schon Aristoteles die Meinungen seiner Vorgänger wiederzugeben versucht hatte, um auf diese Weise die wahren Prinzipien einer zur Diskussion stehenden Aporie ausfindig zu machen.“<sup>926</sup> Dialektische, sprachphilosophische Analysen dienen ihm dabei, die sprachliche ‘Oberfläche’, die, ob es sich nun um biblische Worte oder um sonst irgendwelche sprachlichen Äußerungen handelt, eine menschliche Setzung darstellt<sup>927</sup>, hinter sich zu lassen, um zur eigentlichen Bedeutung vorzustoßen.

Neuartig und ungewohnt war schon eher, was Abaelard inhaltlich vorlegte. Es gelang ihm, vom personalen Ansatz seiner Theologie her dem Römerbriefkommentar eine innere Geschlossenheit zu verleihen, wie sie erst bei Luther wieder zu finden sei.<sup>928</sup> Mit personalem Ansatz ist gemeint, daß nach Abaelard der einzelne Mensch

<sup>920</sup> Vgl. Lohr, *Scholastische Exegese*, 109.

<sup>921</sup> Vgl. Peppermüller, *Exegetische Traditionen*, 116f. – Reventlow spricht zutreffend von *graduellen Unterschieden* (Bibelauslegung, 155). Vgl. auch de Lubac (*Exégèse* 1/2, 113), der Abaelard problemlos einen Platz zwischen Anselm von Laon und Hugo von St-Victor zuweist.

<sup>922</sup> Vgl. Peppermüller, *Exegetische Traditionen*, 118.

<sup>923</sup> Vgl. Peppermüller, *Auslegung*, 12-14.

<sup>924</sup> Vgl. Peppermüller, *Exegetische Traditionen*, 119.

<sup>925</sup> Vgl. z. B. *Diskussion der 2. These*, unten S. 403-406, und der Anfang der *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, unten S. 406.

<sup>926</sup> Lohr, *Scholastische Exegese*, 106.

<sup>927</sup> Vgl. Lohr, *Scholastische Exegese*, 107.

<sup>928</sup> Vgl. Peppermüller, *Paulussexegese*, 219.

als Person selber für sein Tun und Ergehen, für sein Heil oder seine Verdammung verantwortlich ist.<sup>929</sup> In seiner Soteriologie ging es ihm demnach nicht primär um die Erlösung der *Menschheit* – wie etwa in der Redemptionstheorie, die Abaelard ablehnte, oder in der ihm allerdings nicht bekannten Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury<sup>930</sup> –, sondern darum, daß durch den Tod Christi in jedem einzelnen *Menschen* die *caritas* erweckt werde, die es ihm erlaube, mit Gott als höchstem Ziel vor Augen zu leben. Denn die Menschheit wird letztlich nur durch die Umwandlung jedes einzelnen Menschen erlöst.<sup>931</sup> Konsequenzen aus diesem personalistischen Ansatz sind dann aber u. a. die Umdeutung der Erbsünde in eine Erbstrafe, die wir im Römerbriefkommentar und später auch in der *Ethica* antreffen, und ferner die Betonung des Glaubensaktes, der dem zwar selber durchaus heilsnotwendigen Sakrament vorausgehen muß.<sup>932</sup> In einer so konzipierten Theologie erhält die Tätigkeit der Auslegung eines biblischen Textes demnach eine wichtige Bedeutung: durch sie sollen die theologischen Wahrheiten nicht willkürlich aus- und bloßgelegt oder dem willkürlich subjektiven Gutheißern der LeserInnen ausgesetzt werden, sondern einerseits sollen sie erklärt und somit für den personalen Nachvollzug durch jede Gläubige und jeden Gläubigen vorbereitet werden<sup>933</sup>, andererseits will Abaelard mit einer solchen Erläuterung und Bedeutungsanalyse auch eine *occasio convertendi* für Juden und Heiden schaffen.<sup>934</sup> – Auf dieser Linie des personalen Ansatzes geht Abaelard im Römerbriefkommentar einen Schritt weiter, der ihn zur Lehre der bedingten Prädestination führt: Gott bietet die Gnade allen Menschen an, und jeder Mensch ist selber dafür verantwortlich, die Gnade anzunehmen. Gott, wie Abaelard ihn sich vorstellt, kann gar nicht anders, als seine Gnade allen Menschen anzubieten. Dieses Angebot, wodurch die *caritas* geweckt werden soll, geschieht bei den Gläubigen in der *gratia fidei*, bei den Ungläubigen durch die *gratia* der *lex naturalis*.<sup>935</sup> Und nun braucht es, für Abaelards personalistischen Ansatz selbstverständlich, etwas im

---

<sup>929</sup> Vgl. Peppermüller, Exegetische Traditionen, 121f.

<sup>930</sup> Vgl. Peppermüller, Exegetische Traditionen, 124.

<sup>931</sup> Vgl. Peppermüller, Exegetische Traditionen, 124; ders., Paulusexegese, 218. – Vgl. auch: Reventlow, Bibelauslegung, 157.

<sup>932</sup> Vgl. Peppermüller, Exegetische Traditionen, 119; ders., Paulusexegese, 218.

<sup>933</sup> Vgl. Peppermüller, Exegetische Traditionen, 121f.

<sup>934</sup> Vgl. Theologia Christiana, IV, 160 = Buytaert, Opera theologica 2, 345; Lohr, Scholastische Exegese, 101.

<sup>935</sup> Vgl. Peppermüller, Exegetische Traditionen, 122f.

Menschen, wodurch er die *gratia* Gottes wahrnehmen und auf sie antworten kann. Diese Instanz ist die *ratio*, die „allen Menschen die Möglichkeit gibt, den Weg zu Gott zu beschreiten“<sup>936</sup>, und somit heilsnotwendig wird. Wir haben schon gesehen, wie sehr diese Bewertung der *ratio* bei Abaelards Gegner für Mißverständnisse sorgte.

Wenn wir nun genauer auf einige ethische Inhalte schauen, so muß gleich darauf hingewiesen werden, daß Abaelard im Römerbriefkommentar noch nicht dieselbe Terminologie anwandte, die er später für die *Ethica* ausarbeitete. Aber auch wenn er zeitlich noch vor dem „moment de synthèse“<sup>937</sup> stand, das die Abfassung der *Ethica* darstellte, so belegen der Kommentar, die intensive Auseinandersetzung mit Heloisa, die Spuren seiner Ethikvorlesungen in den Sentenzen seiner Schüler, aber auch die *Collationes*, daß seine Ethik schon weitestgehend ausgearbeitet war. Markant ist beim Übergang von Kommentar zu *Ethica* die Umdeutung der *voluntas* und des *peccatum*, auffällig ist auch das Fehlen des *consensus* im Römerbriefkommentar. Sünde wird im Kommentar mit dem schlechten Willen, *prava voluntas*, gleichgesetzt, ein augustinisches Erbe, dem wir schon bei Heloisa begegnet sind und das sich auch bei zahlreichen andern Zeitgenossen nachweisen läßt.<sup>938</sup> Abaelard weist an verschiedenen Stellen, wie später auch in der *Ethica*, auf die Vieldeutigkeit des Wortes Sünde hin, sieht deren eigentliche Bedeutung aber im schlechten Willen.<sup>939</sup> Weitere Sündendefinitionen, die Abaelard kannte und erwähnte, sind die *culpa animae* (Schuld der Gesinnung) und der *contemptus Dei* (Mißachtung Gottes), die zusammen die *prava voluntas* konstituieren, die *pena peccati* (Strafe der Sünde) und die *peccatum hostia* (Sühneopfer für die Sünde), dann der *fomes peccati* (Zunder der Sünde) und nicht zu vergessen das *peccatum originale* (Erbssünde).<sup>940</sup> Diese Aufzählung läßt sich durch den Katalog in der *Ethica* ergänzen und vervollständigen. Dort zählt Abaelard zwei weitere, gebräuchliche Sündendefinitionen auf: die *opera peccati* (Werke der Sünde) und das, was *per ignorantiam* (aus Unwissenheit) geschehe.<sup>941</sup> Gegen diese Vielfalt, die sich in der Bibel, im Volksglauben und ebenso in theologischen Schriften finden ließ,

<sup>936</sup> Peppermüller, Exegetische Traditionen, 124.

<sup>937</sup> Blomme, Définition du péché, 320.

<sup>938</sup> Vgl. Blomme, Définition du péché, 326; Peppermüller, Auslegung, 127. Ferner: Luscombe, Ethics, XXXIV. – Vgl. etwa: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, I = Buytaert, Opera theologica 1, 78.

<sup>939</sup> Vgl. Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, II = Buytaert, Opera theologica 1, 164.

<sup>940</sup> Vgl. Peppermüller, Auslegung, 133 (bes. auch Anm. 735).

<sup>941</sup> Vgl. These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht, unten S. 422f.

kämpfte Abaelard mit seinem Sündenbegriff an. Als Katalysator auf dem Weg zu seiner eigenen Definition fiel seiner Analyse der *voluntas* und ihrer Abgrenzung gegenüber dem *peccatum* eine wichtige Rolle zu, erlaubte sie ihm doch die konsequente und ausschließliche Anwendung seiner eigenen Bestimmung der Sünde als Zustimmung zum Bösen, was einer Verachtung Gottes gleichkommt.<sup>942</sup> Die *voluntas* stellte in der damaligen Psychologie und Anthropologie einen Sammelbegriff dar für alles, was mit einer inneren Regung des Menschen zu tun hatte. Diese diffuse Bestimmung findet sich auch in Abaelards Römerbriefkommentar, wonach sich im Willen emotionale und intellektuelle Momente durchmischen.<sup>943</sup> *Velle* beinhaltete also auch *consentire*. Während aber Abaelard die Bedeutung der Zustimmung zur Abfassungszeit des Kommentars schon bewußt war, so taucht, wie gesagt, der Begriff selber noch nicht auf.<sup>944</sup> Auch ist es aufgrund des weiten Bedeutungsfeldes von *velle* und *voluntas* klar, daß im Römerbriefkommentar damit nicht eine wertneutrale Regung bezeichnet werden kann.<sup>945</sup> Besonders deutlich wird Abaelards Ringen um die Bedeutung, die der *voluntas* in der ethischen Bewertung eines Aktes zufällt, in der langen und nicht immer leicht nachvollziehbaren Diskussion um die Berechtigung der Selbstverteidigung eines Knechtes gegen seinen Herrn. Dieses Beispiel wird sowohl im Kommentar als auch in der *Ethica* diskutiert.<sup>946</sup> Dank der genauen terminologischen Fassung der *voluntas* gelingt es ihm bei der zweiten Bearbeitung dieses Exemplums, d. h. in der *Ethica*, zu zeigen, daß man auch ohne Wille sündigen kann. Nachdem er aber die Gleichung 'Sünde = böser Wille' zerbrochen hatte – denn der Knecht kann nicht etwas tun wollen, von dem er weiß, daß es ihm keine Lust bereiten wird und ihn späteren Strafen aussetzt –, liefert er seine Begründung, weshalb die Tat des Knechtes eben gleichwohl eine Sünde war.<sup>947</sup> Seine bibeltheologische Antwort in Anlehnung an Mt 26,52 braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen, wirkt sie doch für uns heute unlogisch und wie eine theonome Notbremse.<sup>948</sup> Im

---

<sup>942</sup> Vgl. *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, unten S. 406f; Blomme, *Définition du péché*, 332.

<sup>943</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 328f.

<sup>944</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 346.

<sup>945</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 330.

<sup>946</sup> Vgl. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, III* = Buytaert, *Opera theologica* 1, 206; *Diskussion der 2. These*, unten S. 403–406.

<sup>947</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 261f.

<sup>948</sup> Vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S. 405.

Zusammenhang mit der terminologischen Neubestimmung der *voluntas* steht dann auch die Frage um die Freiwilligkeit der Sünde. Während in der *Theologia Scholarium* Abaelard noch davon sprach, die Sünden seien freiwillig, da man sie verhindern könne<sup>949</sup>, erläutert er im Römerbriefkommentar anlässlich von Röm 7,16, 'freiwillig' beziehe sich auf die sündige Handlung, nicht auf die Sünde an sich.<sup>950</sup> In der *Ethica* schließlich führt er diese Linie weiter: man kann sich verteidigen und sein Leben retten wollen, aber einen Mord kann man nicht begehen wollen, denn es ist die Natur des Wollens, sich immer auf ein positives Ziel auszurichten.<sup>951</sup> Da nun aber, wie Abaelard aus seinem Text-Dossier, der 145. Frage des *Sic et Non*, weiß, sehr viele Autoren von freiwilliger Sünde sprechen, läßt er diesen Sprachgebrauch gelten, wenn man unter 'freiwillig' entweder versteht, daß überhaupt kein Handlungszwang vorlag oder daß irgendwo im gesamten Handlungsablauf ein Wille vorhanden war.<sup>952</sup> Allerdings sind für Abaelard beide Formulierungen von geringer Bedeutung, denn mit dem *consensus* als entscheidendes Moment der Sünde haben beide nichts zu tun.

Nun ist aber die *voluntas* nicht die einzige Größe in Abaelards psychologischer Menschensicht. Vor allem im ausführlichen Exkurs über die Erbsünde wird das deutlich.<sup>953</sup> Das personale Zentrum bezeichnet er als *animus*, in dem die *ratio* angesiedelt ist, die dem Menschen erst den Besitz des *liberum arbitrium* erlaubt. Während nun das *liberum arbitrium* eine wichtige Rolle spielt beim Sündigen oder Verdienst-Erwerben, da es erkennt, ob etwas um Gottes willen getan oder unterlassen werden soll, so fällt dem *consensus* der *ratio* die letzte und für das *peccatum* oder das *meritum* eigentlich maßgebliche Entscheidung zu. Die Kriterien dazu entnimmt das *liberum arbitrium* der *conscientia*.<sup>954</sup> Aber hier sind wir an einem kritischen Punkt des Römerbriefkommentars angelangt. Nur wenig erfahren wir darin über das Gewissen und über sein Verhältnis zur Vernunft. Die *conscientia* ist „das Organ, das dem Individuum den göttlichen Willen kundtut. [...] durch die mit dem Menschsein gegebene *ratio* billige man, daß das Gute zu tun sei. Über das Verhältnis von *ratio* und *con-*

<sup>949</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, III, 107 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 543f.

<sup>950</sup> Vgl. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, III = Buytaert, *Opera theologica* 1, 206f.

<sup>951</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 333.

<sup>952</sup> Vgl. *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, unten S. 406f.

<sup>953</sup> Vgl. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II = Buytaert, *Opera theologica* 1, 163-175.

scientia ist im Kommentar zum Römerbrief Weiteres nicht ausgesagt.“<sup>955</sup> Immerhin taucht die *conscientia* in der *Ethica* an entscheidenden Stellen auf, wird aber auch dort nicht weiter definiert. Demnach ist anzunehmen, daß sich Abaelard der damals üblichen Bedeutung von *conscientia* und somit Augustinus' Verständnis anschloß. Konkret hieße das: „Das Gewissen (*conscientia*) ist nichts anderes als die geistige Vernunft des Menschen, die in Kraft des von der Gottheit ihrer Natur mitgeteilten Lichtes und in Übereinstimmung mit ihrer Selbst- und Weltkenntnis eine Ordnung des Wollens und Handelns verkündet, die über die irdischen Zwecke und Werte emporführt zu einem höchsten Gute, das allem Wollen und Handeln die unvergleichliche Würde und Verpflichtung des Sittlichen verleiht.“<sup>956</sup> Diese illuminationstheoretische Annahme erlaubt es Abaelard, in der *Ethica* unzählige Male von *quod convenit* zu sprechen, um das der Mensch schon weiß.<sup>957</sup> Aus dem vorangehenden Zitat wird aber auch klar, weshalb der Verpflichtungscharakter, den Abaelard dem Gewissensspruch beimißt, so groß ist.<sup>958</sup> Der Abaelardisch-Augustinische Gewissensbegriff macht ferner deutlich, daß Abaelard bei aller Betonung des *consensus* und der *intentio*, also trotz seinem personalistischen Ansatz, von einer materialen Ethik ausgeht; es handelt sich um eine „Gesinnungsethik mit theologischem Unterbau“.<sup>959</sup> – Schließlich soll hier noch kurz Abaelards *lex*-Traktat erwähnt werden.<sup>960</sup> Dieser enthält neben der grundsätzlich traditionellen Prägung eine Eigenheit. Abaelard verändert nämlich die übliche Abfolge von Naturgesetz, mosaischem Gesetz und Evangelium. Für ihn steht das Naturgesetz dem Evangelium näher. Den Beweis dafür liefert, daß die Heiden im Gegensatz zu den Juden die Feindesliebe kannten.<sup>961</sup> Gewisse Vorschriften wie etwa die der Nächstenliebe finden sich zwar ebenfalls im Alten Testament. Allerdings erreicht dieses das Niveau des natürlichen Sittengesetzes nun trotzdem nicht, und

<sup>954</sup> Vgl. Peppermüller, *Auslegung*, 134.

<sup>955</sup> Peppermüller, *Auslegung*, 135. – Vgl. ferner zur *conscientia* im Römerbriefkommentar: Ernst, *Ethische Vernunft*, 137-141.

<sup>956</sup> Mausbach, *Augustinus*, 100.

<sup>957</sup> Vgl. z. B. in negierter Form: *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403, und öfters.

<sup>958</sup> Vgl. v. a. *These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren*, unten S. 422.

<sup>959</sup> Peppermüller, *Auslegung*, 140.

<sup>960</sup> V. a. auf die folgenden beiden *quaestiones* ist zu verweisen: *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, III = Buytaert, *Opera theologica* 1, 190-196, und *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, III = Buytaert, *Opera theologica* 1, 199-204.

<sup>961</sup> Vgl. Peppermüller, *Exegetische Traditionen*, 119. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, III = Buytaert, *Opera theologica* 1, 191.

zwar deshalb, weil die alttestamentlichen Vorschriften nur für die eigenen Volksgenossen gelten und nicht für *alle* Nächsten.<sup>962</sup> – Diese Bewertung der drei Gesetze schlägt sich nicht zuletzt in der Reihenfolge des Auftretens der Figuren in den *Collationes* nieder.

β) Pendenzenliste für die *Ethica*

Nach dieser leicht eklektischen Auswahl von ethikrelevanten Momenten des Römerbriefkommentars will ich speziell auf drei Stellen hinweisen, wovon ich zwei in Übersetzung vorlege. Darin verweist Abaelard explizit auf die *Ethica*. Mich interessiert nun aber besonders, ob er sich auf das erhaltene erste Buch bezieht oder ob allenfalls diesen Stellen etwas über den weiteren Inhalt des zweiten Buches zu entnehmen ist.<sup>963</sup>

Die erste Stelle schließt an Abaelards Erläuterungen zu Röm 4,1-8 an, in denen Paulus erklärt, worauf das Verdienst des Menschen bei Gott beruht, auf Werken oder auf dem Glauben. Abaelards Querverweis auf die *Ethica* lautet nun folgendermaßen<sup>964</sup>:

---

<sup>962</sup> Vgl. Reventlow, *Bibelauslegung*, 159.

<sup>963</sup> Auf zwei Stellen weist hin: Luscombe, *Ethics*, 130 Anm. 2. Auf eine dieser beiden und auf eine dritte: Peppermüller, *Auslegung*, 13 (Anm. 80) und 14 (Anm. 97).

<sup>964</sup> *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II = Buytaert, *Opera theologica* 1, 126 (Übers.: asr).

Die Frage nach der Gnade Gottes und den Verdiensten der Menschen drängt sich an dieser Stelle auf. Was sind nämlich bei Gott unsere Verdienste [wert]? Zumal alle Güter nur seiner Gnade zuzurechnen sind; er, 'der in uns – wie dies auch vom Apostel bezeugt wird – sowohl das Wollen und das Vollbringen [noch] vor dem guten Willen bewirkt.' (Phil 2,13) Deshalb sagt er auch anderswo: 'Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?' (1 Kor 4,7) Zu fragen wäre, worin unsere Verdienste bestehen: Ob nämlich nur im Willen oder auch in der Handlung; d. h., was [es ist, das] uns Gott zum Ruhm oder zur Strafe anrechnet. Ferner, ob Tugend ausreicht, um die Glückseligkeit zu erlangen, auch wenn sie nicht in Handlungen zum Ausdruck kommt. Und, ob ein äußeres Werk, das auf einen guten oder bösen Willen folgt, das Verdienst [oder die Strafe] erhöht. Und wenn alle Tugend aus dem Geist ist und in ihm gründet, ob dann jegliche Sünde gleichfalls aus dem Geist ist. Und [dann,] was den Fehler des Geistes von der Sünde unterscheidet und auf wie viele Arten das Wort Sünde gebraucht wird. – Aber weil dies [alles] eher zu einer ethischen Erwägung gehört und weil, um dies zu lösen, länger verweilt werden müßte, als es die Kürze einer Exegese fordert, sparen wir uns dies für eine Auseinandersetzung in unserer Ethik auf.

Wie lassen sich diese offenen Fragen nun von der *Ethica* her allenfalls beantworten?

① Bestehen die Verdienste nur im Willen oder auch in der Handlung? – In der Terminologie des *Scito te ipsum* kann es hier, wie oben erwähnt, nur um den Willen als *consensus* oder als *intentio* gehen, andere Komponenten des Sammelbegriffes Wille sind für Abaelard ethisch nicht von Relevanz. Somit ist die Antwort auf die vorgelegte Frage klar entweder der These 10 oder der anschließenden Diskussion zu entnehmen. So schloß Abaelard seinen Gedankengang über den Einfluß des Reichtums auf das Verdienst folgendermaßen ab: „Und je reicher Menschen wären, um so besser könnten sie werden, weil sie selbst wegen dem Überfluß des Reichtums ihrem Gelübde in [Form von] Werken mehr dazugeben könnten. Daß nämlich ein irdisches Gut zur wahren Glückseligkeit oder zur Würde der Seele irgend etwas beiträgt oder [sein Fehlen] dem Verdienst der Armen irgend etwas abtragen könnte, dies zu meinen ist der Gipfel der Dummheit.“<sup>965</sup>

② Reichen Tugenden aus, um glücklich zu werden, oder müssen sie auch in Taten

<sup>965</sup> Diskussion der 10. These, s. unten S. 418f.



manifestiert werden, um heilswirksam zu sein? – Im Fragment des zweiten Buches erhalten wir eine knappe Antwort zu dieser Frage. Entsprechend der Unterscheidung zwischen der Sünde und den Fehlern des Geistes spricht Abaelard auf der positiven Seite vom Gehorsam gegenüber Gott und von den Tugenden. Bei allem Lob der Tugenden ist doch der innere Akt des Gehorsams gegenüber Gott das entscheidende und eigentlich verdienstvolle Moment. Damit ist nun allerdings die vorgelegte Frage noch nicht ganz beantwortet. Müssen die Tugenden manifestiert werden, um heilswirksam zu sein? Entscheidend ist, ob ein Mensch den festen Vorsatz zum Gehorsam gegenüber Gott gefaßt hat oder nicht. Ob dann dieser Vorsatz im Extremfall in einem Martyrium geprüft wird, das hängt von Gott ab, der ein solches nur jenen widerfahren läßt, um deren Stärke und Ausdauer er weiß, die anderen holt er vorher zu sich.<sup>966</sup>

③ Vergrößert das Werk, das dem Willen folgt, Verdienst oder Strafe? – Die Antwort dürfte aus den ersten beiden Punkten deutlich hervorgehen. Wiederum lese ich Wille als Zustimmung oder Intention. Explizit behandelt Abaelard diese Thematik zudem an jener Stelle, wo er sich über die Zuordnung des Adjektives 'gut' äußert, daß es nämlich nicht zwei Gutheiten gebe, die der Intention und die des Werkes, sondern daß die Gutheit des Werkes sich von der Gutheit der Intention *ableitet*.<sup>967</sup>

④ Die Tugend ist aus dem Geist. Ist die Sünde ihr reziprokes Gegenüber und demnach auch aus dem Geist? – Wie schon gesehen ist die Sünde nicht das negative Gegenüber der Tugend. Allerdings haben sie beide gemeinsam, daß sie nicht von Natur aus im Menschen sind, sondern ihr Vorhandensein dem Geist des Menschen verdanken. Als Tugend gilt für Abaelard, „was ein fester Habitus des Geistes ist oder der Habitus eines gut beschaffenen Geistes.“<sup>968</sup> Und die Sünde, definiert als Zustimmung zu etwas, von dem man weiß, daß es Gott nicht gefällt, ist ja auch ein innerer Akt, also ein Akt des Geistes.<sup>969</sup>

⑤ Welches ist der Unterschied zwischen den Fehlern des Geistes und der Sünde? – Diesen Unterschied stellt Abaelard gleich zu Beginn seiner *Ethica* dar. Auffällig ist dabei die positive Bewertung der Fehler des Geistes. In ihnen hat der Mensch etwas,

---

<sup>966</sup> Vgl. These 31: *Einteilung und Definition der Tugenden*, unten S. 449.

<sup>967</sup> Vgl. *Dogmatischer Exkurs über die eine Gutheit der zwei Naturen Christi*, unten S. 419.

<sup>968</sup> These 31: *Einteilung und Definition der Tugenden*, s. unten S. 449.

woran er sich erproben kann. Das Verdienst will erkämpft, die Siegespalme erst verdient sein. Da aber solche Fehler, Abaelard spricht z. B. von Jähzorn, bei guten wie bei bösen Menschen vorkommen, sind sie lediglich etwas, das zum Sündigen verleitet, stellen aber selbst noch keine Sünde dar.<sup>970</sup>

© Und schließlich: Welche Bedeutungen trägt das Wort Sünde? – Ich habe weiter oben schon auf die verschiedenen, vor allem biblischen Bedeutungen von Sünde hingewiesen, die Abaelard im Römerbriefkommentar und in der *Ethica* aufzählte.

Schauen wir auf diese Verweisstelle in Abaelards Kommentar zurück, so stellen wir fest, daß alle Fragen in der *Ethica*, wie sie uns vorliegt, schon beantwortet wurden, wobei einige Punkte im zweiten Buch sicher noch mehr vertieft worden wären, vor allem etwa die Verdienstlehre. – Und wie sieht es nun mit der zweiten Römerbriefkommentarstelle aus? Sie schließt an Röm 13,8-10 an. Dort faßt Paulus alle Gebote in einem einzigen zusammen, in der Nächstenliebe. Im Anschluß an diese kruziale Stelle, für die die christliche Verkündigung lange Zeit, wenn auch zu Unrecht, das Monopol beanspruchte – gerade Abaelard zeigte ja seinen Zeitgenossen, daß die Nächstenliebe den Heiden ebenso bekannt war –, finden wir die folgende Passage<sup>971</sup>:

---

<sup>969</sup> Vgl. z. B. *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403.

<sup>970</sup> Vgl. v. a. *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, unten S. 402f.

<sup>971</sup> *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, IV = Buytaert, *Opera theologica* 1, 292f (Übers.: asr).

**M**an kann [nun] nicht ohne Grund fragen, ob wir auch jene lieben müssen, die in der Hölle sind oder die nicht für das ewige Leben prädestiniert sind, oder ob die Heiligen auch im andern Leben jeden Nächsten wie sich selbst lieben: jene ebenso sehr, die sie als schon Verdammte oder durch Gottes Offenbarung als Verdammenswürdige sehen, wie die Auserwählten. Aber wenn, wie gesagt, jeder Mensch als Nächster wahrzunehmen ist: wie werden sie die Nächstenliebe dann begrenzen, wenn sie irgendwelche nicht lieben? Oder wie werden sie dort für vollkommener gehalten als hier, wenn bei ihnen die Nächstenliebe zusammengezogen oder vermindert wird? Wenn wir die heiligen Engel lieben, sollten wir nämlich nicht die höllischen lieben. Wie ist also deren oder unsere Liebe vernünftig, wenn wir nämlich dadurch die Glieder des Teufels einschließen? Da wir in diesem Leben nicht wissen, wer die Auserwählten sind und wer nicht, ist es nicht um so vernünftiger, wir lieben alle oder wir beten für alle? Oder wenn es nicht vernünftig ist, daß dies geschieht, weshalb wird uns befohlen, dies für jene zu tun und nicht eher für uns, da es uns mehr nützte als jenen? Wie [kann] nämlich die Intention recht sein, wenn sie irrt? Weil wir doch glauben, daß dies ihnen nützen wird, deshalb tun wir es; oder, wenn uns bis jetzt die Unwissenheit entschuldigt, was wollen wir [denn] darauf antworten, daß wir wissen, daß nicht alle gerettet sind oder die wenigsten, gemäß der Wahrheit: 'Denn viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt' (Mt 22,14), und: 'Eng ist der Weg, der zum Leben führt' (Mt 7,14)? Dennoch wollen wir, daß alle gerettet werden, und wir beten für alle, wohl wissend, daß unserem Willen und Gebet keine Erfüllung folgen muß.

**A**ber du hältst jenes Wort des Augustinus entgegen: 'Liebe und tu, was du willst.' Und du erinnerst dich des Wortes des Hieronymus: 'Liebe kennt kein Maß.' Daher zwingt uns die Liebe oft, das Maß zu überschreiten: daß wir wollen, etwas geschehe, was keineswegs gut oder gerecht ist, daß es geschieht, und [zwingt uns] hingegen, nicht zu wollen, daß geschehe, was gut ist, daß es geschieht - wie [z. B.] daß Heilige umgebracht oder gepeinigt werden, wodurch auch sie zum Guten beitragen. Doch diese Diskussion sparen wir uns für unsere Ethik auf.

Versuchen wir hier ebenfalls die Fragen herauszudestillieren, deren Beantwortung Abaelard sich aufspart. Die Abgrenzung ist bei dieser zweiten Stelle etwas schwieriger, da sich die einzelnen Punkte durchmischen:

- ① Gibt es - vor allem in bezug auf die Verdammten - Grenzen für die menschliche Nächstenliebe sowie für jene Nächstenliebe, die die Heiligen im Himmel üben?
- ② Mit welchem Recht könnte man dann aber Heilige für vollkommen halten, wenn

sie nur die Auserwählten liebten, ihre Liebe also *ingeschränkt* wäre?

③ Andererseits: Wie können Heilige oder Menschen *vernünftig* lieben, wenn sie alle Nächsten, und somit auch Verdammte, lieben und für sie beten sollten?

④ Wäre es dann nicht gleich besser, die Menschen würden nur für sich beten?

⑤ Liegt schließlich bei der allumfassenden Nächstenliebe und Fürbitte nicht ein Fall von guter Intention mit objektiv schlechtem Ziel vor? Mindestens in bezug auf das Beten für Verdammte täte man, was sich nicht gehört, da ja jene, die in der Hölle sind, dort ihre gerechte Strafe büßen. – Dieser ganze Fragenkomplex erscheint in der *Ethica* nur am Rande. Wie allerdings z. B. aus den *Sententie Parisienses* zu ersehen ist, hat sich Abaelard in seiner mündlichen Lehre intensiv mit Nächstenliebe und *caritas* auseinandergesetzt.<sup>972</sup> Auch erinnert die vorliegende Passage an die 136. Frage von *Sic et Non*, ob die Nächstenliebe jeden Menschen umfasse oder nicht. – Es kann also nur vermutet werden, daß Abaelard im weiteren Verlauf des zweiten Buches umfassender auf die *caritas* und die Nächstenliebe eingegangen wäre. Wenigstens die zitierte Augustinusstelle findet sich schon im ersten Buch der *Ethica*,<sup>973</sup> aber eine eigentliche Theologie der Liebe wird darin noch nicht entwickelt.

Noch an einer dritten Stelle verweist Abaelard im Römerbriefkommentar schließlich auf die *Ethica*. Darin schneidet er schon die heikle Frage an, ob jene, die Gläubige aus Überzeugung töteten, gesündigt haben oder nicht.<sup>974</sup> Mit seiner negativen, aber nuancierten Antwort, die Abaelard in der *Ethica* geben wird, liegt er durchaus auf der Linie von Röm 14,23, jenes Verses, der den Anlaß zu diesem kurzen Exkurs und Querverweis gibt.<sup>975</sup>

Schauen wir auf die drei Verweisstellen zurück, so geht aus ihnen nicht eindeutig hervor, was im zweiten Buch des *Scito te ipsum* noch hätte folgen sollen. Anzunehmen ist, daß Abaelard die Verdienstlehre, wie gesagt, noch genauer dargestellt und daß er ferner präzisiert hätte, was es zur Glückseligkeit des Menschen braucht.<sup>976</sup>

Soviel hier zum Römerbriefkommentar. Was sein Weiterwirken betrifft, so wurde er offenbar in der folgenden Zeit weit weniger gelesen als etwa Abaelards Theologien.

---

<sup>972</sup> Vgl. v. a. *Sententie Parisienses*, III, in: Landgraf, *Écrits*, 48-60. Siehe auch unten S. 391-401.

<sup>973</sup> Vgl. *These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe*, unten S. 415f.

<sup>974</sup> Vgl. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, IV = Buytaert, *Opera theologica* 1, 306f.

<sup>975</sup> Vgl. Ende von *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 426.

<sup>976</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 81 Anm. 1.

Robert von Melun, der Nachfolger auf dem Lehrstuhl des Magisters Petrus, wird diesen Kommentar in seinen Vorlesungen verwenden. Den größten Einfluß wird Abaelards Auslegung aber durch einen anonymen Kommentar, der um 1180 entstanden sein dürfte, erhalten: Dieses Werk war voll von Abaelard-Zitaten und wurde als *abbreviatio* seinerseits „zu einem Standardwerk mittelalterlicher Exegese“, zu den Büchern sechs bis acht der *Allegoriae in Novum Testamentum*.<sup>977</sup> Namentlich werden, abgesehen von der exegetischen Methode, die Abaelard stark prägte, die folgenden drei Thesen weiterhin diskutiert und mehrheitlich zurückgewiesen, die unser Magister im Römerbriefkommentar und nachher in der *Ethica* aufwarf:

- ① Die moralische Indifferenz der Werke.
- ② Seine Deutung der Erbsünde als Erbstrafe.
- ③ Die Entschuldigung der Juden, die die Gottheit Christi leugneten.<sup>978</sup>

#### γ) Abaelards Bibel

Bevor ich zu einem letzten Werk Abaelards weitergehe, sind hier noch einige Bemerkungen zu seiner Bibel anzufügen. Das bedeutet: Mit welcher Textversion der Bibel arbeitete Abaelard? Welches war seine Ansicht über die Entstehung der Bibel? Welche Schwerpunkte setzte er in der Auswahl der biblischen Bücher? Und welche Bücher bearbeitete er außer dem Römerbrief?

Beginnen wir mit der Frage nach der sprachlichen Form von Abaelards Bibel. Ob schon Abaelard über „keine oder nur sehr geringe Kenntnisse des Griechischen und Hebräischen“ verfügte, war er sich bewußt, daß es wichtig wäre, den Text in seiner Urform zu lesen.<sup>979</sup> Selber kannte er zum Teil verschiedene Textformen, die er aber, wie es damals üblich war, nebeneinander stehen ließ.<sup>980</sup> Aus den Schriftziten der *Ethica* geht, soweit ich sehe, klar hervor, daß Abaelard sich an die *Vulgata* hielt, die im 7. Jahrhundert – abgesehen von einigen feststehenden altlateinischen Formulierungen und einigen Gelehrtenziten – die *Vetus Latina* endgültig verdrängt hatte.<sup>981</sup> Allerdings setzte sich die nun übliche Form der *Vulgata* aus verschiedensten Über-

---

<sup>977</sup> Vgl. Peppermüller, Paulusexegese, 219f (Zitat: 220).

<sup>978</sup> Vgl. Peppermüller, Paulusexegese, 220 (vgl. bes. Anm. 32-34).

<sup>979</sup> Vgl. Peppermüller, Auslegung, 32 (Zitat: ebd. Anm. 196).

<sup>980</sup> Vgl. Peppermüller, Auslegung, 32.

<sup>981</sup> Vgl. Brunhölzl, Bibelübersetzungen, 92.

setzungen zusammen: Namentlich das Neue Testament lag darin in einer von Hieronymus lediglich überarbeiteten altlateinischen Form vor.<sup>982</sup>

Wenn wir nun nach Abaelards Lehre zur Entstehung der Bibel fragen, so gilt es zunächst festzuhalten, daß bis zu Thomas von Aquin die Inspiration durch den Heiligen Geist kein Problem darstellte, dem man große Aufmerksamkeit glaubte schenken zu müssen.<sup>983</sup> Dementsprechend sind Abaelards Aussagen darüber, ob es eine Verbalinspiration der Bibel gab oder ob Gott nur innerlich zu den Propheten sprach und diese die Formulierung dann selber wählten, eher widersprüchlich.<sup>984</sup> – Aus der schon mehrfach erwähnten Diskussion über die eigentliche Bedeutung der göttlichen Gebote, die ja auch in der *Ethica* erscheint, geht immerhin deutlich hervor, daß der Sinn den Wörtern oft erst abgerungen werden muß und soll. Eine Arbeit, zu der jene, die ernsthaft Texte interpretieren wollen, wiederum kraft der Inspiration und Intelligenz fähig sind, womit wir wieder bei der Augustinischen Illuminationstheorie sind. Genauer geht Abaelard darauf in der Auslegung zu Röm 1,20 ein.<sup>985</sup> Daß in einem Text weitere Aussagen verborgen sind, das rührt nicht zuletzt daher, daß Gott die Prophetinnen und Propheten nicht Dinge reden läßt, die für sie selber unverständlich sind. Das würde nun zwar auf eine Verbalinspiration hinweisen,<sup>986</sup> aber Abaelard äußert sich in einer Predigt darüber, daß der Heilige Geist die inneren Worte, also die Erleuchtung eingibt, äußere Worte geben im Gegensatz dazu die Dämonen ein.<sup>987</sup>

Welches war nun Abaelards Kanon? Diese Frage will ich gleich auf die *Ethica* zu-  
spitzen und schauen, welche biblischen Bücher er konsultierte und einsetzte. Knapp ein Drittel der ungefähr 160 biblischen Zitate und Verweise stammen aus dem Alten Testament.<sup>988</sup> Den Schwerpunkt bilden die Psalmen und weisheitlichen Texte, dann die Propheten. Abaelard schöpft also schon im Ersten Testament vorwiegend aus jenen Quellen, die von einem eher personalistischen Sündenverständnis ausgehen, während die historischen Bücher mit ihrem vorwiegend materiellen Sündenver-

---

<sup>982</sup> Vgl. Brunhölzl, Bibelübersetzungen, 92.

<sup>983</sup> Vgl. Spicq, Esquisse, 202.

<sup>984</sup> Vgl. Peppermüller, Auslegung, 31. – Vgl. dazu auch: de Lubac, Exégèse 2/2, 254-256.

<sup>985</sup> Vgl. Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, I = Buytaert, Opera theologica 1, 68-71.

<sup>986</sup> Vgl. Peppermüller, Auslegung, 30.

<sup>987</sup> Vgl. Peppermüller, Auslegung, 29.

<sup>988</sup> Vgl. Luscombe, Ethics, 133f.

ständnis kaum berücksichtigt werden.<sup>989</sup> Im Zweiten Testament sind es vor allem die Evangelien, in erster Linie das des Matthäus, dann der Römer- und der erste Korintherbrief, die er berücksichtigte. Wenn wir uns die vergleichsweise geringe Anzahl der 55 sonstigen Autoritätsverweise oder -zitate in Erinnerung rufen<sup>990</sup>, so geht aus dieser Erhebung hervor, daß die *Ethica* vorwiegend als bibeltheologisches, genauer jesuanisch-paulinisch geprägtes Werk zu lesen ist. Wenn wir hier abschließend einen Blick auf die sonstigen, von Abaelard kommentierten oder bearbeiteten biblischen Bücher werfen, so ergibt sich in etwa dasselbe Resultat. Angefangen bei den nichterhaltenen *Glossae super Ezechielem*, Abaelards theologischem Erstlingswerk<sup>991</sup>, über ein *Psalterium* für den Paraklet und eine *Expositio* des Galaterbriefes, beide ebenfalls verschollen, bis hin zu seinen weiteren Exegesen der neutestamentlichen Briefe, von denen der *Commentarius Cantabrigiensis*, ein Schülerwerk, zeugt.<sup>992</sup> – Eine Ausnahme, ein Werk außerhalb Abaelards Hauptinteresse, stellt immerhin seine *Expositio in Hexameron*<sup>993</sup>, die Exegese der ersten beiden Kapitel der Genesis, dar. Immerhin hat sich Abaelard – im letzten Fall aufgrund einer Anfrage von Heloisa – im Verlauf seines Lebens mit zwei jener drei biblischen Texte auseinandergesetzt, die seit Origenes und Hieronymus als die schwierigsten Abschnitte überhaupt galten, als da wären: Schöpfungsberichte, Ezechiel und das Hohelied.<sup>994</sup>

#### **d) Collationes – Die eigentliche Ethik Abaelards**

Diese knappe Auswahl theologischer Schriften begann unchronologisch und so hört sie auch auf. Mit den *Collationes* stehen wir wieder in den 20er Jahren des 12. Jahrhunderts und befinden uns fern der Hektik des protouniversitären Paris entweder im Paraklet oder in St-Gildas in der Bretagne, wo sich Abaelard aus Mangel an Gesprächspartnern eine fiktive Disputation einfallen läßt.<sup>995</sup> Dieses Werk darf als ei-

<sup>989</sup> Vgl. Delhaye, *Quelques points*, 55f.

<sup>990</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, 135.

<sup>991</sup> In der Tatsache, daß Abaelard – was ganz unüblich war – sich überhaupt an Ezechiel wagte, darin sei schon ein Protest gegen die herkömmliche Exegese zu sehen. Vgl. Schäfer, *Bibelauslegung*, 69.

<sup>992</sup> Vgl. die Angaben zu den erwähnten Werken bei: Barrow, *Checklist*, 242-259.

<sup>993</sup> Ich folge auch hier sprachlich der Titelform, die in der *Checklist* zu finden ist. Verbreitet ist auch die etymologisch einsichtiger Form *Hexaëmeron* oder *Hexaëmeron*. Vgl. Barrow, *Checklist*, 247f.

<sup>994</sup> Spicq (*Esquisse*, 118f) verweist auf Abaelards Bemerkung, die er diesbezüglich in der *Expositio in Hexameron* (PL 178, 731D-784A) macht. – Vgl. auch: Jolivet, *Théologie*, 105.

<sup>995</sup> Vgl. von Moos, *Dialogus*, 196f; Marenbon, *Abaelard*, 66 (v. a. Anm. 44) und 67.

gentlicher Ethiktraktat betrachtet werden. Während in der *Ethica*, d. h. zumindest im vollständig erhaltenen ersten Buch, Sünden- und Beichtlehre im Vordergrund stehen, ist die *Quaestio* der *Collationes* das *summum hominis bonum*.<sup>996</sup> Ausführlich geht Abaelard dabei auf die Tugenden ein, die von großer Bedeutung sind auf dem Weg zu diesem *bonum*. Die Bezüge der *Collationes* zu den zeitgleichen Theologien sind vielfältig, aber mehr als in einigen Anspielungen kann ich ihnen hier keine Rechnung tragen. Hingegen konzentriere ich mich v. a. auf Abaelards Tugendlehre. Zunächst wenden wir unsere Aufmerksamkeit kurz jener Bevölkerungsgruppe zu, der der erste Gesprächspartner in Abaelards fiktivem Dialog angehörte: den Juden.

#### α) Die Juden im 12. Jahrhundert

Obschon Abaelard in der *Ethica* konsequenterweise seine Sündentheorie auch auf die Kreuziger und Verfolger Christi und der ersten Märtyrerinnen und Märtyrer anwandte, so wird in den *Collationes* mit dem Juden nicht vergleichbar fair umgegangen. Die Ansichten, die zu verfechten Abaelard ihm in den Mund legte, entstammen ohne weiteres dem Milieu des aschkenasischen Judentums, das im Francien des 12. Jahrhunderts noch zum städtischen Alltag gehörte. Die Engführung und Einseitigkeit von Abaelards Juden wird einem vielleicht aus einem Vergleich mit dem von Juda Hallevi (1075-1141) verfaßten Pendant klar. In diesem etwa ein bis zwei Jahrzehnte nach den *Collationes* verfaßten Religionsgespräch tritt ein Christ auf, der ebenso kurz und unbefriedigend zu Wort kommt wie der Jude in den *Collationes*.<sup>997</sup> Zwar wartet Abaelards Richter mit seinem Urteil über die Vernünftigkeit der jüdischen Religion zu<sup>998</sup>, aber letztlich dürfte er dem Judentum dasselbe vorwerfen, was der Kuzari in Hallevis Gespräch dem Christen vorwirft: Dein Glaube läßt der Vernunft keinen Platz, sie verwirft nämlich die Mehrheit der Glaubensartikel.<sup>999</sup> – Überflüssig ist wohl der Hinweis, daß man unter Abaelards Zeitgenossen ohne weiteres einen Juden hätte finden können, der die Argumentation des *philosophus* hätte vertreten können. Es geht hier aber nicht darum, Abaelard wegen des Unterlassens von Gesprächen mit

---

<sup>996</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 13.

<sup>997</sup> Vgl. Touati, *Kuzari*, 5f. – Dahan (*Les intellectuels*, 421) läßt allerdings den Vergleich dieser beiden Werke nicht gelten.

<sup>998</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 84f = Krautz, *Gespräch*, 96f.

<sup>999</sup> Vgl. Touati, *Kuzari*, 7.



jüdischen Gelehrten zur Verantwortung zu ziehen, sondern um die Frage, wieso er zu einer solchen Einschätzung der jüdischen Religion gelangte. Wobei bei den folgenden Bemerkungen zu bedenken ist, so die These von Dahan, daß Abaelard *vergleichsweise* einfühlend mit dem Juden umging.<sup>1000</sup> – Die Gründe dürften nicht nur theologischer Art, sondern stark vom Eindruck mitbeeinflusst gewesen sein, den unser Magister aufgrund der damals in Nordfrankreich lebenden Anhänger dieses Glaubens von der Judenheit hatte. Die Charakterisierung des Juden mag dadurch ebenso verständlich werden wie die für die damalige Zeit beachtliche Kühnheit Abaelards, die sich in der 'Entschuldigung' der kreuzigenden Juden ausdrückt. – Wenn ich hier also auf die Situation der Juden in der französischen Diaspora eingehe, so einerseits wegen dieser einen brisanten *Ethica*-Stelle, andererseits wegen der grundsätzlichen Frage, ob ein Moraltheologe des 12. Jahrhunderts nicht von der hohen Moralvorstellung, die das Judentum praktisch vorlebte, hätte beeindruckt sein müssen.

Unzählige größere und kleinere Kirchen prägten die wenigen Quadratmeter der Cité. Und ebenfalls auf der Cité befand sich bis 1182, dem Jahr der Judenvertreibung durch König Philippe Auguste, die Synagoge.<sup>1001</sup> Bis zu diesem Jahr gehörten Juden zum Stadtbild von Paris, und das dürfte auch schon für die ersten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts gegolten haben. Allerdings soll die Gemeinschaft nie mehr als 1000 Mitglieder gezählt haben. Verstreut auf die verschiedenen Quartiere, spezialisiert in Textilfabrikation<sup>1002</sup>, Pelzverarbeitung<sup>1003</sup> und im Handel, dürften sie jedoch – trotz der prominenten Lage der Synagoge auf der Cité – kaum zu einer dominierenden Erscheinung geworden sein. Während die Juden bis zum ersten Kreuzzug (1096-1099) eine führende Position im Fernhandel innehatten, übernahmen sie im 12. und 13. Jahrhundert v. a. im Mittelmeerraum allmählich eine zentrale Aufgabe als Kultur-

---

<sup>1000</sup> Angesichts der Schilderung seiner mißlichen Lage, die der Jude selber vortrage, lasse der korrekte Umgangston und die unterschwellige Emotion von seiten des Autors auf ein echtes Bemühen um Verständnis schließen: vgl. Dahan, *Les intellectuels*, 552. – Dahan zitiert die folgende Stelle aus den *Collationes*: Thomas, *Dialogus*, 50f = Krautz, *Gespräch*, 28-33.

<sup>1001</sup> Vgl. Boussard, *Paris*, 147 und 150.

<sup>1002</sup> Die Spezialisierung im Textilbereich kommt von der aus der Bibel abgeleiteten Vorschrift her, daß gewisse Kleider nicht aus Mischgeweben bestehen dürfen. Vgl. Maier, *Judentum*, 580, 588.

<sup>1003</sup> Leder- und Pelzverarbeitung galt vor allem im islamischen Bereich und auch innerhalb des Judentums als geringe Arbeit. Die Juden als Randgruppen spezialisierten sich jedoch darin und konnten mancherorts gar ein Monopol aufbauen. Vgl. Maier, *Judentum*, 588.

mittler zwischen dem arabischen Raum und Europa.<sup>1004</sup> Davon dürfte Abaelard nur wenig mitbekommen haben, denn das aschkenasische Judentum Nord- und Mitteleuropas erholte sich nur langsam vom Schock des ersten Kreuzzuges und war kaum fähig, kulturvermittelnd zu wirken. Abgesehen von der Einschüchterung durch die Massenhysterien, die die Kreuzzüge auslösten, gehörten die Aschkenasis zu dem von Palästina aus geprägten, eher traditionalistischen, also ängstlich-bewahrenden Zweig des Judentums, der sich in einigen wesentlichen Punkten vom östlichen Judentum im arabischen Reich unterschied. Vor allem stand das östliche Judentum schon viel länger im Austausch mit der Mehrheitsreligion der Diasporaländer. Dadurch gelangte man zwar zu einer *sachlichen* Ablehnung der Gegenposition, aber gleichzeitig zu einem *methodischen* Ausgleich. Vergleichbare Auseinandersetzungen wurden im Westen erst im 12. Jahrhundert möglich, behielten aber immer einen stark apologetischen Charakter.<sup>1005</sup> In Nordeuropa kam es in jüdischen Kreisen in der entsprechenden Zeit zudem nicht zur Bildung von Schulen, Unterricht war eine Familien-, allenfalls Gemeindeangelegenheit und diente vor allem dazu, daß der einzelne die Tora möglichst gut anwenden konnte. Weiterführende Bildungsziele und -interessen, wie zum Beispiel Grundlagenforschung oder lyrische Kreativität, brauchte es nur in eng umrissenen Gebieten, etwa in der Rechtsprechung, oder es bestand kein Bedarf dafür, weil beispielsweise eine an Poesie interessierte höfische Schicht fehlte.<sup>1006</sup> Dementsprechend verschloß sich das durch die volkstümliche Bewegung des Chassidismus geprägte aschkenasische Judentum zunächst eher den „aufkommenden, durch Gnosis und Neuplatonismus beeinflussten apokryph-theosophischen Spekulationen“<sup>1007</sup>. Allgemein war aber das durchschnittliche Bildungsniveau und die Sprachgewandtheit der Juden höher als jenes der christlichen Bevölkerung, was sich wegen der sonst mißlichen Rahmenbedingungen jedoch nicht in besseren Berufschancen oder anderswie positiv auswirkte.<sup>1008</sup> Sehr groß waren nun die regionalen Unterschiede, was den Umgang der christlichen Bevölkerung oder der Herrscherschicht mit den Juden betraf. Während die Juden in Osteuropa als Pioniere

---

<sup>1004</sup> Vgl. Maier, Judentum, 394.

<sup>1005</sup> Vgl. Maier, Judentum, 393f.

<sup>1006</sup> Vgl. Maier, Judentum, 444, 449.

<sup>1007</sup> Thomas, Dialogus, 14. – Maier (Judentum, 469) sieht eine Verschmelzung dieser Tendenzen mit der Kabbalah erst im 12. Jahrhundert. Vgl. Maier, Judentum, 468-472.

für die Neubesiedlung von Gebieten geschätzt waren – sie brachten als umherziehende Händler und *nolens volens* wegen ihrer Erfahrung mit der Situation der Diaspora ein einmaliges Know-how in diesen Belangen mit –, verlief „im Königreich Frankreich [...] die Geschichte der Juden besonders dramatisch.“<sup>1009</sup> Judenfeindliche Aktionen im 11. und 13. Jahrhundert, Vertreibungen aus Städten – wie etwa die erwähnte Vertreibung aus Paris 1182 –, eine aufgezwungene Religionsdisputation und dann 1242 eine Talmudverbrennung in Paris – drei Jahre, bevor Thomas von Aquin in Paris eintrifft –, das sind einige Hinweise zur dornenvollen Geschichte der Juden in Francien, die mit der völligen Vertreibung in den beiden letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts zu Ende geht.<sup>1010</sup>

Abaelards Bild von einem eher ängstlichen, sich auf die sicheren Fundamente der Tora stützenden Juden braucht nach diesen ‘vermischten Meldungen’ aus der Sozial-, Geistes- und Ereignisgeschichte nicht zu erstaunen. Unerwähnt blieb bis jetzt hingegen das hohe Gruppenethos, das die jüdischen Gemeinden lebten. „Sehr früh, noch vor der Entwicklung des nordwesteuropäischen städtischen Kommunalismus, wußte das aschkenasische Judentum effiziente Formen der Gemeindeorganisation auszubilden.“<sup>1011</sup> Diese umfaßte u. a. Institute wie Armenhäuser, Fürsorge für Witwen und Waisen, das Finanzieren der Ehen von mittellosen Bräuten, aber auch die Unterstützung der Glaubensschwestern und -brüder im gelobten Land.<sup>1012</sup> Über all das schweigt sich Abaelard aus, obschon es ihm ein Anliegen war, den Glauben mit der Lebenspraxis zu verknüpfen, was den jüdischen Gemeinden immerhin in einer vorbildlichen Art gelang. Allerdings haben wir auch schon gesehen, daß Abaelard nichts zum Gildenwesen sagt, in dem ein vergleichsweise hohes Ethos herrschte. Der Grund mag sein, daß ihn diese konkrete Ebene in den *Collationes* kaum interessierte. In der *Ethica* hingegen setzt er sich gelegentlich sehr wohl mit konkreten Einrichtungen der damaligen Gesellschaft auseinander, etwa mit der Rechtsprechung oder dem Beichtwesen. Eine Passage in der *Ethica* verurteilt immerhin klar jeglichen Familien- oder Gruppenegoismus. Da es an der betreffenden Stelle um die Beichte geht

---

<sup>1008</sup> Vgl. Maier, Judentum, 436, 439f.

<sup>1009</sup> Maier, Judentum, 429.

<sup>1010</sup> Vgl. Maier, Judentum, 429f; Toch, Juden, 782.

<sup>1011</sup> Toch, Juden, 782.

<sup>1012</sup> Vgl. Maier, Judentum, 562-576; Toch, Juden, 782.

und somit die Argumente gegen die Rückgabe ungerecht erworbenen Gutes und Geldes von einem Christen stammen, ist darin keine Invektive gegen die Juden zu sehen. Abaelard weist bei dieser Gelegenheit deutlich darauf hin, daß die Gerechtigkeit vor dem Familieninteresse zu stehen hat.<sup>1013</sup> Ferner ist anzumerken, daß, wenn immer Abaelard auf Geldgeschäfte zu sprechen kommt, er oder wenigstens die Hörer und Leserinnen der *Ethica* das Bild eines Juden vor sich gehabt haben dürften, führte doch das Zinsverbot für Christen seit Leo dem Großen (+ 461) zu einem *de facto* Monopol der Juden im Finanzsektor. Dieses Zinsverbot erhielt in den mittelalterlichen Städten mit der aufkommenden Monetarisierung eine neue Aktualität und erfuhr kurz nach der Abfassung der *Ethica* im Zweiten Lateranum (1139) eine Neuauflage.

Bleibt am Schluß festzuhalten, daß wir – auf der Ebene des Gelehrten-Disputes – bei Abaelard einen stereotypen und theologisch-theoretischen Umgang mit den Juden feststellen, die Lebenswirklichkeit erscheint eher am Rande:

- ① stereotyp erscheint der ängstliche, sich auf die Tora stützende Jude in den *Collationes*;
- ② theologisch sieht Abaelard die Juden als heilsgeschichtlich überwundene, 'aufgehobene' Stufe der göttlichen Offenbarung, die, wie erwähnt, gar von den nach dem Naturgesetz lebenden Heiden überboten wurde;<sup>1014</sup>
- ③ in seiner Sündenlehre hingegen ist Abaelard dann wenigstens so konsequent, daß er zur Einsicht gelangt, die Juden treffe keine subjektive Schuld am Kreuzestod Christi. Damit distanziert er sich vom mittelalterlichen Hauptargument für Judenpogrome.<sup>1015</sup> – Daß vor und nach Abaelard mancher Theologe den Juden gegenüber ungerechter war, das sei zum Schluß nochmals explizit betont.<sup>1016</sup>

#### β) Tugendethik und *summum bonum*

Kehren wir nun aber zum Inhalt der *Collationes* zurück. In dem zweiteiligen Werk, in dem zunächst der Jude und der Philosoph, dann der Christ und der Philosoph ihre

---

<sup>1013</sup> Vgl. *These 19: Es gibt zwei Arten von Reue*, unten S. 430.

<sup>1014</sup> Vgl. z. B. Thomas, *Dialogus*, 82 = Krautz, *Gespräch*, 92f; Thomas, *Dialogus*, 84 = Krautz, *Gespräch*, 96f.

<sup>1015</sup> Vgl. von Moos, *Dialogus*, 197.

<sup>1016</sup> Vgl. auch: Dahan, *Les intellectuels*, 566f.

religiösen bzw. metaphysischen Systeme vergleichen, um herauszufinden, „welche Religion der von Gott stammenden ‘Vernunft’ am nächsten komme“<sup>1017</sup>, fehlt der in Aussicht gestellte Schiedsspruch Abaelards, der als vierte Person und Richter an den *Collationes* teilnimmt. Im Vergleich zum Juden treten der Christ und der Philosoph weniger als Typen, sondern eher schon als Personen auf. Allerdings scheint mir, daß nicht nach historischen Gestalten gesucht werden muß<sup>1018</sup> – es wurde vermutet, daß Abaelard Ibn Badjdja, einen in Nordspanien lebenden muslimischen Philosophen, der im Jahre 1138 starb, vor Augen hatte, als er seine literarische Figur des *philosophus* konzipierte<sup>1019</sup> –, denn ebenso gut können darin der Abaelard vor und der nach seiner Hinwendung zur Theologie gesehen werden. Immerhin ist der Philosoph in dem Sinn eine synthetische Gestalt, als er in kondensierter Weise wichtige Momente des 12. Jahrhunderts vereint: die lateinische Philosophie, den Konflikt mit den Juden, Gerüchte über die Muslime und dann die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie.<sup>1020</sup> – Das erste Gespräch spielt sich zwischen dem Juden und dem Philosophen ab und nimmt ein Thema der klassischen christlich-jüdischen Polemik auf, ob das Gesetz sich nur auf äußerliche Dinge beziehe oder ob sich im mosaischen Gesetz das natürliche Gesetz vollende. Der Philosoph läßt sich vom Juden nicht überzeugen und führt als Beweis dafür, daß das Naturgesetz keine Ergänzung brauche, die *nichtjüdische* und gleichwohl biblische Gestalt des Hiob an.<sup>1021</sup> Während der Jude und der Philosoph am Schluß im Widerspruch verharren, entwickelt sich das doppelt so lange Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Christen anders. Formal kommen die Gesprächspartner in zwei Punkten überein: sie anerkennen beide ein *summum bonum*, und beide erachten die Tugend auf dem Weg zur Glückseligkeit, die im Erreichen dieses *summum bonum* bestehe, als notwendig. Inhaltlich behält sich jedoch jeder das Füllen dieser Begriffe auf seine Weise vor.<sup>1022</sup> Und wie endet das zweite Gespräch? Wie gesagt: der Schiedsspruch des Richters fehlt zwar, aber heute ist man sich weitestgehend einig, daß es sich deswegen nicht um ein unvoll-

---

<sup>1017</sup> von Moos, *Dialogus*, 197.

<sup>1018</sup> So auch von Moos, *Dialogus*, 197.

<sup>1019</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 15.

<sup>1020</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 82.

<sup>1021</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 44-84 = Krautz, *Gespräch*, 14-97. Inhaltsangaben bei: Jolivet, *Théologie*, 81-84; von Moos, *Dialogus*, 197-198.

<sup>1022</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 84.

detes Werk handelt<sup>1023</sup>, sondern daß darin die rhetorische Form der Aposiopese zu sehen ist, das Verstummen dessen, der sich geschlagen gibt – wir sind dieser Form schon bei der Korrespondenz begegnet.<sup>1024</sup> Den Richtspruch haben wir allerdings im Römerbriefkommentar schon vernommen, und er liegt implizit alleine schon in der Abfolge der beiden Gespräche der *Collationes* vor: Das Naturrecht des Philosophen übertrumpft das mosaische Gesetz, der Christ aber seinerseits das Naturrecht.<sup>1025</sup>

Es wäre nun überaus interessant, die zahlreichen Bezüge zwischen den *Collationes* und der *Ethica* aufzuzeigen. Vor allem entwirft Abaelard schon im ersten dieser beiden Werke die Grundgedanken seiner Intentions-Ethik.<sup>1026</sup> Ich will mich hier aber vorwiegend auf Aspekte und Ausschnitte beschränken, die in der *Ethica* nicht nochmals oder nur andeutungsweise zum Zuge kommen. Das wären demnach das höchste Ziel, auf das alles menschliche Handeln ausgerichtet sein soll, und dann die Tugendethik, die zu diesem Ziel führt.

Ich orientiere mich im folgenden an Marenbons ausführlicher Darstellung und kann mich somit kurz fassen.<sup>1027</sup> – Beginnen wir bei Abaelards Tugendlehre, die eigentlich nur eine von drei Facetten seiner Lehre über das gute Handeln darstellt.<sup>1028</sup> Im Gegensatz zur relativ homogenen Ausformung seiner Sündentheorie in der *Ethica* erfuhr seine Erörterung über das gute Handeln keine abschließende, zusammenfassende Formulierung mehr. Als die drei Facetten sind neben der Tugendlehre die Lehre über die Liebe und die über das Verdienst zu erachten. Betreffen die beiden ersten die *Disposition* zum guten Handeln, so bezieht sich die dritte auf die *konkrete Einzelhandlung*. Zu beachten sind die verschiedenen Herkunftsorte dieser drei Lehren. Erst dadurch wird Abaelards Integrationsleistung klar: Die Tugendlehre leitet sich aus der klassischen Philosophie ab; Abaelard lernte sie in den logischen Texten quasi nebenbei kennen. In der Liebeslehre verknüpft Abaelard die ciceronisch-stoische *amicitia* mit der paulinisch-christlichen bzw. augustinischen *caritas*. Hingegen

---

<sup>1023</sup> Vgl. von Moos, *Dialogus*, 196f.

<sup>1024</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 89; vgl. auch Marenbon, *Abelard*, 67.

<sup>1025</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 67.

<sup>1026</sup> Vgl. etwa Thomas, *Dialogus*, 164f = Krautz, *Gespräch*, 274-277. Dabei gilt wieder zu beachten, daß sich Abaelard wie im Römerbriefkommentar des noch wenig ausgearbeiteten Vokabulars bediente, v. a. was die *voluntas* betraf.

<sup>1027</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 282-303.

<sup>1028</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 282f.

steht mit dem Verdienst ein rein christlicher Begriff zur Debatte. Durch die Verknüpfung dieser drei Facetten gelangt unser Magister schließlich zu einer Theorie, die mit seiner Sündenlehre gut zusammenpaßt. In den folgenden Hinweisen komme ich nicht darum herum, neben der in den *Collationes* ausgeführten Tugendlehre auch auf die beiden anderen Facetten, die Liebeslehre und die Verdienstlehre, einzugehen.

Wenn wir neben den entsprechenden Abschnitten der *Collationes*, in denen der Philosoph dem Christen die Tugendlehre darstellt<sup>1029</sup>, ohne daß dieser ihm dabei widerspricht, einen Blick in die *Sententie Parisienses* werfen, so wird die Abaelardsche Besonderheit deutlich, die ihn nicht nur von seinen Zeitgenossen, sondern auch von der stoischen Tradition unterscheidet<sup>1030</sup>: Abaelard hierarchisiert die Tugenden und setzt an deren Spitze die Gerechtigkeit. Tapferkeit und Maßhalten sind eher eine Art Hilfstugenden, die die Gerechtigkeit anstoßen, und entspringen im Vergleich zu der ersten nicht dem Willen. Und die Klugheit bildet eher eine Voraussetzung der Tugenden und ist somit auch nicht eine Tugend im eigentlichen Sinne. In der kreativen Transformation der Quellen, die Abaelard dem Philosophen in den Mund legt, scheinen auffällige Elemente seines ethischen Konzeptes durch: die Klugheit kann u. a. deshalb nicht eine Tugend sein, weil gute und böse Menschen über sie verfügen. Der Philosoph gelangt also nach einer komplexen Verknüpfung von Boethius' Tugenddefinition – Tugend als *habitus animi optimi* – mit den Kategorien des Aristoteles – ihnen entnimmt er die Definition von *habitus*, die wir ebenfalls im zweiten Buch der *Ethica* finden – und der Tugendlehre des Cicero zu dem erwähnten hierarchisierten System der vier Kardinaltugenden.<sup>1031</sup> Wenn nun Abaelard die Verbindung schafft zwischen dem christlichen Leben und den Tugenden – im Gegensatz zu den *De virtutibus*-Traktaten seiner Zeitgenossen –, so liegt dies an seinem ganz speziellen apologetischen Ausgangspunkt. Apologetisch in dem Sinne, als daß er zu beweisen versuchte, daß die Philosophen der Antike, die tugendhaft lebten und die Tugenden allein dank der Vernunft entdeckten, dadurch sozusagen 'anonyme Christen' wa-

---

<sup>1029</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 115-127 = Krautz, *Gespräch*, 164-193.

<sup>1030</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 108 = Krautz, *Gespräch*, 148f.

<sup>1031</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 115-118 = Krautz, *Gespräch*, 164-171. Auch: Marenbon, *Abelard*, 284-286.

ren.<sup>1032</sup> – Nicht weniger kreativ als mit der Tugendlehre geht Abaelard mit Ciceros *amicitia*-Definition um. Denn noch fehlt ein Element, in dem die Tugenden mit Gott verknüpft werden. Dies gelingt Abaelard in der Liebeslehre und schließlich in der Kombination von *virtus* und *caritas*, die er auch in den beiden Versionen der *Theologia Scholarium* entwickelt.<sup>1033</sup> Abaelard wird genau wie seine Zeitgenossen vom Interesse getrieben, die Natur der *caritas*, der Gottesliebe, zu erforschen. Von ihnen übernimmt er das Moment der Selbstlosigkeit, das konstitutiv zur *caritas* gehört. Ferner ist *caritas*, wie schon die *virtus*, nicht ein Akt, sondern eine Disposition, die Abaelard umschreibt als *amor honestus*, die er mit der Liebe Gottes um seinen Willen und des Nächsten um Gottes Willen gleichsetzt und später als guten Willen einem anderen gegenüber um des anderen selbst Willen definiert. Bei dieser letzten Formulierung verwendet er die halbe ciceronische Definition der *amicitia*, von der er das Moment der Wechselseitigkeit wegläßt und somit den Altruismus zum Ideal erhebt.<sup>1034</sup> – Um nun die Tugendlehre mit der Liebeslehre zu verknüpfen, kann Abaelard auf Augustinus zurückgreifen.<sup>1035</sup> Er interpretiert Augustins Feststellung, daß alle Tugenden in der *caritas* bestünden, so, daß alle Tugenden, die im menschlichen Willen bestehen, der *caritas* entsprechen. Da nun aber nur die erste der Tugenden, die Gerechtigkeit, im Willen besteht – Klugheit hat ja nach Abaelards Ansicht eher mit Vernunft zu tun, Tapferkeit und Maßhalten sind hingegen eher Hilfstugenden –, kann Abaelard bedenkenlos *iustitia* und *caritas* gleichsetzen. Der gerechte Mensch ist ein 'karitativer' Mensch, der disponiert ist zu tun, was Gott gefällt, und zu unterlassen, was Gott nicht gefällt. Es gibt in der Konzeption unseres Magisters also keine von der Veranlagung zum christlichen Lebensvollzug getrennte Tugendhaftigkeit.<sup>1036</sup> – Das führt uns schließlich zu der erwähnten dritten Facette von Abaelards Lehre vom guten Handeln: zu seiner Theorie vom Verdienst.<sup>1037</sup> Diese darf nun als das positive Spiegelbild seiner Sündenlehre bezeichnet werden. So wie

---

<sup>1032</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 283. – Vgl. dazu auch Abaelards 'etymologischer' Beleg: Da Christus die Weisheit (*sophia*) ist, sind Philo-sophen eigentlich Menschen, die Christus lieben: Soliloquium, II = Burnett, Soliloquium, 886f; vgl. Luscombe, Abelard, 301; ferner: Nothdurft, Einfluß, 3.

<sup>1033</sup> V. a. die ausführliche Definition der *caritas* in: *Theologia Scholarium*, I, 3-8 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 319-321.

<sup>1034</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 288f.

<sup>1035</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 109f = Krautz, *Gespräch*, 150-153.

<sup>1036</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 291f.

<sup>1037</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 134f = Krautz, *Gespräch*, 208-211.



*consensus* oder *intentio* aus einer schlechten Veranlagung oder einem äußeren Reiz ein *peccatum* entstehen lassen, gereichen wiederum durch *consensus* oder *intentio* die positiven Dispositionen *virtus* oder *caritas* zum *meritum*. Ein Unterschied ist immerhin augenfällig: Die Sündenlehre ist bei Abaelard besser ausgearbeitet als die Verdienstlehre. Während er bezüglich Sünde und Beleidigung Gottes dem Menschen als Entscheidungshilfen das Gewissen und Gesetze zur Verfügung stellt, nimmt er an, dem Menschen sei immer klar, welche Tat Gott wohl gefalle: „Abelard seems simply not to have envisaged the many foolish, bizarre and destructive actions people might believe are pleasing to God.“<sup>1038</sup>

Wie steht es nun aber um das Ziel allen menschlichen Bemühens, um das *summum bonum*? Ich folge wiederum in groben Zügen den Ausführungen Marenbons.<sup>1039</sup> – Abaelards Lehre vom Guten schafft einen engen Bezug zu seiner Trinitätslehre, nach der Gott Macht, Weisheit und Güte ist. Wenn Abaelard also den Christen und den Philosophen über das *summum bonum* debattieren läßt, so geht es dabei um Theologie im engsten Sinne, um Gotteslehre, wie der Philosoph selber bemerkt, da doch Gott selber als das höchste Gut erachtet werde.<sup>1040</sup> Miteinbezogen in die ganze Diskussion wird aber auch das Übel, also die Frage nach dem *summum malum* in der göttlichen Schöpfung, und somit die Theodizeefrage. – Als Ausgangspunkt für dieses ganze Thema mag Abaelards Analyse der Wörter gut und böse dienen. Sie sind seiner Meinung nach bei weitem weniger eindeutig, als die Tradition es wahrhaben wollte, denn je nach Bezugswort ändern sie die Bedeutung und können gar das Gegenteil bezeichnen.<sup>1041</sup> So ist etwa ein guter Dieb ein Mensch, der besonders schlecht handelt. Mit seiner Wortanalyse verwirft Abaelard letztlich die herkömmliche Definition von gut und faßt den Begriff so weit, daß gar das Übel in der von Gott geschaffenen Welt seinen Platz findet. Zwar ist Augustins Ansicht des Übels als einer *privatio*, einer mit einem Manko behafteten Sache, Abaelard bekannt, er erwähnt sie ja auch in der *Ethica*<sup>1042</sup>, wie wir gesehen haben. Aber selber lehnt er die positive Seite dieser Theorie, die neuplatonisch inspirierte augustinische Gleichung ‘Gott = Seien-

---

<sup>1038</sup> Marenbon, Abelard, 294.

<sup>1039</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 233-250.

<sup>1040</sup> Vgl. Thomas, Dialogus, 127f = Krautz, Gespräch, 194f.

<sup>1041</sup> Vgl. Thomas, Dialogus, 129, 160 = Krautz, Gespräch, 196-199, 264-267.

<sup>1042</sup> Vgl. *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403.

des = Gutheit' – oder anders ausgedrückt: *ens et bonum convertuntur* – ab. Denn nach Abaelard sieht Gott in seinem unergründlichen Plan selbst vor, daß Gutes aus Schlechtem hervorgeht, wie etwa die Erlösung der Menschheit aus der Kreuzigung Christi und dem Verrat durch Judas, einem Paradebeispiel, das wir bei Abaelard immer wieder finden. Diesen Optimismus – verstanden in dem Sinn, daß auch das *malum* in Gottes guter Ordnung eingebunden ist<sup>1043</sup> – treffen wir auch in der Erbsündenlehre an, denn erst durch die Sünde kann der Mensch besser werden, als er vorher war – ein Grundgedanke, der sich schon bei Ambrosius findet –, so wie wir ja auch lernen, Gott durch das große Beispiel der Liebe, das Jesus in seinem Kreuzestod manifestiert, besser zu lieben.<sup>1044</sup> Das heißt nun nicht, daß der Christ der *Collationes* oder gar Abaelard selber dem Guten die absolute Priorität absprechen. Für beide fallen das höchste Ziel des menschlichen Lebens mit dem der göttlichen Offenbarung und auch mit dem der ersten Disziplin der Wissenschaften zusammen, die alle drei auf das *summum bonum*, auf Gott ausgerichtet sind.<sup>1045</sup> – Beim Philosophen klingt es ähnlich: die wichtigste Disziplin, der alle andern, wie etwa die *artes liberales*, dienen, ist jene, die einen zur Glückseligkeit führt. Die Glückseligkeit und Vollendung, das *summum bonum* des Philosophen, besteht aber darin, sich des höchsten Gutes zu erfreuen oder anders gesagt: an Gottes unendlicher Glückseligkeit teilzuhaben.<sup>1046</sup> – Diese Krönung der Ethik als wichtigste Wissenschaft, die Abaelard auch kurz *divinitas*<sup>1047</sup> nennt, zeigt jenen Aspekt, der für sein Gesamtkonzept von entscheidender Bedeutung ist: Er betreibt zwar mit seinen Überlegungen über das *summum bonum* Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes, verknüpft aber das menschliche Handeln ganz eng mit den Spekulationen über das Wesen Gottes. Dem sind wir weiter oben schon begegnet bei der Auseinandersetzung mit Abaelards Glaubensbegriff. Indem der Magister in den *Collationes* darüber nachdenkt, was das höchste Gut ist und wie es zu erreichen ist, befaßt er sich intensiv mit zwei der drei Schwerpunkte seiner theologischen Systematik, mit *fides* und *caritas*: Der trinitarische Gott, der Wohltaten

---

<sup>1043</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 169 = Krautz, *Gespräch*, 284f.

<sup>1044</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 249f.

<sup>1045</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 88f = Krautz, *Gespräch*, 104f.

<sup>1046</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 127f = Krautz, *Gespräch*, 194f.

<sup>1047</sup> Vgl. Thomas, *Dialogus*, 88 = Krautz, *Gespräch*, 104.

für die Menschen erläßt, fordert diese auf, ihm nachzueifern.<sup>1048</sup> Diese Hinweise mögen deutlich gemacht haben, daß Abaelard zu Recht vorrangig als Moralthologe bezeichnet werden darf: Für ihn besteht der Kern der christlichen Offenbarung in einem Sittengesetz, das das natürliche Sittengesetz überbietet und deshalb den Philosophen zum Verstummen bringt – dessen Bekehrung mag Abaelard Gott anheimstellen.<sup>1049</sup>

Es würde den hier gesteckten Rahmen sprengen, noch intensiver auf die *Collationes* einzugehen und in dem Zusammenhang etwa auf den Aspekt hinzuweisen, inwiefern sich Abaelard vom Verehrer des asketischen Perfektionismus, wie er in den *Collationes* vorliegt, zu einem Verfechter einer moderaten praktischen Ethik wandelte.<sup>1050</sup> – Auch wenn Abaelard die eine und andere Idee seiner Ethik später mündlich ausgeführt, vertieft, korrigiert und konkretisiert haben mochte, wie die Sentenzen bezeugen, liegt tatsächlich in der zweiten *collatio* zwischen dem Christen und dem Philosophen das positive Gegenstück zur Sündenlehre der *Ethica* schon vor. – Mir bleibt, mit einigen Bemerkungen diese langen Ausführungen zum Moralthologen Abaelard abzurunden.

### e) *Zu guter Letzt*

Diese Hinweise mögen gezeigt haben, inwiefern Abaelard die *Theologie* im 12. Jahrhundert ‘erfand’ und entscheidend prägte, auch wenn der Begriff in der lateinischen Christenheit seit Pseudo-Dionys und Isidor bekannt war<sup>1051</sup>: Abaelard stellt seine theologische Idee im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen *vor* die Schrift und braucht die Bibel mehr, um seine Theologie zu belegen.<sup>1052</sup> Wir haben das v. a. beim Römerbriefkommentar gesehen. Und diese seine theologische Idee läßt sich wie folgt skizzieren: Ob in der Sündenlehre, in seinem Glaubensverständnis oder in seiner Erlösungslehre, Abaelard geht es um die Person, die der Sünde zustimmt, um die Per-

---

<sup>1048</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 87; Thomas, *Dialogus*, 98 = Krautz, *Gespräch*, 126f; Marenbon, *Abelard*, 64.

<sup>1049</sup> Vgl. Jolivet, *Théologie*, 90.

<sup>1050</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 336f.

<sup>1051</sup> Vgl. Flasch, *Einführung*, 85; Lemoine, *Didascalicon*, 41, 94 (Anm. 2), 128 (Anm. 1). – In den *Etymologiae* des Isidor findet sich in Buch 2, 24, 8 (PL 82, 141D) der Begriff *theologiam* in „nonnulli Mss.“ (PL 82, 866C) an der Stelle von *theoricam*.

<sup>1052</sup> Vgl. Spicq, *Esquisse*, 66.

son, die den Glauben lebt und vollzieht, um die einzelne Person, die erlöst wird<sup>1053</sup>. Anders gesagt geht es ihm nicht primär um eine *Wesenslehre* der Sünde, nicht um geheime, nur Insidern zugängliche Glaubenswahrheiten und nicht primär um die Erlösung der Menschheit. Dazu muß Abaelard aber zunächst aufzeigen, inwiefern der Mensch überhaupt in der Lage ist, die Glaubenslehre zu erkennen. Da aber Erkennen und Verstehen mit Vernunft und Wissen verknüpft sind, muß unser Magister ferner das Verhältnis zwischen Glaube und Wissen bestimmen.

Der Mensch ist in der Lage, Glaubenswahrheiten zu erkennen, denn er ist mit Vernunft ausgestattet und darin, wie auch schon Anselm von Canterbury feststellte, Ebenbild Gottes.<sup>1054</sup> Die Vernunft bildet somit das Bindeglied zwischen Gott und Mensch, den Ort, an dem die Offenbarung Gottes ankommen und ansetzen kann.<sup>1055</sup> Das Glauben ist also nicht mehr nur eine geheimnisvolle innere Tätigkeit, die sich in letztlich zufälligen äußeren Formen manifestiert, sondern es erhält eine kognitive und damit rational kommunizierbare Komponente. Der gläubige Mensch muß die Glaubenswahrheit verstanden haben, bevor er sie mit seinem Amen bezeugen kann.<sup>1056</sup> – Aber wie steht es demnach um das Verhältnis zwischen rationalem Wissen und dem Glauben? Ist der zweite vollumfänglich im ersten aufgehoben, integriert? Unter Zuhilfenahme der Glaubensdefinition im Hebräerbrief (11,1) und dem der Rhetorik entliehenen Begriff der *existimatio* gelingt Abaelard eine genauere Verhältnisbestimmung als seinen Gegnern<sup>1057</sup>, eine Bestimmung, die sie als subjektivistisch fehldeuteten und die sie somit schockieren mußte. Abaelard setzte damit dem monolithisch-starren monastischen Glaubensbegriff, der vorwiegend mit Glaube die *fides quae*, die Glaubenswahrheit, bezeichnete, einen dynamischen, offenen Glaubensbegriff entgegen, in dem der Glaubensakt eine Komponente miteinschließt, die die *fides quae* vernünftig prüft und somit deren Entartung zu einem Aberglauben verhindern kann.<sup>1058</sup> Das bedeutete für Abaelard nicht, den Glauben mit Vernunftgründen zu zerlegen, sondern lediglich zu zeigen, daß er nicht vernunftwidrig

---

<sup>1053</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 139.

<sup>1054</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 142.

<sup>1055</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 143.

<sup>1056</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 140.

<sup>1057</sup> Vgl. Wieland, Rationalisierung, 74f.

<sup>1058</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 141, 144f.

sei.<sup>1059</sup> Ein solcher prozeßhafter Glaube hält sich – ebenso wie ein monastisch-meditativ gelebter – offen für das nie ganz erforschte, größere Geheimnis Gottes.<sup>1060</sup> Exemplarisch lebte Abaelard, wie schon erwähnt, mit seinen unzähligen Überarbeitungen zahlreicher seiner theologischen Werke, aber auch durch den steten Austausch mit Heloisa und mit seinen Studenten diesen offenen, prozeßorientierten Glauben vor; er setzte seine Lösungen nicht absolut, sein Plädoyer für den Zweifel, der Erkenntnisfortschritt bringe, setzte er auch bei seinen eigenen Schriften um.<sup>1061</sup>

Wie sehr mußte diese hohe Gewichtung der menschlichen Vernunft im Glaubensprozeß, des einzelnen Menschen in der Erlösung der Menschheit, des Theologen als unüberspringbarer Interpret der Wahrheit, wie sehr mußte all das zahlreiche von Abaelards Zeitgenossen irritieren, die von der Welt als einem Geheimnis Gottes sprachen, das nur via Bibel, in der die gesamte göttliche Wahr- und Weisheit niedergelegt war, entschlüsselt werden konnte.<sup>1062</sup> Abaelard lag quer mit seiner Behauptung, die Vernunft bringe dasselbe zustande. Zwar war er nicht der erste, der die Vernunft, eingepackt in die scholastische Methode, propagierte, aber er muß als erster konsequenter Anwender dieser Methode betrachtet werden.<sup>1063</sup> Als letzte Konsequenz dieser Aufwertung der Vernunft und gleichzeitig als unerträgliche Blasphemie fürchteten Abaelards Gegner, selbst Gott müsse sich an vernünftige Regeln halten – für Abaelard deswegen eine Selbstverständlichkeit, weil diese Regeln ja von niemand anderem stammten als von Gott. Mit diesem vernünftigen, aber keineswegs schon ganz erforschten Gott machte Abaelard letztlich in seiner Zeit der aufblühenden Städte dasselbe, was Anselm von Canterbury in der noch vorwiegend von Feudalismus geprägten Welt machte: Er sprach seinen Mitmenschen in der Art von Gott, wie es ihren Grunderfahrungen entsprach. So war Gott nicht mehr der ferne, beleidigte Feudalherr, sondern er erhielt Züge von einem Händler oder Kaufmann.<sup>1064</sup> Allerdings darf man nicht annehmen, daß Theologie dadurch zu einer populären Bewegung wurde, denn die Volksfrömmigkeit brauchte einen anderen Glauben, nicht

---

<sup>1059</sup> Vgl. Gössmann, Implikationen, 898.

<sup>1060</sup> Vgl. Ernst, Subjektivität, 146.

<sup>1061</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 358; Flasch, Einführung, 83. – Zu den aristotelischen (Kategorien 8b 21-24) und matthäischen Wurzeln (*quaerite!* Mt 7,7) des Zweifels: vgl. bei Meinhardt, Philosophie, 114.

<sup>1062</sup> Vgl. Flasch, Einführung, 83.

<sup>1063</sup> Vgl. Flasch, Einführung, 85.

<sup>1064</sup> Vgl. Flasch, Einführung, 92.

einen, der ausschließlich auf der Vernunft aufbaut. In dem Sinn ist die Distanz von der Mehrheit der Gläubigen der Preis, den die Abaelardsche Theologie zu bezahlen hatte.<sup>1065</sup> Kein Zufall also, daß der dritte Traktat der Systematik Abaelards, das *sacramentum*, in dem immerhin die augenfälligen und publikumswirksamen Seiten der christlichen Lehre Thema gewesen wären, bei unserem Magister zu kurz kam.

Nachdem wir uns in den letzten Abschnitten zeitlich immer weiter von der *Ethica* entfernt haben, ist doch indirekt klar geworden, daß Abaelard um 1136 in Paris genau dort wieder ansetzte, wo er 1121 unterbrochen worden war.<sup>1066</sup> Sein Programm, mit gottgeschenkter Vernunft den Glauben zu verstehen, läßt sich durch all die Jahre hindurch verfolgen und zog auch wichtige Schüler an: etwa Orlando Bandinelli, den nachmaligen Papst Alexander III. (+ 1181), Johannes von Salisbury (+ 1180), aber auch Petrus Lombardus (+ 1160).

Ich bin mir dessen bewußt, daß ich hier nicht alle Verbindungen und Verflechtungen der *Ethica* mit den übrigen theologischen Werken habe aufzeigen können. So wie ich exemplarisch einige Schriften und Texte aus dem Umfeld Abaelards habe herausgreifen müssen, sind auch hier nur einige opusimmanente Verbindungslinien zum Zuge gekommen. – Diese starken Bezüge stellen geradezu ein Paradox dar, ging Abaelard doch sehr weit mit der Kompartimentierung der Theologie. Darob verlor er aber die Verflechtung mit seinem theologischen Gesamtkonzept nicht aus den Augen, ein Gesamtkonzept, das schließlich in eine christliche Lehre vom guten Leben münden muß.

### ***C. Einblick in die Philosophie***

Im Gegensatz zum vorangehenden Kapitel über die Theologie im 12. Jahrhundert fallen hier die Bemerkungen zur Philosophie zur Zeit Abaelards relativ knapp aus. Denn auch wenn unser Magister biographisch betrachtet zunächst Philosoph war und auch wenn der Titel der *Ethica* ein philosophisches Werk nach antikem, stoischem Vorbild erwarten läßt, tritt die Philosophie gegenüber der Bibel- und systematischen Theologie im *Scito te ipsum* deutlich in den Hintergrund. Gegen eine solche Trennung von Theologie und Philosophie hätte sich Abaelard allerdings vehe-

---

<sup>1065</sup> Vgl. Wieland, *Rationalisierung*, 79.

ment zur Wehr gesetzt, wie dies etwa in einem „indirekten Beweis (*ex absurdo*)“<sup>1067</sup> in der *Confessio fidei ad Heloissam* zum Ausdruck kommt: „Wenn ich mich gegen Paulus verstocken muß, um ein Philosoph zu heißen, dann verzichte ich auf den Philosophen; um ein Aristoteles zu sein, will ich mich nicht von Christo scheiden.“<sup>1068</sup> Aber seinem Postulat der Einheit von Philosophie und Theologie zum Trotz, die Abaelard im Zuge Augustins vertrat und in vielen seiner Werke zur Anwendung brachte, muß man, wie gesagt, feststellen, daß sich v. a. im erhaltenen ersten Buch der *Ethica* relativ wenig an philosophischer Ethik finden läßt. Allerdings verlangt diese Behauptung nun eine nuanciertere Betrachtung des Begriffs Philosophie. Denn trotz der mehr oder weniger klaren Trennlinie zwischen Abaelard dem Philosophen und Abaelard dem Theologen um das Jahr 1120<sup>1069</sup> ist die *Ethica* als sein letztes Werk irgendwie vom selben Geist getragen wie seine frühen philosophischen Kommentare.

Der Einblick in die Philosophie des 12. Jahrhunderts, den ich hier geben möchte, beschränkt sich also – nach einem knappen allgemeinen Signalement der Philosophie am Anfang des 12. Jahrhunderts – im wesentlichen auf einen Blick auf den Philosophen Abaelard sowie auf seine beiden wichtigsten Philosophielehrer: Roscelin von Compiègne und Wilhelm von Champeaux. Ferner gilt es v. a. auf den Streitpunkt dieser drei Gelehrten, die Universalienfrage, zu schauen. Dann will ich schließlich auf die eingangs geäußerte Behauptung zurückkommen und nachfragen, wie eng die Verbindungen zwischen Abaelards Philosophie und seiner *Ethica* zu sehen sind. Es geht hier aber nicht um den Nachweis, daß diese beiden zusammenhängen – wenn schon, dann müßte m. E. die gegenteilige Behauptung begründet werden –, sondern um die Frage, inwiefern die gleichen Grundgedanken an beiden Orten vorkommen.

## 1. Signalement der Philosophie des beginnenden 12. Jahrhunderts

Die Philosophie kannte, dies ein erstes Merkmal, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts hauptsächlich zwei Spielarten: Entweder befaßte sie sich vorwiegend mit Logik und deren Anwendung in den verschiedensten Gebieten, oder sie entwickelte

---

<sup>1066</sup> Vgl. Borst, Abaelard, 357.

<sup>1067</sup> de Rijk, Meister, 138.

<sup>1068</sup> Brost, Briefwechsel, 401. Vgl. etwa auch: Klibansky, A letter, 23.

„erstmal eine immanent philosophische Naturerklärung.“<sup>1070</sup> Diese Schwerpunkte wurden in verschiedenen Schulen und das bedeutet auch an verschiedenen Orten vertieft: Paris avancierte zum Logikzentrum, Chartres zu jenem der empirischen Naturforschung.<sup>1071</sup> – Abaelard verpflichtete sich vor allem der ersten und damals wichtigeren Art<sup>1072</sup>, also der Logik bzw. Dialektik. Diese Vorliebe Abaelards mag einerseits von seiner eigenen Ausbildung herrühren: Wie wir schon gesehen haben, sah die für das Schulwesen relevante Wissenschaftseinteilung der *septem artes*, speziell das Trivium, neben der Dialektik noch keinen Platz für andere philosophische Disziplinen wie etwa die Ontologie, die Anthropologie oder auch die Ethik vor. Andererseits wird diese Betonung von Logik bzw. Dialektik noch durch die stoische Einteilung der Philosophie verstärkt, die sich in *philosophia rationalis*, *philosophia moralis* und *philosophia naturalis* gliederte, wie dem Mittelalter, vermittelt durch Augustinus, der als Erfinder dieser Dreiteilung Plato angibt, bestens bewußt war.<sup>1073</sup> Die traditionellerweise als *logische* Texte gelesenen antiken Quellen enthielten allerdings zahlreiche andere philosophische Probleme, so daß das Bewußtsein für die anderen Gebiete der Philosophie in ähnlicher Weise indirekt weitergegeben wurde, wie die Ethik im Rahmen des Textstudiums im Grammatikunterricht. Abaelard selber stieß so in seinen logischen Exegesen nebenbei auf weitere philosophische Probleme, so etwa bei Porphyry (232 – nach 300) auf Fragen, die das Universalienproblem betrafen.<sup>1074</sup>

Ein zweites Merkmal: Sehr groß war die Diskrepanz zwischen der grundsätzlichen Aufgeschlossenheit des 12. Jahrhunderts für die Antike und der relativ kleinen Zahl an antiken Texten, die mindestens zu Beginn des besagten Jahrhunderts zur Verfügung standen. Von Aristoteles waren z. B. erst jene Schriften bekannt, die Boethius ins Lateinische übersetzt und kommentiert hatte<sup>1075</sup> und unter denen sich die ethi-

---

<sup>1069</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 332f.

<sup>1070</sup> Flasch, Das philosophische Denken, 210.

<sup>1071</sup> Vgl. Flasch, Das philosophische Denken, 226.

<sup>1072</sup> Vgl. Splett, Aristotelismus, 338.

<sup>1073</sup> Vgl. Augustinus, De civitate Dei, VIII, 4 = PL 41, 228. – Zur stoischen Einteilung vgl. etwa: Lapidge, Stoic, 85-112; auch: Kunzmann, Atlas Philosophie, 55.

<sup>1074</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 99.

<sup>1075</sup> Vgl. etwa die Liste zum *Aristoteles latinus* in: Cambridge History, 74-79.



schen Werke *nicht* befanden<sup>1076</sup>. Von Platon kannte man gar nur Auszüge aus dem Timaios.<sup>1077</sup> – Konkret umfaßte Abaelards logische Bibliothek die Kategorien und *De interpretatione* (oder *Perihermeneias*) von Aristoteles sowie Porphyrs Einleitungswerk zu den Kategorien, die *Isagoge*. Ferner vier Schriften von Boethius: *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De differentiis topicis* und *De divisione*. Zu diesen sieben Basistexten zog er gelegentlich zwei weitere Werke des Aristoteles hinzu, die Erste Analytik und die *Sophistici elenchi*, beide ebenfalls von Boethius übersetzt.<sup>1078</sup> Mit diesen Texten verfuhr Abaelard nun in der damals üblichen Weise ähnlich wie mit den biblischen Büchern. Er legte sie während seines Lebens mehrere Male aus, reicherte sie mit eigenen Interpretationen an und legte deren Widersprüche frei.<sup>1079</sup>

Ein drittes Merkmal für die Philosophie im frühen 12. Jahrhundert war der pragmatische Umgang mit der Antike. Bei aller grundsätzlichen Faszination wählte man nur das aus, was einem nützte, Kontext hin oder her. „Viele Philosophen und Theologen dieser Zeit bauten mit großer Freizügigkeit Stellen aus heidnischen Schriften in die christliche Gedankenwelt ihrer eigenen Werke ein.“<sup>1080</sup> Bei Abaelard haben wir einen solchen Umgang mit antiken Philosophen v. a. in den *Collationes*, namentlich bei seiner eigenständigen Uminterpretation der stoischen Tugendlehre gesehen. Wiederholt sind wir auch schon der kontextlosen Verwendung von alten Texten begegnet, eine Praxis, die letztlich nach hermeneutischen Regeln im Stile des Sic-et-Non-Prologes verlangte.

Als viertes Merkmal gilt für das 12. Jahrhundert, daß es als Boethianisches Jahrhundert betrachtet werden muß.<sup>1081</sup> Boethius (\* ca. 480; + 524) darf als das philosophische Gegenstück zu Augustinus gelten, auch wenn diese beiden Lateiner in der je anderen Domäne ebenfalls Einfluß ausübten, so etwa Boethius auf die Theologie mit seiner Schrift *De Trinitate*. Boethianisch verdient das 12. Jahrhundert u. a. genannt zu werden wegen der Perspektive, unter der die beiden großen griechischen Philosophen Platon und Aristoteles gelesen wurden: Boethius gab dem Mittelalter nämlich

---

<sup>1076</sup> Vgl. Wieland, *Ethica*, 34-38; de Rijk, *Abelard*, 1f.

<sup>1077</sup> Vgl. de Libera, *La querelle*, 148.

<sup>1078</sup> Vgl. Luscombe, *Abelard*, 280.

<sup>1079</sup> Vgl. Luscombe, *Abelard*, 282.

<sup>1080</sup> Nothdurft, *Einfluß*, 2. Vgl. auch: Wieland, *Ethica*, 10.

<sup>1081</sup> So Jean Jolivet anlässlich eines Vortrages in Freiburg i. Üe. im Jahre 1993. Vgl. allgemein zu Boethius: Flasch, *Das philosophische Denken*, 43-74.

eine Tradition weiter, die auf Ciceros Lehrer Antiochus von Askalon zurückging und die diese beiden Griechen in Einklang zu bringen versuchte, was „auf eine bedenkliche Harmonisierung“<sup>1082</sup> hinauslief. Ferner machte Boethius Aristoteles dem lateinischen Mittelalter zugänglich. Er plante eine Gesamtübersetzung der Schriften des Peripatetikers, ein Projekt, das er „aufgrund behördlicher Gewalteinwirkung“<sup>1083</sup> nicht zu Ende führen konnte. Seine Hinrichtung im Jahre 524 hatte zur Folge, daß der Kanon an Aristotelesschriften im lateinischen Abendland bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts sich auf die wenigen logischen Schriften beschränkte, die zu Abaelards Basistexten gehörten. Dann war aber Boethius nicht nur ein Vermittler der griechischen Philosophen, er hinterließ auch eigene Kommentare und andere eigene Schriften, vor allem ein sehr einflußreiches Werk, die *Consolatio philosophiae*, welche das ganze Mittelalter hindurch eines der meistgelesenen philosophischen Bücher war.<sup>1084</sup> – Während die Biographie des Boethius einerseits einen konkreten Grund lieferte, weshalb Abaelard nicht mehr Schriften des Aristoteles kannte, lieferte dieser christliche Philosoph andererseits ein hervorragendes Beispiel, das im 12. Jahrhundert als Vorbild dafür galt, wie die Philosophie im Rahmen theologischer Fragen zur Anwendung gelangen kann. In seinen vier theologischen Traktaten, zu denen die erwähnte Schrift *De Trinitate* zählt, zeigte Boethius, daß sich der Glaube an die Dreifaltigkeit philosophisch als Monotheismus rechtfertigen lasse, ferner definierte er die für die Folgezeit zentralen Begriffe Person und Natur.<sup>1085</sup>

Als fünftes Merkmal muß die Stoa erwähnt werden. Diese philosophische Richtung hatte in gewissen Bereichen ein großes Gewicht im lateinischen Mittelalter. Die Stoa war zwischen 300 v. Chr. und 300 n. Chr. im griechisch-römischen Raum die einflußreichste Philosophie.<sup>1086</sup> Somit muß sie als jene Philosophie erachtet werden, die nicht nur den geistigen Hintergrund vieler Kirchenväter prägte – erinnert sei namentlich an Hieronymus –, sondern auch in gewissen Punkten das Koordinatensystem der paulinischen Verkündigung darstellte. Allerdings fallen drei Faktoren ins Gewicht, die den stoischen Einfluß stark einschränkten. Die stoischen Texte wurden

---

<sup>1082</sup> Flasch, Das philosophische Denken, 47.

<sup>1083</sup> Flasch, Das philosophische Denken, 48.

<sup>1084</sup> Vgl. Flasch, Das philosophische Denken, 59-74, hier 59.

<sup>1085</sup> Vgl. Flasch, Das philosophische Denken, 58.

<sup>1086</sup> Vgl. Lapidge, Stoic, 81.

vorwiegend auf Griechisch geschrieben und waren somit dem lateinischen Mittelalter nicht aus erster Hand zugänglich.<sup>1087</sup> Dazu kam, daß der 'Materialismus', der der Stoa zugrunde lag, der seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. vorherrschenden idealistischen und transzendentalen Ausrichtung von Philosophie und Theologie entgegenstand.<sup>1088</sup> Schließlich aber war es die römische Lesart der Stoa, die im lateinischen Abendland Schule machte: Rom interessierte sich kaum für die stoische Logik und auch nicht für deren Physik. Hingegen war das Interesse an der stoischen Ethik sehr groß. So entstanden in Latein zahlreiche stoisch geprägte Ethiktraktate, vor allem ist auf Cicero, der sich selber allerdings nicht als Stoiker bezeichnete, aber gleichwohl stoisches Gedankengut einbaute, und auf Seneca zu verweisen.<sup>1089</sup> Wir haben schon gesehen, wie hoch Abaelard Seneca einschätzte; offenbar stand er als einflußreichster antiker Philosoph im Mittelalter im Zentrum dessen, was man zu Beginn des 12. Jahrhunderts unter Stoa verstand. – Die stoische Ethik genoß nun aber nicht nur deshalb ein so hohes Ansehen, weil sie dank römischer Autoren gut zugänglich war, sondern weil sie sich in entscheidenden Punkten mit der christlichen Ethik in Einklang bringen ließ. Eine erste Ahnung davon, wie eine solche Adaptation konkret aussah, haben wir in den *Collationes* erhalten. Tatsächlich liegt die Ausrichtung der stoischen Ethik auf das Gute, verstanden als das harmonische Leben mit der Natur, wohin man durch moralisch-asketische Perfektion, also durch Tugend und durch die Kontrolle über die natürlichen Impulse, gelange, einer biblisch-jesuanischen Ethik sehr nahe. Allerdings gab es auch Differenzen zu bereinigen. So mußte etwa das, was in beiden Lehren unter dem höchsten Gut verstanden wurde, aufeinander abgestimmt werden: einer der zentralen Diskussionspunkte in den *Collationes*.<sup>1090</sup> Und die stoische These von der Gleichheit aller Sünden, die nicht zur christlichen Vorstellung von Sünde und Vergeltung paßte, mußte widerlegt werden: so zum Beispiel in der *Ethica*.<sup>1091</sup> – Im Bewußtsein des 12. Jahrhunderts sah man in der Stoa also vorwiegend eine Moralphilosophie. Wenn Abaelard seinen Moraltraktat *Ethica* nannte, so schlug er m. E. bewußt eine Brücke zu dieser Tradition.

---

<sup>1087</sup> Vgl. Lapidge, *Stoic*, 82f.

<sup>1088</sup> Vgl. Lapidge, *Stoic*, 83.

<sup>1089</sup> Vgl. Lapidge, *Stoic*, 83f.

<sup>1090</sup> Vgl. v. a. Thomas, *Dialogus*, 127-138 = Krautz, *Gespräch*, 194-219; ferner *β) Tugendethik und summum bonum*, oben S. 284ff.

Kehren wir zum Anfang dieses Abschnittes zurück. In dieser philosophischen Ära, in der der Logik der erste Rang zufiel, können wir von Abaelard behaupten, daß er ein typischer Philosoph war. Er war Logiker, „und zwar im breitesten Sinne“<sup>1092</sup>. Seine Logik „war keine rein formale. Sie umschloß auch realwissenschaftliche (ontologische) Probleme, z. B. die gesamte Kategorienlehre.“<sup>1093</sup> Mit den folgenden sechs Punkten kann man versuchen, das zu umschreiben, was Abaelard unter Logik verstand<sup>1094</sup>:

① Logik sei, so sagt er in der *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, eine traditionelle Definition aufgreifend, „die *ars* oder *ratio disserendi*, also die rationale Kunst des Argumentierens, das heißt die Kunst, die richtigen von den falschen Argumenten zu unterscheiden.“<sup>1095</sup>

② Sie sei „Führerin der Philosophie und alles Wissens überhaupt.“<sup>1096</sup>

③ Sie sei die übermächtige Disziplin, die in jedem rationalen Verfahren der *Justitia* gleich die Waage in der Hand halte und das Gewicht der Argumente bemesse.<sup>1097</sup>

④ Sie entscheide somit sowohl über die Philosophie als auch über die Theologie, da es bei beiden um die rationale, also logische Diskussion gehe.<sup>1098</sup>

⑤ Die Logik beschäftige sich mit Ausdrücken, nicht mit Sachen, wie man ja auch bei Aristoteles sehe.<sup>1099</sup> – *Nota bene*: Wenigstens bei jenem Aristoteles, den Abaelard kannte.

⑥ Schließlich sei die Logik eine formale Wissenschaft, die zu lernen lehre.<sup>1100</sup>

Was Abaelard an Logik betrieb, das stellte letztlich mehr dar als die Kulmination der *logica vetus*, also der damals bekannten aristotelischen Logik – bestehend aus den Kategorien und *De interpretatione* (oder *Perihermeneias*) sowie Porphyrs *Isagoge* –, da er sie in anderen philosophischen Disziplinen und in der Theologie zur Anwendung

<sup>1091</sup> Vgl. *Diskussion zur These 18*, unten S. 428f. Vgl. auch: Luscombe, *Ethics*, XXVIIIff.

<sup>1092</sup> de Rijk, *Meister*, 131.

<sup>1093</sup> Flasch, *Das philosophische Denken*, 215. Vgl. auch Marenbon, *Abelard*, 99.

<sup>1094</sup> Ich folge de Rijk, *Meister*, 131. – Einen sehr guten Überblick über Abaelards logische Schriften findet sich bei: Marenbon, *Abelard*, 36-53.

<sup>1095</sup> de Rijk, *Meister*, 131. – Vgl. *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, *super Porphyrium* = Geyer, *Philosophische Schriften*, 506, 508.

<sup>1096</sup> de Rijk, *Meister*, 131. – Vgl. *Dialectica*, IV, 1, *Prologus* = de Rijk, *Dialectica*, 470.

<sup>1097</sup> Vgl. *Dialectica*, III, 1 = de Rijk, *Dialectica*, 286.

<sup>1098</sup> Vgl. *Dialectica*, IV, 1, *Prologus* = de Rijk, *Dialectica*, 470.

<sup>1099</sup> Vgl. *Dialectica*, III, 1 = de Rijk, *Dialectica*, 388.

<sup>1100</sup> Vgl. de Rijk, *Meister*, 131.

brachte.<sup>1101</sup> Aber der Ruf, ein hervorragender Logiker zu sein, blieb ihm bis zu seiner letzten Lehrphase in Paris: davon zeugt vor allem Johannes von Salisbury.<sup>1102</sup>

Einem Anwendungsgebiet der Abaelardschen Logik soll nun im folgenden unsere Aufmerksamkeit gelten, dem Streit um die Universalien. Dabei lernen wir auch gleich die beiden wichtigsten Lehrer Abaelards und bekanntesten Exponenten der Streitparteien kennen.

## 2. Abaelards Lehrer und der Universalienstreit

Die Philosophie um die Jahrhundertwende und in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts darf sicher nicht auf den Universalienstreit reduziert werden. Tatsache ist aber, daß in dieser Auseinandersetzung die Philosophie eine unerwartete theologische und kirchengeschichtliche Relevanz erlangte. Denn ob beim Abendmahlsstreit des Berengar von Tours (\* nach 1000; + 1088) oder bei der Auseinandersetzung zwischen Anselm von Canterbury (\* 1033; + 1109) und Roscelin von Compiègne (\* ca. 1050; + 1125) bezüglich der Trinität, jedes Mal ging es um einen „spektakulären Einbruch der ‚Dialektik‘ (d. h. der logisch-rationalistischen Methode der Peripatetik als Opponent des Autoritätsglaubens) in das offizielle katholische Dogma.“<sup>1103</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß der Universalienstreit mit ein Grund war, weshalb Abaelard sich der Theologie zuwandte, da offenbar in diesem Fach der eigentliche Prüfstein einer so oder anders lautenden Universalienlehre lag. Oder andersherum gesagt: Aus Abaelards Theologie ersehen wir die Anwendung, die Konsequenzen seiner Philosophie.<sup>1104</sup>

Vor dem Ausmachen der Streitpositionen muß hier aber auf das hingewiesen werden, was von beiden Parteien nicht umstritten war und nicht weiter hinterfragt wurde. So waren laut de Rijk im Mittelalter alle Philosophen Realisten, die von einer doppelten Annahme ausgingen: Sie waren sich sicher, „daß es eine Wirklichkeit gibt außerhalb des menschlichen Bewußtseins, und daß es dem Menschen gegeben ist, diese zu erkennen.“<sup>1105</sup> – Vor diesem gemeinsamen Hintergrund spannte sich nun

---

<sup>1101</sup> Vgl. Luscombe, Abelard, 307.

<sup>1102</sup> Vgl. Metalogicon, II, 10 = Hall, Metalogicon, 70f.

<sup>1103</sup> Wöhler, Universalienstreit, 329.

<sup>1104</sup> Vgl. Luscombe, Abelard, 279.

<sup>1105</sup> de Rijk, Meister, 132.

der Universalienstreit auf, bei dem es letztlich um die Frage ging: Wovon spreche ich, wenn ich in Allgemeinbegriffen spreche? Steckt dahinter eine dingliche – so die Annahme der Realisten – oder eine gedankliche Realität – so die Nominalisten? „Beachten wir, daß die ontologische Frage, ob (...) Allgemeindinge in den konkreten Einzeldingen gefunden werden [Aristotelismus] oder vielmehr in einer intelligiblen Welt [Platonismus], hier aus dem Spiel bleibt“<sup>1106</sup>. Der Streit entfachte sich also nur um den „Typus des von allen Teilnehmern vertretenen Realismus. Das einzige, worauf es in der mittelalterlichen Universalienfrage ankommt, ist, modern gesagt: der semantische Wert der Allgemeinamen“<sup>1107</sup>, betrifft also den Wert des Inhalts jener sprachlicher Zeichen, die als Allgemeinamen, -begriffe oder Universalien bezeichnet wurden. – Dabei sei nochmals darauf hingewiesen, daß die Frage, ob einem Allgemeinamen eine dingliche oder gedankliche Realität zukomme, damals nur wenige Leute interessierte, solange der Erörterung der Frage irgendein Alltagsgegenstand zugrunde lag. Brisant wurde die Frage aber, wenn sie auf das theologische Vokabular angewandt wurde, etwa auf den Begriff ‘Person’ oder auf die Trias ‘Vater, Sohn, Geist’.

Abaelard suchte sich, wie schon gesagt, just die beiden damals prominentesten Exponenten des Streites als Philosophielehrer aus. Seine Ausbildung begann er bei dem Nominalisten Roscelin de Compiègne, der zu Abaelards Studienbeginn ungefähr um 1095 gerade in Loches, eventuell auch in Locmine in der Bretagne<sup>1108</sup> oder in Tours<sup>1109</sup> lehrte. In dieser Zeit lag Roscelin im Streit mit Anselm von Canterbury<sup>1110</sup>, für den, kurz gesagt, die Universalien eine vorsprachliche Existenz hatten.<sup>1111</sup> Die Verurteilung von Roscelin und seiner Trinitätslehre erfolgte übrigens 1090 oder 1093 an einer Synode in Soissons, wo dreissig Jahre später Abaelard dasselbe Schicksal erlitt.<sup>1112</sup> – Ob und wie genau Abaelard damals als ca. sechzehnjähriger Studienanfänger mit einer eben abgeschlossenen *artes*-Ausbildung schon um diese Ausein-

---

<sup>1106</sup> de Rijk, Meister, 132 (eckige Klammern im Original).

<sup>1107</sup> de Rijk, Meister, 132.

<sup>1108</sup> Vgl. Podlech, Theologie der Liebe, 426.

<sup>1109</sup> Vgl. Luscombe, Abelard, 279.

<sup>1110</sup> Vgl. Clanchy, Mockery, 11; Mews, Roscelin, 4.

<sup>1111</sup> Vgl. die kurze, übersichtliche Zusammenfassung zu Anselms Position bei: Wöhler, Universalienstreit, 331.

<sup>1112</sup> Vgl. Alszeghy, Roscelin, 43.

andersetzung wußte, läßt sich wohl kaum herausfinden. Tatsache ist, daß er der philosophischen Richtung, die er bei Roscelin vermittelt bekam und die übrigens auch von anderen vertreten wurde<sup>1113</sup>, sein Leben lang grundsätzlich treu blieb, auch wenn er in seinen logischen und theologischen Schriften immer wieder seinen Lehrer kritisierte und ihn gar um 1120 beim Bischof von Paris anklagte.<sup>1114</sup> Ohne weiter auf die Wurzeln von Roscelins Lehre einzugehen<sup>1115</sup>, sei hier seine Position lediglich in den folgenden vier Punkten zusammengefaßt:

- ① Reale Existenz kommt nur dem Individuellen zu, neben der realen Welt gibt es nicht noch eine Welt an und für sich.
- ② Alle Allgemeinamen und alles, was als Spezies, Teil oder Ganzes bezeichnet wird, ist ein *flatus vocis*, existiert nur verbal.
- ③ Was singularär ist, das kann nicht gemeinsam sein und umgekehrt – oder theologisch umgesetzt: Gott der Eine kann nicht dreifaltig sein.
- ④ Jeder Differenz muß eine Vielheit von Dingen zugrunde liegen, so auch der personalen „Differenz innerhalb der göttlichen Trinität.“<sup>1116</sup>

Dies ist also der Ausgangspunkt für Abaelards Position in der Universalienfrage. Die Schärfe in Roscelins Antwort auf Abaelards Anklage beim Bischof von Paris zeigt nun aber deutlich, daß sich Abaelard weiterentwickelt hatte und tatsächlich zu Äußerungen kam, die Roscelin so nicht vertreten hatte. Es ist wieder ein theologisches Beispiel, das hier angeführt wird, aber darin expliziert sich ja lediglich die zugrundeliegende philosophische Basis: Nach Roscelin werden die Namen, die wir für Gott verwenden, außerhalb der sprachlichen Konvention gebraucht, so darf etwa den göttlichen Personen keine Qualität zugeordnet werden, denn wo Qualität ist, da ist auch Veränderung, also Verbesserung oder Verschlechterung möglich. Solches von Gott zu behaupten, wäre aber nicht haltbar oder gar eine Blasphemie.<sup>1117</sup> – Vor diesem Hintergrund muß es als fragwürdig erscheinen, wenn Abaelard die drei Personen unbefangen mit den Qualitäten Macht, Weisheit und Güte ausstattet, selbst wenn er sich des Problems der Addition von Qualitäten bewußt war und diese

---

<sup>1113</sup> Vgl. v. a. Mews, Roscelin, 5.

<sup>1114</sup> Vgl. Wöhler, Universalienstreit, 331; Clanchy, Mockery, 12.

<sup>1115</sup> Vgl. dazu den ausführlichen Artikel von Mews, Roscelin.

<sup>1116</sup> Wöhler, Universalienstreit, 330 (dort auch die vier aufgelisteten Punkte); vgl. auch: de Rijk, Meister, 132.

ablehnte.<sup>1118</sup> Abaelard verwarf Roscelins Lehre also nicht grundsätzlich, sondern stand ihm immer viel näher als der Position seines zweiten Lehrers, Wilhelm von Champeaux. Deswegen kann bei seiner Lösung keineswegs von einem *Mittelweg* zwischen Nominalismus und Realismus gesprochen werden.<sup>1119</sup> – So wie das Leben von Roscelin von steter Wanderschaft geprägt war, brach gegen 1100 auch Abaelard auf und wandte sich nach einem möglichen Zwischenhalt in Angers nach Paris – womit ja seine Wanderschaft, wie wir schon gesehen haben, noch lange kein Ende nahm.

Hier schloß sich der Kreis der Auseinandersetzungen in einem gewissen Sinn. Abaelard, der Schüler Roscelins, besuchte die Vorlesungen und begann die Lehren von Wilhelm von Champeaux (\* ca. 1070; + 1121) zu kritisieren, der seinerseits indirekt, und zwar vermittelt durch Anselm und Radulf von Laon, ein Schüler des Anselm von Canterbury war. – Wilhelm als der philosophische Exponent der Laon-Schule spezialisierte sich auf dogmatische Fragen, die er eher spekulativ anging, im Vergleich zu seinem Lehrer Anselm, der ja vorwiegend auf die Bibel und die Kirchenväter zurückgriff.<sup>1120</sup> Will man nun Wilhelms Position im Universalienstreit umschreiben, so ist v. a. auf die Tatsache hinzuweisen, daß er aufgrund der Interventionen Abaelards mindestens zweimal seine Lehre modifizierte: „war er ursprünglich vom *Identitätskonzept* ausgegangen (die Universalien stellen die unmittelbare reale Substanz der Dinge dar, während alles Individuelle ohne eigene Qualität ist und nur ein Akzidens der universellen Substanz darstellt), so wechselte er zum Konzept der *Indifferenz* (Ununterscheidbarkeit) über (ein Universale ist nur real als das indifferente Gemeinsame in den Individuen)“<sup>1121</sup>. So beschrieb es auch Abaelard selber in der *Historia*.<sup>1122</sup> Später sei Wilhelm bei der Erklärung der göttlichen Trinität zum Standpunkt des platonischen Exemplarismus übergegangen.<sup>1123</sup> Wilhelms Po-

---

<sup>1117</sup> Vgl. den Auszug des Briefes von Roscelin an Abaelard bei Wöhler, Universalienstreit, besonders 70-73. Vgl. auch: Mews, Roscelin, 7f.

<sup>1118</sup> Vgl. v. a. *Dogmatischer Exkurs über die eine Gutheit der zwei Naturen Christi*, unten S. 419.

<sup>1119</sup> Vgl. de Rijk, Meister, 132.

<sup>1120</sup> Vgl. Châtillon, Les écoles, 147.

<sup>1121</sup> Wöhler, Universalienstreit, 333 (kursiv im Original).

<sup>1122</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 178 = Brost, Briefwechsel, 11f. Dabei handelte es sich schon um den zweiten Konflikt zwischen den beiden Kontrahenten, ca. um 1108. Den ersten Konflikt beschrieb Abaelard inhaltlich weniger genau: vgl. Muckle, *Historia*, 176f = Brost, Briefwechsel, 10.

<sup>1123</sup> Vgl. Wöhler, Universalienstreit, 333.



sitionen verdienten sicher eine genauere Darstellung, für unseren Zusammenhang müssen diese Angaben aber genügen.<sup>1124</sup> – Erwähnt seien nur noch zwei biographische Parallelen: Während Abaelard zeitweise wie Roscelin als Wanderphilosoph umherzog und an verschiedenen Orten unterrichtete, wobei auch personelle Wechsel in der Führungsetage des französischen Königreiches, wie wir gesehen haben, mit ein Grund dafür waren, zog sich unser Magister um 1122 in eine Einsiedelei, den Paraklet, zurück, die zu einem Studienkloster wurde, ähnlich wie Wilhelm, der die Kathedralschule nach 1108 verließ, in eine Einsiedelei bei Paris ging und dort zwei Jahre später das Studienstift St-Victor gründete.

Wie sah nun aber Abaelards Position im Universalienstreit aus? Zunächst stimmte Abaelard Roscelin in einem Punkt zu, nämlich darin, daß eine materielle Identität zwischen dem Laut und dem semantischen Element eines Allgemeinbegriffes oder -namens – *flatus vocis* in Roscelins, *vox* in Abaelards Terminologie – bestehe. Dann aber hält unser Magister fest:

① Es gehe nun allerdings nicht um diese materielle Identität, sondern um den formalen Unterschied „zwischen dem physischen, also naturgegebenen *Laut* und dem ihm vom Menschen beigegebenen Bedeutungswert.“ Worte sind nicht nur Wort-Zeichen, *voces*, sondern maßgebend ist der Akt der Sinngebung, woraus die *sermones* resultieren.

② Der Bedeutungswert ist nicht beliebig, er liegt als menschliche Institution oder Konvention vor, „seitdem der erste Namengeber die Allgemeinnamen in diesem Sinne geprägt hat.“ Er ist also durch den menschlichen Geist erzeugt und somit „eine mentale Entität, nicht eine reale Gegebenheit außerhalb des Intellekts.“

③ Während also der Laut und der bezeichnete Gegenstand physische Gegebenheiten darstellen, „ist der Status der Universalien nur ein mentaler“.

④ Der Erkenntnis zugänglich ist die physische Gegebenheit, das Einzelding. Das Allgemeine hingegen ist ein Resultat von Induktion und Abstraktion.<sup>1125</sup>

---

<sup>1124</sup> Vgl. für weitere Einzelheiten auch: de Libera, *La querelle*, 150-152.

<sup>1125</sup> Die Zitate stammen aus: de Rijk, *Meister*, 133. Vgl. ferner: Wöhler, *Universalienstreit*, 331f; Flasch, *Das philosophische Denken*, 216f; Ernst, *Subjektivität*, 136f; Luscombe, *Abelard*, 292; Meinhardt, *Philosophie*, 115-117; sowie die beiden Arbeiten von Jolivet (*Arts du langage*, v. a. S. 63-115, und *Abélard*, S. 45-58). Umfassend schließlich bei: Marenbon, *Abelard*, 174-201. – Vgl. auch die prägnante Darstellung der Abaelardschen Lösung des Universalienproblems bei: de Libera, *La querelle*, 154-158.

Abaelard blieb also Schüler Roscelins und Gegner Wilhelms. „Seine Leistung war es, daß durch ihn die Lehre Roscelins [...] mittels einer subtilen logisch-semantischen Unterbauung festen Boden unter die Füße bekam.“<sup>1126</sup> Dazu gehörte nicht zuletzt terminologische Kleinarbeit, bei der er zuerst die *vox* in die *materia vocis* und den *sensus* aufteilte, später dann für *sensus* den Begriff *sermo* einführte – rein äußerlich vergleichbar mit der schrittweisen genaueren Fassung des *consensus*. – Abaelard der Logiker präsentierte also eine sprachphilosophische Lösung des Universalienproblems. Diese Lösung erhielt verschiedene Namen: z. B. sprach Cousin von ‘Konzeptualismus’, de Rijk von ‘logischem Nominalismus’<sup>1127</sup>. Aus heutiger Sicht ist Abaelards Beitrag folgendermaßen einzuschätzen:

Insofern er die Universalien mit den *sermones* gleichsetzt, weist er darauf hin, daß „menschliche Erkenntnis – philosophische, metaphysische Erkenntnis – sprachbedingt ist, durch die Sprache in Problemstellung und Antwort mitkonstituiert.“ Dabei war er sich bewußt: „Menschliche Sprache ermöglicht und begrenzt zugleich metaphysisches Philosophieren.“ Und das sei die besondere Bedeutung von Abaelards differenzierter Position im Universalienstreit.<sup>1128</sup>

Ferner: Indem Abaelard entdeckte, daß der Geist im Denken seine eigenen Entitäten konstituiere, habe er „den menschlichen Geist bei seiner wichtigsten Operation ertappt [...]: Ich meine beim Denken als einer *Setzung*.“<sup>1129</sup>

Dadurch zeigte Abaelard, „wie der Mensch in seiner Welterfahrung mitgestaltend tätig ist. Er dachte den Menschen nicht länger als rezeptiv, auch nicht nur als Bewunderer der göttlichen Werke. Er thematisierte den tätigen Anteil des Menschen an seiner Welt – insofern war er unzweifelhaft von einer gewissen ‘Modernität’“.<sup>1130</sup>

### 3. Philosophie in der *Ethica*?

Und jetzt mag man sich berechtigterweise fragen, was diese Erläuterungen mit der *Ethica* zu tun haben. In diesem letzten Punkt will ich versuchen, diesen Bogen zu schlagen. – Ich sehe vor allem zwei Bezüge zwischen dem Philosophen und dem Mo-

---

<sup>1126</sup> de Rijk, Meister, 132f.

<sup>1127</sup> Vgl. die Reflexionen über die Namen bei Meinhardt, Philosophie, 115.

<sup>1128</sup> Meinhardt, Philosophie, 116f.

<sup>1129</sup> de Rijk, Meister, 135f.

<sup>1130</sup> Flasch, Das philosophische Denken, 216f.

raltheologen Abaelard, wovon der erste Bezug primär die methodische Ebene betrifft, der zweite mehr grundsätzlicher Art ist und die gemeinsame Basis von Abaelards Ethik und Philosophie betrifft.

Erinnert sei nochmals daran, daß Abaelard zwar möglicherweise ab 1120 kein philosophisches Werk mehr schrieb<sup>1131</sup>, daß er aber mindestens um das Jahr 1136 in Paris gleichwohl hervorragende Vorlesungen in Dialektik hielt, wie uns Johannes von Salisbury in seinem *Metalogicon* bezeugte<sup>1132</sup>. In der *Ethica* mag jene Passage, an der Abaelard auf die unkorrekte Verwendung von 'sündigen' an einer Stelle in den Kategorien hinwies, zeigen, wie nahe ihm und seinen Zuhörern dieser Text gewesen sein mochten. Das Zitat dieser Stelle zwecks Illustration macht ja wohl nur dann Sinn, wenn es bei den Studenten etwas Bekanntes und Evidentes ansprach.<sup>1133</sup>

Der erste Bezug nun zeigt sich vor allem in der Definition von Sünde und in der Abgrenzung des *peccatum* von *vitium* oder von diversen biblischen Verwendungen.<sup>1134</sup> Als Signalwort darf wohl das *proprie* gelten, das alleine acht Mal in Verbindung mit *peccatum* und je ein Mal zusammen mit *culpa* und *poenitentia* vorkommt. Den Background dieses Adverbos bildet wohl das Kapitel über das *proprium* in Porphyrs *Isagoge*. Danach sind *propria* das, was ausschließlich zu einer Spezies gehört und dieser insgesamt und immer zukommt. So gibt Porphyr als Beispiel für ein Proprium der Spezies Mensch die Fähigkeit zu lachen an.<sup>1135</sup> Ohne hier weiter auf die Probleme einzugehen, die Porphyr seinen Nachfolgern vor allem dadurch hinterließ, daß er nicht genau erklärte, worin der Unterschied zwischen den *propria* und den *differentiae* liege<sup>1136</sup>, können wir für Abaelards Sündendefinition festhalten: Ein Proprium der Sünde ist die noch genauer zu qualifizierende Zustimmung. Mit dieser Definition, bei der er also auf das sprachlogische Instrumentarium zurückgriff, das ihm zur Verfügung stand, gelang es ihm, das *peccatum* aus einem unübersichtlichen und vielfältigen Pool von Begriffen herauszulösen, die alle einerseits mit dem Menschen und

<sup>1131</sup> Dabei muß man allerdings von einer frühen Datierung der *Dialectica* ausgehen: Vgl. Marenbon, Abaelard, 40, 333.

<sup>1132</sup> Vgl. *Metalogicon*, II, 10 = Hall, *Metalogicon*, 70f.

<sup>1133</sup> Vgl. den Beginn der *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 424f.

<sup>1134</sup> Vgl. z. B. *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403; *These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht*, unten S. 422f.

<sup>1135</sup> Vgl. Porphyr, *Isagoge*, Über das Proprium = Wöhler, *Universalienstreit*, 12.

<sup>1136</sup> Vgl. Marenbon, Abaelard, 106f.

andererseits irgendwie mit dem Übel verbunden waren: Das wären vor allem die schlechte Tat, der schlechte Wille, die schlechte Veranlagung und die schlechten Gedanken. Bei all dem liegt nicht zwangsläufig im voraus die Zustimmung vor, mit der betreffenden inneren oder äußeren Handlung Gott beleidigen zu wollen. Läge diese Zustimmung vor, so könnte zum Beispiel die schlechte Tat nur wegen dieser Zustimmung, also mittelbar, in einer abgeleiteten Form Sünde genannt werden. Solange aber die Zustimmung nicht vorliegt, handelt es sich um eine sogenannte Sünde aus Unwissenheit – etwa im Fall einer schlechten Tat – oder um eine Bewährungsprobe für die Standhaftigkeit. – Aufgrund der großen Selbstverständlichkeit, mit der Abaelard in der *Ethica* aus seinem Fundus an sprachlogischen Hilfsmitteln schöpft, fällt einem bei einer heutigen Lektüre gar nicht recht auf, wie brisant für damalige Ohren Abaelards neue Definitionen, die er auch gleich als die *eigentlichen* darstellt, geklungen haben mochten. Anzunehmen ist, daß vor allem die *konsequente Anwendung* seiner Definitionen auf traditionelle Erklärungsmuster – darunter verstehe ich etwa die biblischen Sündendefinitionen oder, in der Zeit zwischen den beiden ersten Kreuzzügen besonders gewagt, die übliche Beschuldigung der Juden als Mörder des Gottessohnes – jene Parteigänger brüskierte, die in Sens gegen Abaelard auftraten.

Ich komme zum zweiten Bezug zwischen Abaelards Philosophie und seiner *Ethica*: Während wir schon gesehen haben, daß das kritische Moment des Nominalismus, aber auch Abaelards Konzeptualismus in der Anwendung oder Übertragung auf die Theologie bestand, so ging Abaelard insofern noch einen Schritt weiter, als daß er die Prinzipien seiner Spielart des Nominalismus und somit seiner Weltansicht auf die Ethik übertrug. Weiter oben habe ich beim Hinweis auf die Verinnerlichung, die gleichzeitig als treibende Kraft und als Resultat des Aufbruchs im 12. Jahrhundert gesehen werden kann, auf die Aufwertung des Individuums in der Ethik hingewiesen.<sup>1137</sup> So wie der menschliche Geist in der Universalienfrage zur entscheidenden Größe wird, der die Universalien durch Setzung entstehen läßt, so gilt auch auf dem Level des praktischen Lebens in der Ethik: In Abaelards Sicht ist es der menschliche Geist, der entscheidet, ob eine innere Veranlagung, eine äußere Versuchung etc. zur Sünde wird oder nicht, liegt doch die Sünde ausschließlich im inneren Akt der Zustimmung. „Eine auf das selbstbewußte Individuum gegründete Ethik“ und die nominalistische

progressive Weltsicht sind also innerlich eng miteinander verknüpft. Während nun diese neue Weltsicht einerseits zu radikaler Weltflucht führen kann, kann sie sich andererseits auch in einer Gewissensethik artikulieren, „die die Heilserwartung grundsätzlich innerhalb der bestehenden Kirche bei allmählicher Reform von Denk- und Verhaltensweisen der Gläubigen ansiedelte“. Auf diese Weise „entstand eine auf das Diesseits gerichtete rationalistische Theorie vom Menschen und seinem Verhältnis zu Gott und der Welt.“ Und in dieser zweiten Weise nun entwickelte Abaelard seine Ethik, „die auf dem freien Gewissensentscheid jedes einzelnen Menschen bei strikter Beachtung von ‘göttlichem’ und ‘Naturgesetz’ beruhte.“ Diese Ethik also „teilt mit dem logischen Nominalismus des Abaelard die Hervorhebung der Vernunft als souveräner Macht des Menschen gegenüber scheinbar Naturgegebenem und Unveränderbarem.“<sup>1138</sup> – Wie schon darauf hingewiesen fügt sich ja auch Abaelards Glaubenslehre in diese Linie ein.<sup>1139</sup> Allerdings könnte man bei Abaelards Philosophie nicht von einem *hidden curriculum* sprechen, das mehr zufällig auch in der Theologie und in der Ethik zum Vorschein komme: zu offensichtlich sind die Parallelen, vergleicht man etwa, wie unser Magister in der Logik die Unterscheidung von Laut und Begriff herausarbeitet, in der Sündenlehre die Differenz zwischen Tat und Zustimmung aufweist und in der Diskussion um die Trinität die Frage stellt, ob die göttlichen Personen wirklich existieren oder nur in einer sprachlichen Welt.<sup>1140</sup> – Für die Ethik sind somit die Fundamente gelegt, die eine zweifache Beurteilung einer Tat erlauben, wie sie Abaelard gerade in dem schon oft zitierten Beispiel der Kreuziger Jesu zur Anwendung brachte: Sie handelten zwar objektiv falsch, in dem sie jemanden zu Unrecht mit dem Tod bestrafen, subjektiv aber handelten sie gut, denn sie folgten ihrem Gewissen.<sup>1141</sup> Somit gelangte Abaelard, in einem heutigen Begriff ausgedrückt, zu einer autonomen Moral.<sup>1142</sup> – Mit diesen Bemerkungen konnte m. E. verdeutlicht werden, daß Abaelard in der *Ethica* seine Philosophie – hier verstanden als seinen Konzeptualismus – nicht etwa vergessen hatte, sondern daß seine Moral-

---

<sup>1137</sup> Vgl. z. B. 2. *Verinnerlichung*, oben S. 97f.

<sup>1138</sup> Wöhler, *Universalienstreit*, 332f.

<sup>1139</sup> Vgl. im Abschnitt *β) Die Eskalation*, v. a. ab S. 191; ferner: Wieland, *Rationalisierung*, 73-75.

<sup>1140</sup> Vgl. Luscombe, *Abelard*, 305f.

<sup>1141</sup> Vgl. *These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren*, unten S. 422.

<sup>1142</sup> Vgl. dazu im Abschnitt *b) Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen*, unten S. 318ff.

lehre eine andere Ausformung oder Weiterführung des gleichen Grundgedankens darstellte, wenn auch mit einem vorwiegend theologischen Interesse.

#### ***D. Ergebnis für die Ethica***

Soweit einige exemplarische Aspekte zum geistesgeschichtlichen Kontext der *Ethica*. Daß das Ambiente unseren Autor und sein *Scito te ipsum* beeinflusste, das mag aus dem bisher Gesagten klar geworden sein. Ebenso wurde klar, daß dieses geistesgeschichtliche Ambiente zu ganz verschiedenen Früchten führte. So könnte man sich zu Recht fragen, ob ein ausführliches Eingehen auf diesen Kontext überhaupt den erhofften Ertrag bringen kann oder ob diese Untersuchung nicht ebenso gut hätte weggelassen werden können: offenbar ist ja der Weg von der 'Renaissance' zur *Ethica* nicht eindeutig. Und wenn nur der Weg in die andere Richtung, von der *Ethica* zur 'Renaissance' mehr oder weniger evident ist, dann hätte es wahrlich die vorangehenden Bemerkungen in dem Umfang nicht gebraucht. Dann hätte ein Einleitungskapitel im Stil dieses abschließenden Kapitels, in dem ich konkret von der *Ethica* ausgehend nach der Herkunft der einzelnen in ihr enthaltenen Elemente frage, ausgereicht. – Mir scheint aber, daß ich – neben all den kontextuellen Informationen – besonders in den Erläuterungen zum Moraltheologen Abaelard und zu seiner Philosophie auf den persönlichen und letztlich nicht in allen Punkten erklärbaren Beitrag unseres Magisters zum Aufbruch des 12. Jahrhunderts habe hinweisen können. Allgemein seien dazu zunächst die drei eingangs gestellten Fragen nochmals aufgenommen, bevor wir uns ganz der *Ethica* zuwenden.

① Wie hoch ist die Interdependenz zwischen der *Ethica* und dem Aufbruch der Geisteswissenschaften im 12. Jahrhundert zu veranschlagen? Bestand eine gewisse Notwendigkeit, eine Schrift zu diesem Thema abzufassen? – Die Notwendigkeit, sich über das menschliche Verhalten Gedanken zu machen, wurde v. a. in der sozialen Umbruchsituation deutlich, die nach neuen Modellen für das menschliche Zusammenleben verlangte. Diese Forderung wurde an eine biblisch und dogmatisch geprägte Moral herangetragen oder geriet immer stärker in Konflikt mit der überlieferten Bußbüchermoral. Aber weder die monastisch geprägte biblisch-dogmatische Moral, die sich vor allem für die Analogie zwischen Bibel und heilsgeschichtlich interpretiertem Weltenlauf und für ontologische Spekulationen über Übel und Sünde

interessierte, noch die strenge, iro-schottisch geprägte Bußdisziplin, die auf einem allgegenwärtigen Sündenbewußtsein aufbaute, vermochte dieser Forderung nachzukommen und eine jederzeit und einfach anwendbare neue Verhaltensvorschrift zu liefern. Für seine Antwort griff nun Abaelard einerseits auf Elemente zurück, die er in der Theologie und in der Philosophie vorfand – namentlich das wachsende Bewußtsein für die Innerlichkeit und deren unüberspringbaren Bedeutung für den Lebensvollzug –, und schöpfte in dem Sinn aus dem Aufbruch der Geisteswissenschaften des 12. Jahrhunderts. Andererseits flocht er seine Antwort in die damalige wissenschaftliche Diskussion ein, indem er sie mit seinem Verständnis von Glaube und Theologie verknüpfte. In diesem Sinn ist auf die nächste Frage zu antworten:

② Findet ein Werk zu diesem Thema einen Platz in der damaligen Theologie? – Abaelard schuf diesen Platz oder arbeitete wenigstens stark daran mit, daß die Ethik einen eigenen Ort erhielt, indem er moralische Themen zusammenfaßte und die diesbezüglichen Sentenzen aus ihrem biblischen Kontext herausschnitt und neu in einen systematischen einfügte.

③ Führt ein Weg vom Universalienstreit und vom Abaelardschen Lösungsvorschlag dazu zur *Ethica*? – Diese Frage konnten wir wie folgt beantworten, daß nämlich Abaelard in beiden Bereichen ein vergleichbares Grundmuster verfolgte: Der vernünftige Entscheid im Fall der Ethik bzw. die vernünftige Setzung des Menschen im Fall der Universalienfrage erhält den Vorrang gegenüber traditionellerweise anerkannten vorexistierenden Entitäten, d. h. realen Universalien oder material definierten Sünden. Allerdings sind Entscheid oder Zustimmung auf der einen, Setzungen auf der anderen Seite nicht der individuellen Willkür ausgeliefert, sondern beziehen sich immer auf ein vorgegebenes Set von vernünftigen Einsichten oder Konventionen.

Diese Antworten gilt es nun im Detail zu vertiefen. Anhand der aufgearbeiteten Informationen und Materialien will ich deshalb versuchen, in diesem Kapitel zu einer eigentlichen Interpretation der *Ethica* vorzustößen. In vier Abschnitten werde ich zunächst einige Vorfragen klären und dann auf die drei Teile der *Ethica*, die Sündenlehre, die Bußlehre und die Tugendethik, eingehen – dabei werde ich die wichtigsten Punkte mehr oder weniger in der Reihenfolge angehen, wie sie im *Scito te ipsum* auftreten. Somit steht in diesem abschließenden Kapitel der Primärinhalt der *Ethica*

zwar im Vordergrund, allerdings ohne daß Kontext und Sekundärinhalt ganz ausgeblendet werden sollen. – Wie steht es also mit dieser ersten großen Episode einer Moral der Person, bei der der Mensch als Person der Natur entwischt?<sup>1143</sup> Wie sieht diese Moral aus der Nähe betrachtet aus?

## 1. Vorbemerkungen

Abaelards *Ethica* beginnt sehr unvermittelt. Weder über seine Motivation, diese Schrift zu verfassen, noch über das geplante Vorgehen oder die Gliederung werden die LeserInnen informiert. Demgegenüber sei etwa auf die *prefacio* der *Theologia Scholarium*<sup>1144</sup> oder auf die vorangestellten Inhaltsangaben der einzelnen Teile, die sogenannten *capitula*, hingewiesen.<sup>1145</sup> Von der Werkchronologie her gesehen könnte Abaelard die *Ethica* quasi als ein weiteres Buch der *Theologia Scholarium* verstanden haben, denn er deklariert zu Beginn des ersten Buches seine theologische Systematik, die Dreiteilung in *fides/spes*, *caritas* und *sacramentum*, der wir schon vermehrt begegnet sind. Eine Überleitung von der in der *Theologia Scholarium* enthaltenen *fides* zur *caritas*, zu der die Ethik gehört, hätte dann in etwa so lauten können:

„Wir haben gesagt, daß das höchste Heil aus diesen dreien besteht: aus dem Glauben, den Sakramenten und in der *caritas*. Über die zwei ersten haben wir gesprochen, jetzt [folgt, was] über die *caritas* zu sagen ist.“<sup>1146</sup>

Eine andere Möglichkeit wäre, die *Ethica* als großangelegte und deshalb ausgegliederte *quaestio* des Römerbriefkommentars zu betrachten. Allerdings deuten die im Kommentar enthaltenen direkten Verweise, wie wir gesehen haben, darauf hin, daß Abaelard eine eigentliche Monographie über Ethik geplant hatte. – Wir kommen letztlich nicht weiter als bis zur Feststellung, daß unser Magister seine *Ethica* mit einer Lakune beginnen läßt, also einer fehlenden *prefacio* und den fehlenden *capitula*, obwohl er in der *Theologia Scholarium* seine Ansicht vom systematischen Ort der Ethik innerhalb der Theologie praktisch zeitgleich explizit formuliert hatte, obwohl

---

<sup>1143</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 31.

<sup>1144</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, *Prefacio* = Buytaert, *Opera theologica* 3, 313-316.

<sup>1145</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, *Capitula* = Buytaert, *Opera theologica* 3, 317. – Vgl. auch *Theologia Summi boni*, *Capitula* = Niggli, *Theologia*, 2f.

<sup>1146</sup> *Sententie Parisienses*, III = Landgraf, *Écrits*, 48 (Übers.: asr). Wobei Abaelard gemäß den Sentenzen im mündlichen Unterricht die *sacramenta* der *caritas* vorzog, im Gegensatz zur Reihenfolge zu Be-



er in seiner mündlichen Lehre auf die ausdrückliche Abgrenzung der einzelnen Traktate hinwies, obwohl er ferner im ersten Buch der *Ethica* immer wieder methodische Bemerkungen eingeflochten hatte – zum ersten Mal allerdings erst nach ungefähr einem Viertel des Textes<sup>1147</sup> – und obwohl zu Beginn des zweiten Buches eine Art von *capitula* vorliegt.<sup>1148</sup>

Allerdings geht es hier nicht darum, mit diesen vorhandenen Elementen *prefacio* und *capitula* zu rekonstruieren. Mehr interessiert mich, in diesen Vorbemerkungen vier Fragen nachzugehen, die m. E. für die heutige Lektüre und das heutige Verständnis des Textes wichtig sind: Konkret sind das Fragen zur Methode, fundamentaltheologische Vorfragen, die Frage nach Abaelards Anthropologie und die nach dem Titel.

### **a) Methodisches**

Als *erste* methodische Bemerkung muß auf Abaelards Stoffauswahl hingewiesen werden, die wir im Zusammenhang mit seinem *Sic et Non* und im Vergleich mit den sogenannten *Sententie Anselmi* schon kennengelernt haben. Sorgfältig löste Abaelard aus dem breiten Spektrum theologischer Zusammenhänge, die aus traditioneller Sicht mit der Moralität des Menschen in Verbindung gebracht wurden und die sich sowohl auf seine allgemeine Grundbedingung als auch auf sein konkretes Verhalten bezogen, einige wenige Themenkreise heraus. Sie sollten den eigentlichen Inhalt des Ethik-Traktates darstellen und lauten: Die Sündenlehre, die Versöhnungslehre und die Tugendethik. Namentlich wurde die Erbsünde 'entethisiert', die Geschichte vom Sündenfall erfuhr eine moral-pädagogische Auslegung und die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Handlungsfreiheit des Menschen und der Vorherbestimmung Gottes wurde in der *Ethica* nicht mehr aufgeworfen.

*Zweitens* muß nun darauf hingewiesen werden, daß Abaelard zur Behandlung dieser herausgelösten Themenkreise in der *Ethica* nicht etwa eine eigene Systematik entwarf. Die zwei Bücher folgen letztlich der Sokratischen Einteilung der Ethik, wie sie Isidor in seinen *Etymologiae* darstellte: „Sokrates schuf als erster zur Korrektur

---

ginn des ersten Buches der *Theologia Scholarium*: vgl. Buytaert, *Opera theologica* 3, 319-324. – Der ganze Text dieses dritten Teils der *Sententie Parisienses* folgt, wie schon erwähnt, unten S. 391-401.

<sup>1147</sup> Vgl. *Methodische Bemerkung 1: Systematische Zusammenfassung*, unten S. 412f.

<sup>1148</sup> Vgl. *Methodische Bemerkung 6: Vorbemerkung zum zweiten Buch*, unten S. 447.

und Bildung der Sitten die Ethik, und seinen ganzen Eifer hat er auf die Erörterung über das gute Leben verwandt, aufgeteilt in die vier geistigen Tugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhalten.“<sup>1149</sup> Isidor hat für diese Passage wohl aus Augustins *De civitate Dei* geschöpft, wo sich Sokrates' Moralphilosophie ähnlich dargestellt findet.<sup>1150</sup> – Der Korrektur der schlechten Sitten, d. h. der Korrektur des sittlich schlechten Verhaltens des Menschen oder – in einem Wort – der Sünden, dienten nach Abaelard zunächst deren Erkennen und dann deren Wiedergutmachen, d. h. der Inhalt des ersten Buches der *Ethica*. Zur Bildung der guten Sitten diene dann die Tugendlehre, d. h. das zweite Buch der *Ethica*. Explizit begründete Abaelard die Zweiteilung zwar mit Ps 37,27a: 'Meide das Böse und tu das Gute.' Daß aber die besagten Stellen bei Augustinus und Isidor Einfluß auf das *Scito te ipsum* ausübten, darauf weisen die Zuordnung der Ethik zu Sokrates und – zumindest bei Isidor – die Nennung der vier Kardinaltugenden hin: Sokrates erscheint in der *Ethica* namentlich zwar nur in einem logischen Beispiel<sup>1151</sup>, laut den *Sententie Parisienses* übernahm Abaelard aber von Sokrates die Sonderstellung der Klugheit unter den vier Kardinaltugenden, die wir so auch in der *Ethica* finden<sup>1152</sup>. Zudem und am augenfälligsten erscheint Sokrates indirekt in Abaelards Ethiktraktat, nämlich insofern unser Magister die Losung und Kurzfassung des moralphilosophischen Programms des Sokrates als Titel über sein Werk setzte, darauf kommen wir gleich zurück. – Neben dem Psalmisten diktierte Sokrates ferner auch – vermittelt durch Augustinus und Isidor – die eher auffällige Reihenfolge, in der die 'traktandierten' Fragen behandelt werden sollten, nämlich daß die Sitten zuerst *korrigiert* und dann *gebildet* werden.<sup>1153</sup> Im mündlichen Unterricht soll Abaelard, so wiederum gemäß dem Zeugnis der *Sententie Parisienses*, die Reihenfolge umgestellt haben.<sup>1154</sup>

<sup>1149</sup> Isidor, *Etymologiae*, 2, 24, 5 = PL 82, 141 (Übers.: asr).

<sup>1150</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, 8, 3 = PL 41, 226-227.

<sup>1151</sup> Vgl. *These 11: Gut ist nur die Intention*, unten S. 420.

<sup>1152</sup> Vgl. *Sententie Parisienses*, III = Landgraf, *Écrits*, 52 (= unten S. 394); *These 31: Einteilung und Definition der Tugenden*, unten S. 449.

<sup>1153</sup> Dabei gehe ich davon aus, daß 'meide das Böse' mit dem Korrigieren und 'tu das Gute' eher mit dem Bilden von Sitten in Verbindung zu bringen ist.

<sup>1154</sup> Zu *caritas* und den Tugenden: vgl. *Sententie Parisienses*, III = Landgraf, *Écrits*, 48-55 (= unten S. 391ff). Zu den Sünden: vgl. *Sententie Parisienses*, III = Landgraf, *Écrits*, 55-60 (= unten S. 397f). – Die 'ursprüngliche' Reihenfolge von *korrigieren* und *bilden* dreht auch Perl in seiner Übersetzung von *De civitate Dei* um: vgl. Perl, *Gottesstaat*, 492f („ad corrigendos componendosque mores“ – „auf die Einrichtung und Besserung der Sitten“).

*Drittens* gilt es, Abaelards Methode genauer zu betrachten. Wie schon öfters erwähnt, darf die *Ethica* zunächst als *bibeltheologische Schrift* betrachtet werden. Allerdings haben wir beim Römerbriefkommentar gesehen, was das bei Abaelard bedeuten kann: Er stützte seine theologisch-philosophische Grundidee mit biblischen Zitaten ab. Er betrieb hier also nicht Exegese im Sinne von Textlektüre und -erklärung, war jedoch genau darauf bedacht, keinen Widerspruch zur Bibel entstehen zu lassen. Und wo solcher Widerspruch unüberwindbar auftrat – etwa bei der Konfrontation der biblischen Sündendefinitionen mit seiner eigenen –, ließ er diese Spannung gelegentlich unaufgelöst stehen.<sup>1155</sup> Die *Ethica* ist also insofern ein bibeltheologisches Werk, wenn die Bibel in Abaelards Weise als eine vernunftmäßig nachvollziehbare Botschaft gelesen wird, die in ihrer konkreten Formulierung der Analyse und Erklärung bedarf. Kein Wunder läßt Abaelard der Bibel nur selten das letzte Wort, da seiner Meinung nach nicht sie es ist, die automatisch Evidenz, Einsicht und Verständnis bringt – im Gegensatz etwa zur diesbezüglichen Auffassung eines Bernhard von Clairvaux, wie wir gesehen haben. Und das führt uns zu einem zweiten methodischen Schwerpunkt:

Die *Ethica* stellt auch ein *philosophisches Werk* dar, allerdings ‘philosophisch’ nicht in dem Sinn verstanden, daß sich Abaelard wie der *Christianus* in den *Collationes* mit anderen Philosophen auseinandergesetzt hätte und deren Position kritisch hinterfragt, ergänzt oder übernommen hätte – nur ansatzweise finden wir eine solche Auseinandersetzung im Fragment des zweiten Buches<sup>1156</sup> –, sondern in dem Sinn, daß er seine Gedanken im Stil seiner Philosophie vertiefte. Unser Magister wurde nämlich nicht müde, Bibelverse, aber auch andere, v. a. traditionell geprägte Begriffe im Hinblick auf ihre eigentliche Bedeutung hin zu analysieren. So beginnt Abaelard – um auf einige Beispiele hinzuweisen – sein *Scito te ipsum* mit der Erklärung, was genau unter *mores* zu verstehen sei, inwiefern nur gewisse *vicia animi* mit der Sitte zu tun haben und was genau unter *peccatum* zu verstehen sei.<sup>1157</sup> Ebenso analysierte er biblische Verse und versuchte, sie gegen die traditionell geprägte Exegese in sein Konzept

---

<sup>1155</sup> Vgl. *These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht*, unten S. 422f.

<sup>1156</sup> Vgl. *These 31: Einteilung und Definition der Tugenden*, unten S. 449.

<sup>1157</sup> Vgl. *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, unten S. 402f; *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403. – Das lateinische Wort für ‘Laster’ oder ‘Fehler’ übernehme ich in der Schreibweise der kritischen Edition, also *viciium* statt *vitium*.

einzubauen. So wurde aus christlicher Sicht Ps 51,7 – ‘Denn siehe, in Sünden bin ich empfangen’ – als alttestamentlicher Beweis für die Unerlaubtheit der Geschlechtslust beim Zeugungsakt verstanden. Abaelard hingegen interpretierte diese Stelle vor seinem Hintergrund, d. h. aufgrund seines Sündenkonzeptes als Hinweis darauf, daß wir zwar noch an der *Strafe* der Vorfahren teilhaben, nicht aber an deren *Schuld*.<sup>1158</sup> Die zahlreichen, gelegentlich fast stereotyp wirkenden Wiederholungen gewisser Analysen oder Neudefinitionen, vor allem jener der Sünde, läßt den Schluß zu, daß Abaelard sich seit Soissons dessen bewußt war, wie gewagt es war, in der Theologie eigene Einsichten der Tradition entgegenzustellen. – Philosophisch in seinem Sinn ist die Methode, mit der Abaelard in der *Ethica* arbeitete, also insofern, als daß er durch Bedeutungsanalysen zum grundsätzlichen Gehalt der Aussage und somit zum Kern der Sache vorstieß. Soviel ich sehe, treten vor allem zwei Spielarten der Bedeutungsanalyse auf: Neben der sachlich-nüchternen Art, die wir in den eben genannten Beispielen vorfinden, fürchtete Abaelard andernorts nicht, daß solche Analysen gelegentlich in schier dramatische Aporien führten<sup>1159</sup>, denn dadurch wurde erst der Kern des Problems richtig *ent-deckt* und Abaelard erhielt eine *carte blanche*, um seine Lösung zu liefern oder zu wiederholen.<sup>1160</sup> Deutlich ist nun der Zusammenhang zwischen der jeweiligen Spielart und der sprachlichen Form der betreffenden Passage. Dazu im folgenden vierten Punkt:

Insofern methodische Überlegungen auch solche zur sprachlichen Form einschließen, stellen wir *viertens* bei der *Ethica* diesbezüglich eine Vielfalt und eine Entwicklung fest. Wenn Jolivet für die *Theologia Scholarium* bemerkt, daß Abaelard darin gegenüber den früheren Theologien das „exposé synthétique“ der *disputatio* vorzog<sup>1161</sup>, so gilt für die *Ethica*, daß darin diese Entwicklung festgehalten wurde und sich gleichsam dokumentieren läßt. Während der erste Teil noch stark von Diskussionen und Einwänden der Zuhörerschaft dominiert ist<sup>1162</sup>, werden die Einwände ab der zweiten

---

<sup>1158</sup> Vgl. *Exkurs über die Erbsünde*, unten S. 408f.

<sup>1159</sup> Besonders deutlich in der Diskussion über den Willen des Knechtes, der seinen Meister tötete: vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S.404f.

<sup>1160</sup> Vgl. zur Bedeutung der Aporie bei Abaelard: Lohr, *Scholastische Exegese*, 106; Meinhardt, *Philosophie*, 114.

<sup>1161</sup> Jolivet, *Théologie*, 59.

<sup>1162</sup> Vgl. v. a. die beiden ersten Diskussionen in der *Ethica*: *Diskussion der 2. These*, unten S. 403-406, und *Diskussion der 10. These*, unten S. 418f.

Hälfte des ersten Buches kürzer und seltener. Das *exposé synthétique*, also die eigenständige, von Polemik und Einwänden freie Erörterung, das allerdings vom Anfang der *Ethica* an zum Einsatz kommt, gewinnt an Bedeutung. Die Weiterführung des Themas wird zunehmend inhaltlich, sachlich begründet und ist nicht mehr die Reaktion auf einen Einwand aus dem Kreis der Zuhörenden.<sup>1163</sup> – Während in den Passagen der *exposés synthétiques* nun die ‘nüchternen’ Bedeutungsanalysen vorherrschen, so sind es in den Diskussionen und auch in den predigtartigen Passagen die Aporien<sup>1164</sup>. – Wenn auch Abaelard in der *Ethica* zu einem immer eigenständigeren Erörtern des Themas gelangt, so ist doch auf eine Auffälligkeit gegen Ende des erstens Buches hinzuweisen: Plötzlich erscheinen erstaunlich viele Väterzitate und Abaelard beschränkt sich nahezu auf die redaktionelle Verknüpfung dieser Sentenzen.<sup>1165</sup> Eventuell sind darin erste Konsequenzen zu sehen, die der Magister aus den Kritiken von seiten seiner Gegner zog, oder aber er hielt es für angebracht, sich wegen der Brisanz des Themas hinter sicheren Autoritäten in Deckung zu bringen. Um eine logische Weiterentwicklung seiner Methode kann es sich in diesem Punkt auf jeden Fall nicht handeln.

*Fünftens* ist auf die methodischen Zwischenbemerkungen hinzuweisen. Von den sechs derartigen Hinweisen reflektieren fünf ausdrücklich das Vorgehen in der *Ethica* und ein weiterer stellt einen Querverweis auf die *Theologia Scholarium* dar. Auch wenn also die *Ethica* sehr unvermittelt beginnt, so bemühte sich Abaelard um so mehr in den methodischen Bemerkungen durch Zusammenfassungen und Ausblicke um didaktische Transparenz. – Abaelard war keineswegs der einzige, der damals ‘methodische’ Bemerkungen in einen Text einflocht. Gleichwohl sollten sie hier speziell erwähnt werden, weil in ihnen neben Abaelard dem Sprachlogiker, dem Streitgesprächspartner und dem Prediger noch eine weitere Facette zum Vorschein kommt, nämlich Abaelard der Didaktiker. – Von den methodischen Bemerkungen *in der Ethica* zurück zu jenen *über die Ethica*.

<sup>1163</sup> Vgl. z. B. den Anfang der 24. These, unten S. 437.

<sup>1164</sup> Vgl. die diskussionsartige *These 22: Gott belohnt, wann er will* (unten S. 435), die mit der Feststellung endet: „so wird es scheinen, daß [einer] damals [, als er echt bereute,] weder ein Gerechter noch ein Sünder war.“ Oder auch die *Diskussion der 10. These* (unten S. 418f), die in die Aussage mündet: „dies zu meinen ist der Gipfel der Dummheit.“ Vgl. auch die paradoxe Situation, daß die wundersam Geheilten nichts Schlechtes tun, auch wenn sie gegen die Vorschrift Jesu handeln: *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 411.

Im *sechsten* und letzten Punkt geht es um die Frage, wie das Forschungsobjekt des *Scito te ipsum* formal aussieht. Sünden, Reue und Tugenden interessierten Abaelard als innere Akte oder Gewohnheiten des Menschen, d. h. als Willensakte im Fall der Sünde, als Akte der *caritas* im Fall der Reue und als innere Gewohnheit oder Disposition im Fall der Tugenden. Damit wechselte Abaelard die Optik gegenüber der Schule von Laon, die sich vorwiegend, wie etwa in den *Sententie Anselmi*, für das *Wesen* der Sünde interessierte, aber auch gegenüber Bernhard, dessen Willens- und Handlungslehre eine dogmatische Spekulation darstellte, wie wir anlässlich seines *De libero arbitrio* gesehen haben, und erst recht gegenüber dem *Corrector Burchardi*, in dem Sünde mit der äußeren Handlung gleichgesetzt wurde. – Nachdem Abaelard also die inneren Akte und Gewohnheiten des handelnden Subjektes als eigentliches Forschungsobjekt herausdestilliert hatte, fuhr er auf der Ebene der Sprachlogik fort, diese Erkenntnis abzustützen, gegen Herkömmliches zu verteidigen oder damit in Einklang zu bringen. Unter dem Abstützen auf der Ebene der Sprachlogik verstehe ich hier, daß Abaelard das als evident und als bewiesen erachtet, was die Bedeutungsanalyse als vernünftig, widerspruchsfrei zu Tage fördert. Wohingegen z. B. bei Bernhard letztlich nur das evident ist, was sich mit einem Bibelzitat belegen läßt. – Ethik hat nach Abaelard also *primär* nicht mit der Bibel zu tun – auch wenn er seine Ergebnisse mit der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen versucht –, sie hat auch nicht mit dogmatischer Spekulation oder mit äußeren Handlungen zu tun. Somit rückte er aus theologischer Sicht die Ethik weg von dogmatisch-biblichen Wesenslehren über Sünde und Menschheit hin zu einer existentiell und individuell nachzuvollziehenden Lehre des eigenen inneren Verhaltens. – Allerdings lehnte Abaelard die Verbindung der Ethik mit der Gotteslehre keineswegs ab, wie im folgenden Abschnitt nochmals verdeutlicht werden soll:

### ***b) Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen***

Diese Überschrift mag etwas hochtrabend klingen. Andeutungsweise ist aber in den Erörterungen zum Moralthologen Abaelard schon einiges dazu gesagt worden: Ethische Probleme wurden damals nicht nur bei ihm in einem „framework of theo-

---

<sup>1165</sup> Vgl. *These 29: Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu*, unten S. 442-446.

logy“<sup>1166</sup> behandelt. Bei ihm nehmen sie nun aber in seiner *gesamten* theologischen Systematik eine wichtige Stellung ein. Bezieht man diese Zusammenhänge und Bezüge in die Beurteilung der *Ethica* mit ein, so muß dem Urteil Lottins widersprochen werden, wonach man nicht ausdrücklicher „toute moralité objective dans l’activité humaine“<sup>1167</sup> hätte ablehnen können, als es Abaelard im *Scito te ipsum* tat. Zur Erläuterung sei, in Stichworten zusammengefaßt, nochmals auf die Bezüge zwischen Theologie und Ethik hingewiesen:

Abaelard erarbeitete seine Ethik auf drei „interrelated levels“<sup>1168</sup>, von denen vorwiegend der zweite, also die Analyse des ethischen Aktes, in der *Ethica* zu finden ist und häufig isoliert als des Magisters eigentliche und ausschließliche Ethik betrachtet wurde. Zu beachten gilt es aber auch den ersten, abstrakten Level, auf dem Abaelard die grundsätzlichen Fragen über Gut und Böse und deren Bezug zu Gott klärte. Konkret behandelte er die folgenden Probleme: Was bedeutet die Aussage, Gott sei allmächtig? Wie passen Gottes Allwissen und der für einen ethisch relevanten *consensus* notwendige freie Wille des Menschen zusammen? Wieso gibt es in der Welt, die Gott zum besten eingerichtet hat, das Übel überhaupt? Was meinen die Begriffe ‘gut’ und ‘schlecht’ in verschiedenen Zusammenhängen?<sup>1169</sup> Die Antworten dazu sind hauptsächlich den *Theologiae* oder den *Collationes* zu entnehmen. Gottes Allmacht ist nicht Willkür, sondern Erfüllung all dessen, was vernünftig ist; dabei tut er alles, wozu er fähig ist und unterläßt nichts, was nötig wäre.<sup>1170</sup> Gottes Allwissen verstand Abaelard an genaue Vorbedingungen zu knüpfen, wodurch er den Determinismus des Menschen soweit begrenzen konnte, daß er mit seiner Ethik in Einklang zu bringen war.<sup>1171</sup> Zur Existenz des Übels haben wir schon gesehen, daß Gott dieses immer zum Guten einsetzt.<sup>1172</sup> Dies zu behaupten, gelang Abaelard, indem er die Wörter ‘gut’ und ‘böse’ neu definierte – letzteres etwa in Abgrenzung

<sup>1166</sup> de Rijk, Abelard, 2.

<sup>1167</sup> Lottin, *Psychologie* 2, 421f. – Wobei im Sinne Lottins eine *objektive Moralität* wohl so zu verstehen ist, daß sie mit dem christlich-biblischem Offenbarungsgut übereinstimme.

<sup>1168</sup> Marenbon, Abelard, 214.

<sup>1169</sup> Diese Fragen finden sich bei Marenbon (Abelard, 214).

<sup>1170</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, III, 27-56 = Buytaert, *Opera theologica* 3, 511-524; *Theologia Christiana*, V, 29-58 = Buytaert, *Opera theologica* 2, 358-372.

<sup>1171</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, III, 106f = Buytaert, *Opera theologica* 3, 543; ferner: Marenbon, 226-232.

<sup>1172</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 233-235; ferner in der *Ethica* das Paradebeispiel von Judas’ Verrat: *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 411.

zur damals verbreiteten Augustinischen Definition des Übels als *privatio* – und indem er den Bereich der indifferenten Dinge, zu denen er die Handlung zählte, ausbaute.<sup>1173</sup> – Spricht nun also Abaelard in der *Ethica* von der Sünde als Beleidigung Gottes, so muß an einen mit diesen knappen Hinweisen charakterisierten Gott gedacht werden: Ein Gott, dessen *Allmacht* mit der Vernunft zusammenfällt, dessen *Allwissen* Raum für menschliche Eigenverantwortung läßt und der alles zum *Guten* anordnet – worin natürlich deutlich Abaelards Trinitätslehre durchscheint. – Dieser erste Level von Abaelards Ethik findet sich auch im *Scito te ipsum*, und zwar besonders deutlich in den Thesen 15 und 16, in denen v. a. Gottes direktes, strafendes Einwirken auf den Menschen und somit letztlich die Theodizee-Frage thematisiert wird. Darauf komme ich noch zurück.

Die *Ethica* stellt nun an unzähligen Orten die Verbindung her zwischen dem ersten und dem zweiten Level der Abaelardschen Ethik, zwischen Gott und seiner Ordnung und dem menschlichen Handeln, zwischen objektiver und subjektiver Moral. Das Signalwort für diese Verbindung stellt das oft wiederholte *quod convenit* dar, mit dem der Magister wohl deutlich auf Röm 1,28f anspielt, wo die Ungerechtigkeit der Menschen angeprangert wird. Wenn nach Abaelard ‘sündigen’ bedeutet, etwas zuzustimmen, *quod non convenit*, das sich nicht gehört<sup>1174</sup>, so kommen in dieser Definition m. E. deutlich ‘objektive Norm’ und ‘subjektiver Vollzug’, wie ich sie nennen will, zusammen. Diese Unterscheidung zwischen ‘objektiver Norm’ und ‘subjektivem Vollzug’ fällt natürlich nicht groß ins Gewicht, wenn ein Mensch absichtlich einer schlechten Sache zustimmt, sozusagen im klassischen Fall von Sünde. Anders ist es, wenn jemand aus tiefster Überzeugung etwas Gutes zu tun meint und dabei eine ‘objektive Norm’ verletzt: Ihn trifft zwar keine Schuld, da seine Intention war, etwas Gutes zu tun, und somit hat er niemals eine Sünde begangen, gleichwohl wird er für das Verletzen der ‘objektiven Norm’ eine Strafe erhalten.<sup>1175</sup>

---

<sup>1173</sup> Vgl. Marenbon, Abaelard, 243f.

<sup>1174</sup> Vgl. z. B. *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403.

<sup>1175</sup> Vgl. dazu die Begründung der Bestrafung der Kreuziger in: *These 15: Gott kann sinnvoll körperliche Strafen auferlegen*, unten S. 424. – Zur heutigen Bedeutung des Begriffspaares ‘Schuld – Sünde’, v. a. zur „relativ leichte[n] theoretische[n]“ und der „viel schwierigere[n] praktische[n]“ Umschreibung: vgl. Böckle, *Fundamental-moral*, 145-149 (Zitat: 146). Von entscheidender Bedeutung für das Schuldigwerden sind nach Böckle die *Grundhaltung* und die diese letztlich *konstituierenden sittlichen Akte*. Je nach Grundhaltung kann nun, wie bei Abaelard, eine scheinbar läßliche Sünde zu einer Todsünde werden, eine schienbare Todsünde sich aber als ein Mißverständnis herausstellen (vgl. ebd., 149).



An diesem Punkt muß unbedingt kurz auf die heutige Moralthologie verwiesen werden, denn die Unterscheidung zwischen 'objektiver Norm' und 'subjektivem Vollzug', die Abaelard vorlegte, erinnert an die Unterscheidung zwischen sittlich richtig und sittlich falsch bzw. sittlich gut und sittlich böse.<sup>1176</sup> Diese Unterscheidung baut auf einer autonom zu realisierenden Ethik auf und geht dabei *erstens* von der Einsicht aus, daß jeder Mensch im Prinzip als freies Subjekt sich sittlich gut oder böse verhalten kann – in Abaelards Terminologie: er ist frei, dem zuzustimmen, *quod convenit*, und sich dadurch Verdienst zu erwerben, oder aber dem zuzustimmen, *quod non convenit*, und dadurch zu sündigen. *Zweitens* verfügt der Mensch als endliches Wesen nun aber nur über begrenzte Möglichkeiten, das jeweils Bessere, sittlich Richtige, das das Wohl aller vergrößert, oder das sittlich Falsche wirklich zu erkennen. Abaelard und Bruno Schüller in diesem Punkt zu vergleichen, ist kein geheimer Versuch, nun doch noch Abaelards Modernität zu beweisen. Ganz im Gegenteil ist dieser Vergleich m. E. berechtigt, insofern Schüller selber darauf hinwies, daß die Unterscheidung zwischen sittlich gut und böse, richtig und falsch sich sachlich in der ganzen Moralgeschichte immer wieder finden läßt. Zu dem erlauchten Kreis der angeführten Ethiker von Aristoteles über Augustinus, Wilhelm von Auxerre, William von Ockham, Gabriel Biel bis hin zu Immanuel Kant<sup>1177</sup> darf getrost auch Abaelard gezählt werden. – Abgesehen von der *Ethica* bringt unser Magister diese Unterscheidung etwa auch in den *Collationes*, wo er sachlich zwischen *bonum* und *malum* als dem sittlich Richtigen und Falschen und *bene* und *male* als dem sittlich Guten und Schlechten unterschied.<sup>1178</sup> Dabei bezieht in Abaelards Sicht das *bonum* oder *malum* seine Qualität von Gott und Gottes Willen, während Schüller das sittlich Richtige als das umschreibt, was das Wohl der anderen sowie das eigene mehrt<sup>1179</sup> – Abaelard hätte aufgrund seiner Gotteslehre wohl kaum Mühe, diese zweite Erklärung zu integrieren. – Wenn wir mit diesen vier Elementen eine Matrix anfertigen und sie von der *Ethica* her ausfüllen, kommen wir zum folgenden Ergebnis<sup>1180</sup>:

<sup>1176</sup> Vgl. Schüller, Begründung, 133-141. – Vgl. auch die kurze, aufschlußreiche Exegese dieser Passage von Schüller bei: Kissling, Gemeinwohl, 74-77.

<sup>1177</sup> Vgl. Schüller, Begründung, 140 Anm. 4.

<sup>1178</sup> Vgl. Thomas, Dialogus, 163f = Krautz, Gespräch, 272-274.

<sup>1179</sup> Vgl. Schüller, Begründung, 141.

<sup>1180</sup> Vgl. auch die sehr illustrative Matrix bei Schüller (Begründung, 140f Anm. 5).

subjektiver Vollzug objektive Norm	<i>bene</i> = gute Intention/ <i>consensus</i> zum Guten	<i>male</i> = schlechte Intention/ <i>consensus</i> zum Schlechten
<i>quod convenit</i> = <i>bonum</i>	Scharfrichter, der aus Eifer für die Gerechtigkeit handelt <sup>1181</sup>	Scharfrichter, der aus Haß gegen den Verurteilten handelt <sup>1182</sup>
<i>quod non convenit</i> = <i>malum</i>	Kreuziger Jesu <sup>1183</sup>	Judas' Verrat <sup>1184</sup>

Wenn ich von den drei Levels der Abaelardschen Moral<sup>1185</sup> gesprochen habe, so gehört der dritte, der der konkreten Anwendung, nun eigentlich nicht in diesen Abschnitt. Anlässlich dieser Matrix, in der drei Beispiele aus einem predigtartigen Exkurs stammen, möchte ich aber gleichwohl darauf hinweisen, daß Abaelard in der *Ethica* nicht etwa konkrete Beispiele und Anregungen zur Umsetzung scheute: Neben Analyse und Moralbegründung fand er auch Platz für Synthese und Verkündigung. – Nun ist in diesem Abschnitt über die fundamentalmoralischen Vorfragen schon so oft das Wort ‘subjektiver Vollzug’ gefallen, daß endlich ein Blick auf Abaelards Anthropologie fällig wird. Wie sah denn Abaelard diesen Menschen, dem er ein so hohes Maß an moralischer Autonomie zumutete?

### c) Anthropologie

Das Mittelalter kenne weder eine eigene Disziplin noch das Wort Anthropologie.<sup>1186</sup> Was die Existenz einer anthropologischen Disziplin betrifft, mag diese Aussage zutreffen. Das Wort selber aber kannte Abaelard sehr wohl, plante er doch in den 30er Jahren, eine Anthropologie zu schreiben.<sup>1187</sup> Leider blieb es beim Plan.<sup>1188</sup> – Auch wenn nun aber das Mittelalter die Lehre vom Menschen nicht als eigene Disziplin kannte, so haben wir in den bisher behandelten Schriften implizit schon die verschiedensten Menschenbilder kennengelernt. Und wenn die Anthropologie nur verdeckt und ohne weitere Erklärung den Ausgangspunkt zahlreicher Überlegungen bildete, so ist es um so wichtiger, diesen Ausgangspunkt ans Licht zu holen. Für Abaelard

<sup>1181</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 411.

<sup>1182</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 411.

<sup>1183</sup> Vgl. *These 15: Gott kann sinnvoll körperliche Strafen auferlegen*, unten S. 424.

<sup>1184</sup> Vgl. *Predigtartiger Exkurs über die Intention*, unten S. 411.

<sup>1185</sup> Vgl. Marenbon, Abaelard, 214.

<sup>1186</sup> Vgl. Wieland, *Anthropologie*, 699.

<sup>1187</sup> Vgl. Barrow, *Checklist*, 258: Unter Punkt 323 ist die Belegstelle angegeben. Abaelard kündigte also im Römerbriefkommentar eine Anthropologie an, so wie er dort ja auch die *Ethica* ankündigte.

können wir dazu v. a. auf das *Hexameron* und die *Ethica* zurückgreifen und ihnen einige Elemente entnehmen, die über seine Lehre vom Menschen Auskunft geben. Vorauszuschicken sind vier Elemente, die die anthropologische Basis der Zeitgenossen Abaelards bildeten, die nicht ohne Einfluß auf den Magister blieben und die sich modifiziert auch bei ihm finden lassen:

① Die Anthropologie war von einem Leib-Seele-Dualismus griechisch-philosophischer Provenienz geprägt, der dem hebräisch-biblischen Denken fremd war, der aber, vermittelt durch Augustinus, in der Frühscholastik unkritisch übernommen wurde.<sup>1189</sup> Unkritisch bedeutete dabei konkret, daß quasi axiomatisch galt, der Mensch erhalte seine Würde allein aufgrund der Seele.<sup>1190</sup>

② Zwar verhinderte die biblische Botschaft zunächst eine totale Entwertung des Leibes, denn als von Gott Geschaffener ist auch der Leib gut. Das Ziel der Leibverfaßtheit des Menschen wurde aber darin gesehen, die un- und unter-geistige Schöpfung zum Lobe Gottes zu führen. – Eine anthropologische Relevanz des Leibes entdeckten die fröhscholastischen Schulen nicht<sup>1191</sup>; die Einheit von Leib und Seele stellte bestenfalls eine reine Apposition dar.<sup>1192</sup>

③ Zunehmend wurde nun der Leib vom *geistfremden* zum *geistfeindlichen* Element uminterpretiert. Der in der Schöpfungslehre grundsätzlich überwundene Dualismus kehrte dabei v. a. via Erbsündenlehre als scharfe Dichotomie zurück. Der Leib wurde aber nicht nur als Mittler der *Erbsünde* negativ bewertet, sondern zudem als Einfallsstor der *aktuellen* Sünden bezeichnet.<sup>1193</sup> Diese Dichotomie zwischen Seele und Leib erhielt also eine ethische Bedeutung und wurde auch auf andere Bereiche übertragen: So wurde z. B. in der Seele selbst ein 'geistiger' Teil, die *ratio*, und ein 'leiblicher' Teil, die *sensualitas*, ausgemacht, wobei die Sinnlichkeit als geistfeindliches Seelenvermögen die Vernunft in die Sünde mithineinreißen kann.<sup>1194</sup> – Letztlich handelte es sich um eine Ableitung, die mit dem naturalistischen Fehlschluß verglichen werden kann, indem ein angeblicher ontischer Defekt als ethischer Defekt interpretiert

---

<sup>1188</sup> Vgl. Mews, *On dating*, 132.

<sup>1189</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 45.

<sup>1190</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 97, 99; Wieland, *Anthropologie*, 699f.

<sup>1191</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 64.

<sup>1192</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 97.

<sup>1193</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 98.

<sup>1194</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 50, 53.

wurde. Dies betraf vor allem die Beurteilung des Geschlechtlichen im allgemeinen und die orgastische Lust im besonderen.<sup>1195</sup>

④ Die fröhscholastische Anthropologie ist also als eine spiritualistische Lehre vom Menschen zu bezeichnen, die die Würde des Menschen nicht in der Leib-Seele-Einheit, sondern in der Seele allein verankert. Eine solche Sicht des Menschen umschrieb und begrenzte nicht zuletzt das Gebiet der Ethik. Tatsächlich ist mit der spiritualistischen Anthropologie „ein ethischer Intellektualismus verschwistert, der das Gute vornehmlich in den geistigen Werten, den Objekten des geistigen Strebevermögens situiert.“<sup>1196</sup>

Mit diesen Bemerkungen habe ich zahlreiche der z. T. großen Unterschiede zwischen den verschiedenen Schulen und verschiedenen Gelehrten außer Acht gelassen. Gleichwohl lassen sich aufgrund dieses allgemeinen Stimmungsbildes die markantesten Parallelen und Gegensätze zu Abaelards Anthropologie festhalten. Auch er sah den Menschen, laut seiner *Expositio in Hexameron*, grundsätzlich dualistisch: „als eine substantielle Zusammensetzung des inneren Menschen (*homo interior, anima*) und des äußeren Menschen (*homo exterior, corpus*), scheint der Mensch sein volles Sein von der ursächlichen Mitwirkung der Seienden [also der Elemente] und der Erstursache [also Gottes Schöpfungswille] zu schöpfen.“<sup>1197</sup> Diese Definition gewinnt Abaelard „auf dem phänomenologischen Wege, sozusagen durch eine phänomenologische Beschreibung. [...] Abaelards Meinung nach ist der Mensch *substantia animalis*, die durch die zweiteilige *forma rationalitatis* und *mortalitatis* ontologisch geformt ist. Die phänomenologische Definition weist paradoxal auf die Transzendenz des Menschen hin. Die Kategorie der *rationalitas*, wenn wir sie als eine Manifestation der geistigen Seele verstehen, weist auf die Beständigkeit der individuellen Existenz des Menschen hin, die Kategorie der Sterblichkeit weist dagegen auf die künftige unvermeidliche Veränderung in der Existenz jedes einzelnen Menschen hin, sie kündigt den Übergang vom irdischen zum künftigen Leben an, das mit der Auferstehung des Fleisches gekrönt werden soll. Die Orientierung der menschlichen Existenz auf das künftige Weiterleben und die ontische Ähnlichkeit mit den göttlichen Personen

---

<sup>1195</sup> Vgl. Zeimentz, Ehe, 77, 99.

<sup>1196</sup> Zeimentz, Ehe, 97.

(Mensch als Person) bilden für Abaelard die fundamentalen Tatsachen, die das ganze Wirken des Menschen bestimmen und jedes seiner Unternehmen prägen sollen, denn die Modifikation der individuellen menschlichen Existenz vollzieht sich nicht automatisch.“<sup>1198</sup>

Fassen wir nochmals zusammen: Abaelard sieht den Menschen zusammengesetzt aus *anima* und *corpus*, oder anders ausgedrückt: er ist einerseits geformt durch die *forma rationalitatis* und hat dadurch teil an einer bleibenden individuellen Existenz. Andererseits ist er auch geformt durch die *forma mortalitatis*, worin der Mensch sieht, daß sein Zustand sich ändern wird. Diese Veränderung zu beeinflussen und zum Guten zu führen, ist jedem einzelnen Menschen ein Auftrag, zu dem er persönlich gerufen ist und den er eigenständig zu erfüllen in der Lage ist. Daraus geht klar hervor, daß Abaelards Anthropologie, wie die seiner Zeitgenossen, theologisch geprägt war. Aber Verschiebungen gegenüber den traditionellen Vorgaben sind in einer anderen Bewertung der individuellen irdischen Existenz zu sehen, die dem Menschen nämlich erst die Möglichkeit eröffnet, sich auf das höchste Glück und die Vollkommenheit hin zu bewegen.<sup>1199</sup> So kann Abaelard in der *Ethica* gar ein verhaltenes Lob auf die geistigen und fleischlichen Laster anstimmen, denn an ihnen kann sich der Mensch bewähren und moralisch perfektionieren.<sup>1200</sup> Am deutlichsten wird die Differenz zwischen Abaelard und seinen Zeitgenossen in der Bewertung der Lust: Unser Magister kann in ihr nichts Negatives sehen, da er sie als naturgegeben und somit als gottgeschaffen erachtete. Dabei ließ einerseits seine strikte Sündendefinition (*peccatum = consensus*) und die radikale Entethisierung der äußeren Tat keinen Platz für die Lust als allenfalls erschwerenden Umstand. Andererseits koppelte er sich bezüglich der Bewertung der Lust vollends von der Tradition und deren zeitgenössischen Rezeption ab, indem er die Annahme verwarf, wonach das Lustempfinden als Strafe für den Sündenfall, als psycho-physische Schädigung erachtet wur-

---

<sup>1197</sup> Kucia, Anthropologie, 226 (runde Klammern im Original, eckige: asr). Kucia verweist auf das Hexameron (PL 178, 775A).

<sup>1198</sup> Kucia, Anthropologie, 226f. Zur „Manifestation der geistigen Seele“: vgl. Hexameron (PL 178, 761). Zur „unvermeidlichen Veränderung [...] jedes einzelnen Menschen“: vgl. Hexameron (PL 178, 765). Zur leiblichen Auferstehung: vgl. Thomas, Dialogus, 139 = Krautz, Gespräch, 220f. Und zur „ontischen Ähnlichkeit mit den göttlichen Personen“: vgl. wiederum Hexameron (PL 178, 761B).

<sup>1199</sup> Vgl. Kucia, Anthropologie, 228.

<sup>1200</sup> Vgl. *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, unten S. 402f.

de.<sup>1201</sup> Für Abaelard gehörte das Lustempfinden unabhängig von Sündenfall und Erbsünde zur Schöpfungswirklichkeit. Bezeichnete man aber die Lust als Sünde, dann „wäre auch Gott, der Schöpfer sowohl der Früchte wie der Körper, nicht unschuldig, wenn er einen solchen Wohlgeschmack hineingelegt hätte, der die Essen- den zwangsläufig beim Genuß zur Sünde zwingen würde.“<sup>1202</sup>

Der Anfang der *Ethica*, in dem Abaelard Ordnung in das diffuse Gebiet der geisti- gen und körperlichen Fehler und der Sünden zu bringen versucht, kann nun tatsäch- lich implizit als anthropologische Vorbemerkung erachtet werden, die die bisherigen Hinweise bestätigt<sup>1203</sup>: Danach postuliert Abaelard, der Mensch bestehe aus Geist und Körper, die beide mit Qualitäten und Fehlern ausgestattet seien. Der Geist sei nun aber Träger von verschiedenen Arten von Qualitäten und Fehlern, solchen, die von ethischer Relevanz seien, aber auch von ethisch irrelevanten. Während Abaelard nicht weiter auf die Eigenschaften des Körpers eingeht, wird es nun im Bereich des Geistigen schwieriger, denn wir erfahren nicht weiter, wie in diesem Ganzen der Wille einzuordnen ist, der als nächstes Schlüsselwort fällt. Insofern dieser von be- stimmten Eigenschaften des Geistes beeinflusst werden kann, müssen sich diese bei- den voneinander unterscheiden. Dann müßte man aber, gemäß der *Ethica*, die Zwei- teilung in Abaelards Anthropologie eher so vornehmen: Der Mensch besteht aus ei- nem allgemeinen, *natürlichen*, wenn auch individualisierten Teil, der sich aus Körper und Geist, inklusiv deren Qualitäten und Fehlern, zusammensetzt, und er besteht aus einem *personalen* Teil, in dem die Seele<sup>1204</sup>, der Wille<sup>1205</sup>, die Zustimmung als Re- gung des Willens<sup>1206</sup>, die Intention<sup>1207</sup>, das Gewissen<sup>1208</sup> und die *caritas*<sup>1209</sup> angesiedelt sind. Das widerspricht nun nicht der ebengenannten Zusammensetzung des Menschen aus *anima* und *corpus*, zeigt aber, daß Abaelard gewisse Eigenschaften,

---

<sup>1201</sup> Vgl. Zeimentz, *Ehe*, 71-74.

<sup>1202</sup> *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 407. Vgl. auch: Zeimentz, *Ehe*, 81f.

<sup>1203</sup> Vgl. zum folgenden: *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, unten S. 402f.

<sup>1204</sup> Vgl. *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403.

<sup>1205</sup> Der Wille stellt einen weiten Sammelbegriff dar und ist von daher nicht ganz eindeutig zuzu- ordnen: Wie gesagt ist er gemäß der ersten These eher dem personalen Teil, gemäß der *Diskussion der 2. These* (unten S. 403-406) eher dem natürlichen Teil des Menschen zuzuordnen.

<sup>1206</sup> Vgl. die erste Nennung in der zweiten These (unten S. 403) *et passim*.

<sup>1207</sup> Vgl. die erste Nennung im *Predigtartigen Exkurs über die Intention* (unten S. 411) *et passim*.

<sup>1208</sup> Vgl. v. a. die beiden Stellen in *These 13: Die Intention kann vor Sünden bewahren, aber nicht die Errettung garantieren* (unten S. 422) und am Ende von *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist* (unten S. 426).

die traditionellerweise zur *anima* gezählt wurden, quasi dem *corpus* oder vielleicht besser gesagt der Natur zuordnet. Dabei kümmerte er sich hier nur um die ethischen Konsequenzen dieser Neuordnung, daß nämlich vieles als nicht-sittlich oder vor-sittlich einzustufen sei, was bislang als Sünde galt – etwa der Zorn oder besondere Empfänglichkeit für körperliche Reize.

Ob sich in dieser eigenen Lehre vom Menschen Abaelards persönliche Lebenser-fahrungen niederschlugen – konkret denke ich hier an Abaelard als Geliebten und Ehemann Heloisas und als Vater von Astralabius –, darüber kann höchstens speku-liert werden, wobei vor voreiligen Schlüssen sicher zu warnen ist, denn wie manches läßt sich auch dieser Aspekt bei Abaelard nicht monokausal erklären. Zudem fügt sich seine Anthropologie auch ohne die Annahme einer existentiell-psychologischen Betroffenheit sehr gut in sein Gesamtkonzept ein. Dennoch können wir festhalten, daß die spektakulärste Neubewertung der Lust und Körperlichkeit im 12. Jahrhun-dert im Rahmen einer sonst relativ traditionellen Anthropologie von einem Gelehrten stammte, der gegenüber seinen zölibatären Zeitgenossen offiziell und ‘sakramental’ abgeseget einen menschlichen Erfahrungsbereich mehr kannte und diesem eventuell deshalb vorurteilsfreier begegnen konnte. Daß im übrigen Abaelard von der traditionellen Anthropologie den psychologischen Dualismus übernimmt und in seiner *Ethica* ausbaut, das führt auch zu zweifelhaften Ergebnissen, wie im Zusammenhang mit dem *consensus* und dem Wert der äußeren Handlung noch zu zeigen sein wird. – Was Abaelard in der *Ethica* nun gegenüber einer allgemeinen An-thropologie, also gegenüber den Fragen zum Menschen an sich, programmatisch in den Vordergrund rückte, das war der Aspekt der Selbsterforschung der eigenen Person. Diesen Schwerpunkt kündigte er ganz zu Beginn im Titel an, und dem sei nun der letzte Abschnitt im Rahmen dieser Vorbemerkungen gewidmet.

#### **d) Der Titel der *Ethica*: Scito te ipsum**

Der eigentliche Titel, den Abaelard seiner Monographie zu einigen moralischen Aspekten des christlichen Glaubens gab<sup>1210</sup>, lautet also: *Scito te ipsum*. Ein Titel mit Verweis- und Signalfunktion. Wir haben schon gesehen, daß dieses Motto, das Del-

---

<sup>1209</sup> Vgl. das Augustinus-Zitat im *Predigtartigen Exkurs über die Intention* (unten S. 415) *et passim*.

<sup>1210</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XXXI.

phische Orakel, sich im 12. Jahrhundert einiger Beliebtheit erfreute, dabei aber die verschiedensten Interpretationen erfuhr. Als die beiden wichtigsten, von der Antike bereits vorgegebenen Interpretationsstränge kann der eine als der gnostische und der andere als der moralische bezeichnet werden. Dem gnostischen folgte u. a. Bernhard von Clairvaux, auf der Suche nach der Gottebenbildlichkeit im Menschen. Während dagegen Abaelard dem moralischen, von den Stoikern eingeschlagenen folgte.<sup>1211</sup> – Da Abaelard erst relativ spät zu diesem Motto kam – während der Abfassung des Römerbriefkommentars ist es bei ihm noch nicht belegt, spricht er doch dort immer von der *Ethica*, und gemäß den Sentenzen dürfte er es auch im mündlichen Unterricht, soviel ich gesehen habe, nicht gebraucht haben –, auf alle Fälle zu einem Zeitpunkt, da die Thematik schon weit ausgereift gewesen sein dürfte, ist in seiner Verwendung als Titel eine um so bewußtere Wahl von seiten des Autors zu erachten. Hier muß nun zunächst kurz darauf hingewiesen werden, vor welchem Hintergrund und mit welcher Verweisabsicht Abaelard wohl diesen Titel gewählt haben könnte. Dann gilt es kurz zu zeigen, wieso inhaltlich-sachlich diese Überschrift als überaus zutreffend gelten darf.

① Zunächst reiht sich die *Ethica* mit ihrem Titel explizit, wenn auch unbewußt, in die in der Frühscholastik maßgebende Strömung der Verinnerlichung ein.<sup>1212</sup> Dann muß auch vorausgeschickt werden, daß Selbsterkenntnis grundsätzlich mit jeglicher Art von Moralunterricht und -lehre oder mit deren Anwendung zu tun hat<sup>1213</sup>: Auch jemand, der gemäß der iro-schottischen Praxis beichtete, mußte sich auf sich selbst besinnen. – Abaelard war sich kaum aller Auslegungsvarianten des Delphischen Orakels bewußt, als er den Titel für seine *Ethica* wählte.<sup>1214</sup> Am weitesten entfernt war das Mittelalter wohl von der antiken, ursprünglichen Aussage dieses Spruches, der in der stark anthropomorphen griechischen Religion den Menschen vor hybrider Selbstvergöttlichung warnen sollte.<sup>1215</sup> Abaelard knüpfte aber, wie gesagt, auch nicht an den gnostischen<sup>1216</sup>, platonisch-augustinischen<sup>1217</sup> Interpretationsstrang an, son-

---

<sup>1211</sup> Vgl. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, 718, 721.

<sup>1212</sup> Vgl. 2. *Verinnerlichung*, oben S. 97ff.

<sup>1213</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 81.

<sup>1214</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 90.

<sup>1215</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 83f, 101.

<sup>1216</sup> Vgl. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, 718.

<sup>1217</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 101.



dern er nahm die stoische Linie auf, allerdings 'christlich' 'geläutert' von den deterministischen und fatalistischen Komponenten.<sup>1218</sup> Gemäß der stoischen Lehre ist das erste Ziel jeden Lebens die *Selbsterhaltung*. Geschieht diese etwa bei Tieren durch die Instinkte, so haben sich die vernunftbegabten Lebewesen zu dem Zweck ihrer Vernunft zu bedienen, haben also die Aufgabe und die Fähigkeit, die Triebe und inneren Regungen – in Abaelards Vokabular die Fehler und Qualitäten des Geistes – zu formen. Die Selbsterkenntnis erhält in diesem Prozeß eine wichtige Funktion, indem sie den Menschen erkennen läßt, aufgrund welcher Regungen und Impulse er zum Ziel, eben zur Selbsterhaltung, gelangen kann und welche ihn davon abhalten. Dazu kommt, daß der Mensch durch die Vernunft und Selbsterkenntnis sich als Teil des göttlichen Geistes und in der Folge auch seine Mitmenschen als Teile desselben Geistes erkennen kann. Selbsterkenntnis reißt so die Grenzen des Individuums nieder und öffnet es auf die anderen hin. Die *natürliche*, d. h. beim Menschen *vernünftige* Orientierung führt ihn also über die Selbsterkenntnis zur Nächstenliebe. Somit trägt das Prinzip der *Selbsterhaltung* im stoischen Sinn nicht nur zur moralischen Entwicklung des einzelnen, sondern auch zur Gründung des Zusammenlebens bei. Die ethische Perfektionierung, die also dieses Streben nach Selbsterhaltung mit sich bringt, hat aber nicht mit Veränderung im Sinn von 'etwas anderes werden' zu tun, sondern sie besteht in einem Entdecken dessen, was schon in einem ist.<sup>1219</sup> – Abaelards Affinität zur Stoa, von der wir weiter oben schon mehrfach gehört haben, kommt also im Titel der *Ethica* ein weiteres Mal deutlich zum Ausdruck. Dieser Titel, vom stoischen Background her gelesen, weist nun tatsächlich auf die wichtigsten inhaltlichen Kernpunkte hin, wie im folgenden nun zu zeigen ist.

© *Scito te ipsum* ist mehr als nur ein literarischer Schnörkel oder Augenzwinker für Insider.<sup>1220</sup> Zunächst weist dieser Titel darauf hin, daß das, was mit Ethik zu tun hat, das Innere der menschlichen Person betrifft. Zwar haben wir eben gesehen, daß Selbsterkenntnis eigentlich immer gefordert ist, wo es um die menschliche Moral geht, aber wir haben etwa bei Bernhards *De libero arbitrio* oder in den *Sententie Anselmi* auch gesehen, daß damals in weiten Kreisen ethische Fragen anders behandelt

---

<sup>1218</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 95, 101.

<sup>1219</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 87f.

<sup>1220</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XXXI.

wurden, in dem nämlich generell über das Wesen der Sünde oder über die Bedingungen des Menschen im allgemeinen debattiert wurde. Abaelard vollzieht demgegenüber eine radikale Änderung der Blickrichtung. Mit anderen Worten: Im Titel kommt nicht primär Abaelards Blickwechsel von der äußeren zur inneren Handlung als ethisch relevantes Geschehen zum Ausdruck, sondern daß die Innerlichkeit, nicht nur verstanden als eine allgemein-menschliche, sondern als eine persönlich-individuelle, moralische Bedeutung hat. Daß der Magister dabei in der stoischen Tradition steht, darauf weisen abgesehen von den oben erwähnten Elementen auch zwei Schlüsselbegriffe seines ethischen Konzeptes hin: der *consensus* und die *conscientia*, die beide in der Stoa von Bedeutung waren.<sup>1221</sup>

Der Titel *Scito te ipsum* stellt also ein Programm dar, auch wenn im weiteren Text der *Ethica* keine explizite Erklärung oder Wiederaufnahme dieser Formulierung zu finden ist. Aus dem letztlich nicht genau abgrenzbaren Feld von Bezügen, die Abaelard mit diesem Titel beabsichtigte, müßte aufgrund des Dargestellten der Verweis auf Sokrates, den ich weiter oben gegeben habe, herausgestrichen werden. Allerdings ist schwer zu belegen, wie weit die philosophiegeschichtlichen Kenntnisse des 12. Jahrhunderts reichten und inwiefern z. B. Abaelard die Unterschiede zwischen Stoa und Sokrates bewußt waren. Es mag also sein, daß der Magister selber an einen auf Sokrates zurückgehenden Traditionsstrang anzuknüpfen glaubte, also an einen Strang, der auf den Prototyp des Moralphilosophen zurückging. Was aus heutiger Sicht inhaltlich nicht haltbar ist, mag für damals einen großen ideellen Wert gehabt haben und brachte Abaelard unter anderem den Ehrentitel „Sokrates der Gallier“<sup>1222</sup> ein, den ich ihm in keiner Weise abzusprechen beabsichtige.

Diese Vorbemerkungen sollen genügen und eröffnen m. E. in den wichtigsten Punkten den Horizont, vor dem die drei Themenkreise der *Ethica* zu lesen sind. Nun also zunächst zu der Sündenlehre.

## 2. Die Sündenlehre

---

<sup>1221</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 94, 100.

<sup>1222</sup> Aus dem Epitaph von Petrus Venerabilis, zitiert nach Podlech (*Theologie der Liebe*, 412). Der lateinische Text findet sich in: PL 178, 103.

Abaelards *Ethica* beginnt also mit der Sündenlehre. Statt einer allgemeinen Umschreibung und Erklärung derselben in eigenen Worten zu geben, scheint es mir angebracht, direkt von den zentralen Begriffen auszugehen. Jeweils in einem Dreischritt will ich zunächst nachfragen, welches der Stand der Dinge war, den Abaelard vorfand. Dann geht es um die Akzente, die er setzte. Und schließlich, die vorwiegend begriffsgeschichtliche Ebene bewußt verlassend, versuche ich zu zeigen, was aus heutiger Sicht von Abaelards Ansicht, Konzept oder Lösung zu halten ist.

Neben den zentralen Begriffen und Problemen schneidet der Magister auch noch einige weitere, im weitesten Sinn moralische Fragen an, die zwar nicht unbedingt in der *Ethica*, wohl aber unter Abaelards Zeitgenossen kontrovers diskutiert wurden. Auf diese Fragen sei nach den Hauptbegriffen auch kurz verwiesen.

Zur Orientierung werfen wir einen Blick auf den Aufbau des ersten Teils des ersten Buches der *Ethica*: Wir sind noch weit entfernt vom klassisch-hochscholastischen, stilisierten Aufbau einer *quaestio disputata*.<sup>1223</sup> Nach einer ersten, thesenartigen begrifflichen Abgrenzung des *peccatum* von den *vicia* (These 1) und nach der ersten, ausführlichen Definition von Sünde (These 2) folgen drei Einwände, ein erster in Form einer Diskussion, in der über das Verhältnis zwischen *peccatum* und *voluntas* debattiert wird, dann wiederum eher thesenartig die Fragen, ob Sünde und schlechter Wille (These 3) bzw. Sünde und schlechte Handlung nicht dasselbe seien (These 4). In einem weiteren Einwand kommt ein erstes Mal die Erbsünde zur Sprache, die in ihrer traditionellen Leseart nicht mit Abaelards Sündenbegriff zusammenpaßt (Exkurs über die Erbsünde). Es folgt dann die genauere Umschreibung des *consensus* sowie der *intentio*, der beim Sündigen eine ähnliche Funktion zufällt wie dem *consensus*, wie wir noch sehen werden (These 5 und predigtartiger Exkurs). Eine Zusammenfassung rundet diesen ersten Drittel des ersten Buches ab (Methodische Bemerkung 1). Dann folgt eine weitere Reihe von thesenartigen Untermauerungen des personalistischen Sündenverständnisses, in dem sich Abaelard vorwiegend mit traditionellen Verwendungen des Wortes *peccatum* auseinandersetzen hat; etwa damit, daß Sünde ein mehrstufiger Vorgang sei (These 6) oder daß auch äußere Einflüsse zur Sünde führen können (These 7). Dann geht es um die Abhängigkeit von Sünde und Strafe und darum, was von Gott

und was aus welchen Gründen unter den Menschen bestraft wird (Thesen 8 und 9). Nach dieser straftheoretischen Klarstellung folgen mehrere Thesen zur *intentio* und zu den Kriterien, mit denen sie qualifiziert werden kann (These 10, Diskussion, dogmatischer Exkurs und Thesen 11 bis 13). In einem weiteren Punkt klärt Abaelard das Verhältnis seiner Sündenlehre zum biblischen Wortgebrauch ab (These 14). Diese Abklärung weitete er auf die biblische Rede vom strafenden Gott (These 15) und dann auf die Abhängigkeit von Sünde und Glaube bzw. Wissen um Gott aus (These 16). Schließlich geht es um die traditionelle Einteilung der Sünden in läßliche und schwere und was – von Abaelards Sündenlehre aus betrachtet – davon zu halten ist (Thesen 17 und 18 sowie die Diskussion der 18. These). – Diese kurze Auflistung mag zeigen, daß wir, wie gesagt, im ersten Teil dieses Traktates keinen formal konsequenten Aufbau im Stile einer *quaestio disputata* vorfinden. Oft sind es zwar Einwände von Zuhörern, die Abaelard zur nächsten These führen, nicht selten gibt ihm aber auch ein biblisches Zitat Anlaß, in einer Abklärung ein Thema weiterzuverfolgen. Auch fehlen noch gänzlich die sprachlichen Signale einer *quaestio*, die den Text formal gliedern würden. Aber diese Form wird in der *Ethica* allmählich und unübersehbar vorbereitet.<sup>1224</sup> – Wenden wir uns nun dem Inhalt zu.

### **a) Die zentralen Begriffe**

#### **α) Die 'eigentliche' Bedeutung von *peccatum***

Wie wir gesehen haben, war aufgrund verschiedener religions- und sozialgeschichtlicher Ereignisse das beginnende 12. Jahrhundert von einem großen Sünden- und Bußbewußtsein geprägt. Das von der Kirche und den neu sich formierenden Staatsgebilden in der *Treuga Dei* und in den Landfrieden angestrebte Gewaltmonopol konnte je länger je besser durchgesetzt werden. Eine wichtige Rolle als Ventil für soziale Spannungen fiel dabei dem ersten Kreuzzug am Ende des 11. Jahrhunderts zu: Als 'volkskirchlich'-militärische Verlängerung der Gregorianischen Reform erlaubte es der Kreuzzug, schwer kontrollierbare Gewaltpotentiale zu exportieren, wie Guibert de Nogent bezeugt<sup>1225</sup>, und unerfüllte Bußbedürfnisse zu befriedigen, galt doch

---

<sup>1223</sup> Vgl. dazu etwa: Pesch, Thomas von Aquin, 88f.

<sup>1224</sup> Vgl. dazu ferner: b) *Die disputatio – Ein logischer Turnierplatz*, oben S. 114ff.

<sup>1225</sup> Vgl. den Hinweis bei Barret/Gurgand, *Kreuzzug*, 93.

die Teilnahme an der Eroberung Jerusalems als Bußwerk. Fragt man nach der Basis des damaligen, überaus starken Sündenbewußtseins, so ist man für den nordwestlichen Raum des lateinischen Abendlandes vor allem mit der materialen Sündendefinition konfrontiert, wie sie sich in den Bußbüchern der iro-schottischen Tradition finden läßt. Sünden- und Bußbewußtsein schufen aber gleichsam automatisch ein Klima, in dem die Reflexion über das Innere des Menschen – und das heißt auch über die inneren, intentionalen Seiten der Handlung – immer wichtiger wurde und eine zunehmend nuanciertere Beurteilung der menschlichen Handlung zuließ. Die Reflexion über das Innere des Menschen führte in der Theologie aber zunächst zu Überlegungen über den Menschen und seinen Sündenstand *an sich*. Erinnerung sei etwa an die *Sententie Anselmi* oder an Bernhards *De libero arbitrio*, in denen die Sünde des Menschen aus ontologischer, augustinisch-neuplatonisch geprägter, heilsgeschichtlich-dogmatischer Sicht betrachtet im Vordergrund stand. Abaelard hingegen interessierte sich kaum für diese Aspekte der Problematik. Er fokussierte die Sünde als etwas existentiell Böses, das den Menschen als autonome Person zur Ursache hat und wofür jeder und jede einzelne verantwortlich ist. Damit verband unser Magister mindestens drei Sensibilitäten, die er im 12. Jahrhundert vorfand, nämlich das erwähnte, durch iro-schottische Bußbücher geprägte, allgemein verbreitete Sündenbewußtsein. Dann das im ritterlichen Stand, dem Abaelard ja selber entstammte, in den Jahrzehnten nach dem ersten Kreuzzug sicher immer noch verbreitete Bewußtsein der Reue und der Notwendigkeit zu persönlicher Bußleistung, das ja die Ritter sogar zum vorübergehenden, aber zweifelsohne sehr riskanten Verlassen ihrer Familien, Burgen und Lehen motivieren konnte. Und schließlich die neue Sensibilität der städtischen Welt mit der sich ausbreitenden säkularen Vernunft: Die Stadtbevölkerung, die in einem viel dichteren und somit konfliktreicheren Netz an sozialen Beziehungen stand als die Landbevölkerung oder die Menschen in Klöstern, dürften ebenfalls für eine Ethik empfänglich gewesen sein, die jeder und jedem jederzeit eine moralische Entscheidungshilfe liefern konnte. – Alles in allem Anlaß genug für Abaelard, sich kaum um die Ontologie der Sünde zu kümmern und auch die materiale Umschreibung derselben zu vernachlässigen, sich hingegen um so mehr auf den psychologischen Mechanismus des Sündigens und dadurch auf die formale Definition des *peccatum* zu konzentrieren.

Zur Klärung von Abaelards Sündenverständnis will ich mit jener Zusammenfassung beginnen, in der der Magister in der *Ethica* die Sünde von anderen sündenähnlichen Sachverhalten unterscheidet: Seiner Meinung nach werden fälschlicherweise die Fehler des Geistes, der schlechte Wille und die schlechte Handlung ebenfalls als Sünde bezeichnet, obwohl die ersten beiden zum Bereich des Vorsittlichen, wie in heutiger Terminologie gesagt werden könnte, zählen und die letzte an sich sittlich neutral ist und das Adjektiv 'schlecht' eigentlich von der der Handlung vorausgehenden Intention erhält.<sup>1226</sup> – Wenn wir dem Ablauf der *Ethica* ungefähr folgen, so gilt es zunächst, die beiden Begriffe Fehler des Geistes, also *vitium* bzw. *viciū animi*<sup>1227</sup>, und *peccatum* zu betrachten. Mit der Unterscheidung dieser beiden beginnt das erste Buch. Sie gehören zu zwei verschiedenen Begriffspaaren – *viciū* stammt zusammen mit *virtus* aus der klassisch-philosophischen und *peccatum* zusammen mit *meritum* aus der christlichen Gedankenwelt –, die Abaelard vorfand und mit denen die Moralität des menschlichen Handelns traditionellerweise beurteilt wurde.<sup>1228</sup> Die *vicia* – also Laster oder Fehler – bezeichneten ursprünglich natürlicherweise vorliegende Mängel oder Gebrechen, die unser Magister zu Recht im vorsittlichen Bereich ansiedelte und im weiteren Verlauf der *Ethica* kaum mehr berücksichtigte.<sup>1229</sup> Vorsittlich bedeutet, daß die *vicia* zwar Einfluß auf die Sittlichkeit ausüben, aber selber nicht schon moralisch gut oder schlecht sind. Abaelard unterstrich mit dieser Bewertung der *vicia*, daß die Sünde nichts mit natürlicher Disposition zu tun hat.<sup>1230</sup> – Allerdings sind die Fehler nun nicht nur wertneutral, eine Einschätzung, mit der sich Abaelard schon deutlich gegen deren zeitübliche Bewertung stellte, sondern sie können darüber hinaus den Menschen moralisch weiterbringen, da er durch sie eine Bewährungsprobe erhält. Was aber natürlich vorgegeben ist, dafür kann der Mensch nicht moralisch haftbar gemacht werden.<sup>1231</sup> – Bei der Gelegenheit ist gleich auf die Beispiele von *vicia* am Ende des ersten Abschnittes der ersten These hinzuweisen: Abaelard zählt deren drei auf, die er drei Tugenden gegenüberstellt. Das ist kein Zu-

---

<sup>1226</sup> Vgl. *Methodische Bemerkung 1: Systematische Zusammenfassung*, unten S. 412f.

<sup>1227</sup> Generell zur Schreibweise in der kritischen Edition: vgl. Luscombe, *Ethics*, LXf.

<sup>1228</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 251.

<sup>1229</sup> Allein achtzehn Mal kommt *viciū* in den Thesen 1 und 2 (unten S. 402f) vor. Für die verbleibenden sieben Nennungen s. v. a. die *Methodische Bemerkung 1: Systematische Zusammenfassung* (unten S. 412f).

<sup>1230</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 258.

<sup>1231</sup> Vgl. *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, unten S. 402f.

fall, denn, obschon Abaelard um die Vierzahl der Kardinaltugenden wußte, schimmert hier schon sein Tugendkonzept durch, in dem die Klugheit keinen Platz findet – die Erklärung für ihr Fehlen folgt allerdings erst am Anfang des zweiten Buches.

Ähnlich wie die *vicia*, so ist nach Abaelard auch die *voluntas mali* im vorsittlichen Bereich anzusiedeln. In dieser Klarheit treffen wir diese These erst in der *Ethica* an<sup>1232</sup>, denn unser Magister gelangte, wie erwähnt, erst kurz vor oder anläßlich der Abfassung des *Scito te ipsum* zu seiner eigenen begrifflichen Bestimmung der *voluntas*.<sup>1233</sup> Betrachtet man die semantischen Varianten des Willens in der *Ethica*<sup>1234</sup>, nämlich den Wunsch und die Begierde, so wird klar, daß Abaelard darunter innere Impulse versteht, die vergleichbar mit den Fehlern des Geistes den Menschen zur Sünde führen können, selber aber noch keine Sünden sind. Erläutert wird dies alles in der Diskussion der zweiten These, die gleichsam einen ausführlichen Einwand zu Abaelards Sündendefinition darstellt.<sup>1235</sup> In seiner Widerlegung geht Abaelard von der Sünde aus und zeigt, daß diese auch ohne den schlechten Willen vorkommen kann – so beim schon wiederholt zitierten Beispiel vom Knecht, der seinen Herrn aus Notwehr umbringt. *Nota bene* gelangt Abaelard hier zum gleichen Resultat wie die traditionelle Beurteilung, aber er lokalisiert das entscheidende Moment der Sünde anderswo als die Tradition.<sup>1236</sup> Etwas später in derselben Diskussion folgt dann ein Beispiel, von welchem ausgehend Abaelard den schlechten Willen in ähnlicher Weise als Bewährungsprobe darstellt und somit positiv deutet – wie etwa weiter oben die Fehler des Geistes. Da nun aber ein schlechter Wille ohne Sünde vorkommen kann und – wie im Beispiel des Knechtes – eine Sünde ohne schlechten Willen, können aus logischer Sicht Sünde und schlechter Wille nicht gleichgesetzt werden, da das Definierende und das Definierte austauschbar sein müssen, was aber im vorliegenden Fall nicht zutrifft.<sup>1237</sup> – Abaelards moralisch neutrale Bewertung von Wille, Begierde und Lust auf Schlemmerei spiegelt deutlich die stoische Lehre der natürlichen Im-

<sup>1232</sup> Vgl. *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, unten S. 406f.

<sup>1233</sup> Vgl. dazu im Abschnitt

a) *Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und Ethica*, oben S. 264ff. – Siehe dort auch die Abgrenzung z. B. gegenüber der *ratio*.

<sup>1234</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 321.

<sup>1235</sup> Vgl. *Diskussion der 2. These*, unten S. 403–406.

<sup>1236</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 262.

<sup>1237</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 342f.

pulse und die Lehre von Zustimmung und Ablehnung wieder, auch wenn nicht lückenlos zu belegen ist, woher Abaelard diese stoische Theorie kannte.<sup>1238</sup>

Nachdem weder *viciium* noch *voluntas* als Sünde bezeichnet werden können, sondern zum Bereich des Vorsittlichen gehören, macht sich Abaelard nun ebenfalls daran, die Behauptung zu widerlegen, die Sünde sei mit der schlechten Tat bzw. mit der *operatio* oder *actio peccati* gleichzusetzen. Jede Handlung an sich ist moralisch indifferent. Gut oder schlecht wird sie nur aufgrund der ihr vorausgehenden *intentio* oder des *consensus* genannt.<sup>1239</sup> Unter 'Handlung' muß im Sinne Abaelards neben der Tat auch das Unterlassen verstanden werden, denn er beansprucht, eine Theorie zu liefern, die beides miteinbezieht, auch wenn er sich in seiner Untersuchung stärker auf die Taten konzentriert.<sup>1240</sup> Die *operatio peccati* zählt also zum nichtsittlichen Bereich, eine These, die gewisse Zeitgenossen besonders geärgert haben soll.<sup>1241</sup> – Wenn in der damaligen Zeit diese These Abaelards gegenüber der erdrückenden Zahl an Verboten, denken wir wiederum an Burchards *Corrector*, etwas Entlastendes gehabt hat, so kann sie heute eigentlich nicht mehr akzeptiert werden. Abaelards dualistische Anthropologie führte ihn zu dieser scharfen Trennung von innerer und äußerer Handlung – der Mensch ist eigentlich nur Geist, ob der Körper dazukommt, ist egal<sup>1242</sup> –, die aus heutiger Sicht etwas zerlegt, was stark aufeinander verwiesen ist, nämlich die Intention und die äußere Handlung. – Die eben erwähnte Entlastung kommt bei Abaelard nun nicht durch ein Aufwerten des Körperlichen und Äußerlichen zustande, sondern durch die ethische 'Neutralisierung' derselben. Offenbar ermöglichte Abaelard aber mit dieser radikalen Position eine allmählich ausgewogenere Beurteilung und positivere Bewertung des Menschen als leib-seelisches Wesen. Diese Tendenz zeichnet sich in der *Ethica* schon ab, denn außerhalb der Diskussion über die eigentliche Bedeutung von *peccatum* interessiert sich Abaelard als Moralpädagoge sehr wohl für die äußere Handlung.

So gelangen wir endlich zum Kernbegriff *peccatum*. Stammte das *viciium* vor allem aus der stoischen Gedankenwelt und die Diskussion um die *voluntas* aus der augu-

---

<sup>1238</sup> Vgl. Lapidge, *Stoic*, 98.

<sup>1239</sup> Vgl. v. a. *These 10: Handlung und Intention stellen ein Gut dar*, unten S. 417f.

<sup>1240</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 263.

<sup>1241</sup> Vgl. *These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe*, unten S. 415f.

<sup>1242</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 96.



stinischen, so gelangen wir mit dem *peccatum* eindeutig in die biblisch-christliche. Allerdings traf Abaelard dort keineswegs auf einen einheitlichen Sprachgebrauch; er wird in der *Ethica* auf verschiedene biblische Bedeutungen des Wortes Sünde hinweisen, wie wir übrigens auch anlässlich des Römerbriefkommentars schon gesehen haben.<sup>1243</sup> In diesen verschiedenen Bedeutungen spiegelt sich der Transfer des Wortes von der heidnischen in die christlich-lateinische Gedankenwelt wieder.<sup>1244</sup> Abaelard ersetzte gleichsam alle diese Bedeutungen durch seine eigene, die er allerdings im nachhinein nur zum Teil mit den herkömmlichen Bedeutungen in Einklang zu bringen versuchte. – Was uns Abaelard in der *Ethica* nun vorlegt, ist eine formale Sündendefinition, die das Wesen der Sünde als vernunftmäßigen, freien Entscheid des Menschen umschreibt und die auf einem als bekannt vorausgesetzten materialen Sündenverzeichnis aufbaut. Diese Definition lautet in einer der zahlreichen, leicht variierten Formulierungen Abaelards wie folgt: „Und so ist ein Fehler das, wodurch wir zum Sündigen bereit gemacht werden, d. h., wir werden geneigt, dem zuzustimmen, was sich nicht gehört – entweder, daß wir es tun oder daß wir es lassen. Diese Zustimmung aber nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch die sie die Verdammung verdient oder durch die sie vor Gott schuldig dasteht. Was ist nämlich diese Zustimmung anderes als eine Verachtung Gottes und eine Beleidigung gegen ihn? Gott kann nämlich nicht durch Schädigung, sondern nur durch Verachtung beleidigt werden. Er ist ja jene höchste Macht, die durch keinerlei Schädigung geschwächt wird, [die] aber Verachtung gegen sie rächt. Somit ist Sünde unsere Verachtung des Schöpfers; und Sündigen ist, den Schöpfer zu verachten, d. h., seinetwegen auf keinen Fall das tun, was wir glauben, daß es seinetwegen von uns getan werden müßte, oder seinetwegen nicht zu unterlassen, was wir glauben, daß es unterlassen werden müßte. Da wir somit Sünde negativ definieren, indem wir nämlich gesagt haben, sie bestehe im Nicht-Tun oder Nicht-Lassen von dem, was sich gehört, zeigen wir klar, daß der Sünde keine Substanz zukommt, da sie eher in einem Nicht-Sein als in einem Sein besteht, so wie wir beim Definieren von Dunkelheit sagen würden, sie sei Abwesenheit von Licht da, wo Licht zu sein gehabt hat.“<sup>1245</sup> –

---

<sup>1243</sup> Vgl. *These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht*, unten S. 422f.

<sup>1244</sup> Vgl. Delhay, *Quelques points*, 53 Anm. 52.

<sup>1245</sup> *These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*, unten S. 403.

Dieser Abschnitt der *Ethica* stellt die ausführlichste und umfassendste Definition des *peccatum* dar. Sie umfaßt die folgenden fünf Elemente:

① Zu Beginn steht die Abgrenzung gegenüber den *vicia*<sup>1246</sup>, die eine natürliche Disposition darstellen und dem Menschen entweder zum Verdienst oder zur Sünde reichen können. Sünde im eigentlichen Sinn ist nun etwas, das der Mensch bewußt vollzieht.

② Dieser bewußte Vollzug besteht in der Zustimmung zu etwas, das sich nicht gehört. Aus Abaelards Formulierung wird klar, daß vor jeglicher Entscheidung dem Menschen die Entscheidungsgrundlage schon vorliegt. In dieser Definition werden also ein subjektives und ein objektives Element miteinander verknüpft und somit die Sünde vor der Gefahr der subjektivistischen Willkür bewahrt.<sup>1247</sup> Abaelard geht dabei von der optimistischen Sicht des Menschen aus, wonach der Mensch immer wissen kann, was sich gehört und was nicht. Die an sich indifferente Zustimmung wird als bewußt vollzogene Zustimmung zu etwas, das sich nicht gehört, zur Sünde. Weiter oben haben wir auf diesen entscheidenden Punkt hingewiesen.

③ Als drittes Element in dieser Definition ist auf den Gottesbezug der Sünden hinzuweisen. Von Sündigen kann nach Abaelard nur in einem religiösen Bezugsrahmen gesprochen werden. Dabei anerkennt der Magister zwar im weiteren Verlauf der *Ethica*, daß für Religionen, die Gott anders sehen, andere konkrete Verhaltensweisen resultieren.<sup>1248</sup> Aber der Bezug zu einem höchsten Wesen bleibt maßgebend. Dieser Bezug erscheint explizit auch im nächsten Element:

④ Wie oben schon kurz erwähnt, umfaßt Abaelards Begriff von der äußeren Handlung sowohl das Tun als auch das Unterlassen. Über das Unterlassen erfährt man jedoch nicht viel im ersten Buch der *Ethica*, denn Abaelard führt vor allem Beispiele auf, in denen auf eine Zustimmung eine *Tat* folgt.<sup>1249</sup> Mit der Erwähnung des *Unterlassens* als sittlich relevante Handlung – zu denken ist etwa an das Unterlassen des Almosen-Gebens oder anderer Werke der Nächstenliebe – weist Abaelard deutlich und für seine Morallehre typisch über die vorwiegende Ausrichtung der *Sententie*

---

<sup>1246</sup> Ich übersetze *vicia* mit 'Fehler', da das heutige Bedeutungsfeld von 'Laster' m. E. zu eng ist

<sup>1247</sup> Vgl. auch: Van den Berge, *Qualification*, 164-168.

<sup>1248</sup> Vgl. *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 424-426.

<sup>1249</sup> Vgl. die Hinweise zu den Exempla im Kapitel a) *Die Predigt – Massenmedium der Frühscholastik*, oben S. 108ff (bes. die Anm. 122 [S. 112]).

*Anselmi* oder des *Corrector* hinaus: Ethisch relevant sind nicht nur die mit den zehn Geboten oder mit daraus abgeleiteten Verboten kollidierenden *faux pas* des Menschen, ethisch relevant ist auch die Realisierung der Tugenden – vor allem der *caritas* – bzw. deren Unterlassen. Abaelard verknüpft also in dieser Formulierung die Sündenlehre eng mit der Lehre vom guten Leben, dem geplanten Inhalt des zweiten Buches der *Ethica*.

⑤ Weiter oben habe ich erwähnt, daß das Wesen der Sünde Abaelard nicht besonders interessiere. Immerhin erscheint in der hier vorgelegten Definition diese Frage am Rande und als letztes Element: Aus der sprachlichen Form der eben abgegebenen Sündendefinition leitet der Magister ab, daß der Sünde keine Substanz zukomme. In dieser Formulierung ist wohl Abaelards Harmonisierungsversuch mit der augustinischen Lehre des Übels und somit auch der Sünde als *privatio*, als Manko, zu erkennen. – Die Licht-Dunkelheit-Metapher findet sich übrigens auch in den *Sententie Anselmi*.<sup>1250</sup>

Dies also die ausführlichste Sündendefinition, die sich in der *Ethica* finden läßt. – Wenn wir nochmals die Gründe rekapitulieren, weshalb Abaelard auf diese formale, vom psychischen Mechanismus der oder des Handelnden ausgehende Sündendefinition kommt, so sind vor allem zu erwähnen: Abaelard aktualisiert die biblische Botschaft von Mt 15,11. Dieser Vers erscheint zwar in der *Ethica* nur am Rande, in den *Problemata* ging der Magister aber kurz zuvor darauf ein, und gemäß seiner *solutio* ist ihm klar, daß Sünde mit dem Inneren des Menschen und nicht mit Äußerem zu tun hat.<sup>1251</sup> Die Aktualisierung dieses Verses bei Abaelard ist durchaus vor dem Hintergrund des damaligen „réveil de l’Evangile“<sup>1252</sup> zu sehen. Ferner steht Abaelard damit aber auch in der breiten Bewegung der Hinwendung zur und des Interesses für die Innerlichkeit, die den Aufbruch des 12. Jahrhunderts entscheidend mitprägte.<sup>1253</sup> Konkreter dann: Für Abaelard ist die ‘moral-psychologische’ und logische Überlegung von zentraler Bedeutung, daß das, was gute und böse Menschen gemeinsam haben, keine Sünde sein kann.

---

<sup>1250</sup> Vgl. Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 70.

<sup>1251</sup> Vgl. im Kapitel

γ) *Problemata Heloissae*, oben S. 260f.

<sup>1252</sup> Chenu, *L’éveil*, 79f.

<sup>1253</sup> Vgl. 2. *Verinnerlichung*, oben S. 97f.

Nun lagen aber zahlreiche andere Sündendefinitionen vor. Was macht Abaelard damit? Auf vier Stellen will ich hinweisen, in denen traditionelle Vorstellungen mehr oder weniger glücklich mit der Abaelardschen Definition harmonisiert wurden. Zunächst ist nochmals auf jene Passage einzugehen, in der Abaelard den biblisch-traditionellen Gebrauch von *peccatum* unter die Lupe nimmt<sup>1254</sup>: Drei der sechs aufgeführten Verwendungen von Sünde läßt Abaelard kommentarlos stehen, nämlich die Bezeichnung des Sühneopfers Christi als Sünde gemäß 2 Kor 5,21, die Gleichsetzung von Sünde und Sündenstrafe und schließlich die Erbsünde, auf die er andernorts genauer eingeht. Von seiner Definition der Sünde als vernünftiger Akt der Zustimmung zu dem, was sich nicht gehört, her, lehnt er es jedoch ab, bei Kindern oder geistig Behinderten von Sünde zu sprechen. Auch die Gleichsetzung der Werke mit der Sünde kann er nicht stehen lassen, sondern zeigt, daß mit der Rechenschaft für die Taten eigentlich jene für die Zustimmung gemeint sei. Schließlich geht es um die Vergebungsbitte des Stephanus für seine Steiniger (Apg 7,60): Da die Juden aber aus Unwissenheit handelten, konnte Stephanus nicht Sünde im eigentlichen Sinn meinen. Abaelard schlägt drei Interpretationen vor, die mit seiner Definition kompatibel wären, die aber kaum die biblische Botschaft erfassen. – Abaelards Ansicht, wonach Unwissenheit keine Sünde darstelle<sup>1255</sup>, stellte ja einen der Kritikpunkte Bernhards und seiner Partei dar, wie wir gesehen haben. Bernhard verteidigte darin die u. a. von Hugo von St-Victor vertretene Position, wonach Unwissenheit in zweifacher Weise eine Sünde sei: einerseits insofern sie mit der Erbsünde und andererseits insofern sie mit der aktuellen, momentanen Sünde zusammenhänge. Diese Lehre dominierte die Diskussion bis zu Beginn des 13. Jahrhunderts. Dann aber sollte Abaelards Lehre zwischen 1220 und 1245 v. a. dank Wilhelm von Auxerre eine Renaissance erfahren, bevor die albertinisch-thomistische Schule die *ignorantia* schließlich als Unterlassungssünde bezeichnete, die keines speziellen Willensaktes oder *consensus* bedarf.<sup>1256</sup>

---

<sup>1254</sup> Vgl. *These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht*, unten S. 422f.

<sup>1255</sup> Abaelard spricht genauer von *unüberwindlichem Unwissen* und kombiniert es zudem mit einem teleologischen Aspekt, daß nämlich *die Folgen nicht vorhersehbar* seien. Vgl. in der *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 426.

<sup>1256</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie* 3, 11f und 18-31. – Vgl. zudem ausführlich bei: Marenbon, *Abelard*, 276-281. Für den Vergleich mit Bernhard von Clairvaux s. bei: Delhaye, *La conscience morale*, 80-90.

Eine andere traditionelle Vorgabe stellen die weiter oben erwähnten vier Schritte dar, die nach Gregor dem Großen zur Sünde führen: die *suggestio*, die *delectatio*, der *consensus* und die *defensionis audacia*, was etwa meint: die Selbstrechtfertigung. Bei Abaelard bleiben – möglicherweise in Anlehnung an Augustinus – nur die drei ersten Schritte<sup>1257</sup>, die nun aber nicht zur Sünde an sich, sondern zur *Ausübung* der Sünde führen, denn die Sünde liegt ja allein im *consensus*. Diese Tradition in die *Ethica* einzuarbeiten, bereitete keine größeren Probleme. Unauffällig veränderte Abaelard dabei die Bedeutung von *consensus*, der nun nicht mehr nur die Zustimmung zur Vorfreude, zu einem Wunsch oder irgendeiner Gefühlsregung bezeichnet, sondern als bewußter innerer Akt der Vernunft die Entscheidung zur Ausführung schon beinhaltet.<sup>1258</sup> Im Moment des Zustimmens ist das Abwägen, das nach Gregor wohl das Moment der *defensionis audacia* beinhaltet, schon abgeschlossen. – Auf den *consensus* komme ich nochmals zurück.

Eine weitere traditionelle Vorgabe stellt die Einteilung der Sünden dar. Zunächst erwähnt Abaelard die Einteilung in fleischliche und in geistige Sünden. Sie gibt an, daß gewisse Sünden „aus den Schwächen des Geistes, gewisse aus der Hinfälligkeit des Fleisches“<sup>1259</sup> hervorgehen, deswegen seien, so Abaelard, gleichwohl alle Sünden geistig, denn der *consensus* ist unabhängig von dem ihm vorausgehenden Reiz ein geistiger Akt. – Anders ist es nun mit der Einteilung in läßliche und schwere Sünden. Mit dem gleichen Argument wie eben könnte Abaelard auch diese Unterscheidung aufheben, er hält jedoch grundsätzlich daran fest und verwirft gar die stoische These, wonach alle Sünden gleich zu beurteilen seien, als „manifesta stulticia“<sup>1260</sup>. Seine Begründung, weshalb es sinnvoll ist, von läßlichen und schweren Sünden zu sprechen, läuft darauf hinaus, daß es Momente gibt, in denen der Mensch die Zustimmung nicht unter optimalen Voraussetzungen gibt, etwa dann, wenn er vorübergehend vergessen hat, daß dies oder jenes sich nicht gehöre.<sup>1261</sup> Solche Unachtsamkeiten des täglichen Lebens sind also nicht mit den schweren Sünden gleichzusetzen, auch wenn sie aufgrund derselben inneren Handlung des *consensus* zustande kom-

---

<sup>1257</sup> Vgl. *These 6: Dem Sündigen geht ein mehrstufiger innerer Vorgang voraus*, unten S. 413. – Vgl. etwa Augustinus, *De sermone Domini in monte*, I, 12, n. 34 = PL 34, 1246f.

<sup>1258</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 260f.

<sup>1259</sup> *These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe*, unten S. 416.

<sup>1260</sup> Luscombe, *Ethics*, 74 = *Diskussion zur 18. These*, unten S. 428.

men. Sachlich hätte Abaelard zwar Thomas von Aquin zugestimmt, wonach der volle Begriff der Sünde nur der schweren Sünde – Thomas spricht von Todsünde – zukomme.<sup>1262</sup> Aber unser Magister betont hier, daß es nicht darum gehe, sich vor den einen Sünden mehr zu hüten als vor den anderen – die Unterscheidung stellt also keinen Freipaß für leichte Sünden dar –, da es um die ethische Vervollkommnung des Menschen gehe, der sich dazu vor beiden hüten müsse.<sup>1263</sup>

Eine letzte traditionelle Vorgabe muß hier erwähnt werden. Sie erscheint im zweiten Teil des ersten Buches und betrifft die Sünde gegen den Heiligen Geist gemäß Mt 12,32. Abaelard hat sich, wie wir gesehen haben, damit schon anläßlich von *Heloisas problema 13* auseinandergesetzt. Auffällig ist in der entsprechenden Passage der *Ethica*, daß hier nicht von *consensus* die Rede ist, denn die Sünde besteht in einer falschen Behauptung – an der allerdings gegen das Gewissen festgehalten wird. Und diese Behauptung, nämlich den Geist Gottes für den Teufel zu halten, führt dazu, daß der Mensch sich der Fähigkeit zu einem Akt der Reue beraubt.<sup>1264</sup> – Mit diesen Hinweisen zur Einarbeitung traditioneller Sündenbegriffe in die *Ethica* habe ich nur wenig an Begriffsgeschichte geliefert<sup>1265</sup>, was aber vorwiegend mit Abaelards Umgang mit traditionellen Begriffen zusammenhängt: er kümmerte sich vorwiegend um die logische Stimmigkeit seines Konzeptes, z. B. seines Begriffes von *peccatum*. Zeigt eine Kontrolle eine Konvergenz mit dem herkömmlichen Sprachgebrauch, um so besser. Läßt sich sein Begriff hingegen nicht in die Linie der Tradition einflechten, dann kümmert sich Abaelard nicht weiter darum.

Am Schluß soll die Frage stehen, was aus heutiger Sicht zu Abaelards Sündenkonzept zu sagen ist. Verschiedene Elemente haben schon Erwähnung gefunden, so daß ich nur deren zwei nochmals hervorheben will: Von seinem Grundsatz her entspricht Abaelards Sündenverständnis der heutigen autonomen Moralthologie.<sup>1266</sup> Der

---

<sup>1261</sup> Vgl. *These 17: Es gibt zwei Stufen von Sünden*, unten S. 426f.

<sup>1262</sup> Vgl. STh I-II 88, 1 ad 1.– Vgl. auch: Böckle, *Fundamentalmoral*, 146.

<sup>1263</sup> Vgl. den Abschluß der *These 18*, unten S. 429.

<sup>1264</sup> Vgl. *These 23: Es gibt auch eine unverzeihliche Sünde*, unten S. 435f.

<sup>1265</sup> Vgl. dazu v. a. die große Studie über die Sündenlehren in den Schulen von Laon, St-Victor und in jener von Abaelard, die Blomme (La doctrine du péché) vorgelegt hat. Eine kurze Übersicht findet sich auch bei Delhaye, *Quelques points*, 53f.

<sup>1266</sup> Vgl. etwa: Böckle, *Fundamentalmoral*, 122-133. – Speziell sei etwa auf die folgenden zwei Punkte hingewiesen: „Sünde ist aber entscheidend mehr als nur normwidriges Verhalten“ (ebd., 124). Denn damit Schuld oder ein moralischer Tatbestand zur Sünde wird, dazu braucht es einen existentiellen

Mensch kann nicht für natürliche Mankos – heute kämen u. a. dazu: psychische und soziale Behinderungen – verantwortlich gemacht, also moralisch zur Rechenschaft gezogen werden. Der Mensch ist zunächst mal unschuldig und sündenfrei. Mehr noch: Abaelard geht dabei nicht von einem Unschuldstand des Menschen *an sich*, sondern einer jeden Person aus. Darin steckt etwas Modernes, in dem sich unser Magister von zahlreichen seiner Zeitgenossen abhob. Allerdings ist in Abaelards These vor allem eine konsequente Weiterführung einer Bewegung zu sehen, die sich für das Innere des Menschen interessierte und die im 12. Jahrhundert in den verschiedensten Schulen weit verbreitet war. In dieser Bewegung herrschte eine dualistische, spiritualistische Lehre vom Menschen vor, der auch Abaelard folgte und deren Konsequenzen in der *Ethica* am meisten Anlaß zu heutiger Kritik geben: Die Reduktion des moralisch relevanten Momentes der menschlichen Handlung auf den geistigen, inneren Akt der Zustimmung widerspricht der heutigen Auffassung, wonach jede Handlung „nur als Segment eines größeren Handlungsfeldes angemessen zu bewerten [ist], in dem die Intention des Handelnden, die besonderen Umstände seines Tuns und die voraussehbaren Folgen zueinander in Beziehung gesetzt werden.“<sup>1267</sup> Abaelards rigoroses Entkoppeln von Innerem und Äußerem erlaubt ihm eine solche Sicht in der Ethik nicht. Im Bereich der Rechtsprechung und Strafrecht kam er allerdings dieser Beurteilung näher, wie wir noch sehen werden.

Die Sündenlehre nimmt den prominentesten Platz ein im *Scito te ipsum*. Auch die weiteren Kernbegriffe im ersten Teil der *Ethica* werden vorwiegend unter diesem Aspekt, also von ihrem Bezug zur Sünde aus erörtert. An diese Vorgabe werde ich mich im folgenden halten. Daß *consensus*, *intentio* und *conscientia* in der Lehre vom guten Handeln ebenso ihre Bedeutung haben, das wäre wohl von Abaelard im zweiten Buch noch vertieft worden.

### β) *consensus* oder *intentio*?

Die beiden Begriffe, die hier zunächst zur Diskussion stehen, sind keine Neuerfindungen Abaelards. Sie hatten beide schon Geschichte gemacht und wurden auch von

---

Vollzug dieses Tatbestandes (vgl. ebd.), d. h. einen freien Willensentscheid oder – nach Abaelard – einen *consensus*. – Ferner ist Sünde „nicht einfach menschliche Schuld; Sünde ist Schuld vor Gott“ (ebd., 126).

<sup>1267</sup> Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, 202.

seinen Zeitgenossen verwendet. Darauf gilt es einerseits zu achten. Speziell für die *Ethica* ist dann von Interesse, in welchem Verhältnis *consensus* und *intentio* zueinander stehen und welches genau ihre jeweilige Funktion ist. Auch hier soll zum Schluß ein Bogen geschlagen werden zur heutigen Moralthologie.

Grundsätzlich lassen sich beide Begriffe als Teile oder Aspekte der *voluntas* betrachten. Wenn Abaelard also auf diese beiden Wörter zurückgreift, so tut er dies in seinem Bestreben, das breite und silhouettenreiche Phänomen des Willens in den Griff zu bekommen. Auch fallen beiden Begriffen bezüglich der Moralität der handelnden Person dieselbe Funktion zu, indem sie nämlich über sittlich gut oder schlecht entscheiden. Demgegenüber ist die *voluntas* in der *Ethica* durchgehend positiv konnotiert. Während also ein *consensus* bereut werden kann, da er auf Gutes und Schlechtes ausgerichtet sein kann, zielt der Wille immer auf Gutes.<sup>1268</sup> Weshalb spricht nun aber Abaelard gelegentlich von *consensus* und andere Male von *intentio*? Ohne daß er die Erklärung explizit liefert, geht er offenbar von zwei grundsätzlichen Handlungstypen aus, bei denen entweder die *intentio* oder der *consensus* zum Einsatz kommen. Abaelard führt somit ein weiteres Mal Begriffe verschiedener Herkunft in eine Theorie zusammen, auch wenn er dieses Zusammenführen nicht explizit erläutert.

Ich will hier mit der *intentio* beginnen, da sie in der heutigen Ethik in vergleichbarer Weise auch vorkommt. Sie bezeichnet die autonom festgelegte Handlungsabsicht einer Person. Abaelard konnte dabei auf eine lange Tradition zurückgreifen, ist die *intentio* doch ein patristischer Begriff, den er ab Mitte der 20er Jahre standardmäßig verwendet; ebenso wie die meisten seiner Zeitgenossen<sup>1269</sup>, allerdings früher als Bernhard, wie wir gesehen haben. Als Wort, das das Festlegen der Handlungsabsicht bezeichnet, steht die *intentio* also für einen persönlichen inneren Akt, und zwar nicht für einen Akt des *Willens*, sondern der *Vernunft*. Betrachtet man nun das Kriterium,

---

<sup>1268</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 333f. – Zum Begriff *consensus* in der *Ethica* vgl. ferner: Blomme, *Définition du péché*, 321-326; Verbeke, *Éthique*, 93-96; Peppermüller, *Auslegung*, 143f; Marenbon, *Abelard*, 258-264; Ernst, *Ethische Vernunft*, 128-131.

<sup>1269</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 251f. – Wichtig sind v. a. Abaelards Abklärungen in den *Collationes*: Thomas, *Dialogus*, 159-164 = Krautz, *Gespräch*, 264-275. – Zum Begriff *intentio* bei Abaelard vgl. ferner: Lottin, *Psychologie* 4, 309-315; de Gandillac, *Intention*, 585ff; van den Berge, *Qualification*, v. a. 150-153; Ernst, *Intention*; Marenbon, *Abelard*, 251-257; Ernst, *Ethische Vernunft*, 124-128, 131-137.



aufgrund dessen die *intentio* bei Abaelard ihre moralische Qualität erhält<sup>1270</sup>, so wird klar, daß sie nicht subjektivistisch mißverstanden werden darf und sich in dem Sinn von der heutigen Verwendung von Intention deutlich unterscheidet. Steht für uns beim Wort Gesinnung oder Absicht das persönlich gefaßte Handlungsziel ohne weitere Berücksichtigung der Mittel und des effektiven Handlungserfolges im Vordergrund<sup>1271</sup>, so erlaubt die *intentio* bei Abaelard hauptsächlich, das persönliche Handlungsziel mit dem 'Katalog' dessen, was objektiv gut oder schlecht ist, zu vergleichen. Ob hiermit Abaelard die *intentio* zu hoch bewertet hat<sup>1272</sup>, braucht letztlich nicht entschieden zu werden, die Funktion, die er ihr zuschreibt, macht aus seiner Ethik auf alle Fälle keine ausschließliche oder einseitige Gesinnungsethik<sup>1273</sup>, zu diesem Schluß sind wir schon anlässlich des *consensus* in der Sündendefinition gelangt. Diesen zweiten Begriff, den *consensus*, entlehnt Abaelard, wie oben schon kurz erwähnt, der Stufentheorie Gregors des Großen, wobei er alle bisherigen Bedeutungen streicht und seine Bedeutung als die eigentliche darstellt.<sup>1274</sup> Dabei dürfte er dem stoischen Verständnis am nächsten stehen, wonach die Welt die perfekte Schöpfung des göttlichen Geistes darstellt, der der Mensch nur zustimmen kann.<sup>1275</sup>

Wenn wir nun fragen, in welchem Verhältnis die beiden Begriffe in der *Ethica* zueinander stehen, so gibt uns der Text selber wenig Aufschluß. Gelegentlich scheint es, als wären sie austauschbar, immerhin entscheiden beide über Sünde oder Verdienst. Denkbar wäre, daß die *intentio* die Grundgesinnung und der *consensus* deren Umsetzung in einem konkreten inneren Akt bezeichnet.<sup>1276</sup> Mir scheint, daß sich mit der Verwendung dieser beiden Begriffe das Spektrum der Sünden oder der verdienstvollen Handlungen ausweitet und sich gerade dadurch am deutlichsten von der damals so beliebten und weit verbreiteten Stufentheorie<sup>1277</sup> löste. Sünden, bei denen der *consensus* eine Rolle spielt, sind solche, die mit den vorsittlichen

<sup>1270</sup> Vgl. v. a. *These 12: Nicht jede Intention ist gut*, unten S. 420.

<sup>1271</sup> Vgl. van den Berge, *Qualification*, 150; Weber, *Moraltheologie*, 253.

<sup>1272</sup> Einige solche Einschätzungen haben van den Berge (*Qualification*, 147f) und Ernst (*Intention*, 35f) zusammengestellt.

<sup>1273</sup> Vgl. Ernst, *Intention*, 43. – Den Vorwurf der Überbetonung der Gesinnung äußert z. B.: Weber, *Moraltheologie*, 249-251.

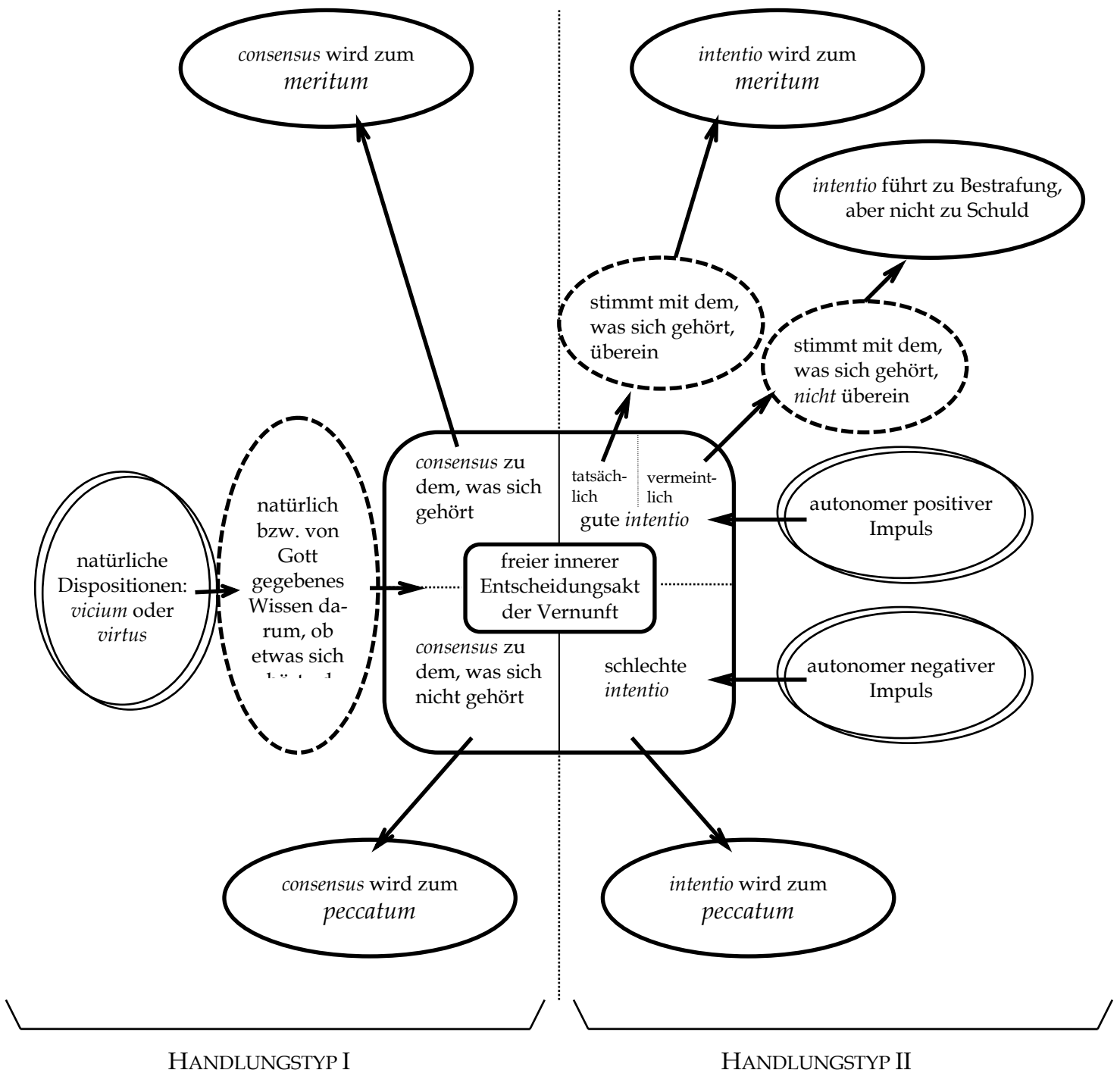
<sup>1274</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 261.

<sup>1275</sup> Vgl. Verbeke, *Éthique*, 94f. Vgl. auch: Lapidge, *Stoic*, 98.

<sup>1276</sup> Vgl. van den Berge, *Qualification*, 168.

<sup>1277</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 254.

Veranlagungen in Bezug zu bringen sind. Sündigen oder Verdienst erwerben kann man aber auch, wenn keine solche Veranlagung im Spiel ist. In dem Fall ist von *intentio* zu sprechen: so zum Beispiel bei einem selbständigen und spontanen Entschluß, etwas Gutes tun zu wollen. Abaelard unterstreicht also mit der Verwendung dieses zweiten Begriffs gegenüber den Vertretern der Stufentheorie, daß auch andere menschliche Handlungen moralische Relevanz haben, wobei sich die Moralität beider Handlungstypen letztlich auf ein einziges Prinzip zurückführen lasse. Schematisch dargestellt mag das wie folgt aussehen:



Genau genommen müsste neben dem *consensus* auch das bewusste Nicht-Zustimmen aufgeführt werden, denn einer *virtus*, die ich rational als etwas, das sich gehört, erkannt habe, nicht zuzustimmen, stellt ebenso ein *peccatum* dar wie das Zustimmung zu einem offensichtlichen Fehler. Abaelard erfasst diese Fälle, indem er von dem spricht, was sich gehört, daß es getan oder unterlassen werden soll. Ferner fällt aber v. a. die Asymmetrie zwischen der oberen und der unteren Hälfte der Skizze auf.

Tatsächlich führt nach Abaelard ein negativer *consensus* oder eine schlechte *intentio* auf alle Fälle zur Sünde, während auf der oberen Seite das *meritum* nicht garantiert ist. Darauf kommen wir gleich zurück. In der *Ethica* nicht erwähnt, aber real dennoch möglich ist der Fall, bei dem der *consensus* schuldlos zu keinem *meritum* führt, analog zur irrigen *intentio*. – Zum ersten Handlungstyp haben wir anlässlich der oben erläuterten ausführlichen Sündendefinition schon einiges erfahren. In der gesamten *Ethica* verwendet Abaelard, soviel ich sehe, den Begriff *consensus* in dem dort umschriebenen Sinn. Allerdings kann sich das Objekt, dem zugestimmt wird, ändern, wobei es sich – da wir uns in dem Teil der *Ethica* befinden, der der Sündenlehre gewidmet ist – meistens um etwas Negatives handelt. Betrachtet man die ungefähr sechzig Stellen genauer, an denen *consensus* oder *consentire* vorkommen, fehlt bei 23 Passagen ein Objekt, da es um die Zustimmung oder das Zustimmungen an sich geht. An je elf Stellen bildet die Begierde oder eine schlechte Tat das Objekt, und weitere neun Mal steht *consensus* in Kombination mit einer formalen Angabe im Stil von *quod non convenit*. Dieser erste Handlungstyp läßt sich dadurch charakterisieren, daß der Mensch auf etwas Vorliegendes reagiert. Abaelard geht dabei von der Annahme aus, wie wir schon öfters gesehen haben, daß jeder vernünftige Mensch wissen kann, ob das Vorliegende positiv oder negativ ist.

Beim zweiten Handlungstyp steht ein anderer Aspekt der frei sich entscheidenden Vernunft im Vordergrund, eben die *intentio*. Diesen Begriff treffen wir in der *Ethica* knapp vierzig Mal an, er wird allerdings viel weniger einheitlich gebraucht als der eben genannte Begriff. Sechzehn Mal steht er in Kombination mit einem Ausdruck aus dem semantischen Feld von Handlung, Werk und Tat. Das mag schon darauf hinweisen, daß Abaelard einen anderen Handlungstyp im Auge hat, wenn er zum Wort *intentio* greift. Hier geht es demnach um die Bewertung des autonom-initiativen Handelns einer Person. Man beachte dazu nur schon die drei ersten Nennungen von *intentio* in der *Ethica*.<sup>1278</sup> – Hingewiesen sei zudem auf die Verwendung dieses Begriffes in bezug auf Gott und die von ihm erlassenen Vorschriften – wir haben anlässlich des *Sic et Non* schon von dieser Interpretationstechnik Abaelards gehört –: die göttliche Vorschrift ist nicht litteraliter zu befolgen, sondern ihrer Intention nach. Im

---

<sup>1278</sup> Vgl. im *Predigtartigen Exkurs über die Intention*, unten S. 411.

Hinblick auf den zweiten Handlungstyp lassen sich offenbar das menschliche und das göttliche Wirken vergleichen: Gott und Mensch verfolgen Intentionen.

Wenn ich gesagt habe, daß wir aus der *Ethica* wenig erfahren über das Verhältnis zwischen *intentio* und *consensus*, so muß doch auf eine Stelle verwiesen werden, wo die beiden Begriffe direkt miteinander konfrontiert werden. Anlässlich eines Jeremia-Verses, in dem Gott der Prüfer von Herz und Nieren genannt wird (Jer 20,12), löst Abaelard diesen *Parallelismus membrorum* so auf, daß Gott im Herzen die Begierden des Geistes, also die Intentionen, in den Nieren aber die Begierden des Fleisches, also die Zustimmungen, sehen könne.<sup>1279</sup> Auch wenn wegen der Vorgabe der biblisch-poetischen Sprache sowie wegen der an der angegebenen Stelle behandelten traditionellen Sündeneinteilung nur wenig im Bezug auf die beiden Handlungstypen zu erfahren ist, so geht doch daraus deutlich hervor, daß Zustimmung und Intention nebeneinander stehen und nicht die eine der anderen untergeordnet ist.

Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Handlungstypen ergibt sich, wenn man den Ort betrachtet, an dem die objektiven Vorgaben zum Tragen kommen: Im ersten Handlungstyp wird das Wissen darum, was sich gehört oder nicht gehört, noch vor dem *consensus* aktiviert. Beim zweiten Handlungstyp stellen der autonome Impuls und die *intentio* in dem Sinn eine Einheit dar, daß die *intentio* lediglich hinterher an dem, was sich gehört oder nicht gehört, gemessen werden kann. Die *intentio* kann demnach zwar irrig sein<sup>1280</sup>, stellt deswegen aber keine Sünde dar. Das führt uns einerseits zur oben vorgelegten Matrix bezüglich der objektiven Norm und des subjektiven Vollzugs zurück. Andererseits kommt hier schon der nächste Schlüsselbegriff der *Ethica* mit ins Spiel, nämlich die *conscientia*. Die *intentio* als subjektive Handlungsnorm erhält ihre Verbindlichkeit aus dem Gewissen.<sup>1281</sup> – Bleiben wir aber noch kurz beim *consensus* und der *intentio*. Auf eine Konsequenz ist explizit nochmals hinzuweisen. Die überragende Bedeutung dieser beiden inneren Akte in Abaelards Ethik hindert ihn nicht daran, grundsätzlich und entgegen der Behauptung Lottins

---

<sup>1279</sup> Ich gehe davon aus, daß im letzten Satz der achten These zuerst ein Chiasmus vorliegt und demnach die Begierde des Fleisches den Nieren, die des Geistes dem Herzen zuzuordnen ist. Die letzten beiden Begriffe stehen dann aber parallel zu den mittleren beiden, womit die Intentionen dem Herz, die Zustimmungen den Nieren zuzuordnen sind. Vgl. *These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe*, unten S. 416.

<sup>1280</sup> Vgl. *These 12: Nicht jede Intention ist gut*, unten S. 420.

<sup>1281</sup> Vgl. *These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren*, unten S. 422.

die *intrinsece mala* zu akzeptieren.<sup>1282</sup> Er erwähnte einige von ihnen explizit<sup>1283</sup>, zudem ist die formale Umschreibung *'quod non convenit'* als Abaelards analoger Terminus zu betrachten. Allerdings weist unser Magister auch hier darauf hin, daß eine Beurteilung ohne Berücksichtigung der Intention der handelnden Person den Sachverhalt nicht voll zu erfassen vermag. Der äußere, 'intrinsisch schlechte' Akt des Ehebruches kann, bei genauer Analyse der Absicht, ein relativ harmloser Fall von Zustimmung zur fleischlichen Begierde darstellen.<sup>1284</sup> Oder anders gesagt: auch ein 'intrinsisch schlechter' Akt wird nur aufgrund von *intentio* oder *consensus* zu einer aktuellen, persönlichen Sünde.

Versuchen wir nun wiederum, eine Brücke zu schlagen zwischen Abaelards Lehre von *consensus* und *intentio* und der heutigen Moraltheologie. Die moralische Qualität rühre, so Abaelard, alleine von der Zustimmung oder der Absicht der handelnden Person her, die einzige Quelle der Moralität bestehe also in der Handlungsabsicht, im *finis operantis*. Wie steht es aber um die anderen beiden Quellen der Moralität<sup>1285</sup>, um die Wirkung und um die Umstände der Handlung? Grundsätzlich erachtet Abaelard die Wirkung der Handlung, den äußeren Akt oder den *finis operis* als moralisch wertneutral, wie wir schon wiederholt gehört haben. Damit führt er seine Theorie letztlich in ein Dilemma, denn Ethik ist *primär* oder mindestens *auch* eine Lehre des äußeren menschlichen Handelns und Verhaltens. Abaelard dürfte sich dessen bewußt gewesen sein: Er sprach der äußeren Handlung ein großes Gewicht zu bezüglich der Organisation des menschlichen Zusammenlebens. Demnach hat die Rechtsprechung gerade den äußeren Akt zu beurteilen.<sup>1286</sup> Aus pädagogischen Gründen mißt unser Magister dem Werk also sehr wohl eine wichtige Bedeutung bei, aber der Hiat zwischen der äußeren und der inneren Handlung bleibt bestehen. Zum Wohle der Gemeinschaft gilt also ein anderer Maßstab als zum Wohl der Seele, aber mit Moral, so Abaelard, habe das Werk nichts zu tun. Aus heutiger Sicht fällt es schwer, gewisse Beispiele aus der *Ethica* bis in ihre letzten Konsequenzen nachzuvollziehen. Wenn Abaelard in der eben erwähnten These etwa von der Vergewaltigung einer

---

<sup>1282</sup> So behauptet etwa: Lottin, *Psychologie* 2, 421f.

<sup>1283</sup> Vgl. den letzten Abschnitt von *These 17: Es gibt zwei Stufen von Sünden*, unten S. 427.

<sup>1284</sup> Vgl. *These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*, unten S. 406f.

<sup>1285</sup> Vgl. z. B.: Peschke, *Quellen der Moralität*.

Frau spricht und diese als äußere Handlung im Prinzip als moralisch indifferent bezeichnet, so müßte es entweder eine Intention geben, aufgrund derer diese Vergewaltigung zu einer 'guten' Handlung werden könnte – denn was indifferent ist, muß gut oder schlecht werden oder indifferent bleiben können – oder aber Abaelard geht davon aus, daß diese Handlung *nie* mit einer guten Intention ausgeführt werden könne – dies läßt er an der besagten Stelle übrigens durchblicken. Dieses und manch anderes Beispiel führt Abaelard nicht bis zum Ende durch. Er hält aber an der Meinung fest, daß Werke indifferent seien.<sup>1287</sup> Letztlich bleibt uns festzustellen, daß wir heute in diesem Punkt dem Magister nicht folgen können, denn für uns ist die aller Wahrscheinlichkeit nach eintreffende Handlungsfolge von moralischer Relevanz und fällt neben der Absicht der handelnden Person sehr wohl mit ins Gewicht.<sup>1288</sup> – Und wie steht es in der *Ethica* um die Umstände, der dritten Quelle der Moralität? Sie scheinen wie der *finis operis* ebenfalls der *intentio* und dem *consensus* zum Opfer zu fallen. Allerdings wurden die Umstände erst am Ende des 12. Jahrhunderts aus der Rhetorik in die Ethik transferiert<sup>1289</sup>, weshalb in dem Punkt Abaelard keine Unterlassung vorzuwerfen ist. Die Lehre von den Umständen war ihm aus der ciceronischen Rhetorik sehr wohl bekannt<sup>1290</sup>, aber er hielt diese ethisch vorwiegend für irrelevant.<sup>1291</sup> Tatsächlich finden wir an zahlreichen Stellen in der *Ethica* Hinweise auf Umstände – etwa der Ehestand, durch den die Freude der körperlichen Vereinigung erlaubt wird, und die Krankheit, zu deren Heilung der Genuß von wohltuenden Speisen erlaubt ist<sup>1292</sup>; Gewaltanwendung, Betrug oder Irrtum<sup>1293</sup>; Laien- oder Mönchsstand<sup>1294</sup>. Insofern diese samt und sonders lediglich auf die äußere Tat einen Einfluß ausüben, erachtet sie Abaelard gemäß seiner Theorie als ethisch unbedeutend. Einzig das Nichtwissen – namentlich um die heilbringende Inkarnation Jesu – läßt er, wie wir schon öfters gesehen haben, zum Mißfallen seiner

<sup>1286</sup> Vgl. *These 9 a) 'Vermeidung öffentlichen Schadens' und 'gute Verwaltung' als Ziele der irdischen Rechtsprechung*, unten S. 416f.

<sup>1287</sup> Vgl. *These 10: Handlung und Intention stellen ein Gut dar*, unten S. 417f.

<sup>1288</sup> Vgl. Peschke, *Quellen der Moralität*, 621-623.

<sup>1289</sup> Vgl. Delhaye, *Quelques points*, 50f.

<sup>1290</sup> Vgl. zum ganzen Themenkreis: Gründel, *Lehre von den Umständen*, 106-119; hier besonders 117.

<sup>1291</sup> Vgl. Gründel, *Lehre von den Umständen*, 116.

<sup>1292</sup> Vgl. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 407f.

<sup>1293</sup> Vgl. *These 5: Zustimmung bzw. Intention als Kriterium der Sünde*, unten S. 409f.

<sup>1294</sup> Vgl. *These 9 b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung*, unten S. 417.

Gegner als schuld mindernden Umstand gelten.<sup>1295</sup> Hingegen spielt beim Beispiel vom Knecht, der aus Notwehr seinen Herrn umbringt, der Umstand, daß er *als Knecht* zu Unrecht das Schwert ergriff, eine entscheidende Rolle.<sup>1296</sup>

Bleibt also festzuhalten, daß Abaelard eigentlich nur eine Quelle der Moralität gelten läßt, den *finis operantis* bzw. den *consensus* oder die *intentio*. Den *finis operis* kann er in der Moral nicht gelten lassen, insofern er gegen die herkömmliche Bußbücher-moral opponiert, im Rahmen der Rechtsprechung anerkennt er hingegen sehr wohl die Notwendigkeit der Be- und Verurteilung der Tat. Die *circumstantiae* schließlich sind unserem Magister material bewußt. Systematisch baut er die Lehre von den Umständen in seiner Ethik allerdings nicht ein, gleichsam als erratischer Block anerkennt er als einzigen mildernden Umstand die Unwissenheit. – Als letzten Schlüsselbegriff in Abaelards Sündenlehre muß nun noch auf die Bedeutung und Funktion der *conscientia* hingewiesen werden.

#### γ) Die Funktion der *conscientia*

Anläßlich des Römerbriefkommentars haben wir schon kurz von der *conscientia* gesprochen und festgestellt, daß Abaelard stark auf der vorgegebenen, durch Augustinus geprägten Definition<sup>1297</sup> aufbaute. Versuchen wir den Gewissens-Begriff unseres Magisters hier nochmals kurz zu umschreiben: Das Gewissen stellt für ihn eine geistige Operation dar, die sowohl mit intellektuellen als auch mit moralischen Urteilen zu tun hat.<sup>1298</sup> Es erlaubt dabei eine Sicht auf die inneren Beweggründe und ist in der Lage, wie Gott zu urteilen, da es an seinem Wissen teilhat – *con-scientia* also verstanden als *Teilhabe am Wissen Gottes*. Das Gewissen stellt ferner die letzte Instanz für den Menschen dar und ist unfehlbar, der Gewissensspruch kann nicht weiter gerechtfertigt werden, da von ihm selber die Rechtfertigung ausgeht.<sup>1299</sup> Die *conscientia* liefert nun aber keine inhaltlichen Vorgaben, wie man sich wann zu verhalten habe, sie erlaubt lediglich zu prüfen, ob die persönlichen Intentionen oder Handlungs-

---

<sup>1295</sup> Vgl. auch: Gründel, Lehre von den Umständen, 110.

<sup>1296</sup> Delhaye spricht in diesem Zusammenhang davon, daß selbst das, was Abaelard gelegentlich mit *intentio* bezeichnet, eigentlich den ersten Umstand (wer?) bezeichne (Quelques points, 55).

<sup>1297</sup> Vgl. Mausbach, Augustinus, 100-104. – Zu Abaelards Gewissensbegriff vgl. ferner bei: Volk, Gewissen, 297-310, v. a. ab 306; Störmer-Caysa, Gewissen, 14-16, 52f; Belmans, Le paradoxe, 570-572.

<sup>1298</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 273.

<sup>1299</sup> Vgl. Ernst, Ethische Vernunft, 138f; Marenbon, Abelard, 273.



gründe mit denen Gottes übereinstimmen. Konkret prüft das Gewissen, ob der Mensch aufgrund eigennütziger Wünsche oder aufgrund vernünftiger Gründe handelt.<sup>1300</sup> Somit ist das Gewissen eine Kraft, die die Wahrheit erkennen läßt und die Bedeutung eines Befehls oder Gebotes erhält.<sup>1301</sup> Auf die Skizze der beiden Handlungstypen übertragen, steht das Gewissen im Moment des freien inneren Entscheidungsaktes, und zwar sowohl beim *consensus* als auch bei der *intentio*, zur Verfügung. Während nun ein innerer Akt gegen das Gewissen auf alle Fälle zur Sünde führt, kann der innere Akt gemäß dem Gewissen mit Sicherheit lediglich zu Schuldlosigkeit, nicht aber zu Verdienst führen. Diese Asymmetrie kommt daher zustande, daß inhaltlich das Gewissen einzig auf jene Daten zurückgreifen kann, die dem Menschen gemäß seiner *ratio* zur Verfügung stehen. Da diese Daten aber unvollständig sein können, ist es eben denkbar, daß der Mensch schuldlos des Verdienstes *unwürdig* bleibt<sup>1302</sup> – aber mehr als die Übereinstimmung mit dem Gewissen, die den Menschen buchstäblich *entschuldigt*, kann er nicht erreichen.<sup>1303</sup>

Nun ist aber bezüglich der Interpretation der *conscientia* Vorsicht geboten. In der gesamten *Ethica* begegnen wir dem Begriff 'Gewissen' nämlich nur gerade vier Mal. Betrachten wir den textlichen Zusammenhang bei diesen spärlichen und gezielten Nennungen, so wird deutlich, daß die *conscientia* vor allem dann zum Einsatz kommt, wenn es um das Nichterkennen Jesu Christi und der Seinen geht.<sup>1304</sup> Es ist von daher nicht nur schlicht unmöglich, aus der *Ethica* eine Gewissenslehre zu entnehmen – die Autoren, bei denen ich auf die eben gegebene Zusammenfassung gestoßen bin, stützen sich v. a. auf den Römerbriefkommentar –, sondern es ist festzuhalten, daß Abaelard eigentlich, und d. h. für den alltäglichen Normalfall eine 'gewissenlose' Ethik vorlegt. Nach *bestem Wissen* eine Zustimmung zu geben oder eine Absicht ins Auge zu fassen, das gibt offenbar normalerweise Sicherheit genug für den moralisch richtigen Entscheid. – Immerhin ist mit Blick auf die spätere Ent-

---

<sup>1300</sup> Vgl. Ernst, *Ethische Vernunft*, 139.

<sup>1301</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 274f.

<sup>1302</sup> Vgl. Ernst, *Ethische Vernunft*, 143.

<sup>1303</sup> Vgl. den letzten Abschnitt der *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 426.

<sup>1304</sup> Die vier Stellen finden sich an folgenden Orten: *These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren*, unten S. 422; *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 426; *These 23: Es gibt auch eine unverzeihliche Sünde*, unten S. 436 (zwei Nennungen).

wicklung des Gewissenstraktates festzustellen, daß wir bei Abaelard die Differenzierung zwischen *synteresis* oder Urgewissen und *conscientia* oder Situationsgewissen noch nicht finden.<sup>1305</sup> Anhand der Angaben, die der *Ethica* zu entnehmen sind, ist aber zu vermuten, daß material diese Unterscheidung schon vorhanden ist, wobei Abaelards *consensus* und die *intentio* später etwa bei Thomas von Aquin in das eingehen, was mit *conscientia* bezeichnet wird, Abaelards *conscientia* sich hingegen in der *synteresis* wiederfinden läßt.<sup>1306</sup> Dieser Hypothese kann ich hier leider nicht weiter nachgehen, da sie eine breitere Untersuchung zu diesem Begriff in den *Collationes* und im Römerbriefkommentar erforderte.

Soviel zu Abaelards Sündenlehre. Sie fiel nicht vom Himmel, das dürften die ausgewählten Hinweise bisher deutlich gemacht haben. Neben dem Vorgegebenen und dem Zeitbedingten gelang es unserem Magister aber auch, seine persönliche Grundauffassung, seinen personalistischen Ansatz zu verteidigen. Auf diese seine eigene Weise setzte er sich ferner im Zusammenhang mit der Sündenlehre auch mit einer Reihe von Sachverhalten auseinander – etwa mit dem Problem der Lust oder mit der Erbsünde –, auf die wir im folgenden einen Blick werfen wollen, bevor wir den ersten Teil des ersten Buches der *Ethica* verlassen.

### **b) Weitere Sachverhalte**

Vorweg kann darauf hingewiesen werden, daß Abaelard zu all diesen Teilproblemen Lösungen vorschlug, die sich direkt aus seiner Sündenlehre ableiten lassen. Dadurch haben sie für die LeserInnen der *Ethica* nichts Überraschendes. Für Abaelards feindlich gesinnte Zeitgenossen sah das anders aus. Jede einzelne Konsequenz entrüstete sie offenbar zusätzlich, wie die oben vorgestellten Häresielisten von Wilhelm von St-Thierry und Bernhard von Clairvaux bezeugen. So ging es z. B. mit Abaelards *positiver Interpretation der Lust*,<sup>1307</sup> auf die ich im Rahmen der Bemerkungen zur Anthropologie eben schon hingewiesen habe. Brisanz erhält diese Behauptung unseres Magisters vor dem Hintergrund der u. a. bei Wilhelm von Champeaux bezeugten Fokussierung auf die sogenannten fleischlichen Laster, von der anlässlich von Gregor

---

<sup>1305</sup> Vgl. Golser, *Gewissen*, 281.

<sup>1306</sup> Vgl. bei Thomas von Aquin: *De veritate* 13 und 14. – Auch Billy (*Penitential reconciliation*, 19) geht davon aus, daß material die *Synteresis* bzw. *Synderesis* bei Abaelard schon vorliegt.

dem Großen die Rede war.<sup>1308</sup> Auch stellt sich Abaelard in direkte Opposition zu Cîteaux. Dort war, als Reaktion auf die Lebensgewohnheiten von Cluny, neben anderen Annehmlichkeiten gar der Wohlgeschmack der Speise verpönt.<sup>1309</sup> Als Blasphemie empfand man dabei sicher die Bemerkung Abaelards, wonach Gott selber nicht unschuldig an dieser Sünde wäre, falls Lustempfinden wirklich eine Sünde sein sollte, da er den Menschen so erschuf, daß er gewisse Empfindungen natürlich und 'zwangsläufig' spürt. Von Abaelard her ging es bei diesem Argument aber nicht um Provokation, vielmehr wurzelte es in seiner Überzeugung, daß Gott als Vernunftwesen gar nichts Unvernünftiges erschaffen haben kann. Aber es sei nochmals betont, daß Abaelard hier nicht auf eine hedonistische Aufwertung der Lust abzielt, die Aufwertung stellt mehr einen Nebeneffekt der Entethisierung des Lustempfindens dar.<sup>1310</sup>

An zweiter Stelle sei hier nochmals auf Abaelards *Erbsündenlehre* hingewiesen.<sup>1311</sup> Sie erscheint in der *Ethica* unter 'ferner liefern', wie nicht zuletzt die Wortstatistik zeigt: Der Begriff 'Erbsünde' erscheint nur zweimal, Adams Name fällt ebenfalls zweimal, Eva tritt ein einziges Mal auf (bezeichnet als 'die Frau'), zweimal bezieht sich das Wort 'Eltern' auf Eva und Adam und das Wort 'Paradies' erscheint nur einmal. Aber seine Gegner haben die Botschaft klar verstanden: Aufgrund der Sünde der Ureltern trifft den einzelnen Menschen keine Schuld. Damit unterstrich Abaelard jenen Strang der biblischen Botschaft, der die Vererbung von Sünden ablehnt – so etwa Joh 9,3 –, wobei er aber auch festhält, daß in tragischen Fällen Kinder der Strafe der Eltern mit zum Opfer fallen können – wie z. B. beim Untergang Sodoms in Gen 19,23-25.<sup>1312</sup> Abaelard legte somit nebenbei auch klar seine Antworten auf die Kapitel

<sup>1307</sup> Vgl. *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S.407f.

<sup>1308</sup> Vgl. im Kapitel

β) *Hitparade der Kirchenväter*, oben S. 229ff.

<sup>1309</sup> Vgl. Podlech, *Theologie der Liebe*, 43.

<sup>1310</sup> In diesem Punkt mutet manche Schrift aus diesem Jahrhundert veralteter an als die *Ethica*: So war die gängige Meinung vor dem 2. Vatikanischen Konzil, daß sinnliche Affekte höchstens dann erlaubt und gut sind, wenn sie dem Geist folgen: vgl. etwa Mausbach, *Moraltheologie*, 225. Echos dieser Meinung hallen aber auch noch in den 90er Jahren wider: „Die Lust muß stets den Zielen untergeordnet bleiben, zu deren Verwirklichung sie dienen sollen.“ Peschke, *Ethik*, 445.

<sup>1311</sup> Vgl. auch im Kapitel b) *Ladunenser Systematik und Sündenlehre*, oben S. 140; zu Bernhards Erbsündenlehre: oben S. 164. – Vgl. ferner: Lottin, *Psychologie* 4, 27-29; Hödl, *Theologische Neuansätze*, bes. 129f.

<sup>1312</sup> Auf beide Bibelstellen verweist Abaelard in *These 15: Gott kann sinnvoll körperliche Strafen auferlegen*, unten S. 423f.

53 bis 55 aus dem *Sic et Non* vor.<sup>1313</sup> Wo die biblische Botschaft Abaelards Lehre widersprach, beschränkte sich unser Magister auf den Verweis, daß da offenbar Autoritäts- gegen Vernunftgründe stünden – so etwa anlässlich der Ausführungen zu Ps 51,7.<sup>1314</sup> Abaelard distanzierte sich also klar von der vorherrschenden augustinischen Erbsündenlehre und der negativen Bewertung der *concupiscentia*, aber auch von jeglichen sonstigen Versuchen, dem Sündenfall eine (un-)heilsgeschichtliche Bedeutung beizumessen. Um zu erfahren, worin dann aber die ver- bzw. geerbte Strafe genau bestand, dazu muß man auf den Römerbriefkommentar zurückgreifen. In einer *quaestio* legte Abaelard dort dar, daß die Strafe für den Sündenfall der ersten Eltern im leiblichen und ewigen Tod bestand, daß aber die Strafe des ewigen Todes durch die Taufe vergeben werde, die des leiblichen Todes hingegen bestehen bleibe und dadurch die Sehnsucht auf das Leben nach dem Tod geweckt und der Wille, sich bestens darauf vorzubereiten, angespornt werde.<sup>1315</sup> Die *Ethica* aber geht nicht mehr so genau auf diese Thematik ein. Überhaupt wird der Sündenfall, also Gen 3, hier nur noch am Rande mit der Erbsünde in Verbindung gebracht. Ausgangspunkt für den kleinen Erbsünde-Exkurs bildet der erwähnte siebte Vers von Psalm 51. Diesen Vers stellt er sowohl von der Bibel her als auch kombiniert mit seinem Sündenkonzept als nicht stimmig dar. Wer gleichwohl festhalte, David sei in Sünden empfangen worden, obschon man ja weiß, daß seine Eltern verheiratet waren, der folge eben den Autoritäten statt der Vernunft. Auf den Sündenfall geht Abaelard zweimal speziell ein. Zuerst dient er im Zusammenhang mit Gregors Stufentheorie als bekannter Fall, der eine Handlungsanalyse erlaubt.<sup>1316</sup> Dann kommt Abaelard nochmals auf den Sündenfall zurück. Dabei geht es ihm darum zu zeigen, daß Adam eigentlich ein Bagatelldelikt beging und doch so schwer bestraft wurde. Auch hier erscheint die heilsgeschichtliche Bedeutung des Falles nur am Rande.<sup>1317</sup> – Es liegt natürlich in der logischen Konsequenz des personalistischen ethischen Rationalismus' Abaelards, diese archaische Form von Kollektiv- oder Stammeschuld zurückzuweisen. Heute wäre man mit einer solchen Zurückweisung wohl vorsichtiger, denn das, was in der Nord-

---

<sup>1313</sup> Vgl. die Hinweise bei *γ*) *Theologische Systematik*, oben S. 241.

<sup>1314</sup> Vgl. den *Exkurs über die Erbsünde*, unten S. 408f.

<sup>1315</sup> Vgl. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II = Buytaert, *Opera theologica* 1, 163-175. Vgl. auch Reventlow, *Bibelauslegung*, 158.

<sup>1316</sup> Vgl. *These 6: Dem Sündigen geht ein mehrstufiger innerer Vorgang voraus*, unten S. 413f.

Süd-Problematik etwa als strukturelle Sünde bezeichnet wird, bezeichnet ja gerade eine Sünde, die geschieht, ohne daß auch nur ein einziger Mensch sündigen will.<sup>1318</sup>

Blättern wir in der *Ethica* einige Seiten weiter, so stoßen wir auf einen dritten Sachverhalt, dessen Erwähnung durch Abaelard eher erstaunt. In der siebten These spricht er wie selbstverständlich von *Dämonen*, die zu Sünden verleiten.<sup>1319</sup> Paßt das zu unserem Magister, der die „Überwindung magisch-archaischer Vorstellungen“<sup>1320</sup> suchte? – Erinnern wir uns an den *Corrector Burchardi*. Die numerische Auswertung zeigte, daß fast ein Fünftel der Kapitel abergläubische und magische Praktiken ins Visier nahm, womit dieser Bereich den zweitwichtigsten in diesem Bußbuch darstellte.<sup>1321</sup> Mit andern Worten: das Magische war damals wohl ebenso präsent wie dessen Bekämpfung durch die Kirche – zumindest dann, wenn das Magische in abergläubischen, heidnischen, Satans- oder Hexenkulten ausgelebt wurde. Immerhin griff Abaelard zwei Autoritäten auf, in denen von magisch-dämonischen Praktiken die Rede war: Grund genug für den Rationalisten Abaelard, die reale Existenz von Dämonen nicht anzuzweifeln. Einerseits verwies er auf die ägyptischen Magier im Buch Exodus<sup>1322</sup>, andererseits auf eine Passage aus den *Georgica*<sup>1323</sup> von Vergil. – Wenn aber in dieser *Ethica*-These etwas von der erwähnten Überwindung der magisch-archaischen Vorstellungen drinsteckt, so vor allem im letzten Satz: Hier bringt Abaelard deutlich zum Ausdruck, daß all die geheimen Kräfte in Kräutern, Samen, Steinen und Bäumen nichts Unnatürliches oder Vernunftwidriges seien, sondern sie seien den meisten Menschen einfach unbekannt. Jene aber, „die das alles kennengelernt haben, können leicht damit umgehen.“<sup>1324</sup> – In Abaelards These läßt sich auf alle Fälle die 15. Häresie, die ihm Bernhard in seiner Liste vorwarf, nicht erkennen. Danach soll

---

<sup>1317</sup> Vgl. die Erwähnung im *Predigtartigen Exkurs zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 431.

<sup>1318</sup> Vgl. dazu etwa: Böckle, *Fundamentalmoral*, 135ff. – Interessant ist Böckles Hinweis, auch Kant habe „sich gegen die Erbsündentheorie“ gewendet, „weil es für das Böse keinen geschichtlichen, keinen ‘Zeitursprung’, sondern nur einen ‘Vernunftursprung’ gibt“ (ebd., 138).

<sup>1319</sup> Vgl. *These 7: Es gibt auch äußere Einflüsse auf das Sündigen*, unten S. 414.

<sup>1320</sup> Flasch, *Einführung*, 84.

<sup>1321</sup> Vgl. die Graphik zum *Corrector Burchardi*, oben S. 63.

<sup>1322</sup> Vgl. Ex 7,11-13.

<sup>1323</sup> Vgl. Vergil, *Georgica*, IV, 281-314 = Götte, Vergil, 192-195 (Text und Übersetzung) und 399-402 (Erläuterungen).

<sup>1324</sup> *These 7: Es gibt auch äußere Einflüsse auf das Sündigen*, unten S. 414.

der Magister nämlich behauptet haben, der Teufel wirke durch Steine und Kräuter.<sup>1325</sup>

Nach diesem, in der gesamten *Ethica* doch eher anachronistisch wirkenden Intermezzo gilt es an vierter Stelle, auf Abaelards *Vergleich zwischen der menschlichen und der göttlichen Rechtsprechung* hinzuweisen.<sup>1326</sup> Was zeigen uns die achte und neunte These genau? Handelt es sich um einen Rückzieher Abaelards? Stellt das nachträgliche Gutheißen der Bestrafung der äußeren Taten seine Sündenlehre in Frage? Haben wir den Magister im Rahmen seiner Sündenlehre als idealistischen, moral-psychologisch orientierten Handlungsanalytiker kennengelernt, so entdecken wir hier den pragmatisch-pädagogischen Realisten und bekommen eine Ahnung vom dritten, praktisch-ethischen Level der Abaelardschen Moral<sup>1327</sup> – zumal die Beispiele zeigen, daß der Magister weltliche und kirchliche Rechtsprechung, Moral und Jurisdiktion hier nicht genau trennte. Die Passage wird eingeleitet mit zwei paradoxen Beispielen, in denen Abaelard die Logik der damaligen Rechtsprechung und des Tarifbußenwesens zwar *ad absurdum* führt, gleichzeitig jedoch die Verurteilung der Werke gutheißt.<sup>1328</sup> Damit eröffnet er den Weg, die beiden Arten von Rechtsprechung einander gegenüberzustellen und beider Vorteile und Eigenheiten darzulegen. Die *Rechtsprechung unter Menschen* verfolge das Ziel, das Zusammenleben gut zu verwalten. Zu dem Zweck rücke die sichtbare, 'soziale'<sup>1329</sup> Seite des menschlichen Handelns in den Vordergrund und werde zur eigentlichen und einzigen Grundlage für ein Urteil. Dementsprechend fallen hier Aspekte ins Gewicht, die Abaelard in der Sündenlehre eliminierte, so etwa die Handlungsumstände. Dieses System der Erfolgshaftung fragt also nicht nach Motiven und Intentionen, es urteilt nicht über die eigentliche Schuld. Auch beruft es sich alleine auf die menschliche Vernunft, wobei Abaelard v. a. mit dem zweiten Beispiel der achten These zu verstehen gibt, wie sehr dem vernünftigen Erkennen des Menschen Grenzen gesetzt sind. – Unser Magister kritisiert diese Praxis nicht, noch fordert er zu Widerstand dagegen auf. Zu verurtei-

---

<sup>1325</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 15 = Winkler, Werke 3, 120f.

<sup>1326</sup> Vgl. dazu: de Rijk, Abelard, 17-22.

<sup>1327</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 214.

<sup>1328</sup> Vgl. *These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe*, unten S. 415f. – Das erste Beispiel von der Mutter, die ihr Kind wärmen will und es dabei ungewollt erdrückt, findet sich auch in Bußbüchern, wie Blomme (La doctrine du péché, 202 Anm. 1) festgestellt hat.

<sup>1329</sup> Vgl. de Rijk, Abelard, 20.

len ist eine öffentliche schlechte Tat v. a. deshalb, weil sie zu Nachahmung anstiften kann. Und letztlich akzeptierte Abaelard im Beispiel von der Vergewaltigung in einer Kirche<sup>1330</sup> das große Gewicht der *öffentlichen Meinung*, worin durchscheint, daß diese „die einzige soziale Konvention [war], die mitmenschliches Verhalten zu regeln“<sup>1331</sup> schien. – Gott hingegen urteilt in seiner Rechtsprechung nur aufgrund der eigentlichen Schuld, die durch *intentio* oder *consensus* entsteht. Fundamental wichtige Unterschiede im damals noch stark ungleichen Recht<sup>1332</sup> fallen nicht ins Gewicht, namentlich annulliert Abaelard hier den standesmäßigen und kanonischen Unterschied zwischen Mönch und Laie.<sup>1333</sup> – Zwei Punkte gilt es m. E. hier abschließend festzuhalten: *Erstens* stellt Abaelards Akzeptieren der irdischen Rechtsprechung keineswegs eine Kapitulation seiner ethischen Theorie dar. Er erweist sich darin eher als ein Denker, der sich der realen Probleme des Zusammenlebens bewußt ist und um die Notwendigkeit pädagogischer Maßnahmen in Form von Bestrafung äußerer Handlungen weiß. *Zweitens* scheint Abaelard hier ein Bewußtsein für das Problem zu manifestieren, das sich aus der rigorosen Entkoppelung von innerer und äußerer Handlung ergibt, von der wir anläßlich des *peccatum* gesprochen haben. Er anerkennt, daß seine theologische Sündenlehre zur Regelung des Zusammenlebens nicht ausreicht, wodurch eigentlich seine Handlungsanalyse eine Verfeinerung erfährt. Allerdings integriert er diese zusätzlichen Aspekte nicht in seine Sündenlehre bzw. Ethik, und die äußere Handlung bleibt ethisch indifferent. Das zeigt sich deutlich darin, daß die beiden ‘Gerichtshöfe’, der irdische und der göttliche, letztlich unverbunden nebeneinander stehen bleiben.

Im weiteren Verlauf des ersten Teil des ersten Buches geht der Magister ausführlich auf die *intentio* und auf herkömmliche Sündendefinitionen ein, wie wir schon gesehen haben, darauf brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Einen fünften und letzten Sachverhalt will ich hier aber noch erwähnen. Er betrifft das *Wirken Gottes* und dessen Verhältnis zur bzw. Einfluß auf die Sünde des Menschen. Darüber han-

<sup>1330</sup> Vgl. *These 9 a) ‘Vermeidung öffentlichen Schadens’ und ‘gute Verwaltung’ als Ziele der irdischen Rechtsprechung*, unten S. 416f.

<sup>1331</sup> Borst, *Lebensformen*, 251.

<sup>1332</sup> Vgl. Wesel, *Juristische Weltkunde*, 61.

<sup>1333</sup> Vgl. *These 9 b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung*, unten S. 417. – Gegen de Rijk (Abelard, 21), der annimmt, dieser Unterschied zähle auch bei Gott, entnehme ich der Passage, daß im vorliegenden Fall Gott den Laien und den Mönch gleich bestrafe.

deln v. a. die Thesen 15 und 16<sup>1334</sup>. Dabei wird nochmals besonders deutlich, wie stark Abaelards *Ethica* als moraltheologisches Werk gesehen und gelesen werden muß. Bei aller Autonomie, die der einzelnen Person beim ethisch relevanten inneren Akt zufällt, so darf Gottes Wirken nicht außer acht gelassen werden. Schuld, leibliche Strafe und ewige Verdammung entziehen sich letztlich der menschlichen Kontrolle. Indem Abaelard verschiedene biblische Beispiele aufzählt und implizit gegen diese an seiner These vom vernünftigen Gott festhält, streift er die Theodizee-Frage. Damit bewegt er sich, wie weiter oben erwähnt, auf einer abstrakten theologischen Ebene<sup>1335</sup>, und wenn wir an die Kapitel von *Sic et Non* zurückdenken, so stehen wir mit diesen beiden *Ethica*-Thesen in den Nummern 26 bis 39 von *Sic et Non*.<sup>1336</sup> – Konkret gibt unserem Magister die Vergebungsbitte des Stephanus für seine Steiniger Anlaß zu zeigen, daß Gott auch dort körperliche Pein und Strafe auferlegen kann, wo keine Schuld vorliegt – Abaelard erwähnt den Blindgeborenen von Joh 9,3, die Unschuldigen von Sodom, die mit der Stadt vernichtet werden, die Kreuziger Jesu und den Propheten, der in 1 Kg 13,11-32 der List eines falschen Propheten zum Opfer fällt.<sup>1337</sup> Wir erhalten allerdings keine besonders ausgeführte Antwort auf die Theodizee-Frage, denn für Abaelard ist klar, daß die Rechnung im Diesseits gar nicht aufgehen muß – und gemäß der divergierenden biblischen Botschaft gar nicht aufgehen kann –, dafür ist das Jenseits da. Und wenn wir hier nebenbei auch einige Umriss von Abaelards Topographie des Jenseits erahnen können<sup>1338</sup>, so kehrt der Magister im letzten Abschnitt der fünfzehnten These doch gleich wieder auf die Ebene seines personalistischen Ansatzes zurück: Nichtwissen und unverschuldeter Unglaube führen zwar nicht zur Sünde, aber bewahren gleichwohl nicht vor Verdammnis.<sup>1339</sup> Damit ist die Thematik für die folgende sechzehnte These gegeben, nämlich die Beziehung zwi-

---

<sup>1334</sup> Vgl. *These 15: Gott kann sinnvoll körperliche Strafen auferlegen*, unten S. 423f; *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 424ff.

<sup>1335</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 214.

<sup>1336</sup> Namentlich ist zu denken an Kap. 31 (Daß Gott auch die Ursache oder der Urheber von Übeln ist oder nicht) und Kap. 36 (Daß Gott macht, was immer er will, oder nicht). Vgl. auch die Hinweise im Kapitel *γ) Theologische Systematik*, oben S. 238f.

<sup>1337</sup> Dies die wichtigsten Beispiele in der 15. These (unten S. 423f).

<sup>1338</sup> Es ist zu vermuten, daß Abaelards Jenseits mindestens drei Orte enthält: Neben dem für die Erlösten einen für die, die unschuldig den ewigen Tod erlangen, und wohl einen für die, die den ewigen Tod verdient haben. Die imaginäre Geographie des Jenseits wird aber erst in späteren Jahren des 12. Jahrhunderts genauer erkundet: vgl. Le Goff, *Fegefeuer*, 162-165.

<sup>1339</sup> Vgl. zum 'entschuldigenden' Nichtwissen auch: Belmans, *Le paradoxe*, 570-572.



schen Sünde und Glaube. Sünde kann es – genau so wie Erlösung – nur da geben, wo auch Glaube ist.<sup>1340</sup> Da nun aber, wie wiederum biblische Beispiele belegen, Gott oder Christus jemanden im Unglauben lassen können, bleibt dem Menschen in der wirren, für ihn schier undurchschaubaren Verflechtung von göttlichem Wirken auf Erden, göttlichen Vorschriften, Glaube, Sünde, Schuld und Erlösung schließlich einzig, sich auf sein Gewissen zu verlassen. Das garantiert keineswegs die Erlösung, bewahrt aber sicher vor Schuld. Mehr kann gemäß Abaelard der Mensch im Rahmen der Sündenlehre – oder genauer im Rahmen des Sich-Hütens vor Sünde – von sich aus nicht erreichen.<sup>1341</sup>

Soviel zu fünf Sachverhalten, die neben der eigentlichen Sündenlehre in der ersten Hälfte der *Ethica* erörtert werden. Zugegebenermaßen klingt der eben erwähnte letzte Punkt weitaus weniger optimistisch als die eingangs zitierte Sündendefinition, die dem Menschen doch soviel an Autonomie zumutete. – Eher positiv und zuversichtlich ist dann wiederum die Grundstimmung im folgenden zweiten Teil des ersten Buches, dem Traktat über die Möglichkeiten, die dem Menschen zur Wiedergutmachung der Sünden, also zur Aussöhnung mit Gott, zur Verfügung stehen, wie es nun zu zeigen gilt.

### 3. Wiedergutmachung

Anlässlich der Bußbücher habe ich schon einiges zur Entwicklung des Bußwesens im 12. Jahrhundert sowie zu Abaelards Stellung darin gesagt.<sup>1342</sup> Es wurde klar, wie stark auch dieser Teil der *Ethica* von seinem Kontext her zu lesen und zu verstehen ist. Hier sei deshalb lediglich nochmals auf die wichtigsten Elemente von Abaelards Bußlehre hingewiesen, ohne den ganzen historischen Hintergrund zu wiederholen. Wenn wir uns daran zurückerinnern, so stellen wir in der Folge fest, daß sich in der *Ethica* kaum mehr Spuren der alten Kirchenbuße finden. Für Abaelard besitzen Reue und Beichte schon einen klaren, unbestrittenen Vorrang. Hingegen sieht der Magister in dem heilbringenden Geschehen von Reue, Beichte und Genugtuung noch kein Sa-

---

<sup>1340</sup> Vgl. dazu auch die Diskussion in der heutigen Moralthologie bei: Auer, Sünde, 151-169.

<sup>1341</sup> Vgl. v. a. den letzten Abschnitt von *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 426.

<sup>1342</sup> Vgl. b) *Vom Tarif zur Reue*, oben S. 70ff.

krament, wie wir anlässlich seiner im *Sic et Non* vorgelegten Systematik schon gesehen haben.<sup>1343</sup>

Der Magister benennt in einer methodischen Zwischenbemerkung die eben erwähnten drei Schritte, über die der Sünder sich mit Gott versöhnen kann: die *Reue*, das *Bekennntnis* und die *Genugtuung*.<sup>1344</sup> Mit der Kompartimentierung dieser Thematik weckte er das spekulative Interesse der Theologen an den einzelnen, unterschiedlichen Faktoren der Sündenvergebung.<sup>1345</sup> Damit gehörte er zu den Mitinitiatoren der, wie gesagt, nachhinkenden theologischen Reflexion über einen in der pastoralen Praxis sich schnell vollziehenden Wandel. – In der *Ethica* selber lassen sich die beiden ersten Momente nun relativ klar lokalisieren<sup>1346</sup>, die *Genugtuung* hingegen wird an verschiedenen Stellen erwähnt, erhält aber keine vergleichbar klare Erörterung, auch wenn Abaelard ihr grundsätzlich eine wichtige Funktion beimißt. – Es gilt nun, auf die drei Elemente der Lehre über die Wiederversöhnung der Reihe nach einzugehen und zu schauen, wie gut sie sich in Abaelards Gesamtkonzept einbauen lassen.

### a) Die Reue

Abaelard unterschied zwei Arten von Reue, die heilbringende und die falsche, denen er einen großen und engagierten predigtartigen Exkurs widmete. Betrachten wir zunächst die *echte Reue*:

Sie stellte für unseren Magister eine innere Regung dar, die aufgrund der Liebe zu Gott geweckt wird. Als Phänomen dürfte sie wohl das sogenannte schlechte Gewissen bezeichnen. Daß ihr die *caritas* zugrunde liegt, ist für die *contritio*, wie er diese Regung im Unterschied zur unechten Reue – zur *penitentia infructuosa* – bezeichnete, von entscheidender Bedeutung.<sup>1347</sup> Die Gottesliebe als konstituierendes Element

---

<sup>1343</sup> Vgl. γ) *Theologische Systematik*, oben S. 235 ff.

<sup>1344</sup> Vgl. *Methodische Bemerkung 3: Einleitung zur zweiten Hälfte*, unten S. 429. – Zum ganzen Abschnitt: vgl. Anciaux, *Sacrement de pénitence*, 176-186; Delhaye, *Quelques points*, 57-60; Billy, *Penitential reconciliation*, 23-29.

<sup>1345</sup> Vgl. Anciaux, *Sacrement de pénitence*, 181.

<sup>1346</sup> Über die *Reue* handeln v. a. die Thesen 19 bis 23, inklusive der predigtartige Exkurs nach These 19 und die methodische Bemerkung nach These 23 (unten S. 429-437). Dem *Bekennntnis* oder der *Beichte* und verschiedenen damit zusammenhängenden Problemen sind dann die verbleibenden Abschnitte des ersten Buches gewidmet (unten S. 437-447).

<sup>1347</sup> Auffällig ist, daß das Wort *contritio* in der *Ethica* nur dreimal genannt wird und zudem erst relativ spät auftritt, nachdem Abaelard schon wiederholte Male von *penitentia fructuosa* gesprochen hat. Offensichtlich galt *contritio* noch nicht als *terminus technicus* für die fruchtbare Reue. Ich erlaube

zeigt auch nochmals deutlich, wieso für Abaelard der ganze Bereich von Sündenlehre und Wiedergutmachung systematisch zur *caritas* zählte. Die Hinwendung zu Gott ist – wie auch das Sich-Abwenden von ihm in der Sünde – ein innerer Akt des Menschen, der sich letztlich nur dank der in ihr realisierten bzw. verweigerten Liebe zu Gott qualifizieren läßt. – Konkret beschrieb Abaelard die echte Reue zunächst in einer stark biblisch geprägten Passage der *Ethica*.<sup>1348</sup> Anschließend stellte er die Wirkung dar, die v. a. in der *unmittelbaren* Vergebung *aller* Sünden bestehe<sup>1349</sup>, wies aber auch auf die Grenzen der *contritio* hin: Sie garantiere nämlich nicht die sofortige Belohnung durch Gott<sup>1350</sup>, und der Menschen könne im Fall der Sünde gegen den Heiligen Geist die Fähigkeit zur *contritio* auch verlieren<sup>1351</sup> – ein Sonderfall von Sünde, von dem wir oben schon gesprochen haben. – Insofern Abaelard die *contritio* ins Zentrum rückte<sup>1352</sup>, vollzog er im Traktat über die Vergebung der Sünden denselben Wechsel der Optik wie in seiner Sündenlehre: „on passe de l’homme sauvé par le Christ et l’Église à un homme justifié par ses seules forces propres.“<sup>1353</sup> Allerdings war er auch hier darauf bedacht, in diesem inneren Prozeß, in dem sich der sündige Mensch wieder Gott zuwendet, nicht so sehr den Menschen als Gott selber als *ersten* Urheber darzustellen, denn die Seufzer der *contritio*, die gibt alleine Gott dem Menschen ein, d. h.: Abaelard erklärt die Entstehung des psychologischen Phänomens des schlechten Gewissens theologisch. – In all dem läßt sich schon weitestgehend die klassische Lehre der Reue erkennen.<sup>1354</sup>

Anders steht es um die *falsche Reue*, der Abaelard im Unterschied zu der heutigen Lehre jegliche Heilswirkung absprach.<sup>1355</sup> Die Intensität, mit der unser Magister

---

mir allerdings, in dieser Arbeit *contritio* in diesem späteren Sinn zu verwenden, da bei Abaelard das Bewußtsein für die Sache schon ausgebildet war. – Das Wort *attritio* erscheint hingegen, obschon ebenfalls materialiter vorhanden, in der *Ethica* gar nicht. Vgl. etwa *These 19: Es gibt zwei Arten von Reue*, unten S. 429f.

<sup>1348</sup> Vgl. den zweiten Teil des *Predigtartigen Exkurses zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 432f.

<sup>1349</sup> Vgl. *These 20: Die fruchtbare Reue wirkt unmittelbar*, unten S. 433f; *These 21: Die fruchtbare Reue tilgt alle Sünden*, unten S. 434f.

<sup>1350</sup> Vgl. *These 22: Gott belohnt, wann er will*, unten S. 435.

<sup>1351</sup> Vgl. *These 23: Es gibt auch eine unverzeihliche Sünde*, unten S. 435f.

<sup>1352</sup> Vgl. Chenu, *L’éveil*, 23.

<sup>1353</sup> Delhaye, *Quelques points*, 58.

<sup>1354</sup> Vgl. z. B. Vorgrimler, *Reue*, 1263. – Ähnlich wie bei Abaelard klingt übrigens auch die Einschätzung der Reue in der Schule von Laon: vgl. die Sentenz Nr. 383 bei Lottin, *Psychologie* 5, 280f.

<sup>1355</sup> Vgl. Vorgrimler, *Reue*, 1264.

gleich zu Beginn der Erörterungen zur *penitentia* gegen die falsche Reue Stellung bezog<sup>1356</sup>, scheint auf weitverbreiteten Mißbrauch hinzuweisen. Wenn die Beichte auf dem Sterbebett damals noch eine derart wichtige Stellung einnahm, so ist darin wohl ein Relikt der alten Bußordnung zu sehen, gemäß welcher die Buße nur ein einziges Mal im Leben vollzogen werden konnte, weshalb sie oft bis ans Lebensende aufgespart wurde. Abaelard behauptete sicher zu Recht, daß bei dieser Art von Reue eher die Angst vor dem Ungewissen und der Strafe nach dem Tode als ein echtes Bedauern der Sünden die treibende Kraft war.<sup>1357</sup> – Die Kritik an der Beichte auf dem Sterbebett gab dem Magister ferner Anlaß, ein erstes Mal seine Kritik an den Beichtpriestern anzubringen, auf die er bei der Diskussion um die Schlüsselgewalt dann genauer einging.<sup>1358</sup>

Es läßt sich festhalten, daß sich Abaelards Begriff von der Reue sehr gut in seine bisherigen Erläuterungen einfügt. Von den zahlreichen Bezügen zu anderen Begriffen und Sachverhalten ist vor allem auf die Rückbindung an Gott und auf die Parallelen zur *intentio* hinzuweisen: So wie letztlich der Sündenbegriff in der *Ethica* nicht nur von der sündigenden Person spricht, sondern die göttliche Ordnung, das *quod convenit*, miteinbezieht, so ist auch die Reue nicht eine rein autonome Angelegenheit des Menschen, sondern, wie gesagt, eine Gabe Gottes. Parallelen zur *intentio* sind etwa darin zu sehen, daß beide inneren Akte in einer positiven und einer negativen Form vorkommen und v. a. daß weder die gute *intentio* noch die echte *contritio* eine unmittelbare Belohnung durch Gott garantieren können. – Mit Abaelards Bewertung der Reue als *penitentia interna*, die er vor die Genugtuung als *penitentia externa* stellte, lag sachlich auch schon die Unterscheidung zwischen dem *forum internum* und *externum* vor. Dabei ist bei Abaelard schon deutlich vorgezeichnet, daß dem *forum internum* als Bereich des göttlichen Wirkens, in dem Reue und Sündenvergebung eigentlich liegen, keine Bedeutung bezüglich der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft mehr zufällt. Hingegen verliert das *forum externum*, der Bereich des priesterlichen

---

<sup>1356</sup> Vgl. dazu etwa die folgende Passage aus der 19. Thes: Die Menschen mit falscher Reue „wurden lange Zeit erwartet und gerufen, daß sie sich von ihren Übeln abwendeten, und so liefert die göttliche Gerechtigkeit sie endlich einem verwerflichen Geist aus. Und mit Blindheit geschlagen, schleudert er sie schlichtweg von seinem Antlitz weg, so daß sie weder von der heilbringenden Reue Kenntnis haben noch erkennen können, wie Genugtuung zu leisten ist.“ Unten S. 430.

<sup>1357</sup> Vgl. im zweiten Abschnitt der These 19: *Es gibt zwei Arten von Reue*, unten S. 430.

<sup>1358</sup> Vgl. im Predigtartigen Exkurs zur *unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 432.

Wirkens, in den Beichte und Genugtuung fallen, seine rechtfertigende Kraft.<sup>1359</sup> –  
Wie begründete Abaelard nun entgegen dieser Tendenz die Notwendigkeit der  
Beichte?

---

<sup>1359</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 376f.

## **b) Das Bekenntnis**

Im zweiten Programmpunkt zu seiner Lehre über das Wiedergutmachen der Sünden beschäftigt sich Abaelard mit zwei Themen: Erstens mit dem Bekenntnis oder der Beichte an sich, deren Sinn und Notwendigkeit, sowie mit Fällen, wo von einer Beichte abgesehen werden kann.<sup>1360</sup> Und zweitens geht er sehr ausführlich auf die Qualität der Beichtväter ein oder, im damaligen Terminus ausgedrückt, auf die Frage der Schlüsselgewalt.<sup>1361</sup> – Inhaltlich habe ich schon auf die Besonderheiten von Abaelards Positionen hinweisen können<sup>1362</sup>, deshalb folgen hier nur wenige, v. a. weiterführende Bemerkungen aufgrund des Textes.

Was nun die *Beichte* betrifft, so anerkennt der Magister diese zunächst und vor allem als alt- und neutestamentliches Faktum. Damit reihte er sich in die damals verbreitete Meinung ein, die von der Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses ausging, auch wenn dessen theologische Begründung fehlte.<sup>1363</sup> Erinnern wir uns an die weiter oben beschriebene Umbruchsituation, in der die Privatbeichte die alte, öffentliche Kirchenbuße verdrängte. Da die Wiederversöhnung zu einer Privatsache wurde, fiel der existenzberechtigende Grund des öffentlichen Bekenntnisses, mit dem die bereuende Person in den Büsserstand aufgenommen wurde, eigentlich weg. Wer gleichwohl an der Notwendigkeit der Beichte festhielt, der war gefordert, eine neue Begründung dafür zu finden. – Diesbezüglich haben wir schon von Abaelards religiös-spirituellen und psychologisch-pädagogischen Gründen gehört. In seinen Erläuterungen gewinnt dann die in der Demütigung erfahrene Kompensation und Genugtuung ein besonders großes Gewicht. In einem für die Sündenlehre Abaelards unvorstellbaren Maß gewinnen hier die äußeren, sichtbaren Seiten der Handlung bzw. des Vergebungsgeschehens an Bedeutung. Das führt dazu, daß der Magister gleichsam neben seine Handlungslehre, die auf *consensus* und *intentio* aufbaut, eine weitere Handlungslehre setzt, bei der der menschliche Akt primär von zwei Faktoren, nämlich von der Furcht vor Strafe und – ‘typisch’ mittelalterlich<sup>1364</sup> – von der Angst um

---

<sup>1360</sup> Vgl. *These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist*, unten S. 437f; *These 25: In bestimmten Situationen kann die Beichte schaden*, unten S. 438f.

<sup>1361</sup> Vgl. die Thesen 26 bis 30, unten S. 439-447.

<sup>1362</sup> Vgl. wiederum *b) Vom Tarif zur Reue*, oben S. 70ff.

<sup>1363</sup> Vgl. Hödl, *Schlüsselgewalt*, 378.

<sup>1364</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen*, 251.

den guten Ruf bestimmt ist.<sup>1365</sup> Tatsächlich wird nicht klar, ob seiner Meinung nach des Teufels List, der dem Menschen die Furcht vor der Strafe und die Scheu, den guten Ruf zu verlieren, nimmt, vor oder während dem *consensus*, also einem vernünftigen Akt des *liberum arbitrium*, zum Einsatz komme oder ob es um einen eigenen Handlungstyp gehe. Immerhin erklärt Abaelard den Ablauf der Sünde anhand dieser beiden neuen Elemente, ohne dabei auf *consensus* oder *intentio* zurückzugreifen. Dazu ist wohl v. a. festzuhalten, daß wir uns hier wiederum auf dem dritten, praktischen Level von Abaelards Ethik befinden<sup>1366</sup>, auf dem der Magister offensichtlich eine realitätsnähere Einschätzung des Menschen zur Anwendung bringt. Gedanklich sind wir hier in einer ganz anderen Welt als im ersten Teil der *Ethica*, bei dem der Mensch v. a. mit dem vernünftigen Geist gleichgesetzt wird. Letztlich sind es aber gerade diese 'sozialen' Eigenschaften des Menschen, seine Furcht vor Strafe und seine Scham, die die Effizienz der Beichte ausmachen.

Nun fragt sich aber, ob das Bekenntnis der Sünde, da es mindestens moralpsychologisch so heilbringend ist, auch unterlassen werden könne. Abaelard greift mit dieser Frage, die er in der nächsten These behandelt<sup>1367</sup>, in eine damals noch nicht entschiedene Diskussion ein: Ist die Beichte notwendig oder ist sie es nicht? Lanfranc (+ 1089) hinterließ dem beginnenden 12. Jahrhundert seine sich auf Vätertexte stützende Lösung, wonach im Notfall das Sündenbekenntnis vor einem Priester ausgelassen werden könne und somit jenes vor Gott ausreiche.<sup>1368</sup> Das war der Stand der Frage, mit der sich in der Folge nicht nur Abaelard auseinandersetzte<sup>1369</sup>, und unser Magister ist in diesem Punkt im Vergleich zu seinen Zeitgenossen keineswegs zu einer neuen Lösung gekommen. Daß er nach seiner Betonung, daß die Reue das wichtigste Element in der Wiederversöhnung darstelle, gleichwohl die Frage nach der Notwendigkeit der Beichte aufwirft, weist darauf hin, wie sehr er sich hier auf den vorgespurten Bahnen der Diskussion bewegte. Zudem hatten nicht zuletzt so-

---

<sup>1365</sup> Vgl. *These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist*, unten S. 437f.

<sup>1366</sup> Vgl. Marenbon, *Abelard*, 214.

<sup>1367</sup> Vgl. *These 25: In bestimmten Situationen kann die Beichte schaden*, unten S. 438f.

<sup>1368</sup> Vgl. Anciaux, *Sacrement de pénitence*, 164. – Es muß betont werden, daß die Kirchenväter bei ihren Texten natürlich von öffentlichen Bußformen ausgingen, wodurch die Frage nach einem Unterlassen der Beichte einen anderen Stellenwert erhielt.

<sup>1369</sup> Vgl. Anciaux, *Sacrement de pénitence*, 165-175.

wohl die unterlassene Beichte des Apostels Petrus als auch das Ambrosius-Zitat schon eine längere Auslegungsgeschichte hinter sich und stellten keinen originellen Diskussionsbeitrag Abaelards dar. Bemerkenswert sind immerhin die beiden Hauptergebnisse, die der Magister daraus ableitete: Erstens sah er in der sündenvergebenden Wirkung der Tränen des Petrus seine Behauptung bewiesen, daß der Seufzer der Reue sündenvergebende Wirkung habe. Zweitens legte er, wenn auch gestützt auf ein logisches Argument, diese biblische Passage letztlich gegen ihren Sinn aus, indem er behauptete, Petrus habe später die Sünde der dreifachen Verleumdung des Herrn sehr wohl gebeichtet, sonst hätte der Evangelist gar keine Kenntnis von diesem Vorfall. – Die Beichte, d. h. das Sündenbekenntnis, ist also auch nach Abaelard notwendig, und allein bei der Gefahr, daß daraus der Kirche ein Skandal entstehen könnte, ist sie zu unterlassen oder aufzuschieben. Allerdings folgt die Beichte im ganzen Wiederversöhnungsprozeß nach der Reue auf dem zweiten Platz und stellt gleichsam eine Ergänzung dar.<sup>1370</sup> Das kritische Moment der Beichte ortete Abaelard nun aber nicht bei der Sache an sich und auch nicht bei ihrer theologischen Bedeutung, wie es, um dies nochmals zu betonen, aufgrund seiner Sündenlehre zu erwarten gewesen wäre, sondern bei den Beichtvätern.

Es ist auffällig, wieviel Platz unser Magister der Abhandlung über die *Qualität der Beichtväter* einräumte. Wir haben schon gesehen, daß mit einiger zeitlicher Verschiebung in diesem Punkt das Anliegen v. a. der beginnenden Gregorianischen Reform nach moralischer Verbesserung des Klerus anklang und daß gleichzeitig eigentlich niemand Abaelard in seiner ethisierenden Interpretation der Schlüsselgewalt-Frage folgte.<sup>1371</sup> Wir haben aber auch gesehen, daß lange nicht alle Priester im Umfeld Abaelards mustergültige Vertreter ihres Standes waren – denken wir etwa an Étienne de Garlande, aber auch an die beiden ‘Politiker’ Suger und Bernhard von Clairvaux. Ferner kann man sich gut vorstellen, daß es bei kirchenpolitischen Großanlässen, wie etwa der Altarweihe von Morigny auf der Frankreichreise von Papst Innozenz II.<sup>1372</sup>, aus Euphorie oder zur Steigerung der Popularität schnell mal zu voreiligen Generalabsolutionen und somit zu mißbräuchlichem und leichtfertigem Ausüben der Schlüs-

---

<sup>1370</sup> Vgl. Anciaux, Sacrement de pénitence, 181.

<sup>1371</sup> Vgl. die Bemerkungen im Kapitel *b) Vom Tarif zur Reue* (oben S. 75f) sowie im Kapitel *D. Ergebnis für die Ethica* (oben S. 89f).



selgewalt kam.<sup>1373</sup> – Auf alle Fälle befand sich zu Beginn des 12. Jahrhunderts auch die Lehre der Schlüsselgewalt, wie damals der Fachterminus für das priesterliche Wirken im Zusammenhang mit Buße und Versöhnung lautete, bedingt durch den Wandel in der Bußlehre und -praxis in einer Sackgasse.<sup>1374</sup> Die Theologen – u. a. auch Abaelard – begaben sich auf die Suche nach einer neuen Funktion für die Schlüsselgewalt, da diese ihren ursprünglichen Einsatzort, nämlich die öffentliche Buße mit den beiden konstituierenden Elementen der Exkommunikation und der Rekonkiliation, zunehmend verlor. Was hatte der Priester noch beizutragen, wenn doch nun die Sündenvergebung, wie etwa auch bei Abaelard, in einem inneren Akt der Reue lag? Bei unserem Magister behielten die Beichtväter ihre Bedeutung, und zwar v. a. wegen dem großen Gewicht, das Abaelard der Genugtuung beimaß. Sie stelle die Medizin dar, die der Beichtvater wie ein Arzt verschreibe: Wiederholte Male zog der Magister dieses biblische Bild zur Veranschaulichung bei, das ihm vor allem auch aus den Schriften des Hieronymus bekannt war.<sup>1375</sup>

Ein wichtiger Schlüssel des ganzen Wiederversöhnungsprozesses scheint tatsächlich für Abaelard bei den Beichtvätern zu liegen. Allerdings nimmt er diese nun kritisch ins Visier und legt einen eigentlichen Katalog von 'Lastern' vor, denen Priester anlässlich der Beichte erliegen könnten, so daß es der beichtwilligen Person schwerfallen muß, einen vertrauenswürdigen Priester zu finden. Wie zeichnet sich aber ein guter Beichtvater aus? Zunächst müsse er kirchen-hierarchisch nicht unbedingt höher situiert sein<sup>1376</sup>; er sollte die Anweisungen der Kanones, also die Bußbücher kennen, um angemessene Genugtuungen auferlegen zu können, und er müsse sich ans Beichtgeheimnis halten<sup>1377</sup>; er sollte gemäß der Lehre leben, die er selbst verkünde, und er sollte seine Urteile frei von Geldgier und Habsucht sprechen<sup>1378</sup>. Da die vier Forderungen aus den Thesen 27 und 28 offenbar häufig nicht erfüllt waren, machte nun Abaelard einerseits jeden beichtwilligen Menschen selber für die Wahl

---

<sup>1372</sup> Vgl. den Hinweis im Kapitel *a) Die Ruhe vor dem Sturm*, oben S. 170f.

<sup>1373</sup> Diesen Mißbrauch prangert Abaelard explizit an in *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 441.

<sup>1374</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 376.

<sup>1375</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, 76 Anm. 1.

<sup>1376</sup> Vgl. *These 26: Der Beichtvater muß nicht hierarchisch höher stehen*, unten S. 439.

<sup>1377</sup> Vgl. *These 27: Beichtväter sind mit gutem Grund sorgfältig auszuwählen*, unten S. 439f.

<sup>1378</sup> Vgl. *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 440-442.

des Beichtpriesters verantwortlich, andererseits räumte er die Möglichkeit ein, daß der Bereuende gemäß 1 Kor 11,31 sich die Strafen der Genugtuung selbst auferlege und dadurch die Barmherzigkeit Gottes erlange, und drittens führte ihn die offenbar weit verbreitete Dekadenz unter den Priestern zu einer längeren Erörterung darüber, wer als berechtigter Träger der Schlüsselgewalt, d. h. der Binde- und Lösegewalt, zu gelten habe<sup>1379</sup>. Dabei beginnt er mit einer Anzahl Fragen, die er nachher vorwiegend mit Väterziten beantwortet oder zusätzlich abstützt. Hiermit befinden wir uns, wie weiter oben schon erwähnt, an dem Punkt der *Ethica*, an dem sich Abaelards Stil plötzlich und augenfällig ändert. Es scheint, als wisse er schon um die gegen ihn erhobene Kritik, weshalb er seine priester- und hierarchiekritischen Erkenntnisse besonders gut in der Tradition verankert. Vom Stil her bzw. vor allem methodisch könnte man in Erwägung ziehen, daß Sens – im Gegensatz zu dem oben beschriebenen Szenario<sup>1380</sup> – quasi zwischen der 28. und der 29. These stattfand. Da nun aber vier der fünf Manuskripte der *Ethica* erst am Ende der 29. These abbrechen, scheint diese evtl. gleichwohl noch vor Sens geschriebene These darauf hinzuweisen, daß Abaelard aufgrund schlechter Vorahnungen oder wegen Vorwarnungen hier bereits vorsichtiger wurde. So belegte er mit einem in der Tradition wiederholt verwendeten Hieronymus-Zitat<sup>1381</sup>, daß der Spruch des Priesters im Anschluß an die Beichte *deklaratorischen Charakter* habe – wobei in dem Punkt Abaelard die zu Beginn des 12. Jahrhunderts gängige Meinung vertrat<sup>1382</sup>, die aber etwa an der Schule von St-Victor auch schon heftig kritisiert wurde<sup>1383</sup>. Von Origenes<sup>1384</sup> übernahm er anschließend die *Ethisierung* der Schlüsselgewalt-Stelle, wonach also nur jenen Priestern die Schlüsselgewalt zustehe, die auch ein ebenso vorbildliches Leben führten wie der Apostel Petrus. Mit Origenes vertiefte Abaelard seine eigene Argumentation eingangs der These, die auf der textlichen Ebene klarstellte, daß bei den hier entschei-

---

<sup>1379</sup> Vgl. These 29: *Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu*, unten S. 442-446. – Damit spricht Abaelard nur von den sog. 'Hauptschlüsseln', der 'Nebenschlüssel', die *discretio* oder Unterscheidungsgabe, klingt bei ihm nur nebenbei an (vgl. zu den Neben- und Hauptschlüsseln: Hödl, Schlüsselgewalt, 380ff).

<sup>1380</sup> Vgl. d) *Die Ereignisse um Sens*, oben S. 201ff.

<sup>1381</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, III, cap. 16, v. 19 = PL 26, 118AB. – Zur traditionellen Verwendung: Anciaux, *Sacrement de pénitence*, 38f, 41, 60; Hödl, Schlüsselgewalt, 17.

<sup>1382</sup> Vgl. etwa zur Schule Anselms die Sentenz Nr. 400 bei Lottin (*Psychologie* 5, 285f).

<sup>1383</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 382.

<sup>1384</sup> Vgl. Origenes, *Commentaria in Matthaum*, XII, 14 = PG 13, 1014B-1015A.

denden Aus- bzw. Zusagen des Herrn darauf zu achten sei, welche Apostel zu jenem bestimmten Zeitpunkt anwesend waren und wer genau angesprochen wurde. Bei Gregor dem Großen<sup>1385</sup> entnahm Abaelard dann eine Passage, die nochmals zeigt, wie beschränkt letztlich der *priesterliche Beitrag* beim Wiederversöhnungsprozeß ist: Als Vergleich diene die Auferweckung des Lazarus in Joh 11,39-44, bei der die Jünger lediglich dem durch den Herrn wieder ins Leben gerufenen Lazarus nachträglich die Leichentücher wegnehmen konnten. Dementsprechend ist der Priester bei der Sündenvergebung 'Minister' und wirkt noch nicht instrumental.<sup>1386</sup> Auf der anderen Seite warnte Abaelard im gleichen Atemzug die Beichtenden vor übereilter Kritik an den Beichtvätern. So endet das erste Buch, indem Abaelard gleichzeitig an seiner nochmals biblisch belegten Behauptung festhält, nicht alle Nachfolger der Apostel verfügten über die Schlüsselgewalt, aber auch beschwichtigend und mit einer unüberhörbaren Note an Resignation die Beichtenden dazu anhält, den priesterlichen Richtspruch anzunehmen, da am Schluß ohnehin Gott korrigierend eingreifen werde und – gemäß Augustinus<sup>1387</sup> – die ungerechten Fesseln zerreißen werde.<sup>1388</sup>

Es ist letztlich nicht leicht zu entscheiden, ob und inwiefern Abaelard lediglich die damals übliche Einschätzung der Macht der Priester vertrat<sup>1389</sup> oder ob er die Macht der Kleriker massiver einschränkte als seine Zeitgenossen<sup>1390</sup>. Tatsache ist, daß er die Macht des Priesters nicht als von dessen Amt, sondern von dessen geistig-geistlicher Qualität abhängig bezeichnete.<sup>1391</sup> Und Tatsache ist auch, daß Bernhard von Clairvaux diesen Punkt in seine Häresie-Liste aufnahm<sup>1392</sup> und daß also Abaelards Ansicht die konservativeren Kreise, so etwa St-Victor, und die Kirchengspitze von Frank-

<sup>1385</sup> Abaelard spricht von der 25. Predigt von Gregor, nach heutiger Nummerierung handelt es sich allerdings um: XL Homiliarum in Evangelia liber II, homilia 26, 5 = PL 76, 1200f. – Auch dieser Text wies damals schon eine längere Auslegungsgeschichte auf: vgl. Anciaux, Sacrement de pénitence, 38-41; Hödl, Schlüsselgewalt, 17.

<sup>1386</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 383. – Vgl. dazu den Hinweis zur *indikatorischen* Absolutionsformel im Kapitel b) *Vom Tarif zur Reue*, oben S. 75f.

<sup>1387</sup> Vgl. Augustinus, Sermo 82, 4, 7 = PL 38, 509.

<sup>1388</sup> Vgl. v. a. *These 30: Gott schafft schließlich Gerechtigkeit*, unten S. 446f. – Resignation spricht deutlich aus dem letzten Abschnitt der 30. These und aus der anschließenden Schlußbemerkung zum ersten Buch (unten S. 447).

<sup>1389</sup> Vgl. Anciaux, Sacrement de pénitence, 174f.

<sup>1390</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 86.

<sup>1391</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 82.

<sup>1392</sup> Vgl. Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 11 = Winkler, Werke 3, 118f.

reich provozierte<sup>1393</sup>. In der ganzen Schlüsselgewalt-Frage<sup>1394</sup> brachte Abaelard auf alle Fälle seine persönliche Note ein, indem er erstens die Frage zu einer ethischen machte und indem er es in der Folge ablehnte, daß ein von außen festgelegter Zustand – in diesem Fall die Priesterweihe – über die Moralität eines Menschen entscheiden könne.

Zur Abrundung des Themenkreises Beichte und Beichtväter nun noch ein letzter Hinweis: Ließ sich die Reue als entscheidendes, sündenvergebendes Element der Wiederversöhnung sehr gut in Einklang bringen mit Abaelards personalistischem Ansatz in der Sündenlehre, so müssen wir nochmals festhalten, daß er mit der Einschätzung der Wichtigkeit und Notwendigkeit der Beichte seinen theoretischen Ansatz abschwächte und dadurch Eingeständnisse an die Moralpraxis seiner Zeit machte. Damit liegt aber offensichtlich eine formale Parallele zwischen den beiden Teilen des ersten Buches der *Ethica* vor: in beiden folgt auf eine 'idealistische' Theorie – d. h. auf die personalistische Sündenlehre respektive auf die Lehre von der sündenvergebenden Kraft der Reue – eine lebenspraktisch motivierte Relativierung: im ersten Teil durch die Hinweise zur menschlichen Rechtsprechung, im zweiten durch die eben erwähnten Ausführungen zum Sündenbekenntnis. – Wie steht es nun schließlich mit dem letzten Element der Versöhnungslehre Abaelards, mit der Genugtuung?

### **c) Die Genugtuung**

Was Abaelard dazu äußerte, ist eng verknüpft mit der Schlüsselgewalt und mit der Frage nach der Notwendigkeit der Beichte. Es wurde oben schon erwähnt, daß die Genugtuung ein Faktum war, dem Abaelard viel Gewicht beimaß. Aber eigentlich befand sie sich im selben Legitimationsnotstand wie die Schlüsselgewalt, denn die Genugtuung hatte ihren angestammten Ort in der allmählich sich verlierenden alten Bußpraxis: Dort stellte sie ein öffentliches Zeichen für die Reue dar, mit dem die bereuende Person bewies, würdig für die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft zu sein<sup>1395</sup>, und somit war das Bußwerk auch eine Maßnahme der sozial-psychologi-

---

<sup>1393</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 83.

<sup>1394</sup> Vgl. die Übersicht über das ganze Problemfeld bei: Hödl, Schlüsselgewalt, 380-391.

<sup>1395</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 379.

schen Hygiene. – Für Abaelard ist ausschließlich Gott der Empfänger und ‘Nutznießer’ der Genugtuung. Damit schlägt er in der *Ethica* den Bogen zum *quod convenit* aus der Sündenlehre – d. h. zu dem, was wir um Gottes willen nicht tun oder nicht unterlassen sollen –, also zum objektiven Bestandteil seiner Ethik.<sup>1396</sup> Denn die Rede von Gottes Anspruch auf Genugtuung wäre sehr fragwürdig, wenn, wie etwa noch Lottin annahm<sup>1397</sup>, bei Abaelard diese Verknüpfung der Ethik mit der objektiv-göttlichen Ebene fehlte. Wie anlässlich der Reue schon erwähnt, lag nun auch sachlich der Unterschied zwischen dem *forum internum* und dem *forum externum* vor, indem es hauptsächlich und im Normalfall in der Kompetenz der Priester lag, die *satisfactio* aufzuerlegen.<sup>1398</sup>

Inhaltlich am deutlichsten und zugleich am traditionellsten ist die Erläuterung der Genugtuung im ersten Abschnitt der 28. These. Ein Blick auf die Wortstatistik deutet ebenfalls darauf hin, daß wir hier die wichtigste Passage zur Klärung der Genugtuung vor uns haben: von den insgesamt 36 Nennungen von *satisfactio* oder *satisfacere* treffen wir hier genau auf einen Drittel davon. Als Werke der *satisfactio* gelten nach Abaelard „Fasten oder Beten, Wachen oder auf irgendeine Weise das Fleisch kasteien oder den Armen schenken, was wir uns vorenthalten“<sup>1399</sup>. Aber was bewirkt nach Abaelards Vorstellung die als vom Arzt verschriebene, notwendige Medizin verstandene Genugtuung<sup>1400</sup> genau? Sie erlaubt, in diesem Leben für die jenseitigen reinigenden Strafen im voraus Ersatz zu leisten.<sup>1401</sup> Die Genugtuung hat ferner meritorischen Charakter, da sie das Erbarmen des Herrn erwirken kann, und das Aufzuerlegen der Genugtuung durch den Priester führt zur Korrektur der schlecht eingesetzten Urteilskraft.<sup>1402</sup> – Die theologische Begründung der von Abaelard kritiklos als

<sup>1396</sup> Vgl. auch Billy, *Penitential reconciliation*, 27.

<sup>1397</sup> Vgl. Lottin, *Psychologie* 2, 422.

<sup>1398</sup> Vgl. Hödl, *Schlüsselgewalt*, 376f.

<sup>1399</sup> *These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*, unten S. 441.

<sup>1400</sup> Vgl. z. B. am Ende von *These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist*, unten S. 438.

<sup>1401</sup> Vgl. *These 20: Die fruchtbare Reue wirkt unmittelbar*, unten S. 433f.

<sup>1402</sup> Vgl. beide Aspekte in: *These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist*, unten S. 437f. – Vgl. zu den hier genannten Funktionen der Genugtuung auch die Aufzählung bei Hödl (*Schlüsselgewalt*, 379). Was mir in der *Ethica* nicht aufgefallen ist, das ist die Funktion, gemäß der die Genugtuung der Sicherung der Gesinnung diene und daß sie notwendig sei, da die Reue nicht ganz alle Schuld tilge: Zwei weitere Funktionen, auf die Hödl bei Zeitgenossen von Abaelard stieß.

Faktum übernommenen *satisfactio* vernehmen wir ebenfalls in der 28. These: Gott kann von seiner Gerechtigkeit her keine Sünde ungestraft lassen. Hat ein Reuiger auf dieser Welt keine oder zu wenig Buße geleistet, so erläßt ihm Gott nach dem Tod zwar die Strafe der ewigen Verdammung, nicht aber reinigende Strafen.<sup>1403</sup> Allem Anschein nach war Abaelard in diesem Punkt konservativer als die meisten der Theologen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, da diese die Meinung vertraten, die Reue tilge alle Sünden und alle Strafen.<sup>1404</sup>

Schauen wir auf Abaelards Sündenlehre zurück, so ist offensichtlich, wie ungleich Abaelard je nach Zusammenhang die äußere Handlung bewertet. Während im Begriffspaar 'Sünde - Ausführung der Sünde' der Tat kein ethikrelevanter Wert zukam, erhält sie im Begriffspaar 'Reue - Genugtuung' mit den eben erwähnten Funktionen ein großes Gewicht. Wenn also Abaelard mit der Genugtuung in seinem Wiederversöhnungstraktat wie erwähnt den Link zur objektiven Moral herstellt, so bringt er hier gleichzeitig auch die praktische, moralpädagogische Seite zur Anwendung. Sünden, die in einem inneren Akt der Zustimmung bestehen, müssen mit einem äußeren Akt gesühnt werden: Abaelard war offenbar weit von einer privaten Moral, in der der einzelne Sünder mit seinem Gott Vergebung und Sühne aushandelt, entfernt. - Wenn Abaelards Moral zwar *keine Privatsache* war, so war sie sehr wohl eine *persönliche Angelegenheit* jedes einzelnen Menschen.

Wir stehen am Schluß der drei Aspekte von Abaelards Wiederversöhnungslehre. Beim ersten dieser drei erhält die einzelne Person mit der *contritio* eine wichtige Funktion - analog zum *consensus* in der Sündenlehre. Hingegen legt unser Magister mit der Betonung der Beichte und der Genugtuung eine weit weniger revolutionäre Lehre vor. - Und so endet das erste Buch der *Ethica*, und zwar, wie gesagt, mit einer unüberhörbaren Note der Resignation. „Mir reicht es, in allem, was ich schreibe, eher meine eigene Meinung darzulegen, als die Formulierung der Wahrheit zu versprechen.“ Diese bescheidene Bemerkung will gar nicht recht zu jenem Magister passen, der es v. a. im ersten Teil nicht unterlassen konnte, selbstbewußt immer wieder auf die *eigentliche Bedeutung* verschiedenster Begriffe hinzuweisen. Er hatte es zu spüren

---

<sup>1403</sup> Vgl. These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht, unten S. 440f.

<sup>1404</sup> Vgl. Hödl, Schlüsselgewalt, 380.

bekommen, daß soviel theologisches Selbstbewußtsein und soviel wissenschaftlicher Positivismus damals schlecht ankamen: „Auch wird in dieser Zeit genug deutlich: die Vernünftigkeit der Wahrheit“, d. h. das vernünftige Erörtern der Wahrheit, „entzündet selbst die zu Neid oder Haß, welche im Namen der Religion herausragen.“<sup>1405</sup>

#### 4. Vom guten Leben: Die Tugendethik

Mit neuem Elan scheint Abaelard das zweite Buch in Angriff zu nehmen. Nach einer knappen Vorbemerkung<sup>1406</sup>, auf die ich oben schon anlässlich des Aufbaus der *Ethica* hingewiesen habe, wendet sich der Magister also der Lehre zu, wie das Gute zu tun sei. Das Mittel, um das Ziel des menschlichen Lebens, das *summum bonum*, zu erreichen bzw. zu verdienen, stellt die Tugend dar, die den Menschen zum Guten disponiert. – Anlässlich der *Collationes* haben wir gesehen, worin die Eigenheit von Abaelards Tugendlehre gegenüber der klassisch-philosophischen lag, weshalb ich mich hier kurz fassen kann.<sup>1407</sup> Hier gilt es vor allem noch zu sichten, wie sich die Tugendethik mit dem ersten Buch der *Ethica* verträgt und wie sie in der damaligen theologischen Diskussion zu situieren ist.

Innerhalb der *Ethica* stellt Abaelard eher beiläufig eine Verbindung her zwischen der Sündenlehre und der Tugendlehre, indem er ganz zu Beginn des ersten Buches und wiederholt zu Beginn des zweiten die Beziehung angibt zwischen *vicia animi* und *virtus*, die zusammen als die Sitten, *mores*, bezeichnet werden. Beide stellen Dispositionen des Menschen dar, die einen großen Einfluß auf seine Moralität ausüben. Viel weiter geht die Parallele aber nicht. Während die *vicia animi*, die in der weiteren Sündenlehre kaum mehr in Erscheinung treten, eine natürliche Veranlagung darstellen, sind die *virtutes* etwas, das sich der Mensch erwirbt, also aktiv aneignet – Abaelard spricht in dem Zusammenhang von *habitus* –, und das für das Erlangen von Verdienst unabdingbar ist. Suchen wir aber etwa nach der Beziehung zwischen dem *consensus* oder der *intentio* und den *virtutes*, so liefert Abaelard diese in der *Ethica* nicht explizit. Implizit wird gleichwohl eine Verbindung hergestellt, indem ja in der

---

<sup>1405</sup> Methodische Bemerkung 5: Schlußbemerkung zum ersten Buch, unten S. 447.

<sup>1406</sup> Vgl. Methodische Bemerkung 6: Vorbemerkung zum zweiten Buch, unten S. 447.

<sup>1407</sup> Vgl. β) Tugendethik und *summum bonum*, oben S. 284ff.

Sündendefinition Gott selber – und das heißt mit andern Worten: das *summum bonum*, das auch die Tugenden wie etwa die Gerechtigkeit in ihrer perfektsten Form einschließt – miteinbezogen ist. Wir können letztlich nur mutmaßen, daß Abaelard im weiteren Verlauf des zweiten Buches hierzu noch einige Erklärungen geliefert hätte.<sup>1408</sup> – Unserem Magister schien es ein Anliegen zu sein, immer wieder auf Parallelismen hinzuweisen. So erwähnt er im Fragment des zweiten Buches auch kurz, daß das positive Pendant der Sünde der Gehorsam gegenüber Gott sei.<sup>1409</sup> D. h., daß der Mensch für sich selber genauso ein *meritum* müßte erwerben können, indem er – wohl durch die Zustimmung zu einer Tugend – seinen Gehorsam gegenüber Gott und somit seine Achtung vor ihm manifestiert, wie er sich selber schuldig macht, wenn er – durch die Zustimmung zu einem *viciū animi* – Gott verachtet. So genau führt Abaelard die Parallele zwar nicht aus, sie klingt nur bruchstückhaft an. Zudem scheint sich im vorliegenden Fall zum Vergleich auch eher der zweite Handlungstyp<sup>1410</sup> anzubieten. Denn der Wille, der bereit ist, Gott zu gehorchen und der, wenn er schon gut gefestigt ist, verdient, Tugend genannt zu werden, kann eigentlich als Umschreibung einer guten *intentio* betrachtet werden.

Beschränken wir uns aber auf das, was im zweiten Buch steht, und d. h. vor allem auf Abaelards grundsätzliche Umschreibung dessen, was eine Tugend überhaupt ist. Tatsächlich läßt das Fragment schon einige Hinweise bezüglich der Positionierung von Abaelards Tugendethik im Rahmen der damaligen Theologie zu. Mit seiner Definition der Tugend, in der er sich auf Aristoteles und ‘die Philosophen’ stützte, schlug unser Magister eine Bresche für die durch den Menschen *aktiv angeeigneten* Kardinal-Tugenden.<sup>1411</sup> Und dies in einem theologischen Klima, in dem die von der Gnade abhängigen, *geschenkten* theologalen Tugenden, die die Schule von St-Victor und Petrus Lombardus besonders ausbauten, eindeutig im Vordergrund standen.<sup>1412</sup> Die Renaissance der philosophischen Tugenden bei Abaelard ist aber vor allem als Symptom

---

<sup>1408</sup> Nochmals sei erwähnt, daß das zweite Buch in Anlehnung an die *Collationes* in etwa skizziert werden kann (oben S. 284ff), daß hingegen die Verweise aus dem Römerbriefkommentar diesbezüglich nicht sehr viel hergeben (oben S. 271ff).

<sup>1409</sup> Vgl. *These 31: Einteilung und Definition der Tugenden*, unten S. 449.

<sup>1410</sup> Vgl. das Schema oben S. 347.

<sup>1411</sup> Vgl. Delhaye, *Quelques points*, 47. – Ebenfalls muß auf die philosophische Ethik im Rahmen der Schule von Chartres hingewiesen werden. Vgl. etwa die Übersicht bei: Ernst, *Ethische Vernunft*, 148-152.

<sup>1412</sup> Zum Gegensatz zwischen diesen beiden Tugendlehren zu Beginn des 12. Jahrhunderts: vgl. Lotin, *Psychologie* 3, 99-115.



seiner grundsätzlichen Neuausrichtung der Moral zu verstehen. Der Hintergrund dieser personalistischen Ethik, von der wir schon zahlreiche Aspekte kennengelernt haben, ist, anders formuliert, in etwa so zu umschreiben: Während für die Kirchenväter bis hin zur monastischen Theologie im 12. Jahrhundert, aufbauend auf den Propheten und dem Neuen Testament, Ethik v. a. als Restauration des Ebenbildes Gottes im Menschen und als Imitation Christi zu verstehen war – dabei fiel dem Gesetzesgehorsam ein großes Gewicht zu, während die Begriffe Glück und Unglück nur am Rande erschienen –, aktualisierte Abaelard die antik-philosophische Moral, die sich auf Sokrates berief, mit den beiden eingangs schon erwähnten Hauptideen, nämlich daß erstens ein Ziel anzustreben sei, welches in der Glückseligkeit liege, und daß zweitens die Tugenden das Mittel darstellten, dieses Ziel zu erreichen.<sup>1413</sup> Die Schiene der Ethik, die unser Magister somit wiedereröffnet, „sera donc celle de l’eudémonisme“<sup>1414</sup>. Daß diese Ausrichtung der Moral zunehmend die christliche Tugend der *caritas* ausklammern wird, daß gar die theologalen Tugenden gar nicht mehr in der Moral, sondern in der Dogmatik behandelt werden, davon ist Abaelard weit entfernt.<sup>1415</sup> Wie anlässlich der *Collationes* schon erwähnt, schlug der Magister die Brücke zwischen der *iustitia*, also seiner Meinung nach der wichtigsten Kardinaltugend, und der *caritas*.<sup>1416</sup>

Von der *Ethica* her ist leider nicht mehr zu Abaelards Tugendethik zu sagen. Inhaltlich erwähnte der Magister die drei Tugenden Gerechtigkeit, Standhaftigkeit und Mäßigung schon ganz zu Beginn des ersten Buches, und die Ausgliederung der Klugheit aus der Viererzahl der Kardinaltugenden erfolgte am Anfang des zweiten Buches. Auch kommt das Wort *virtus* vereinzelt an verschiedenen Orten im ersten Buch der *Ethica* vor. Diese Elemente erlauben aber leider keine Vervollständigung des zweiten Buches. Als Ergänzung sei allerdings auf den dritten Teil der *Sententie Parisienses* hingewiesen, der nochmals knapp zusammengefaßt Abaelards Tugendlehre wiedergibt, und zwar im Gegensatz zu den *Collationes* in einer Version, die ungefähr zeitgleich mit der *Ethica* anzusetzen ist.

---

<sup>1413</sup> Vgl. Delhaye, *Quelques points*, 45f.

<sup>1414</sup> Delhaye, *Quelques points*, 46.

<sup>1415</sup> Vgl. Delhaye, *Quelques points*, 46, 48.

<sup>1416</sup> Vgl. dazu auch den Auszug aus den *Sententie Parisienses*, unten S. 391-401.

Am Ende dieses Durchganges angelangt, ging es zuletzt um die Verflechtungen der *Ethica* – und des Autors derselben – mit ihrem geistesgeschichtlichen Umfeld. Und so stand am Schluß ein Versuch, von diesem Umfeld her die m. E. wichtigsten Elemente einer Interpretation des *Scito te ipsum* vorzulegen. Es gelingt nun vielleicht besser, die plakativ-programmatischen Worte nachzuvollziehen, wonach es sich bei der Ethik Abaelards um eine erste große Episode einer Moral der Person handle<sup>1417</sup> – allerdings muß gleich hinzugefügt werden: einer Person, die sich voll und ganz von Gott in die Verantwortung gezogen und von ihm abhängig weiß. In dem Sinn ist die *Ethica* ein Moralthologie-Traktat, in welchem eine vom vernünftigen Menschen ausgehende autonome Ethik in einen biblisch-neutestamentlichen und theologischen Kontext gestellt wird, ohne dabei den Anwendungsbereich der praktisch gelebten Moral ganz auszublenden. – Diese Moral ist es, mit der sich m. E. die Auseinandersetzung auch heute noch lohnt, und die auch die Resignation unseres Magisters, auf die wir hier nicht weiter einzugehen brauchen, überdauerte – wenn auch z. T. nur in homöopathischen Dosen.

Bei diesem Durchgang durch einige Aspekte des geistesgeschichtlichen Kontextes dürfte deutlich geworden sein, daß Abaelard sehr tief verwurzelt war in der damaligen Tradition und Wissenschaft. Fragt man sich so nach dem Neuen, dem Noch-nie-Gehörten in der *Ethica*, so kommt man zur Feststellung, daß es die ganz besondere, von Abaelard persönlich geprägte Mischung ist von bekannten, aber neu hinterfragten Begriffen – denken wir v. a. an das *peccatum* –, von vorgegebenen, aber gegen die bisherige Auslegungspraxis gelesenen Bibelpassagen – etwa bezüglich der zehn Gebote, die nicht die Handlung, sondern die Intention verbieten – und von traditionellen, aber neu zusammengestellten und gegenseitig interpretierten theologischen Problemkreisen – so z. B. die von der Sündenlehre her interpretierte Erbsündenlehre. Diese Mischung ist es, aufgrund derer die *Ethica* auf den ersten Blick als neuzeitlich-modernes Werk im Mittelalter erscheint, die sich bei näherem Hinsehen aber in vielen Punkten als typische Schrift ihrer Zeit entdecken läßt – vergleichbar etwa mit der beginnenden Gotik, bei deren Bauzeugen unser Blick zuerst auf das Neue gezogen wird und erst nachher vielleicht ihre romanischen Wurzeln erfaßt. Zweifelsohne: „Als Abailard auftrat, machte die Weltgeschichte einen Ruck“<sup>1418</sup>, aber einen Ruck, der nicht aus dem Nichts kam.

---

<sup>1417</sup> Vgl. Chenu, *L'éveil*, 31.

<sup>1418</sup> Flasch, *Einführung*, 93.

## 2. Teil: Epilog

In diesem abschließenden Epilog folgen zunächst einige allgemeine Überlegungen zur Wirkungsgeschichte der *Ethica* (I. Hinweise zur Wirkungsgeschichte). – Anschließend soll dann die Übersetzung des dritten Teiles der *Sententie Parisienses* den in dieser Einleitung vorgelegten Zugang zur *Ethica* abrunden (II. Aus den *Sententie Parisienses*). In knapper Form bietet dieser Text nämlich einen *advance organizer* der *Ethica*, inklusive einer Kurzfassung des unvollständigen zweiten Buches.

### I. Hinweise zur Wirkungsgeschichte

Nach der Wirkung der Geschichte auf die *Ethica* kommen wir nun also zu einigen Bemerkungen über ihre Wirkungsgeschichte. Viel gibt es dazu nicht zu sagen, da Abaelards *Scito te ipsum* bei seinen ZeitgenossInnen nur auf wenig Echo stieß. Zu Beginn dieser Hinweise müssen wir nun zunächst nochmals auf den Entstehungsrahmen zurückschauen, bevor wir abschätzen können, wo und wie die *Ethica* allenfalls weiterwirkte.

Zunächst ist nochmals daran zu erinnern, daß in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts die Abaelardsche Ethik auf zwei Arten vorlag: Unser Magister hielt einerseits in dieser Zeit mindestens einmal einen Vorlesungszyklus, in dem er seine Ethik vortrug. Auf diese mündliche Fassung folgte dann eine schriftliche. Grundsätzlich ist davon auszugehen, daß Abaelard mit der schriftlichen Version seiner Ethik das Ziel verfolgte, diese über die Grenzen der studentischen Hörschaft hinaus bekanntzumachen und damit den Adressatenkreis zu vergrößern. Wir haben gesehen, wie sich das primäre Publikum – und somit die Gruppe der direkten AdressatInnen unseres Magisters – zusammensetzte. Es handelte sich praktisch ausschließlich um männliche Intellektuelle, die sich vielleicht am besten mit den beiden folgenden Charakterzügen beschreiben ließen: sie waren wißbegierig und streitsüchtig. Mit ihren Zwischenfragen und Diskussionen beeinflussten diese Studenten den Inhalt der Vorlesung wohl nicht unerheblich. – Darüber hinaus floß nun vor allem in der schriftlichen Fassung der *Ethica* Gedankengut von zeitgenössischen Magistern ein, mit dem sich Abaelard kritisch auseinandersetzte. Wie stark solche Gelehrtenstreite durch Scholaren anderer

Schulen auch in den Vorlesungssaal getragen wurden, ist schwer zu entscheiden. Im dritten Teil der *Sententie Parisienses* erscheinen m. E. neben direkten Fragen der Studenten kaum solche 'Gelehrten-dispute'. Dadurch, daß Abaelard diese fremden Meinungen aber spätestens in der schriftlichen Fassung berücksichtigte, dürften auch diese anderen Magister oder Schulen zu seinen Adressaten zählen. – Drittens lehrte und schrieb Abaelard in einem soziologisch betrachtet sich stark und schnell verändernden Kontext, der nach neuen Verhaltensformen und -normen suchte. So gesehen war in einem weiteren Sinn die diesen Wandel tragende bzw. von diesem Wandel getragene Schicht der städtischen Bevölkerung von Abaelard angesprochen. Menschen also, die sich z. B. im für damalige Verhältnisse zweifellos reizüberfluteten Milieu der Stadt die Frage nach dem Wert des Lustempfindens neu zu stellen hatten<sup>1</sup>; Menschen, die mit wachsender Geldwirtschaft und mit wachsender städtischer Armut konfrontiert waren<sup>2</sup>. – Letztlich tappen wir zwar, was die Adressatenfrage der *Ethica* betrifft, im dunkeln – etwa im Gegensatz zur *Theologia Scholarium*, die Abaelard explizit für seine Scholaren verfaßte<sup>3</sup>, wobei es sich bei dieser Begründung auch um einen literarischen Bescheidenheits-Topos handeln kann. Aber es ist m. E. zu Recht anzunehmen, daß Abaelard in diesen drei erwähnten Adressatenkreisen – den Scholaren, den *magistri* und den 'Stadtmenschen' – mit der Botschaft seiner Ethik Wirkung zu erzielen hoffte.

Aber Wirkung erzielt ein Text weder ausschließlich noch zwangsläufig dort, wo ein Autor Wirkung erzielen will, sondern dort, wo er faktisch wahrgenommen wird. Von daher gewinnt die Frage nach den konkreten EmpfängerInnen der Botschaft an Gewicht. Für den Inhalt der *Ethica* können wir davon ausgehen, daß er teils gehört, teils gelesen wurde, wobei er jeweils auf verschiedene Akzeptanzen stieß. Schematisch dargestellt ergeben sich sechs Gruppen von EmpfängerInnen:

---

<sup>1</sup> Vgl. bei *These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*, unten S. 408f.

<sup>2</sup> Vgl. die Hinweise im *Predigtartigen Exkurs zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 430ff.

<sup>3</sup> Vgl. *Theologia Scholarium*, Prefacio = Buytaert, *Opera theologica* 3, 313.

Vermittlung: Akzeptanz:	via Vorlesung	via Text
positiv	① Scholaren, z. B. der Verfasser der <i>Sententie Parisienses</i>	② evtl. Scholaren sowie Heloisa und die Schwestern im Paraklet
negativ	③ evl. gewisse Scholaren (wie die Diskussionen in der <i>Ethica</i> z. T. vermuten lassen)	④ v. a. Wilhelm von St-Thierry und Bernhard von Clairvaux
neutral / mit kritischer Distanz	⑤ evtl. Petrus Lombardus	⑥ evtl. Petrus Lombardus und Hugo von St-Victor

Wenn wir diese sechs idealtypischen Gruppierungen genauer betrachten, so läßt sich dazu etwa folgendes bemerken:

① Wir beginnen mit der Gruppe der 'geneigten' Hörerschaft, mit Abaelards Schülern im engeren Sinn. Dieser Kreis, dem in den 30er Jahren etwa Berengar von Poitiers und Johannes von Salisbury angehörten, hat vereinzelt schriftliche Zeugnisse hinterlassen.<sup>4</sup> Abgesehen von den *Sententie Parisienses*, auf die ich unten zurückkomme, ist z. B. die weiter oben erwähnte, noch nicht edierte<sup>5</sup> *reportatio* eines Studenten zu erwähnen, die sich in der British Library in London befindet. Es handelt sich dabei um Vorlesungsnotizen, die Elemente enthalten, die in der *Ethica* fehlen.<sup>6</sup> Hingegen schwieg sich Johannes von Salisbury im *Metalogicon* leider über den Ethiker Abaelard aus.

② Man darf davon ausgehen, daß Abaelards *Ethica* auch 'geneigte' LeserInnen fand. Zu denken ist etwa an Heloisa und an den Konvent im Paraklet: Aus dem *problema* 24<sup>7</sup> und zuvor schon aus dem Briefwechsel wissen wir um Heloisas Interesse an moralischen Fragen. – Allerdings verfügen wir meines Wissens über keinerlei Belege etwa in Form einer *abbreviatio*, die, wie das beim Römerbriefkommentar<sup>8</sup> der Fall ist, aufweisen, daß der Text der *Ethica* direkt Grundlage zu einer weiteren schriftlichen Bearbeitung geworden wäre. Der LeserInnenkreis als Schule im weiteren Sinn hinterließ also keine Quellen als direkten Beweis für die Auseinandersetzung mit dem

<sup>4</sup> Vgl. Barrow, Checklist, 259-261. – Ferner zu den Schriften der engsten Schüler Abaelards vgl.: Luscombe, The school, 143-172.

<sup>5</sup> Die Edition ist angekündigt bei Barrow, Checklist, 260 (s. dort Nr. 328).

<sup>6</sup> Vgl. Marenbon, Abelard, 68f; Angaben zum Manuskript in: Barrow, Checklist, 201 (s. dort Nr. 62), 260 (s. dort Nr. 328).

<sup>7</sup> Vgl. dazu den Text von *problema* 24, oben S. 260.

<sup>8</sup> Vgl. dazu den Hinweis oben S. 277.

Text.

Auf diese Gruppe der positiven EmpfängerInnen der *Ethica* brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Die Fragen um Abaelards Schule hat Luscombe schon ausführlich und wiederholt dargestellt.<sup>9</sup> Was das ethische Gedankengut des Magisters betrifft, so haben Untersuchungen in den vergangenen Jahren gezeigt, wie treu ihm die Schüler in dieser Materie folgten.<sup>10</sup> Letztlich braucht es nicht zu verwundern, daß die *Ethica* nicht als eigenständiger Traktat Geschichte machte, war es doch gerade Abaelards Verdienst, der Ethik im Rahmen der gesamten theologischen Systematik gebührend Platz zu schaffen.<sup>11</sup> Seine systematische Dreiteilung, die seine Schüler übernahmen<sup>12</sup>, schloß die Ethik mit ein. Und um nochmals auf die *Ethica* selber zurückzukommen: Wenn sich keine der beiden erhaltenen Handschriften aus dem 12. Jahrhundert in Paris befindet, so ist das m. E. vor allem ein Hinweis darauf, wie bunt-gemischt und international die Zusammensetzung von Abaelards Schülerkreis war, der mit anderen Schriften Abaelards auch die *Ethica* in die Welt hinaus, ja sogar übers Meer trug, wie Bernhard von Clairvaux beklagte.<sup>13</sup> Zwar wurde die eine Abschrift, die sich heute als CLM 28363 in der Bayerischen Staatsbibliothek befindet, möglicherweise in Frankreich angefertigt, gelangte dann aber über Italien nach München.<sup>14</sup> Das andere Manuskript aus dem 12. Jahrhundert, CLM 14160, wurde hingegen in St. Emmeram in Regensburg oder in Prüfening erstellt.<sup>15</sup> Es sei daran erinnert, daß auch die Schriften der Schule von Laon vor allem aus dem süddeutschen Raum stammten.<sup>16</sup> In dieser Region war offenbar ein besonders großes Interesse für die fröhscholastische Theologie aus Paris wach. – Bei dieser Gelegenheit seien auch gleich die drei weiteren Manuskripte erwähnt, da sie indirekt ebenfalls auf Abaelards Schülerkreis hinweisen dürften. Im 14. Jahrhundert wurde ein Manuskript der *Ethica* in England angefertigt. Die Abschrift jenes Teiles des ersten Buches, das Abaelard

---

<sup>9</sup> Vgl. Luscombe, *The school*, v. a. 14-59; ders., *Revisited*, 127-138.

<sup>10</sup> Vgl. Luscombe, *Revisited*, 132f.

<sup>11</sup> Vgl. *γ) Theologische Systematik*, oben S. 235ff.

<sup>12</sup> Vgl. Grabmann, *Scholastische Methode* 2, 222f; vgl. etwa auch die Anfänge verschiedener Schüler-Sentenzen, die bei Barrow (Checklist, 260f [Nr. 330, 332 und 334]) angegeben sind.

<sup>13</sup> Bernhard, Brief 191, 1 = Winkler, *Werke* 3, 124f.

<sup>14</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XLV; Barrow, *Checklist*, 206.

<sup>15</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XLIIIf; Barrow, *Checklist*, 205. – Hommel (*Nosce te ipsum*, 144) identifizierte diese St. Emmeram-Abschrift noch nicht mit CLM 14160.

<sup>16</sup> Vgl. Flint, *Laon*, 104.

möglicherweise vor dem Prozeß in Sens verfaßte, war schon abgeschlossen, als der nicht weiter bekannte Schreiber zum Abschluß des ersten und zum Fragment des zweiten Buches gelangte und diese anfügte.<sup>17</sup> Wenn diesem Schreiber in England also mindestens zwei Versionen der *Ethica* vorlagen, so muß das nicht verwundern: „The connections between Britain and the scholastic centers of France in the twelfth century are important“<sup>18</sup>. erinnert sei etwa an Johannes von Salisbury. Und so ist anzunehmen, daß sich auch im 14. Jahrhundert noch zahlreiche Textzeugen aus jener Zeit – wie etwa die erwähnte *reportatio* oder auch der *Commentarius Cantabrigiensis*<sup>19</sup> – in den englischen Bibliotheken befanden und gelegentlich auf Interesse stießen.<sup>20</sup> Im 15. Jahrhundert erachtete man, diesmal wiederum im süddeutschen Raum, die *Ethica* für wert, abgeschrieben zu werden. Heinrich von Waldkirch, der später in die Kartause bei Mainz eintrat, fertigte 1458 während seinem Studium in Heidelberg eine Kopie an.<sup>21</sup> Die *Ethica* erhielt hier den Schluß einer anonymen Schrift, die über die letzten Dinge handelt. Vor dem *Scito te ipsum* steht in diesem Manuskript eine Abschrift von Hugos *De sacramentis*, anschließend folgt Gregors des Großen *Cura pastoralis*. Während die *Ethica* Heinrich von Waldkirch also eher als praktisch-pastoraltheologische Schrift interessiert haben dürfte, wie deren Positionierung zwischen den beiden erwähnten Werken vermuten läßt, lag das Hauptinteresse bei der zweiten erhaltenen Abschrift aus dem 15. Jahrhundert etwas anders. Bei CLM 18597 handelt es sich um ein 1469 angefertigtes Manuskript aus dem Kloster Tegernsee. Dieses Kloster erlebte ab der Mitte des 15. Jahrhunderts eine von Nikolaus von Kues persönlich mitgetragene Reform, durch die sich für Tegernsee eine neue Geisteswelt auftat – „allerdings weniger die humanistische als vielmehr die der *theologia mystica*.“<sup>22</sup> So zeugt auch CLM 18597 von der großen Bedeutung, die der asketischen und mystischen Literatur im Kloster Tegernsee damals zufiel.<sup>23</sup> Die zahlreichen Randglossen und Zusätze bei der *Ethica* belegen zudem, daß diese Schrift nicht nur kopiert, son-

<sup>17</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, L.

<sup>18</sup> Luscombe, *The school*, 281.

<sup>19</sup> Vgl. die Daten zu diesem Manuskript in: Barrow, *Checklist*, 195, 259.

<sup>20</sup> In der *Checklist* sind von total 213 Manuskripten, die teils mehr, teils weniger Schriften von Abaelard enthalten, ca. 37 englischer Herkunft (Barrow, *Checklist*, 190-228, 301f).

<sup>21</sup> Diese Kopie befindet sich heute unter der Sigel *lat. 76* in der Mainzer Stadtbibliothek. Für genauere Angaben zu dieser Abschrift vgl.: Luscombe, *Ethics*, XLVIII-L.

<sup>22</sup> Müller, *Tegernsee*, 50 (kursiv im Original).

<sup>23</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XLVf.

dern anschließend auch rege gelesen wurde.<sup>24</sup> – Natürlich ist es gewagt, aufgrund der relativ geringen Zahl von fünf erhaltenen mittelalterlichen Abschriften der *Ethica* Rückschlüsse zu ziehen und statistische Auswertungen anzustellen. Auch müssten die Milieus, aus denen die drei jüngsten Manuskripte stammen, noch genauer untersucht werden. Aber die Lokalisierung dieser Abschriften dürfte bestätigen, wie international Abaelards Schülerschaft geprägt war. Diese *scholares* trugen die *Ethica* in die Welt hinaus und ermöglichten dadurch auch zwei- bzw. dreihundert Jahre später ein Weiterwirken in entsprechend empfänglichen und interessierten Umfeldern.

Kehren wir wieder ins 12. Jahrhundert zurück. Wie facettenreich und konkret die Wirkungsgeschichte eines Textes sein kann, das wird nun im Zusammenhang mit der folgenden Gruppe nochmals deutlich, bestand doch die unmittelbar größte Wirkung, die die *Ethica* zumindest *mit* auslöste, in den Vorfällen um Sens. Diesen Prozeß strebte jene Gruppe von Zeitgenossen Abaelards an, die das *Scito te ipsum* nicht akzeptieren konnten. Was ist zu den ablehnenden HörerInnen und LeserInnen zu sagen?

③ Daß sich unter den Scholaren in Abaelards Ethikvorlesungen auch Gegner seiner Ansichten befanden, das bezeugen die Diskussionen im *Scito te ipsum*. Im Unterschied zur ersten Verurteilung an der Synode von Soissons, wo laut Abaelards Bericht zwei ehemalige Mitschüler, die eventuell auch seinen Ezechiel-Vorlesungen beigewohnt hatten, eine entscheidende Rolle spielten<sup>25</sup>, schienen die ablehnend-kritischen HörerInnen in Sens keine große Rolle gespielt zu haben. Allenfalls kann man vermuten, daß jener unbekannte Student, der im Kloster Signy Wilhelm von St-Thierry einige Schriften Abaelards zuspielte, dies aus böswilliger Absicht tat, aber belegen läßt sich das nicht. Ferner ist hier nochmals auf die Vermutung hinzuweisen, daß sich unter Abaelards Hörschaft Verfechter von Bernhards Ansicht bezüglich dem *liberum arbitrium* befanden, wie die Gegenüberstellung von Bernhards *De gratia*

---

<sup>24</sup> Vgl. Luscombe, *Ethics*, XLVif. – Erwähnt sei hier noch, daß der von Hommel (Nosce te ipsum, 144) aufgeführte CLM 18797 die *Ethica* nicht enthält. Vergleiche dazu die Inhaltsangabe dieses Manuskriptes bei Bursill-Hall (*Grammatical manuscripts*, 157).

<sup>25</sup> Vgl. Muckle, *Historia*, 192f = Brost, Briefwechsel, 36f.



*et libero arbitrio* und der *Ethica* zeigen dürfte.<sup>26</sup>

④ Wie erwähnt rief das *Scito te ipsum* vor allem bei den 'nicht-geneigten' Lesern im Moment die größte Wirkung hervor. Wilhelm von St-Thierry schlug schon Alarm, nachdem er nur gerade den Titel der *Ethica* gelesen hatte. Ähnlich die Reaktion Bernhards, wie wir gesehen haben. Der Anklägerkreis um Bernhard las dann die *Ethica* wahrscheinlich im Verlauf des Erstellens der Häresieliste, denn unter den neunzehn in Sens verurteilten Irrtümern war das *Scito te ipsum* mit mindestens sechs 'Häresien' bekanntlich gut vertreten. Einige Thesen aus Abaelards Ethiktraktat machten also in Sens Geschichte, da sie Bernhard und seine Partei arg verunsicherten.<sup>27</sup> Letztlich bleibt aber schwer abzuschätzen, wie stark diese Verurteilung gerade im Fall der *Ethica* die weitere Wirkungsgeschichte dieses Traktates beeinflusste und nahezu verunmöglichte, und wie fest Sens zur Förderung der konservativeren Theologen beitrug, auf die wir gleich zurückkommen. Immerhin haben wir es wohl diesem Prozeß und dann der endgültigen Verurteilungsbulle Innozenz' II. zu 'verdanken', daß das zweite Buch der *Ethica* Fragment blieb und Abaelard die Synthese seiner Ethik nicht abschließen konnte.

Bleibt nun der dritte Kreis von Abaelards Zeitgenossen. Sie nahmen seine Ethik emotional neutral, aber inhaltlich kritisch auf. Diese Gruppe ging zwar kreativer mit dem Gedankengut des Magisters um als der oben erwähnte eigentliche Schülerkreis, bewahrte aber auch nur mehr Bruchstücke der Abaelardschen ethischen Botschaft. Da der Unterschied zwischen HörerInnen und LeserInnen in diesem Punkt kaum ins Gewicht fällt, fasse ich hier den fünften und sechsten Punkt der vorangehenden Tabelle zusammen. Auf zwei Mitglieder dieser Gruppe will ich hier ein Schlaglicht werfen, auf Hugo von St-Victor (\* 1096; + 1141) und auf Petrus Lombardus (\* vor 1100; + 1160).

Über Hugos Verhältnis zu Abaelard haben wir schon einiges gehört. Vor allem an zwei Elemente ist zu erinnern: Erstens kritisierte Hugo schon in den 20er Jahren des 12. Jahrhunderts in einem Brief an Bernhard von Clairvaux eine These, die möglicherweise von Abaelard stammte und die auf alle Fälle später auch in der *Ethica* er-

<sup>26</sup> Vgl. dazu die Gegenüberstellung von Bernhards *De gratia et libero arbitrio* und der *Ethica* im Kapitel b) *Wilhelm und Bernhard – Der Richter und sein Henker*, oben S. 156ff.

<sup>27</sup> Vgl. d) *Die Ereignisse um Sens*, oben S. 201ff.

schien. Dabei handelte es sich um die Ablehnung der Sünde aus Unwissenheit. Zweitens setzte sich Hugo dann aber wissenschaftlich redlich mit verschiedenen Thesen Abaelards auseinander und integrierte diese kritisch.<sup>28</sup> Und wie stand es nun um die *Ethica*? Im Vergleich zu anderen Werken unseres Magisters befand sich in der Bibliothek von St-Victor, soviel man heute weiß, kein Exemplar des *Scito te ipsum*.<sup>29</sup> Es muß hier nicht darüber spekuliert werden, ob Hugo vor seinem Tod 1141 noch die Gelegenheit hatte, sich mit der *Ethica* zu befassen. Von den Akzenten her, die er in seiner Ethik setzte, hätte er sicher Abaelards Ethiktraktat nicht kritiklos hingenommen. „Hugo von St. Viktor brachte [...] zum einen die notwendige *Wirklichkeitsgerechtigkeit* des Handelns sowie die *heilsgeschichtliche Vermitteltheit* der eigenen sittlichen Kompetenz des Subjekts und seiner Vernunft zur Geltung.“<sup>30</sup>

Während Hugo Abaelard höchstens literarisch begegnet sein dürfte, ist anzunehmen, daß Petrus Lombardus bei ihm Vorlesungen besucht hatte.<sup>31</sup> „Der Schüler kann den Meister nicht verleugnen. Zwar brachte es Abälards Schicksal mit sich, dass der kirchlich unanständig sein wollende Lombarde Abälards Geist dämpfen, seine Formeln meiden oder ändern musste. Aber auch dann merkt man, wie er überall von Abälard ausgeht. Ohne Grund ändert er ihn nie, oft ist der Lombarde der kirchlich korrigierte Abälard.“<sup>32</sup> – Interessant wäre nun der Untersuchung, welche Ideen Petrus Lombardus konkret unverändert aus Abaelards Ethik übernahm und welche er ‘kirchlich korrigierte’.<sup>33</sup> Wenn wir uns hier auf die vier Sentenzenbücher beschränken, die das Theologielehrbuch und -handbuch für den Rest des Mittelalters darstellten, so sind im Zusammenhang mit der *Ethica* die Distinktionen 21 bis 44 des zweiten Buches, in denen es um Sünde und Gnade geht, und die Distinktionen 23 bis 40 des dritten Buches von Bedeutung, in denen die Tugenden und die Gaben des Geistes

---

<sup>28</sup> Einige Punkte, die Hugo an Abaelards Ethik kritisierte, sind bei Luscombe (The school, 193-196) zusammengestellt.

<sup>29</sup> Vgl. Luscombe, The school, 65f.

<sup>30</sup> Ernst, Ethische Vernunft, 201 (kursiv im Original). – Zu Hugos Ethik vgl.: Ernst, Ethische Vernunft, bes. 178-200.

<sup>31</sup> Vgl. Baltzer, Lombardus, 6; Jolivet, Théologie, 125.

<sup>32</sup> Baltzer, Lombardus, 6.

<sup>33</sup> Zur Ethik des Petrus Lombardus sei v. a. verwiesen auf: Delhaye, Lombard, 28-107; Ernst, Ethische Vernunft, 201-226.

thematisiert werden.<sup>34</sup> Wie aus Baltzers Darstellung deutlich hervorgeht<sup>35</sup>, ist nun die Sündenlehre des Lombarden – und zwar die Lehre von der Erbsünde<sup>36</sup> ebenso wie die der aktuellen Sünden – stärker Hugo und der Schule von St-Victor verpflichtet. Explizit, wenn auch ohne namentliche Nennung Abaelards, lehnte Petrus Lombardus die Indifferenz der Handlung ab. Mindestens gewisse Handlungen galten ihm als intrinsisch schlecht, worin ihm das 12. Jahrhundert folgte.<sup>37</sup> – Der Lombarde scheint tatsächlich unter einem nachhaltigen Eindruck der Verurteilung von Sens gestanden zu haben. War es aus Angst davor, daß ihn das gleiche Schicksal ereilen könnte, daß er in gewissen Punkten gut getarnt Abaelards Meinung weitergab, ohne dessen Terminologie zu verwenden? So zum Beispiel im Zusammenhang mit der Funktion der Zustimmung beim Sündigen: Wenn der Lombarde auch sachlich Abaelard ganz folgte, so mied er doch „den abälardischen Begriff consensus und bevorzugt[e] den [...] Begriff intentio.“<sup>38</sup> – In der Tugendlehre folgte Petrus Lombardus unserem Magister zwar betreffend der Verknüpfung der Liebeslehre mit den vier Kardinaltugenden.<sup>39</sup> Allerdings ging er nicht weiter auf die Unterteilung der Tugenden ein, da er diese im Gegensatz zu Abaelard nicht als besonders wichtig erachtete. Seine Skepsis gegenüber den Philosophen<sup>40</sup> ließ ihn hingegen von Hugo die enge Verbindung der *virtutes* mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes übernehmen. Diese wenigen Hinweise deuten an, inwiefern Abaelards *Ethica* durch die Sentenzen des Lombardus weiterlebte.<sup>41</sup> Was Jolivet von der Methode Abaelards sagt, trifft wohl auch auf einige Kernpunkte des *Scito te ipsum* zu. Die Schrift des Lombarden „leur a fait subir ainsi une sorte d’Aufhebung hégélienne: elle les a fait disparaître en se les assimilant.“<sup>42</sup>

<sup>34</sup> Zum gestaltenden Prinzip und zur Gliederung der Sentenzenbücher des Lombardus: vgl. Schulthess/Imbach, Philosophie, 132f. – Offenbar ist die Zuteilung der Distinktionen nicht immer eindeutig. Soviel ich sehe beginnen die Erörterungen zu den Tugenden im dritten Buch mit den theologalen Tugenden in der *distinctio* 23 und nicht erst mit der *distinctio* 25 (vgl. Schulthess/Imbach, Philosophie, 133).

<sup>35</sup> Vgl. Baltzer, Lombardus, 60-77.

<sup>36</sup> Vgl. Baltzer, Lombardus, 67ff.

<sup>37</sup> Vgl. Luscombe, Ethics, XXXVI; Baltzer, Lombardus, 74.

<sup>38</sup> Baltzer, Lombardus, 79.

<sup>39</sup> Vgl. Baltzer, Lombardus, 114; Delhaye, Lombard, 78.

<sup>40</sup> Vgl. Delhaye, Lombard, 78.

<sup>41</sup> Was die Kritik des Lombarden an Abaelards Ethik betrifft, verweise ich für weitere Angaben auf Luscombe (The school, 275-279).

<sup>42</sup> Jolivet, Théologie, 125 (kursiv im Original).

Damit sind einige Pisten angedeutet, auf welche Weise und durch wen die *Ethica* Wirkung erzielte. Wenigstens zu erwähnen wäre an dieser Stelle noch die *Summa Sententiarum*, in der die Schule von St-Viktor und jene Abaelards zusammengefaßt wurden<sup>43</sup> und die zum Teil eine wörtliche Wiedergabe sei von „passages from Abaelard's *Ethica* and *Sic et Non* and from the Sentences of Abaelard's school which are now ascribed to Hermann.“<sup>44</sup> – Daß Abaelards ethisches Gedankengut nicht *namentlich* weitergegeben und weiterverarbeitet wurde, braucht nicht zu erstaunen, da die *namentliche* Zitation von Zeitgenossen im Mittelalter bekanntlich ohnehin unüblich war. Auch schwächte man „seine Ideen ab, aber übergehen konnte man sie nicht.“<sup>45</sup> Und daß die *Ethica* selber kaum mehr große Beachtung fand, das lag daran, daß Abaelards Ethik, was den eigentlichen Schülerkreis betraf, im Rahmen des gesamten Theologieentwurfes weitergegeben wurde.

Die obenstehende Tabelle konzentriert sich vor allem auf die ZeitgenossInnen Abaelards sowie die relativ kurze Zeitspanne bis zu den Sentenzenbüchern des Lombardus. Inwiefern die *Ethica* über diese Zeit hinaus wirkte, das läßt sich allenfalls den Daten entnehmen, wo und wann der Text später wieder abgeschrieben oder gedruckt wurde. – Wie hingegen die *Ethica* v. a. seit dem frühen 19. Jahrhundert gelesen und interpretiert wurde, das ergäbe eine eigene, spannende interpretationsgeschichtliche Studie, die wohl zu einem vergleichbaren Ergebnis führen dürfte wie die Geschichte über den Gelehrtenstreit um Heloisa.<sup>46</sup> – Im deutschen Sprachraum hat, dies eine letzte Bemerkung zur jüngsten Wirkungsgeschichte, die *Ethica* v. a. zwei große *revivals* erlebt: Zunächst 1947 mit der Übersetzung des unvollständigen Textes, wie er auch in der *Patrologia Latina*<sup>47</sup> vorliegt, durch Ferdinand Hommel<sup>48</sup>, und dann 1982 mit einer auszugsweisen Übersetzung einiger Kapitel aus der ersten Hälfte des ersten Buches durch Kurt Flasch.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. Luscombe, *The school*, 212.

<sup>44</sup> Luscombe, *The school*, 201 (kursiv im Original).

<sup>45</sup> Flasch, *Einführung*, 85. – Zu denken ist etwa an Abaelards Handlungsanalyse. Vgl. dazu: Chenu, *L'éveil*, 47-61.

<sup>46</sup> Vgl. von Moos, *Ideologiekritik*.

<sup>47</sup> PL 178, 633-678.

<sup>48</sup> Vgl. Hommel, *Nosce te ipsum*, 55-144.

<sup>49</sup> Vgl. Flasch, *Mittelalter*, 270-279.

## II. Aus den *Sententie Parisienses*

Im Rahmen eines Epiloges einen Text einzuflechten, der möglicherweise noch vor der *Ethica* selbst geschrieben wurde, mag verwundern. Es sei hier also betont, daß sich der folgende Text genaugenommen nicht in die Wirkungsgeschichte der *Ethica* einreihen läßt. Hingegen haben das *Scito te ipsum* und die *Sententie Parisienses*<sup>50</sup> im mündlichen Vortrag Abaelards eine gemeinsame Quelle. Vorwiegend aus zwei Gründen scheint es mir gerechtfertigt und hilfreich, den dritten Teil der *Sententie Parisienses* der Übersetzung der *Ethica* voranzustellen. Erstens liefert dieser Teil, ob schon zwar nicht selten unvollständig und leicht kryptisch, kurz zusammengefaßt den Inhalt der *Ethica* – eine Art Rohfassung. Zweitens werden darin doch recht ausgewogen die einzelnen Teiltraktate von Abaelards Ethik skizziert – vor allem auch jene, zu deren endgültiger Ausschaffung der Magister nicht mehr gekommen ist.

Was die Situierung der *Sententie Parisienses* und was deren Vergleich mit der *Ethica* betrifft, seien die folgenden acht Punkte vorausgeschickt<sup>51</sup>:

① Es handelt sich um ein anonymes Werk, das eine Vorlesungsmitschrift wiedergibt, die verfaßt wurde „par un auditeur d’Abélard durant l’enseignement oral du maître. L’imperfection de leur forme littéraire fait supposer que ces notes n’ont subi aucun remaniement, mais ont passé telles quelles dans les *Sententie Parisienses*.“<sup>52</sup>

② Was die Datierung betrifft, so gibt Landgraf die Zeit zwischen 1139 und 1141 an, während sich Mews eher für die erste Hälfte der 30er Jahre ausspricht.<sup>53</sup> – Je nachdem könnten diese Sentenzen also schon mehr als fünf Jahre vor der *Ethica* vorgelegen haben. Das ist nun allerdings nicht erstaunlich, denkt man daran zurück, wie stark Abaelards Theologie im Kern eine ethische Option verfolgt und wie gut zumindest in Grundzügen die Ethik schon mit seinem *Sic et Non*, also in den 20er Jahren des 12. Jahrhunderts, vorskizziert war.

③ Wie erwähnt werden manche Themen nur kurz angesprochen und dann kaum weiter ausgeführt. Deshalb ist ein inhaltlicher Vergleich mit der *Ethica* nur teilweise

<sup>50</sup> Ich bezeichne mit den *Sententie Parisienses* jene Schrift, die Luscombe (*The school*, 164ff et passim) als *Sententie Parisienses I* bezeichnet. Zu den *Sententie Parisienses II* vgl.: Luscombe, *The school*, v. a. 228-233.

<sup>51</sup> Ausführlich gehen auf die *Sententie Parisienses* ein: Landgraf, *Écrits*, XIII-XL; Luscombe, *The school*, 164-168. – Vgl. ferner: Marenbon, *Abelard*, 61-64.

<sup>52</sup> Landgraf, *Écrits*, XXXIX. – Vgl. auch Luscombe, *The school*, 165; Marenbon, *Abelard*, 62.

möglich. Auffällig ist aber der Vergleich bezüglich der Reihenfolge der Themen. Da Abaelard in seinen Vorlesungen die Ethik unter dem Titel der *caritas* behandelte, versteht es sich, daß er mit der Liebeslehre beginnt. Es folgt die Tugendlehre, dann die Lehre von den Fehlern und die Sündenlehre. Und am Schluß stehen die Verdienst- und die Versöhnungslehre sowie ganz knapp erwähnt die Gnadenlehre. Im Gegensatz zu dieser 'zyklischen' Struktur, bei der die 'negativen' Traktate von 'positiven' eingerahmt sind, ergab die Dramatik der *Ethica*, wie wir gesehen haben, eine lineare Aufwärtsbewegung.

④ In der *Ethica* fehlen, wie schon gesagt, die Liebes-, die Verdienst- und die Gnadenlehre.<sup>54</sup> Beim Überfliegen der anderen vier Lehren läßt sich im Vergleich zur *Ethica*, also zur definitiven Fassung seiner Moralthologie<sup>55</sup>, folgendes sagen: Die Tugendlehre der *Sententie Parisienses* steht dem Fragment des zweiten Buches der *Ethica* sehr nahe.<sup>56</sup> Typisch für Abaelard ist dabei die erwähnte Hierarchisierung der vier antiken Kardinaltugenden, d. h. genauer: die Ausgliederung der Klugheit und die Überordnung der Gerechtigkeit. Auch finden wir in den *Sententie Parisienses* die Gleichsetzung von Gerechtigkeit und *caritas*.<sup>57</sup>

⑤ Was in den *Sententie Parisienses* zu den Fehlern – *de vitiis* – steht, erinnert stark an den Anfang der *Ethica*. Hier wie dort erscheinen namentlich die drei gleichen Gegenüberstellungen, wobei an beiden Stellen das Gegenteil der Klugheit nicht als Fehler erwähnt wird, da die Klugheit ja keine Tugend und damit von minderm Interesse ist.<sup>58</sup> – Terminologisch ist auffällig, daß in den *Sententie Parisienses* der Zusatz 'Fehler des Geistes' nirgends erscheint, worauf Abaelard in der *Ethica* aber großen Wert legte. Es ist möglich, daß dieser Zusatz beim Mitschreiben verloren ging. Wahrscheinlicher ist m. E. allerdings, daß Abaelard seine Lehre in diesem Punkt im Zeitraum, der zwischen den *Sententie Parisienses* und der *Ethica* lag, verfeinerte.

⑥ Eine ähnliche Verfeinerung liegt auch in der Sündenlehre vor: Während zahlreiche Elemente aus der *Ethica* in den *Sententie Parisienses* schon auftreten – etwa die Be-

---

<sup>53</sup> Vgl. Landgraf, *Écrits*, XL; Mews' Datierung wiederholt Marenbon (Abelard, 63).

<sup>54</sup> Weiterführende Hinweise zu Abaelards Liebeslehre und deren Weitergabe in seiner Schule: vgl. Luscombe, *Revisited*, 132 (bes. auch Anm. 23).

<sup>55</sup> Vgl. Blomme, *Définition du péché*, 320.

<sup>56</sup> Vgl. *These 31: Einteilung und Definition der Tugenden*, unten S. 449.

<sup>57</sup> Vgl. dazu den Abschnitt *β) Tugendethik und summum bonum*, oben S. 284ff.

<sup>58</sup> Vgl. *These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*, unten S. 402.

leidigung Gottes, das Handeln gegen das Gewissen und auch die formale Sündendefinition –, so sucht man vergebens nach der Zustimmung. Dort, wo in der *Ethica consensus* stehen wird, steht in den *Sententie Parisienses* noch *voluntas*. Daraus geht m. E. deutlich hervor, daß in der Datierungsfrage der *Sententie Parisienses* eher Mews als Landgraf zu folgen ist, es sei denn, unser Magister hätte das *consensus*-Konzept tatsächlich erst anläßlich der schriftlichen Fassung der *Ethica* entdeckt. – Es sei noch darauf hingewiesen, daß in den *Sententie Parisienses* an zwei verschiedenen Stellen von der Unterteilung der Sünden gesprochen wird, unterbrochen von einem Stück Verdienstlehre.

⑦ Die Wiederversöhnung, also der Inhalt des zweiten Teiles des ersten Buches der *Ethica*, wird in den *Sententie Parisienses* zwar gegen Ende angekündigt, deren Ausführung fehlt dann aber. Aufgrund der Quellenlage ist schwer zu entscheiden, ob Abaelard in jener Vorlesung die Versöhnungslehre nicht weiter ausführte oder ob die *Sententie Parisienses* unvollendet sind. – Auf alle Fälle fehlt die Beichte, was uns für Abaelards Konzeption nicht weiter zu erstaunen braucht, auch im zweiten Teil der *Sententie Parisienses*, also bei den *sacramenta*.

⑧ Eine letzte allgemeine Bemerkung: In diesem dritten Teil der *Sententie Parisienses* werden andere (Lehr-)Meinungen kaum diskutiert. Einwürfe von der Seite der Studierenden werden zwar, wie auch Abaelards Antworten, protokolliert, ein sich entwickelndes Gespräch liegt aber kaum vor. Insofern sind die *Sententie Parisienses* – trotzdem es sich um eine Direktmitschrift aus dem Vorlesungssaal handelt – weniger lebendig als manche Passage der *Ethica*.

Ohne die Geduld der Leserin und des Lesers weiter auf die Folter zu spannen, folgen nun also die beiden Übersetzungen, die des dritten Teils der *Sententie Parisienses*<sup>59</sup> und dann endlich jene der *Ethica* des Magisters Petrus Abaelard.

Wir haben gesagt, daß das höchste Heil aus diesen dreien besteht: aus dem Glauben, den Sakramenten und in der *caritas*. Über die zwei ersten haben wir gesprochen<sup>60</sup>, jetzt [folgt, was] über die *caritas* zu sagen ist.

<sup>59</sup> *Sententie Parisienses*, Pars III. De caritate = Landgraf, *Écrits*, 48-60 (Übers.: asr). – Was die Verweise in den Fußnoten betrifft, so habe ich nur ein striktes Minimum von Landgraf übernommen und z. T. ergänzt und korrigiert.

<sup>60</sup> Vgl. *Sententie Parisienses*, Pars I. De fide = Landgraf, *Écrits*, 3-37; *Sententie Parisienses*, Pars II. De sacramentis = Landgraf, *Écrits*, 37-48.

Die *caritas* ist eine edle Liebe. Die Liebe ist der gute Wille für den anderen um seinetwillen. Ich soll nicht meinetwegen für den anderen gut wollen, sondern seinetwegen. Wenn ich jemanden, den ich hasse, nur darum ins Paradies wünsche, daß ich ihn los werde, so ist das keine edle Liebe. Diese strebt nämlich auf jenes Ziel zu, das sich geziemt, d. h. auf Gott selber.

Die *caritas* ist zweigeteilt: Sie besteht aus der Gottes- und der Nächstenliebe. /49/ Die *caritas* muß geordnet sein, denn wir müssen jeden gemäß seiner Stufe lieben. Gott, da er das Gut über allem ist, müssen wir über alles lieben. Seine Mutter, da sie nächst Gott besser ist als alle [anderen], müssen wir entsprechend lieben. Und so ist gemäß der Ordnung bis hin zu uns mehr zu lieben, was besser ist. Während wir beim Lieben diese Ordnung einhalten müssen - daß ich also irgendeinen Mönch mehr lieben muß als meinen Vater, der nicht so sehr religiös ist -, ist das beim Erbringen der *caritas* anders, denn, wenn wir nicht beiden genügen können, nehme ich eher jenem etwas weg und werde es meinem Vater geben, weil dieser zu mir gehört, jener aber nicht.<sup>61</sup>

So wie in der *caritas* eine Ordnung besteht, so beim Erbringen der Ehre. So wie Gott über allem ist, so ist ihm die Ehre und Ehrfurcht vor allem zu erbringen. So wie seine Mutter nach ihm besser ist als alle [anderen], sind ihr Ehre und Ehrfurcht nächst Gott am meisten zu erweisen. Und so jedem einzelnen gemäß seiner Stufe.

Die Liebe Gottes zu uns ist eine Anordnung, die von Ewigkeit her bestimmt, daß er Wohltaten geben wird, durch die wir zum ewigen Leben gelangen. Die *caritas* Gottes ist keine Regung bei uns. Hingegen ist unsere *caritas* eine Regung der Seele. Daher sagt Augustinus: 'Die *caritas* ist eine Regung der Seele, darauf gerichtet, Gott seinetwegen zu lieben und den Nächsten wegen Gott.'<sup>62</sup>

Es wird gefragt, ob Gott jemanden liebe, den er nicht immer geliebt habe. Die Antwort lautet: Nein.

Es wird gefragt, ob ein Mensch Gott liebe, den Gott [seinerseits] nicht liebe. Die Antwort lautet: Ja. Wenn ihr entgegenhält: 'Ich liebe, die mich lieben' (Spr 8,17), so lautet die Antwort: Dies ist über die fortdauernde [, von Gott her bestehende] *caritas* gesagt worden.

Gottesliebe hat keine Grenzen. Die Nächstenliebe aber hat Grenzen, denn es gilt: 'Liebe den Herrn, deinen Gott aus ganzem Herzen' (Mt 22,37). Aus ganzem Herzen liebt, wer bereit ist, ihm in allem zu gehorchen, nach bestem Können. Das übrige, was folgt, ist Einprägen. Bei der Nächstenliebe [aber] ist ein Maß vorgegeben, denn es heißt: 'Liebe deinen Nächsten so sehr wie /50/ dich selbst' (Mt 22,39). Er hat nicht gesagt 'nur', sondern 'so sehr'. Daher

---

<sup>61</sup> Es wird hier auf den möglichen Widerspruch zwischen der abstrakten Ordnung der Liebe und dem praktischen Vollzug derselben hingewiesen.



heißt es anderswo: 'Was auch immer ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen' (Mt 7,12). All das müssen wir den anderen tun, was wir wollen, daß es uns geschieht, wenn wir auf derselben Stufe und in derselben Würde wären. 'Was immer ihr wollt' heißt: 'was immer ihr billigt'. Wenn ich will, daß mir ein Pferd oder eine Dirne zugeführt wird, so billige ich das nicht.<sup>63</sup>

Wenn die *caritas* Gottes- und Nächstenliebe ist, so ist doch die Gottesliebe vorrangiger. Gott kann gegenüber dem Nächsten so geliebt werden, weil er Gott sein kann, was der Nächste nicht sein kann.

Dagegen wird eingewandt: Augustinus sagt, daß die Gottes- und die Nächstenliebe verbunden sind.<sup>64</sup>

Die Antwort lautet: Es ist wahr, daß sie verbunden sind. Dennoch kann die eine ohne die andere sein. Gott könnte sein, ohne daß ein Nächster wäre. Auch wenn der Nächste ist, könnte Gott so geliebt werden, wie der Nächste nicht [geliebt werden kann]. Aber dennoch, nachdem Gott vorschreibt, den Nächsten zu lieben, kann niemand Gott lieben, ohne den Nächsten zu lieben, wohlwissend, daß dies Vorschrift ist; denn wenn Gott gesagt hat: 'Liebe den Herrn, deinen Gott', ist er nicht bei diesem allein stehengeblieben, sondern hat hinzugefügt: 'aus deinem ganzen Herzen' etc. (Mt 22,37) Aus ganzem Herzen Gott lieben heißt, auf alle Arten danach trachten, nach bestem Können ihm zu gehorchen.<sup>65</sup>

Ein Mensch kann über *caritas* verfügen, auch wenn er Verbrechen begeht. David, als er gesündigt hatte, verfügte über *caritas*, da er Christus als Fundament hatte. Christus als Fundament haben heißt, Gott so lieben, daß, wenn ihnen ein Wunsch gewährt wird, sie eher zuließen, selber getötet zu werden, als daß sie Christus verleugneten. Bei solchen, wenn sie sündigen, wird der Stein bewegt, nicht herausgerissen. Der Gerechte stürze, er strauchle, er stehe wieder auf, [dann] wird er besser sein. Denn bei den Heiligen 'spielt alles im Guten zusammen'. (Röm 8,28)

Es wird gefragt, ob Gott einen schlechten Menschen liebt. /51/

Die Antwort lautet: Nein, weil er keinen schlechten Menschen liebt, aber einen Menschen, der schlecht ist. So wie er nicht den schlechten Menschen erschafft, aber den Menschen, der schlecht ist.

Gott liebt diesen, d. h., er hat von Ewigkeit her vorgesehen, daß er ihm befehlen und sich ihm geben werde. Und was er von Ewigkeit her befohlen hat, das hat er in der Zeit verteilt.

<sup>62</sup> Vgl. Augustinus, *De doctrina Christiana*, III, 10, n. 16 = PL 34, 72.

<sup>63</sup> Der Akzent liegt darauf, daß ein Pferd oder eine Dirne lediglich zu einem je bestimmten Zweck gewollt wird, also kein grundsätzliches, immergültiges Wollen betreffen.

<sup>64</sup> Vgl. Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 8, n. 12 = PL 42, 957-959.

<sup>65</sup> 'Gehorchen' bedeutet eben, seine Vorschriften zu erfüllen.

Es ist zu bemerken, daß man die Nächstenliebe nicht besitzen kann ohne die Gottesliebe, weil in der Nächsten- die Gottesliebe enthalten ist.

Jetzt ist über die Tugenden und die Arten der Tugend zu sprechen. Es muß gezeigt werden, was die Definition der Tugend und der einzelnen Arten derselben ist. Gewisse sagen, es gebe mehrere davon, gewisse, es gebe weniger.<sup>66</sup>

Zunächst ist die Definition der Tugend zu betrachten. 'Die Tugend ist die beste Gewohnheit der Seele.'<sup>67</sup> Gewohnheit der Seele ist eine Qualität, die von der Zuneigung der Seele herkommt und schwer zu bewegen ist. Oft kommt es vor, daß jemand Tugend zu haben scheint, aber gar keine hat; wie jener, der keusch zu sein scheint, den aber nur die Natur zu solcher Enthaltbarkeit zwingt. Eine solche Qualität ist keine Tugend, weil sie nicht aus einer Zuneigung der Seele hervorgeht. Daher ist es nötig, daß diese Qualität, damit sie eine Tugend ist, aus der Zuneigung des Subjektes komme [und daß sie] schwer zu bewegen ist, weil sonst eine solche Qualität bewegt würde. David besaß Tugend, aber er hat sie fahren lassen, als er sich die Frau des Uria nahm (vgl. 2 Sam 11). Aber eine solche Qualität wird vom Subjekt nicht bewegt, auch nicht, wenn eine große Veränderung um es herum geschieht. Und weil es keine Entgeltung gibt für diese ganze Qualität, deshalb wird zur Entgeltung angeführt: '[Die Tugend ist] *die beste* [Gewohnheit der Seele]'.

Alle Tugend ist *caritas*<sup>68</sup>, weil die *caritas* die Geduld ist usw. Daher sagt Paulus: 'Die *caritas* erträgt alles' usw. (1 Kor 13,7)

Es ist zu bemerken, daß David beim Beischlaf keine Nächstenliebe /52/ übte, was sich auf die Ausführung bezieht, weil ja geschrieben steht: 'Die Nächstenliebe geschieht nicht durch das Schlechte' (Röm 13,10). Und dann: 'Du wirst nicht Ehe brechen' usw. (Röm 13,9)

Nun ist zu schauen, wie viele Arten der Tugend es gibt, die gewisse in einer größeren, gewisse in einer geringeren Zahl anordnen. Sokrates hat die Klugheit der Tugend untergeordnet, indem er sagte, die Klugheit sei die Unterscheidung guter und schlechter Dinge dank der Ausstattung mit Sitte. Solche Klugheit hat er Wissen oder Weisheit genannt. Darüber steht in der Rhetorik: 'Viel an Beredsamkeit, aber ebenso an Weisheit.'<sup>69</sup> Aristoteles hingegen trennte die Klugheit von den Tugenden dort [, wo er sagte]: 'So ist das Wissen und so die Tugenden.'<sup>70</sup> Denn Aristoteles glaubte nicht, daß es sich gehöre, daß die Tugend gleichermaßen in guten wie in schlechten [Menschen] sei. Die Tugend ist nur in den Guten.

---

<sup>66</sup> Für diesen und den folgenden Abschnitt vgl. Abaelards *Collationes*: Thomas, Dialogus, 115-127 = Krautz, Gespräch, 164-193.

<sup>67</sup> Aristoteles, *Ethica ad Eudemum*, lib. II, cap. 1, 1219a (Arist. lat. 609)

<sup>68</sup> Vgl. Thomas, Dialogus, 110 = Krautz, Gespräch, 152f; Augustinus, *De civitate Dei*, XV, 22 = PL 41, 467.

<sup>69</sup> Landgraf (*Écrits*, 52) verweist auf Plato, *Respublica*, IV, 6-9.

Gemäß Aristoteles gibt es nur drei Arten der Tugend: die Gerechtigkeit, das Maßhalten und die Tapferkeit.<sup>71</sup>

Die Gerechtigkeit ist der Habitus der Seele, jedem einzelnen das zurückzuerstatten, was ihm ist, damit es dem gemeinsamen Nutzen diene.<sup>72</sup> Es entspricht der Gerechtigkeit, alles dem gemeinsamen Nutzen zu übergeben. So übergibt der Richter alles, was er macht, dem gemeinsamen Nutzen seines Staates; auch Gott übergibt alles, was er auch immer macht, dem Nutzen seines Staates; denn, wenn er einen Gerechten bestraft, übergibt er [dies] als Lohn einem anderen, und er macht dies, damit es dem gemeinsamen Nutzen dient. Wenn du 'dem gemeinsamen Nutzen dienend' wahrlich weglassen wolltest, dann könntest du das so erklären: Die Gerechtigkeit ist der Habitus der Seele, jedem einzelnen das zurückzuerstatten, was ihm ist. [Sie ist] nämlich ein [Habitus] des Zurückgebens, weil, wenn Gott diesen weniger bestraft, als er selbst [es] verdienen würde, er dem anderen höheren Ruhm gibt, als er selbst [es] verdient hätte, das gehört zu seiner Gerechtigkeit, das heißt, zur Gerechtigkeit seines Zurückgebens.<sup>73</sup>

Die Tapferkeit und das Maßhalten sind nun wahrlich zwei Flügel, zwei Pfeiler, /53/ zwei Stützen der Gerechtigkeit, durch die sie ausgeübt und aufrechterhalten wird. Tapferkeit ist die Tugend gegen Feindliches: Wenn einer wollte, daß ihm die Gerechtigkeit diene, und jemand ihn warnte, es nicht zu tun, weil er sich zum Feind des Königs mache und sich daher vielen Gefahren aussetze, dann ist Tapferkeit notwendig, damit er nicht wegen dem Feindlichen die Gerechtigkeit aufgibt.

Das Maßhalten ist die Tugend gegen die Begierde: Wenn einer die Gerechtigkeit aufgeben will wegen jemandes Sache, die er begehrt, dann ist Maßhalten gegen seine Begierde notwendig.

Man muß wissen, daß die Gerechtigkeit ein Wille der Seele ist; Tapferkeit und Maßhalten sind hingegen wahrlich nicht gleich dem Willen, sondern Vermögen des Willens selbst. Und daß sie Vermögen sind, das kann von deren Gegenteil her gezeigt werden, weil Maßlosigkeit und Schwäche, die deren Gegenteil sind, Unvermögen sind.<sup>74</sup>

Auch ist anzumerken, daß alle Tugenden *caritas* genannt werden, aber eigentlich wird die Gerechtigkeit *caritas* genannt, weil die *caritas* der gute Wille ist und so auch die Gerechtig-

<sup>70</sup> Vgl. Aristoteles, *Categoriae*, c. 8 (Arist. lat. 5a).

<sup>71</sup> Vgl. auch Thomas, *Dialogus*, 117f = Krautz, *Gespräch*, 168-171.

<sup>72</sup> Vgl. Cicero, *De inventione*, II, 53 = Hubbell, *Cicero*, 328.

<sup>73</sup> Vgl. zu dieser nicht ganz klaren Formulierung: *These 9b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung*, unten S. 417.

<sup>74</sup> Was hier als 'Unvermögen' (*inpotentie*) bezeichnet wird, heißt in der *Ethica*, z. B. in der 1. *These* (unten S. 402), *vicia animi*.

keit. Die anderen Tugenden sind wahrlich nicht eigentlich *caritas*, sondern werden Auswirkungen der *caritas* genannt.

Wir haben gesagt, daß es drei Arten der Tugend gebe: die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und das Maßhalten. Jetzt ist zu schauen, wie alle Tugenden auf diese [drei] zurückgeführt werden können. Und zuerst wollen wir schauen, welche auf die Gerechtigkeit zurückgeführt werden. Alle jene Tugenden, bei denen es darum geht, jemandem das zurückzugeben, was das Seinige ist, beziehen sich auf die Gerechtigkeit. Die Tugend, bei der es darum geht, Gott zurückzugeben, was ihm zusteht, das heißt die Religion, bezieht sich auf die Gerechtigkeit. Ähnlich sind die Verehrung, die den Eltern das Ihrige zurückerstattet, und die Tugend, Übergeordneten, Gleichgestellten oder Untergeordneten das Ihrige zurückzugeben, nicht [verschiedene] Arten von Gerechtigkeit - weil nicht eine einzige von all diesen das Gerechte macht, das heißt: jedem einzelnen zurückgibt, was ihm zusteht -, sondern alle sind sich gleich.<sup>75</sup> /54/

Jetzt ist zu sehen, was auf die Tapferkeit und was auf das Maßhalten zurückführbar ist. Tapferkeit und Maßhalten sind, wie gesagt, Vermögen, weil das Gegenteil dieser beiden Unvermögen sind. Aber weil sie das sind, hören sie nicht auf, ein Habitus zu sein. Das natürliche Vermögen und der Habitus stehen sich entgegen. Aber [solche] Vermögen, die aus der Zuneigung des Subjektes bestehen, stellen einen Habitus dar. Das Maßhalten ist das Vermögen, unerlaubte Regungen zu bremsen. Alles, was auch immer mit dem Bremsen von Regungen zu tun hat, bezieht sich auf das Maßhalten: wie die Zurückhaltung, die die Ausschweifung, die Keuschheit, die die Lust, sowie die Enthaltbarkeit, die die Unersättlichkeit bremst. Und diese sind für die Erfolgreichen notwendig. Die Tapferkeit ist das Vermögen, das eine standhafte Seele gegen Feindliches verleiht. Die Teile der Tapferkeit sind, was immer die Seele gegen Feindliches standhaft macht.<sup>76</sup>

Jetzt ist über die Fehler, die diesen Tugenden entgegengesetzt sind, zu sprechen. Eine jede Tugend hat den ihr entgegengesetzten Fehler; so wie Ungerechtigkeit das Gegenteil der Gerechtigkeit ist, die Maßlosigkeit das des Maßhaltens, die Schwäche das der Tapferkeit<sup>77</sup> - wie auch aus Notwendigkeit dem Guten das Übel entgegengesetzt ist, weil, wenn irgend etwas gut ist, notwendigerweise dessen Gegenteil schlecht ist. Aber es wird nicht umgedreht; das Übel kann das Gegenteil des Übels sein. Die Ungerechtigkeit ist ein Fehler der Seele, wodurch das Gesollte nicht zurückgegeben wird. Die Ungerechtigkeit ist ein schlechter Wille,

---

<sup>75</sup> Zur Tugend der Gerechtigkeit und ihren Unterarten: vgl. Thomas, *Dialogus*, 118f, 121-126 = Krautz, *Gespräch*, 170-175, 188-193.

<sup>76</sup> Zu Tapferkeit, Maßhalten und deren Unterarten: vgl. Thomas, *Dialogus*, 119-121, 126f = Krautz, *Gespräch*, 174-179, 188-193.

<sup>77</sup> Vgl. v. a. den 1. Abschnitt der 1. These der *Ethica* (unten S. 402).

---

wie die Gerechtigkeit ein guter Wille ist. Maßlosigkeit ist ein Unvermögen, weil dessen Gegenteil ein Vermögen ist. Vermögen nennt man [es] gemäß der Angemessenheit und der Würde der Sache; Unvermögen gemäß der Unangemessenheit und der Unwürde der Sache. Maßlosigkeit ist das Unvermögen, unerlaubten Regungen widerstehen zu können, wie der Ausschweifung, die das Gegenteil der Zurückhaltung, und wie der Unersättlichkeit, die das der Enthaltbarkeit ist. Die Schwäche der Seele ist das Gegenteil der Tapferkeit. Die Schwäche der Seele ist ein Unvermögen, das die Seele unbeständig macht bei Feindlichem. Deren Teile sind, was die Seele bei Feindlichem unbeständig werden läßt.

Es ist anzumerken, daß es keine Tugend ohne Kampf gibt. Und daher /55/ sind alle Tugenden verdienstvoll. Deshalb hassen [es] die Guten aus Liebe zur Tugend zu sündigen.

Nachdem [wir] gesehen haben, was die Tugend ist, gilt es jetzt zu schauen, was Fehler und was Sünde sind, und wir sollen auch sehen, was der Unterschied zwischen den beiden ist.

Es ist nämlich der Fehler ein Verderben der Natur, und zwar derart, daß es den Menschen unfähig macht, einer unerlaubten Regung zu widerstehen, oder ihn unwillig macht, einem zurückzugeben, was ihm ist, oder ihn so macht, daß er zu Zornausbrüchen, Ausschweifung und Freßgier usw. [gelangt]. Die Sünde nun besteht wahrlich darin, zürnen zu wollen, ausarten zu wollen usw. Darin kann leicht gesehen werden, daß bei vielen Sünde ohne Fehler, aber auch Fehler ohne Sünde vorkommen. Wie [zum Beispiel] einer, der leicht zu Zorn zu reizen ist, der sich aber darin beherrscht, in der Hitze des schlechten Willens über den anderen herzufallen, oder der [momentan] sicher keinen Grund hat, gegen einen anderen aufzubegehren. Dasselbe gilt für den mit Neigung zur Ausschweifung. Es gibt nämlich deren viele, die, da sie dazu veranlagt sind, dennoch den Willen beherrschen. Daher werden sie deswegen von größerem Verdienst ergriffen werden, weil sie als Sieger aus dem Gefecht hervorgehen werden. Es gibt auch andere, die, obschon sie natürlicherweise dazu veranlagt sind, gleichwohl nicht dazu bewegt werden, weil sie keinen Anlaß dazu haben: So sind viele der klösterlichen Männer, der Einsiedler und dergleichen. Dies ist auch bei anderen leicht festzustellen. Auch gibt es Sünde bei jemandem ohne Fehler, wie bei dem, der nicht dieses oder jenes Unvermögen hat, aber gleichwohl aus irgendeinem Grund, der dazwischen kommt, irgendwann zu Zorn oder Ausschweifung bewegt wird. So bestehen nun wahrlich die Fehler im Verderben der Natur, die Sünden aber im Willen.<sup>78</sup> Und dadurch haben die Fehler zum größten Teil aus dieser oder jener Verknüpfung, was ihnen anhaftet. Daher werden sie auch fleischlich genannt. Es gibt aber auch solche, die nur aus der Seele sind, wie der Stolz, der Jähzorn, die Eitelkeit usw. Die Sünde ist also nichts anderes als die Schuld selbst,

---

<sup>78</sup> Sachlich sind wir der Sündendefinition der *Ethica* sehr nahe, allerdings fehlt noch der Schlüsselbegriff 'consensus'.

die - wie gezeigt - in vielen auch ohne Fehler sein kann.<sup>79</sup> Aber /56/ die Schuld ist nichts anderes als die Beleidigung des Schöpfers, die darin besteht, daß wir entweder gegen das Gewissen [etwas] wollen, wovon wir wissen, daß es ihm mißfällt und von ihm verboten worden ist, oder daß wir nicht wollen, wovon wir wissen, daß es ihm gefällt und von ihm vorgeschrieben worden ist. Daher findet man weder bei Kindern noch bei von Natur aus Dummen irgendeine Schuld, weil sie nicht gegen ihr Gewissen handeln. Es ist wahrlich festzuhalten, daß im übertragenen Sinn die Strafe selbst Sünde genannt wird. So wie gesagt wird: Gott erläßt jemandem die Sünde, d. h., er erläßt ihm die ewige Strafe.

Von diesen Sünden gelten gewisse als läßlich, andere als Todsünden. Läßlich wird genannt, was alleine nicht zur Verdammung ausreicht. Solcher Art ist alles, von dem, wenn es geschieht, es einem nicht in Erinnerung kommt, daß es Gott mißfällt. Und man kann nämlich nicht sagen: [läßlich ist,] was nicht gegen das Gewissen ist. Wenn es nämlich auch [im Moment] von der Erinnerung getrennt ist, so heißen wir es aus dem Gewissen nicht gut, sobald es uns bewußt wird. Todsünde aber ist wahrlich jene Sünde, die alleine schon zum ewigen Tod ausreicht, wie all das, was gegen das Gewissen aus reiflicher Überlegung der Seele durchgeführt wird. 'Sooft also,' wie Augustinus sagt, 'eine in sich leichte Sünde gefällt und mit Fleiß ausgeführt wird, ist sie Todsünde. Sooft aber [eine Sünde] schwer ist, aber mißfällt und nicht aus reiflicher Überlegung der Seele begangen wird, ist sie läßlich.'<sup>80</sup>

Von den Todsünden sind gewisse verbrecherisch, andere nicht. Verbrecherisch /57/ ist jene Sünde, die die Person berühmt und berüchtigt macht. Daher sagt Augustinus: 'Verbrecherisch ist, was am meisten einer Anklage würdig ist.'<sup>81</sup> Am meisten verbrecherische [Sünden] bestehen in einer öffentlichen Gewohnheit und im Verführen der Brüder. Deswegen sind solche, wenn sie durch irgendein Verbrechen bekannt sind, von der Kommunion mit der Kirche abgeschnitten, wenn sie nicht Vernunft annehmen wollen. So ist es mit allem möglichen, wie Trunkenheit, Raffgier usw., solange man es offensichtlich und aus Gewohnheit ausübt.

Es gilt also festzuhalten, daß die Sünde Adams, wenn auch tödlich, so dennoch nicht verbrecherisch war. Da er nämlich gegen das Gewissen das Verbot[ene] begehrt hatte - er wußte nämlich, daß ihm dies verboten war -, war es Todsünde gewesen. Da er [es aber] wahrlich nicht aus Gewohnheit, mehr noch: dies unwillig machte - in der Meinung, er könne durch Reue Genugtuung leisten -, war es keine verbrecherische [Sünde], wollte er [doch] nach dem Beispiel der Frau handeln. Es steht also fest, daß nicht wenige viel schwerer sündigen, als

---

<sup>79</sup> Vgl. für das Folgende u. a.: *These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*, unten S. 424-426.

<sup>80</sup> Zur Herkunft dieser Stelle: vgl. Landgraf, *Écrits*, 56.

<sup>81</sup> Augustinus, *In Ioannis Evangelium*, XLI, 8, n. 9 = PL 35, 1697.

Adam gesündigt hat. Aber [Gott] hat diese erste Sünde um so härter bestrafen wollen, um zu zeigen, daß ihm Sünden nicht gefallen, und daß allen späteren die Furcht vor dem Sündigen eingemeißelt würde.<sup>82</sup>

Nachdem [wir] gesehen haben, was Tugenden und Fehler sind, ist [jetzt auch] der Unterschied gegeben zwischen den Fehlern und den Sünden, und es ist auch die Verschiedenheit der Sünden selbst gezeigt; so bleibt, von neuem die Verdienste zu betrachten, wo sie feststehen. So sehr nämlich alle Sünden allein in einem Willen bestehen, so auch das Verdienst. Das Verdienst ist aber nichts anderes, als was wir durch den guten Willen verdienen, das heißt: das ewige Leben. Nun: weil wir durch verschiedene guten Willensäußerungen Verdienst erlangen - gemäß jenen [Worten]: 'ein Stern unterscheidet sich von einem Stern durch Klarheit' (1 Kor 15,41) - pflegen wir auch mehrere und verschiedene Verdienste zu benennen. Daß [aber] auch das Verdienst in einem einzigen Willen besteht, das prüft Augustinus auf viele Arten und mit angeführten Beispielen, wie über die Schüler des Johannes, die fasteten, und über die Schüler des Herrn, die aßen, und deren /58/ Weisheit dennoch gerechtfertigt ist. Daher sagt der Herr: 'Johannes ist fastend gekommen, und ihr habt gesagt: Er ist von einem Dämon besessen. Dann kam aber der Menschensohn essend und trinkend, und ihr sagt, er sei ein Fresser und Säufer und ein Freund der Zöllner. [Aber] die Weisheit hat von seinen Söhnen recht bekommen.' (Mt 11,18f) Auch sagt der Herr von der Witwe, die zwei kleine [Münzen] in den Opferkasten warf, daß sie mehr als die Reichen gegeben habe (vgl. Lk 21,2f). Deshalb sagt Hieronymus: 'Gott wägt nicht die Abgabe, sondern das Streben.'<sup>83</sup> Desgleichen sagt Hieronymus auch über den König Josia, der auszog, um für das Volk Gottes gegen Feinde zu kämpfen: 'Deswegen hat er nicht mehr als vorher, als er es im Willen hatte.'<sup>84</sup> Aber er hat dies so gemacht, um den anderen Königen ein Beispiel zu geben, wie das Gottesvolk gegen die Feinde kämpft. Ähnliches wird von den Märtyrern gesagt, daß deren äußere Marter sie nicht besser machte, aber offensichtlich zeigte, daß es so ist, daß sie Christus liebten.

Wir haben gesagt, daß Sünde die Verachtung Gottes ist. Die Verachtung besteht darin, zu machen, wovon wir wissen, daß es nicht getan werden soll, oder nicht zu machen, wovon wir wissen, daß es getan werden soll. Und dem gemäß ist die Unterscheidung so vorgenommen worden: In Todsünde und läßliche Sünde. Todsünde ist, was alleine schon zur Verdammung ausreicht. Und all jene Sünden sind Todsünden, die so gegen das Gewissen gemacht werden, daß, wenn sie begangen werden, dem Gedächtnis bewußt ist, daß sie nicht

<sup>82</sup> Zu Abaelards 'pädagogischer' Interpretation der Erbsünde: vgl. etwa den Beginn des *Predigtartigen Exkurses zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*, unten S. 430f.

<sup>83</sup> Vgl. Hieronymus, *Commentariorum in Amos*, II, 5 = PL 25, 1053.

getan werden sollten. Läßliche Sünden sind all jene, die gegen das Gewissen begangen werden, wobei es dem Gedächtnis im Moment der Ausführung nicht bewußt ist. Dies allein führt nicht zur Verdammung, wie wenn wir mehr lachen, als wir sollten, auch wenn wir wissen, daß es Sünde ist, aber es dem Gedächtnis nicht bewußt ist. Und so weiter. So wie einer, wenn er schläft, die ganze Wissenschaft der Dialektik und deren Vorschriften besitzt, sich dessen aber im Gedächtnis nicht bewußt ist.

Die Todsünde [ist aufzuteilen in] ledigliche Todsünde und in verbrecherische Todsünde. Verbrecherisch ist [eine], durch die jemand einen schlechten Ruf erhält und verdient, von der Kirche ausgeschlossen zu werden. Dies ist [der Fall], wenn jemand öffentlich sündigt, d. h., wenn er durch das Beispiel die Brüder verdirbt. Eine ledigliche Todsünde ist [hingegen], was nicht öffentlich geschieht. /59/

Wenn gefragt wird, ob es Todsünde sei, eine Traube vom Weinstock eines anderen nehmen zu wollen, so lautet die Antwort: Ja, wenn es gegen das Gewissen geschieht. Einzig der Wille wird nämlich belohnt oder verdammt. Daher sagt der Apostel: Gott wird das Verborgene der Menschen richten (vgl. Röm 2,16), nicht das Sichtbare, also das Werk. Und Jesaja sagt: Er selbst tadelt nicht aufgrund des Gehörten, noch aufgrund des Gesehenen, sondern aufgrund der Gerechtigkeit (vgl. Jes 11,3f), weil er die Gerechtigkeit, die im Herzen ist, vergelten und die Ungerechtigkeit verdammen wird. Daher sagt Augustinus: 'Was du willst und nicht kannst, das rechnet Gott an, als wäre es getan.'<sup>85</sup> Daher heißt es: Prüfer der Nieren und des Herzens (vgl. Jer 11,20). Und deshalb: Wenn also irgendein Laie denselben Willen hätte wie ein Mönch, und zwar so sehr, daß, wenn sie auf derselben Stufe wären, [keiner] selbst davon abließe, so wäre die Schuld vor Gott gleich groß. Und so auch: Wenn da zwei wären, die denselben Willen hätten, und einer von ihnen führte ihn aus, der andere nicht, dann hätte der, der [den Willen] ausführte, wegen dem hinzukommenden Werk nicht mehr Verdienst.<sup>86</sup> Wie [schon] Augustinus sagte: 'Johannes erhielt den Lohn für das Martyrium wegen dem Willen, wie Petrus; und ähnlich erhielt Abraham den Lohn von der Ehelosigkeit, wie Johannes.'<sup>87</sup> So hat die Tugend der Geduld Ijob nicht von jeher erfaßt, aber sie ist in den Versuchungen zum Vorschein gekommen. Ähnlich bei den Märtyrern. So wie das Senfkorn die Kraft zur Reue nicht besaß, aber zeigte, so hat auch Christus sich keinen Nutzen gebracht durch das, was er gepredigt hat, und dadurch, daß er gekreuzigt worden ist usw., weil er [sich] nicht hat Nutzen bringen können, damit er das ewige Leben noch mehr verdient hätte.

---

<sup>84</sup> Josia: vgl. 2 Kö 21,24-23,30; 2 Chro 33,25-35,27; Jer 22,15-16. - Bei Hieronymus nicht zu finden.

<sup>85</sup> Augustinus, Enarratio in Psalmum 57, 4 = PL 36, 677.

<sup>86</sup> Vgl. dazu auch *These 9b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung*, unten S. 417.

<sup>87</sup> Vgl. Augustinus, De bono coniugali, 21, n. 26 = PL 40, 391.



Jetzt ist zu schauen, was es über die Heilmittel der Sünder und über die Verdienste der Menschen zu sagen gibt. Das Verdienst des Menschen besteht aus einer einzigen Freude. Sich verdient machen bedeutet, Gott aus ganzem Herzen usw. zu lieben, [und zwar] seinetwegen.

Es wird gefragt, ob der Mensch nur wegen der Verdienste oder nur wegen der Gnade erlöst wird. Es scheint, daß er wegen der Verdienste erlöst wird, [nämlich] wegen der Liebe und dem Glauben. /60/

Die Lösung: Er wird aus den Verdiensten und aus Gnade erlöst, weil die Verdienste aus der Gnade kommen. Denn Gott hat allein aus Gnade den Glauben und die Vernunft gegeben, und später hat er aus Gnade die Liebe dazugegeben.

Aber ein anderer sagt: Gott muß von jenen nicht umworben werden, die verdammt werden, weil er ihnen die Gnade nicht gegeben hat, durch die sie sich verdient machen können; und weder haben sie [dies] als Anlage, noch können sie ihm widersprechen, weil [es heißt]: Wer widersteht seinem Willen? (Vgl. Röm 9,19) Und keiner kann erlöst werden, außer wenn er ihm selbst die Gnade gibt, wie er selbst zu Moses gesagt hat: Ich werde mich erbarmen, dessen ich mich erbarme usw. (Vgl. Röm 9,15; Ex 33,19)

Die Lösung: Gott hat allen in gleicher Weise Gnade geschenkt. Aber die Guten haben sich erhoben und sie aufgenommen und werden deshalb errettet, die Schlechten haben sich wahrlich nicht erhoben und werden deshalb verdammt.

Aber es wird opponiert. Warum haben sich diese erhoben und jene nicht? Wenn nämlich irgendein Arzt zu einem Kranken käme und eine Medizin bereit hätte und sagte: Bruder, steh auf und nimm die Medizin, die dich heilen wird. Und wenn dieser sich selbst nicht erheben könnte und [der Arzt] ihm [die Medizin] nicht gäbe, so wäre [der Kranke] nicht zu beschuldigen.

Wie ich diese Frage lösen soll, sähe ich nicht, wenn ich nicht gesagt hätte, daß jener irgend etwas in sich gehabt hat, durch das er sich hat erheben können. Und so sagen wir, daß alle Menschen in sich etwas haben, durch das sie sich erheben können; aber die einen sind besorgt darum, die bereitgestellte Gnade aufzunehmen, andere wahrlich sind nachlässig und zu faul, um die bereitgestellte Gnade aufzunehmen. Wie wenn zwei Menschen den gleichen Willen haben, etwas zu kaufen; und wenn das, was beide in gleicher Weise zu kaufen wünschten, vor sie hingestellt würde und einer der beiden es sorgsam kaufte, der andere es [aber] faul und nachlässig nicht nähme, so würde dieser zweite verdienstermaßen beschuldigt.

# ÜBERSETZUNG

**Hier beginnt das Buch von Peter Abaelard, das den Titel trägt:**

*Erkenne dich selbst.*

*I. Was ist Sünde?*<sup>1</sup>

*These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde*

\* Sitten nennen wir Fehler des Geistes oder Tugenden, die uns zu schlechten oder guten Taten bereit machen. Es gibt aber nicht nur Fehler oder Vorzüge des Geistes, sondern auch des Körpers, wie z. B. körperliche Schwäche oder Stärke, die wir Kräfte nennen: Trägheit oder Schnelligkeit, Hinken oder aufrechte Haltung, Blindheit oder Sehvermögen. Daher haben wir zur Unterscheidung von derartigem, als wir von 'Fehlern' sprachen, 'des Geistes' hinzugefügt. Diese Fehler des Geistes sind den Tugenden entgegengesetzt, gerade so wie das Unrecht der Gerechtigkeit, die Feigheit der Standhaftigkeit und die Maßlosigkeit der Mäßigung.

(1. Über den Fehler des Geistes, der die Sitten betrifft)

\* Es gibt aber auch einige Fehler und Vorzüge des Geistes, die mit der Sitte nichts zu tun haben und das menschliche Leben weder des Tadels noch des Lobes würdig machen, wie z. B. Stumpfheit des Geistes oder Gewandtheit des Scharfsinns, vergeßlich sein oder ein gutes Gedächtnis haben, Unwissenheit oder Wissen. Da dies alles sowohl bei Bösen wie bei Guten vorkommt, trägt es nichts zur sittlichen Qualität bei und macht das Leben weder schimpflich noch ehrenhaft. Deswegen haben wir zu Recht, nachdem wir oben von 'Fehlern des Geistes' gesprochen haben, um derartiges auszuschließen, hinzugefügt: die zu schlechten Taten bereit machen, d. h., die den Willen geneigt machen zu irgend etwas, wovon es sich keineswegs gehört, daß es getan oder unterlassen wird. (Vgl. Röm 1,28)

(2. Was der Unterschied ist zwischen der Sünde und einem Fehler, der zum Bösen geneigt macht)

\* Es ist nämlich nicht jeder Fehler des Geistes dasselbe wie Sünde und die Sünde nicht dasselbe wie eine böse Handlung. Zum Beispiel: jähzornig sein, also bereit oder leicht empfänglich für Verwirrungen durch Zorn zu sein, ist ein Fehler und macht den Geist geneigt, etwas, was sich keineswegs geziemt, mit Leidenschaft und unvernünftig zu tun. Dieser Fehler, daß jemand offenbar leicht in Zorn gerät, ist auch dann in der Seele, /4/ wenn er nicht gerade erzürnt wird, so wie das Hinken, weswegen man einen Lahmen nennt, diesem auch dann zukommt, wenn er nicht gerade hinkend umhergeht. Denn ein Fehler liegt auch dann vor, wenn keine Handlung stattfindet. So macht auch die Veranlagung selbst oder die Körperkonstitution viele zu Fleischeslust oder Zorn bereit, doch sündigen sie nicht schon darin, weil sie so sind, sondern sie haben darin etwas, wogegen sie kämpfen, so daß sie, wenn sie dank der Tugend der Maßhaltung über sich selbst triumphieren, die Krone erlangen. Dies gemäß Salomon: 'Besser als ein starker Mann ist einer, der fähig ist zu ertragen, und besser,

---

<sup>1</sup> Zur Darstellung des Textes: vgl. die Hinweise im Kapitel

2. *Bemerkungen zur Übersetzung* (oben S. 20f). – Für die Belege von Abaelards Verweisen und Zitaten vgl. die *Anmerkungen* (unten S. 450ff).

wer sich selbst beherrscht, als wer Städte erobert.' (Spr 16,32) Die Religion hält es nämlich nicht für schändlich, von einem Menschen, aber von einem Fehler besiegt zu werden. Ersteres kommt auch bei guten Menschen vor, im zweiten hingegen weichen wir von den Guten ab. Diesen Sieg anempfiehlt uns der Apostel, wenn er sagt: 'Es wird einer nicht gekrönt werden, wenn er nicht richtig gekämpft haben wird.' (2 Tim 2,5) 'Gekämpft haben wird', und zwar würde ich sagen: nicht so sehr um Menschen, als vielmehr um Fehlern zu widerstehen, damit sie uns nämlich nicht zur verkehrten Zustimmung verlocken. Und wenn die Menschen aufhörten zu kämpfen: jene [Fehler] lassen nicht ab, uns anzufechten, so daß der Kampf um so viel gefährlicher ist, je häufiger er vorkommt, und ein Sieg um so viel glänzender, je schwieriger er war. Wieviel auch immer Menschen über uns vermögen, so können sie doch mit nichts unser Leben in die Schande führen, außer wenn sie [uns] mit lasterhafter Sitte, nachdem sie uns gleichsam zu Fehlern umgestimmt haben, unter eine schändliche Zustimmung unterwerfen. Jene verfügen über unsere Körper, während die Seele doch frei sein wird und nichts von der wahren Freiheit aufs Spiel gesetzt wird und wir nicht in schändliche Knechtschaft geraten. Es ist nämlich nicht schändlich, dem Menschen zu dienen, aber dem Fehler; und nicht die körperliche Knechtschaft verunstaltet die Seele, sondern die Unterwerfung unter die Fehler. Was nämlich auch immer zugleich den Guten und Bösen gemeinsam ist, trägt nichts bei zu Tugend oder Fehler.

*These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes*

(3. Was ein 'Fehler des Geistes' ist und was eigentlich 'Sünde' genannt wird)

\* Und so ist ein Fehler das, wodurch wir zum Sündigen bereit gemacht werden, d. h., wir werden geneigt, dem zuzustimmen, was sich nicht gehört – entweder, daß wir es tun oder daß wir es lassen. Diese Zustimmung aber nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch die sie die Verdammung verdient oder durch die sie vor Gott schuldig dasteht. Was ist nämlich diese Zustimmung anderes als eine Verachtung Gottes und eine Beleidigung gegen ihn? Gott kann nämlich nicht durch Schädigung, sondern nur durch Verachtung beleidigt werden. Er ist ja /6/ jene höchste Macht, die durch keinerlei Schädigung geschwächt wird, [die] aber Verachtung gegen sie rächt. Somit ist Sünde unsere Verachtung des Schöpfers; und Sündigen ist, den Schöpfer zu verachten, d. h., seinetwegen auf keinen Fall das zu tun, was wir glauben, daß es seinetwegen von uns getan werden müßte, oder seinetwegen nicht zu unterlassen, was wir glauben, daß es unterlassen werden müßte. Da wir somit Sünde negativ definieren, indem wir nämlich gesagt haben, sie bestehe im Nicht-Tun oder Nicht-Lassen von dem, was sich gehört, zeigen wir klar, daß der Sünde keine Substanz zukommt, da sie eher in einem Nicht-Sein als in einem Sein besteht, so wie wir beim Definieren von Dunkelheit sagen würden, sie sei Abwesenheit von Licht da, wo Licht zu sein gehabt hat.

*Diskussion der 2. These*

\* *Aber vielleicht sagst du: Auch der Wille zu einer bösen Tat ist Sünde; dieser Wille macht uns vor Gott schuldig, so wie der Wille zu einer guten Tat uns gerecht macht. So wie die Tugend aus dem guten Willen besteht, so auch die Sünde im schlechten Willen. Und somit [besteht die Sünde] nicht so sehr in einem Nicht-Sein, sondern ebenso in einem Sein wie jener [böse Wille]. So wie wir nämlich im Tun-Wollen dessen, wovon wir glauben, daß es*

Gott gefällt, ihm gefallen, so mißfallen wir ihm im Tun-Wollen dessen, wovon wir glauben, daß es Gott mißfällt, und so scheinen wir ihn zu beleidigen oder zu verachten.

Aber ich antworte darauf, daß, wenn wir sorgfältiger überlegen, ganz anders darüber zu denken ist, als es scheint. Da wir nämlich manchmal sündigen und jeglicher schlechter Wille fehlt, und da selbst der gezügelte, nicht ganz erloschene schlechte Wille dem, der sich wehrt, zur Siegespalme wird und den Gegenstand des Kampfes und die Ruhmeskrone in einem einschließt (vgl. 1 Ptr 5,4), so muß der Wille selbst nicht so sehr Sünde als eher eine gewisse notwendige Schwäche genannt werden. Schau: Einer ist unschuldig, aber sein grausamer Herr ist gegen ihn so sehr in Wut geraten, daß er ihn mit gezogenem Schwert verfolgt, um ihn zu töten. Nachdem er ihm lange hat entfliehen können und es so gut als möglich hat vermeiden können [, den Herrn] zu töten, ist er schließlich in die Enge getrieben und bringt ihn, ohne es zu wollen, um, damit er nicht von ihm umgebracht wird. Antworte mir nun, wer immer du auch sein magst: Welchen schlechten Willen hatte er bei diesem Tun? Er wollte doch das eigene Leben retten, indem er den Tod fliehen wollte. Doch dieser Wille war doch nicht etwa schlecht?

Nein, antwortest du, nicht diesen Willen halte ich für schlecht, sondern den Willen, den er hatte, den Herrn umzubringen, der ihn verfolgte.

Gut und deutlich sprichst du, antworte ich, wenn du den Willen aufzeigen kannst, in dem was du behauptest. Aber, wie schon gesagt, er tat dies gegen den Willen und gezwungenermaßen, denn er ließ, /8/ solange er konnte, das Leben unversehrt, wohl wissend, daß aus dieser Ermordung seinem Leben Gefahr droht. Wie sollte er also etwas freiwillig gemacht haben, was er unter der eigenen Lebensgefahr begangen hat?

\* Wenn du antwortest, auch dies sei willentlich gemacht worden, weil er aus dem Willen, der nämlich darin besteht, dem Tod zu entgehen, und nicht, seinen Herrn umzubringen, dazu geführt wurde, so widerlegen wir das keineswegs.

Aber, wie schon gesagt, dieser Wille, durch den jener, wie du sagst, dem Tod hat entfliehen wollen, und nicht seinen Herrn umbringen, ist in keiner Weise als böse zu verwerfen – und dennoch vergeht er sich, wenn auch getrieben durch die Furcht vor dem Tod, wenn er der ungerechten Ermordung zustimmt, weil es sich für ihn eher gehörte, [den Tod] zu erleiden als auszuführen. Denn er hat das Schwert von sich aus ergriffen und es nicht von der Macht überreicht erhalten. Daher spricht die Wahrheit: 'Jeder, der das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen.' (Mt 26,52) 'Wer das Schwert ergreift' meint [den, der es] aus Anmaßung ergreift, und nicht den, dem es übergeben ist, um Vergeltung zu üben. 'Wird durch das Schwert umkommen' meint, er zieht sich durch diese Unbesonnenheit die Verdammung und den Untergang seiner Seele zu. Doch wie gesagt, jener wollte dem Tod entkommen und nicht den Herrn töten. Aber, weil er der Ermordung zustimmte, was er nicht hätte tun sollen – diese unrechtmäßige Zustimmung, die der Ermordung voranging, stellte eine Sünde dar.

\* Wenn vielleicht jemand sagt, er wollte seinen Herrn deswegen umbringen, um dem Tod zu entgehen, kann man daraus nicht einfach schließen, daß er ihn umbringen wollte. Wenn ich beispielsweise zu jemandem sage: Ich will, daß du meinen Mantel hast, [und zwar] deswegen, damit du mir fünf Münzen gibst, oder: Ich möchte, daß dieser zu diesem Preis der Deine wird, dann räume ich damit nicht ein, daß ich wollte, daß er dir sei. Und wenn jemand, der in einem Gefängnis gefangengehalten wird, seinen Sohn an seiner Stelle dort lassen will, damit er seinen Loskauf beschaffen kann, so werden wir auch nicht einfach zugeben, daß er seinen Sohn /10/ ins Gefängnis stecken wollte, was er unter großen Tränen und mit vielen Seufzern auf sich zu nehmen gezwungen wird. Jedenfalls ist ein derartiger sogenannter Wille, der mit einem großen inneren Schmerz verbunden ist, nicht Wille, sondern eher Erleiden zu nennen. Und so bedeutet, daß er das eine des andern wegen will, so-

viel wie: Er erduldet, was er nicht will, wegen der Sache, die er erwünscht. So sagt man auch, ein Kranker wolle sich brennen oder schneiden lassen, damit er geheilt wird, und die Märtyrer wollen leiden, um zu Christus zu gelangen, oder Christus selbst [wollte leiden], damit wir durch sein Leiden gerettet werden. Dennoch sind wir nicht gezwungen, einfach zuzugeben, daß sie dies wollen. Niemals kann es nämlich Erleiden geben, wo nicht etwas gegen den Willen geschieht; und niemand kann an etwas leiden, worin sein Wille sich erfüllt und was ihn erfreut, daß es geschieht. Sicher, der Apostel, der sagt: 'Ich sehne mich danach, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein' (Phil 1,23), was bedeutet: zu sterben, um zu ihm zu gelangen, erinnert uns an einer andern Stelle selbst daran: 'Wir wollen nicht gewaltsam entkleidet werden, sondern überkleidet, damit so das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.' (2 Kor 5,4) Diese vom Herrn gesagten Worte ruft nämlich der heilige Augustinus in Erinnerung, wo zu Petrus gesagt wird: 'Du streckst deine Hände aus, und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst.' (Joh 21,18) Er [, Jesus,] sagt selbst zum Vater, weil er die Schwachheit der menschlichen Natur angenommen hat: 'Wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst.' (Mt 26,39) Seine Seele erschrak nämlich natürlicherweise vor dem großen Todesleiden. Und wovon sie wußte, daß es qualvoll sei, das konnte sie nicht freiwillig annehmen. Obschon anderswo darüber geschrieben steht: 'Er hat sich hingegeben, weil er selbst es wollte' (Jes 53,7), so ist dies entweder im Sinne der göttlichen Natur zu verstehen, in deren Willen es stand, daß der Mensch leiden müsse, den sie angenommen hatte, oder aber 'wollte' steht hier für 'anordnete' gemäß jener Stelle beim Psalmisten: 'Was immer er wollte, geschah.' (Ps 115,3) Somit steht fest, daß manchmal eine Sünde begangen wird ohne jeglichen bösen Willen, woraus klar wird, daß das, was Sünde ist, nicht Wille heißt.

\* Du wirst sagen, gewiß ist es so, wo wir gezwungenermaßen, aber nicht da, wo wir willentlich sündigen, wie wenn wir etwas begehen wollen, von dem wir wissen, daß wir es in keinem Fall begehen sollen. Dort scheinen nämlich jener böse Wille und die Sünde dasselbe zu sein. Zum Beispiel: Ein Mann sieht eine Frau und beginnt, sie zu begehren, und sein Verstand wird durch Fleischeslust /12/ berührt, so daß er zu der Unsittlichkeit des Beischlafs entzündet wird. So wirst du sagen: Was sind hier der Wille und der schändliche Wunsch anderes als Sünde?

\* Ich entgegne: Was ist, wenn dieser Wille durch die Tugend der Mäßigung gebremst, aber nicht ganz ausgelöscht wird, damit er zum Kampf bleibt und zum Wettstreit weiterbesteht und, obwohl besiegt, nicht schwindet? Wo bleibt denn der Kampf, wenn der zu bekämpfende Gegenstand fehlt? Oder: Warum [sollte man] großen Lohn [erhalten], wenn das, was wir ertragen, nicht schwer ist? Wenn der Wettstreit wegfällt, gibt es nichts mehr zu kämpfen, sondern nur noch den Lohn zu empfangen. Hier aber streiten wir im Kampf, damit wir anderswo als Sieger des Streites die Krone entgegennehmen können. Damit es wahrlich einen Kampf gibt, braucht es einen Gegner, der Widerstand leistet, nicht einen, der geradewegs schwindet. Dies ist wahrlich unser böser Wille, über den wir triumphieren, wenn wir ihn dem göttlichen Willen unterordnen, und den wir nicht geradewegs auslösen, damit wir immer etwas haben, wogegen wir kämpfen können.

\* Was machen wir denn Großes für Gott, wenn wir nichts unserem Willen Feindliches ertragen, sondern eher erfüllen, was wir wollen? Und wer mag uns danken, wenn wir in dem, was wir angeblich für ihn machen, nur unseren eigenen Willen erfüllen?

Aber, wirst du sagen, was für ein Verdienst haben wir bei Gott aus dem, was wir [entweder] willentlich oder verhaßter Weise machen?

Ich antworte: Sicher kein Verdienst, denn er selbst wird bei einer Vergeltung eher den Geist als die Handlung berücksichtigen; die Handlung trägt zum Verdienst nichts bei, komme sie aus einem guten oder schlechten Willen, wie wir gleich zeigen werden. Wenn wir tatsäch-

lich seinen Willen dem unseren voranstellen, so daß wir den seinen mehr befolgen als den unseren, so haben wir bei ihm ein großes Verdienst, gemäß der Vollkommenheit der Wahrheit, die lautet: 'Ich bin nicht gekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.' (Joh 6,38) Auch sagt sie uns ermunternd dazu: 'Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, ja sogar sein eigenes Leben geringachtet, der ist meiner nicht würdig' (Lk 14,26), d. h.: Wenn er nicht von seinen Vorstellungen oder vom eigenen Willen abläßt und sich dafür gänzlich meiner Satzung unterwirft. Wie uns befohlen wird, den Vater zu hassen, aber nicht zu töten, so sollen wir auch unserem Willen nicht folgen, aber ihn auch nicht von Grund auf vernichten. Er nämlich, der sagt: 'Folge deinen Begierden nicht, und halte dich fern von deinen Gelüsten' (Jes Sir 18,30), verlangt von uns, daß wir unsere Gelüste nicht ausleben, aber auch nicht gänzlich frei seien von ihnen. Jenes ist zwar schwierig, dies aber unmöglich wegen unserer Schwäche. Sünde ist nämlich nicht, /14/ eine Frau zu begehren, sondern, der Begierde zuzustimmen. Und nicht der Wille nach Beischlaf, sondern das Zustimmung zu diesem Willen ist verwerflich.

\* Was wir über die Fleischeslust gesagt haben, das würden wir auch bei der Schlemmerei so sehen. Einer geht am Garten eines anderen vorbei und kriegt Lust auf die leckeren Früchte, die er erblickt; und dennoch stimmt er seiner Lust nicht zu, obwohl sein Geist durch die Freude an der Speise zu einem großen Wunsch entfacht ist, wie wenn einer zu Diebstahl oder Raub verlockt wird. Wo nämlich ein Wunsch brennt, dort besteht ohne Zweifel auch ein Wille. Und so wünscht er, die Frucht zu essen, woran er ohne Zweifel Freude hat. So wird er nämlich in die Enge getrieben durch die Natur seiner Schwachheit selbst, das zu ersehnen, was nicht erlaubt ist zu nehmen, ohne daß es der Herr weiß oder erlaubt. Er unterdrückt den Wunsch, [aber] er hat ihn nicht ausgelöscht. Aber weil er nicht zur Zustimmung verleitet wird, begeht er keine Sünde.

*These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde*

\* Wohin führt uns das aber? Wie sich endlich in solchen [Überlegungen] zeigt, wird auch niemals der Wille selbst, also der Wunsch, etwas zu tun, das nicht erlaubt ist, Sünde genannt, sondern eher nur die Zustimmung dazu, wie wir gesagt haben. Zugestimmt haben wir wahrlich dem, was sich nicht gehört, dann, wenn wir uns von dessen Vollbringung keinesfalls zurückziehen und gänzlich bereit sind, wenn die Möglichkeit gegeben ist, dies auszuführen. Deshalb verfällt jeder der Fülle der Schuld, der diesen Entschluß gefaßt hat. Die Ausführung des Werkes, die dazu kommt, macht die Sünde nicht größer, sondern vor Gott ist der gewiß schon ein Angeklagter, der, so gut er kann, nach der Ausführung trachtet; und wer jenes verfolgt, so weit es an ihm liegt, der ist gleichsam bei der Tat selbst erwischt worden, wie der heilige Augustinus in Erinnerung ruft. /16/

\* Obschon aber der Wille keine Sünde ist und obschon wir nicht selten unwillentlich, wie wir gesagt haben, Sünden begehen, sagen dennoch einige, daß jede Sünde freiwillig begangen werde, und dabei finden sie auch eine gewisse Unterscheidung zwischen Sünde und Willen; sie nennen etwas Wille, etwas anderes freiwillig, d. h. das, was durch den Willen begangen wird. Aber wahrlich: Wenn wir Sünde nennen, was wir im eigentlichen Sinn darunter verstehen – also die Verachtung Gottes oder das Zustimmung zu etwas, wovon wir glauben, daß es wegen Gott unterlassen werden müßte –, wie können wir dann sagen, eine Sünde werde freiwillig begangen, d. h., daß wir Gott verachten wollen, oder [, anders gesagt,] uns schlechter, also der Verdammung würdig machen wollen? So sehr wir nämlich machen wollen, wovon

wir wissen, daß wir dafür bestraft werden müssen, oder wofür wir eine Strafe verdienen werden, wollen wir dennoch nicht bestraft werden. Daraus geht klar hervor, daß wir böse sind, weil wir das machen wollen, was ungerecht ist, und nicht einmal die Strafe hinnehmen wollen, die gerecht ist und die uns zusteht. Die Strafe, die gerecht ist, gefällt uns nicht, die Handlung, die ungerecht ist, gefällt uns. Überdies kommt es doch oft vor, daß wir, wenn wir mit einer verheirateten Frau – erfreut über ihr Äußeres – schlafen wollen, deswegen keineswegs mit ihr Ehebruch begehen wollen; eher wollten wir, sie wäre nicht verheiratet. Auf der andern Seite gibt es viele, die Frauen mächtiger [Männer] zu ihrem eigenen Ruhm [gerade deshalb] begehren, weil sie die Frauen solcher [Männer] sind, [und sie nicht beehrten,] wenn sie unverheiratet wären. Diese wollen also mehr die Ehe brechen als Unzucht treiben, d. h., eher einen größeren als einen kleineren Fehler begehen. [Wieder] andere sind gänzlich verdrossen, zur Zustimmung zur Begierde oder zum bösen Willen gezogen zu sein, und sie sind aus der Schwachheit ihres Fleisches gezwungen, das zu wollen, was sie niemals [mit dem Geist] hätten wollen wollen. Ich sehe nun wahrlich nicht ein, wie man diese Zustimmung, die wir nicht geben wollen, freiwillig nennt, so daß wir dem gemäß, wie gesagt, jede Sünde freiwillig nennen müssen. Es sei denn, wir verstehen unter freiwillig den Ausschluß des Zwingenden, und somit wäre nämlich keine Sünde unvermeidbar. Oder wir nennen freiwillig, was aus irgendeinem Willen hervorgeht. Denn auch jener, der gezwungen ist, seinen Herrn umzubringen, und nicht den Willen zu töten hat, der begeht das dennoch aus einem Willen, nämlich: dem Tod entkommen oder ihn hinauschieben zu wollen.

*These 4: Vom Wert der schlechten Handlung*

\* Es gibt Leute, die sich wohl ziemlich ärgern, wenn sie uns sagen hören, /18/ die Ausführung der Sünde trage nichts zur Verurteilung oder Verdammung durch Gott bei. Sie entgegnen nämlich, daß beim Ausführen der Sünde ein gewisses Erfreuen erfolgt, das die Sünde vergrößert, wie beim Beischlaf oder beim Essen, von dem wir gesprochen haben. Was sie sagen, wäre nämlich nicht absurd, wenn sie davon überzeugen könnten, daß eine derartige Freude Sünde sei, und daß man nichts dergleichen machen kann, ohne [auch gleich] zu sündigen. Wenn sie das wirklich so auffassen, so ist es niemandem erlaubt, fleischliche Freuden zu empfinden. Und so sind weder Verheiratete frei von Sünde, wenn sie sich in der ihnen erlaubten fleischlichen Freude vereinigen, noch [ist es] jener, der erfreut seine eigene Frucht verspeist. Auch wären alle Kranken in Schuld, die sich zur Stärkung, damit sie von der Schwäche geheilt werden, an süßeren Speisen laben, die sie niemals ohne Freude essen, oder die, wenn sie sie ohne Freude äßen, nichts nützten. Endlich wäre auch Gott, der Schöpfer sowohl der Früchte wie der Körper, nicht unschuldig, wenn er einen solchen Wohlgeschmack hineingelegt hätte, der die Essenden zwangsläufig beim Genuß zur Sünde zwingen würde. Warum hätte er solche [Speisen] zu unserem Verzehr gegeben oder ihren Verzehr zugelassen, wenn es für uns unmöglich wäre, sie ohne Sünde zu essen? Wie kann nämlich auch bei Erlaubtem gesagt werden, daß gesündigt wird, wenn man es begeht? Wenn etwas nachträglich gestattet und erlaubt wurde, was einst unerlaubt und verboten war, so kann dies jetzt gänzlich ohne Sünde begangen werden – z. B. das Essen von Schweinefleisch und die meisten Dinge, die einst bei den Juden verboten waren, sind uns jetzt wahrlich erlaubt. Wenn wir deshalb auch zu Christus bekehrte Juden sehen, die derartige Speisen frei essen, die das Gesetz ihnen untersagt hatte, wie rechtfertigen wir dann deren Unschuld,

wenn wir nicht erklären, daß dies ihnen von Gott erlaubt ist? Wenn also bei solchem Essen, das ihnen einst verboten war, jetzt aber erlaubt ist, die Erlaubnis selbst die Sünde entschuldigt und die Verachtung Gottes aufhebt, wer kann dann dies in irgendeiner Weise sündigen nennen, was ihm eine göttliche Erlaubnis erlaubt macht? Wenn also das Schlafen mit der Gattin oder das Essen selbst einer erfreulichen Speise vom ersten Tag unserer Schöpfung an, als noch ohne Sünde im Paradies gelebt wurde, uns erlaubt war, wer kann uns dann darin der Sünde anklagen, wenn wir nicht über die Grenze des Erlaubten hinausgehen? /20/

\* Aber wiederum sagen sie, daß der eheliche Verkehr und das Essen einer erfreulichen Speise zwar erlaubt sind, die Freude selbst aber nicht; jene sollten gänzlich ohne Freude ausgeübt werden. Aber wahrlich, wenn dem so ist, daß [jene Handlungen] in der Weise erlaubt sind, wie sie niemals ausgeübt werden können, dann ist die Erlaubnis unvernünftig gewesen, die gestattet, etwas so zu machen, wie dieses mit Sicherheit nicht geschehen kann. Überdies: aus welcher Vernunft verpflichtete einst das Gesetz zur Heirat, damit jeder einzelne vom Sproß Israels ausgehe, oder [aus welcher Vernunft] zwingt der Apostel die Verheirateten, sich gegenseitig die Pflicht zu erfüllen, wenn sie dies in keiner Weise frei von Sünde machen können (vgl. 1 Kor 7,3)? Wie kann man etwas Pflicht nennen, das schon notwendigerweise Sünde ist? Oder: wie kann einer zu solchem Handeln gezwungen werden, durch welches er sündigend gegen Gott verstößt? Wie ich beurteile, geht daraus klar hervor: wenn wir uns darin erfreuen, worin, wenn es vorkommt, das Empfinden von Freude unausweichlich ist, dann ist keiner natürlichen Freude des Fleisches eine Sünde zuzuschreiben oder eine Schuld zuzuteilen. Wenn z. B. jemand irgend einen Ordensmann nötig, gefesselt zwischen Frauen zu liegen, und jener wird, erfreut durch die Geschmeidigkeit und durch die Berührung der ihn umgebenden Frauen, zur Freude, nicht aber zur Zustimmung geführt – wer könnte es wagen, diese notwendige Freude, die natürlich eintritt, Schuld zu nennen?

*Exkurs über die Erbsünde*

\* Wenn du das ablehntest, wie es einige zu machen scheinen, weil doch auch leibliche Freude in erlaubtem Beischlaf als Sünde angerechnet werde – [zum Beispiel,] wenn David sagt: ‘Denn siehe, in Sünden bin ich empfangen’ (Ps 51,7), oder wenn der Apostel, wenn er gesagt hat: ‘Kommt wieder darin [zusammen], damit euch der Satan wegen eurer Unenthaltbarkeit nicht in Versuchung führt’ (1 Kor 7,5), beifügt: ‘Das sage ich als Zugeständnis, nicht als Gebot’ (1 Kor 7,6) –, so scheint uns dies, daß diese fleischliche Freude als Sünde verkündet wird, eher aus Autorität als aus Vernunftgründen festgehalten worden zu sein. Es steht nämlich fest, daß David nicht in Unzucht, sondern in einer Ehe empfangen worden ist, und Nachsicht, d. h. Verggebung, kann nicht geübt werden, wo überhaupt keine Schuld vorliegt. Wie mir wahrlich scheint: Was David darüber sagt, daß er in Unrecht oder Sünde empfangen worden ist – und er hat nicht beigefügt, wessen Sünde –, damit verweist er auf die allgemeine Verfluchung durch die Erbsünde, durch die nämlich jeder einzelne aus der Schuld der eigenen Eltern verdammt ist. Dies gemäß dem, was anderswo geschrieben steht: ‘Niemand ist frei von Unreinheit, /22/ auch nicht das eintägige Kind, wenn es sein Leben auf der Erde beginnt.’ (Ijob 14,4f/LXX) Wie aber der heilige Hieronymus erinnert hat und wie offenkundige Vernunftgründe zeigen, solange die Seele im Kindesalter verweilt, ist sie frei von Sünde. Wenn sie also rein von Sünde ist, wie ist sie dann [gleichzeitig] durch Schmutz der Sünde verunreinigt, wenn nicht das



erste als Schuld, das zweite als Strafe zu verstehen ist? Schuld aus einer Verachtung Gottes trifft nämlich keinen, der noch nicht mit Vernunft sieht, wie er handeln soll; gleichwohl ist er nicht geschützt vor der Sünde der Vorfahren, woraus er sich, wenn auch keine Schuld, so doch eine Strafe zuzieht; und er muß als Strafe ertragen, was jene in Schuld begangen haben. Wenn David [also] sagt, er sei in Unrecht und Sünde empfangen worden, so sieht er sich einem allgemeinen Urteilspruch der Verdammung aus der Schuld seiner Vorfahren unterstellt. Aber dieses Vergehen geht nicht so sehr auf die nächsten Verwandten als auf die früheren zurück.

\* Was nun wahrlich der Apostel Zugeständnis nennt, das ist nicht so zu verstehen, wie [die einen] möchten, daß das Zugeständnis der Erlaubnis die Vergebung der Sünde meint. Wenn er sagt: 'als Zugeständnis, nicht als Gebot', bedeutet das soviel, wie wenn er sagen würde: als Erlaubnis, nicht als Zwang. Wenn es nämlich die Gatten wollen und mit beider Zustimmung den Beschluß gefaßt haben, können sie sich gänzlich dem Gebrauch des Fleisches enthalten, und sind dazu nicht durch ein Gebot zu zwingen. Wenn sie aber nicht so entscheiden, dann haben sie das Zugeständnis, d. h. die Erlaubnis, sich vom vollkommeneren Leben abzuwenden zum Vollzug eines lockereren Lebens. Der Apostel hat nämlich an dieser Stelle mit Zugeständnis nicht den Nachlaß der Sünde gemeint, sondern die Erlaubnis eines lockereren Lebens, um Unzucht zu vermeiden, damit das geringere Leben einer großen Sünde zuvorkommt und es [somit zwar] geringer wäre an Verdiensten, aber nicht größer werde an Sünden.

*(Ende des Exkurses)*

\* Dies habe ich aber deshalb angeführt, daß nicht einer, der vielleicht wollte, daß jede Freude des Fleisches Sünde sei, sagt, durch die Handlung werde die Sünde selbst größer, weil jemand nämlich die Zustimmung der Seele selbst zur Ausführung der Handlung weiterführt, so daß [die Seele] nicht nur durch die Zustimmung zur Schande, sondern wahrlich auch durch die Schandflecken der Tat verdorben würde. – Wie wenn man die Seele durch etwas, was von außen in den Körper gelangt, beflecken könnte! (Vgl. Mt 15,11)

Irgendeine Ausführung von Werken trägt also nichts bei zur Vergrößerung der Sünde, und nichts besudelt die Seele außer dem, was ihr selbst anhaftet, d. h. die Zustimmung, von der allein wir gesagt haben, daß sie Sünde sei, /24/ und nicht etwa der ihr vorangehende Wille und auch nicht die Ausführung des Werkes, die ihr folgt. Und wenn wir wollen oder tun, was sich nicht gehört, so sündigen wir deswegen dennoch nicht, denn beides kommt häufig ohne Sünde vor – wie auch umgekehrt die Zustimmung ohne [Tat oder Wille] vorkommen kann. Dies haben wir zum Teil schon gezeigt: den Willen ohne Zustimmung bei dem, der der Begierde verfällt beim Anblick einer Frau oder einer fremden Frucht und dennoch nicht zur Zustimmung verleitet wird, [andererseits] die schlechte Zustimmung ohne schlechten Willen bei dem, der, ohne es zu wollen, seinen Herrn umbringt.

*These 5: Zustimmung bzw. Intention als Kriterium der Sünde*

\* Ich denke aber, es sollte klar sein, daß oft [dann], wenn etwas vielleicht durch Gewalt oder Unkenntnis begangen wird, ohne Sünde geschieht, was nicht geschehen sollte. Wie z. B. eine Frau, die mit Gewalt erdulden muß, mit dem Mann einer anderen Frau zu schlafen, oder wenn irgendeiner irgendwie betrogen mit einer Frau schläft, die er für seine Gattin hält, oder wenn einer einen aus Irrtum hinrichtet, von dem er glaubte, ihn zu Recht hinrichten zu müssen. Es ist keine Sünde, die Gattin

eines anderen zu begehren oder mit ihr zu schlafen; aber [eine] große [Sünde ist es], diesem Begehren oder dieser Handlung zuzustimmen. Diese Zustimmung zur Begierde heißt im Gesetz Begierde, nämlich [dort,] wo gesagt wird: 'Du sollst nicht begehren.' (Dtn 5,21) Was nämlich verboten werden sollte, ist nicht jenes Begehren, das wir nicht vermeiden können oder worin wir, wie gesagt, gar nicht sündigen, sondern, wenn wir [dem Begehren] beistimmen. So ist auch jenes zu verstehen, das der Herr sagt: 'Wer eine Frau ansieht und sie begehrt', d. h. wer sie so anschaut, daß er der Zustimmung zur Begierde verfällt, 'der ist in seinem Herzen schon ein Ehebrecher' (Mt 5,28), auch wenn er dem Werk nach kein Ehebrecher ist, d. h., er hat schon die Schuld der Sünde, auch wenn bis jetzt die Ausführung ausbleibt.

\* Und wenn wir sorgfältig bedenken: wo auch immer Handlungen in eine Vorschrift oder ein Verbot eingeschlossen scheinen, so beziehen sich [Verbot oder Vorschrift] eher auf den Willen oder die Zustimmung zur Handlung, als auf diese Handlung selbst; sonst wäre ja nichts zur Vorschrift gemacht, was zum Verdienst gereichen kann. Und was weniger in unserer Macht steht, das ist /26/ als Vorschrift um so wertloser. Tatsächlich ist uns vieles verboten zu tun, wobei der Wille und die Zustimmung dazu wahrlich immer in unserer Entscheidungskraft liegen.

*Predigtartiger Exkurs über die Intention*

Schau, der Herr spricht: 'Du sollst nicht töten. Du sollst nicht Zeugnis ablegen.' (Dtn 5,17.20)

Wenn wir dies, wie es wörtlich heißt, nur von der Handlung annehmen, so wird keine Freveltat untersagt und keine Schuld verboten, sondern nur die Ausführung der Schuld. Aber es ist keine Sünde, einen Menschen umzubringen oder mit einer fremden Frau zu schlafen, beides kann bisweilen ohne Sünde geschehen. Wenn das Verbot von einem Werk auf diese Weise nach dem Wortlaut verstanden wird, dann wird nämlich jener nicht schuldig vor dem Gesetz, der ein falsches Zeugnis ablegen will oder gar dem Ablegen zustimmt, dann aber aus irgendeinem Grund schweigt und nichts sagt. Es steht nämlich nicht geschrieben, wir sollen nicht falsches Zeugnis ablegen wollen oder nicht dem Ablegen zustimmen, sondern schlicht, daß wir nicht falsch aussagen sollen. – Aber wenn das Gesetz uns verbietet, unsere Schwestern zu heiraten oder mit ihnen zu schlafen, dann gibt es niemanden, der dieser Vorschrift folgen kann, ist doch häufig jemand nicht fähig, seine Schwestern zu identifizieren. Niemanden, sage ich, wenn das Verbot mehr für die Handlung als für die Zustimmung gilt. Sollte es darum vorkommen, daß einer aus Unwissen seine Schwester heiratet: übertritt er somit eine Vorschrift, weil er macht, was ihm das Gesetz zu machen verbietet? Du wirst sagen, er habe es nicht übertreten, weil er beim Übertreten dem nicht zustimmt, was er unwissend tut. Somit ist nicht der Übertreter zu nennen, der tut, was verboten ist, sondern derjenige, der dem zustimmt, wovon er sicher weiß, daß es verboten ist. Von daher ist nicht anzunehmen, es gehe um das Verbot der Handlung, sondern [um das Verbot] der Zustimmung. Wie nämlich, wenn gesagt wird: 'tue dies nicht oder das', dies soviel bedeutet wie: 'stimme nicht zu, dies oder das zu machen', oder: 'nimm dir dies nicht bewußt vor'. Dies sagt auch der heilige Augustinus, sorgfältig erwägend und jede Vorschrift oder jedes Verbot eher auf die Liebe oder auf die Begierde als auf die Handlung zurückführend: 'Das Gesetz schreibt nichts anderes vor als Liebe und verbietet nichts anderes als Begierde.' Daher sagt auch der Apostel: 'Das ganze Gesetz ist nämlich in dem einen Wort zusammengefaßt: Du sollst

deinen Nächsten lieben wie dich selbst!' (Gal 5,14) Und wiederum: 'Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes.' (Röm 13,10) Tatsächlich trägt es nichts zum Verdienst bei, ob du einem Notleidenden ein Almosen gibst: die Liebe mag dich bereit machen zu spenden und auch der Wille ist vorhanden, aber die Möglichkeit fehlt, und es ist dir künftig aus irgendeinem Fall nicht mehr möglich zu tun, was du [jetzt noch] kannst. Auch steht fest, /28/ daß Werke, die es sich gehört zu tun oder zu lassen, ebenso von guten wie von bösen Menschen getan [oder unterlassen] werden, allein die Intention unterscheidet sie. So sehen wir doch in derselben Tat, wie uns der eben genannte Lehrer erinnert, Gott den Vater und den Herrn Jesus Christus, aber auch den Verräter Judas: Die Auslieferung des Sohnes ist gewiß eine Tat Gott Vaters und eine des Sohnes, und sie ist [auch] eine des Verräters: denn sowohl hat der Vater den Sohn ausgeliefert und der Sohn sich selbst, wie der Apostel erinnert (vgl. Röm 8,32), als auch Judas den Meister. Der Verräter hat also gemacht, was auch Gott gemacht hat, aber jener hat doch nicht etwa gut gehandelt? Denn auch wenn es gut ist, hat er doch sicher nicht gut gehandelt oder etwas getan, was ihm von Nutzen sein sollte. Gott erwägt nämlich nicht, was geschieht, sondern in welchem Geist es geschieht; und nicht im Werk, sondern in der Intention besteht das Verdienst oder das Lob des Handelnden. Oft wird doch dasselbe von verschiedenen gemacht, aus Gerechtigkeit vom einen, aus Schlechtigkeit vom anderen: Wenn z. B. zwei einen Angeklagten erhängen, einer [getrieben] durch den Eifer für die Gerechtigkeit, der andere durch den Haß einer alten Feindschaft: wenn auch das Erhängen ein und dieselbe Handlung ist und auch wenn das geschieht, was gut ist, und sie tun, was die Gerechtigkeit fordert, so wird gleichwohl dasselbe wegen der Verschiedenheit der Intention von verschiedenen getan, schlecht vom einen, gut vom anderen.

- \* Wer wüßte schließlich nicht, daß selbst der Teufel nichts tut, was ihm nicht von Gott erlaubt wird, wenn er entweder einen Ungerechten verdienstermaßen bestraft oder wenn ihm erlaubt wird, irgendeinen Gerechten zu schlagen: entweder zur Reinigung oder damit der [Gerechte] seine Geduld bezeugen kann? Aber weil Gott ihm erlaubt, das zu machen, er [aber] durch seine Schlechtigkeit zur Tat motiviert wird, so wird seine Macht gut, manchmal gar gerecht genannt, wenn auch sein Wille stets ungerecht ist. Die Macht erhält er nämlich von Gott, den Willen hat er von sich aus.

Überdies: wer der Auserwählten kann, was die Werke betrifft, den Heuchlern verglichen werden? Wer erduldet oder tut soviel aus Liebe zu Gott[,] wie jene aus Gier nach menschlichem Lob [tun oder erdulden]? Wer weiß schließlich nicht, daß nicht selten das, was Gott verbietet, daß es geschehe, zu Recht vollzogen wird oder getan werden soll, wie er manchmal im Gegenteil etwas vorschreibt, wovon es sich trotz allem weniger gehört, daß es geschieht? Siehe nämlich: Wir wissen von nicht wenigen /30/ seiner [Heilungs-]wunder, die er, nachdem er die Kranken geheilt hatte, ihnen zu verkünden verboten hat. – Vielleicht als Beispiel der Demut und damit keiner, dem solche Gnade zuteil wurde, [deshalb] nach Ruhm strebe. – Und dennoch ließen die, die jene Wohltaten empfangen hatten, kein bißchen davon ab, dies bekanntzumachen, selbstverständlich zum Ruhm dessen, der sowohl jene [Heilung] gemacht als auch die Verkündigung verboten hatte. Über sie steht geschrieben: 'Je mehr er es ihnen verbot, desto mehr machten sie es bekannt' (Mk 7,36) und so weiter. Willst du nun solche als Schuldige wegen ihres Vergehens

richten, weil sie sogar wissentlich gegen die erhaltene Vorschrift gehandelt haben? Was entschuldigt diese für die Übertretung, wenn nicht, daß sie nichts gemacht haben zur Verachtung dessen, der die Vorschrift erließ, sondern beschlossen, ihm zu Ehren zu handeln? Sage mir, ich beschwöre dich, wenn Christus vorschreibt, was nicht hätte vorgeschrieben werden sollen, oder wenn jene nicht beachten, was hätte eingehalten werden sollen [, dann ist es doch so]: Was gut war, daß es vorgeschrieben wurde, das war nicht gut, gehalten zu werden. Oder wirst du auch Gott anklagen [im Zusammenhang] mit Abraham, dem er zuerst vorgeschrieben hat, den Sohn zu opfern, was er [jedoch] nachher selbst verboten hat? (Vgl. Gen 22,1-19) Nicht wahr: Gott hat etwas als gut vorgeschrieben, was nicht gut war, daß es geschieht? Wenn es nämlich gut wäre, weshalb wird es nachher verboten? Wenn es aber gleichzeitig sowohl gut war, es zu gebieten, als auch, es zu verbieten – Gott erlaubt nämlich weder, daß etwas ohne vernünftigen Grund geschehe, noch stimmt er dem Tun zu –, so siehst du, wie allein die Intention der Vorschrift, nicht die Ausführung der Handlung Gott entschuldigt, wenn er jenes als gut vorschreibt, was nicht gut ist, daß es geschieht. Gott trachtete nämlich nicht danach oder schrieb vor, daß Abraham die Opferung seines Sohnes ausführen müsse, sondern [er trachtete danach, daß] dadurch sein Gehorsam und seine Standhaftigkeit im Glauben oder in der Liebe ganz besonders geprüft würde und uns als Beispiel bleiben möge. Anschließend verkündet dies der Herr selbst offen, wenn er sagt: 'Jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest' (Gen 22,12b), [das ist,] wie wenn er ausdrücklich sagte: Deshalb habe ich dir dies vorgeschrieben, damit du deine Bereitschaft hast erweisen können, so daß ich auch den andern habe zu erkennen geben können, was ich selbst von dir schon ewig weiß. Recht ist also die Intention Gottes gewesen in einer Handlung, die nicht recht gewesen ist. Und so ist auch [Jesu Rede-]Verbot, von dem wir gesprochen haben, recht: er hat das [Verkünden] deshalb verboten, nicht damit das Verbot [tatsächlich] gehalten würde, sondern damit uns Schwachen zur Vermeidung leeren Ruhmes Beispiele gegeben werden. Deshalb hat Gott vorgeschrieben, was nicht gut gewesen ist, daß es geschehe, wie er andererseits verboten hat, /32/ was gut gewesen ist, daß es geschieht; und wie dort die Intention ihn entschuldigt, so [entschuldigt hier die Intention] die, die mit ihrer Tat die Vorschrift nicht erfüllt hatten. Sie wußten nämlich, daß er ihnen dies nicht deshalb vorgeschrieben hatte, daß es gehalten würde, sondern, damit das vorangehende Beispiel bekanntgemacht würde. Deshalb hatten sie, den Willen des Gebietenden wärend, ihn nicht verachtet. Sie hatten verstanden, daß sie sich seinem Willen nicht widersetzten.

- \* Wenn wir also die Werke mehr gewichten als die Intention, so werden wir sehen, daß wir oft nicht nur gegen eine Vorschrift Gottes handeln wollen, sondern dies wissentlich auch tun, [allerdings] ohne jegliche Sündenschuld. Wenn die Intention dessen, für den die Vorschrift erlassen worden ist, vom Willen des Vorschreibenden nicht abweicht, so sind dessen Wille und Handlung, [nur] weil er der Vorschrift Gottes nicht im Werk folgt, nicht als schlecht zu bezeichnen. So wie nämlich die Intention des Befehlenden, der vorschreibt, was sich dennoch kaum gehört, ihn selbst entschuldigt, so entschuldigt die Intention der Liebe auch den, für den die Vorschrift erlassen worden ist.

\* Damit ich nun in einer kurzen Zusammenfassung das oben Gesagte zusammenbringe: Es gibt vier Dinge, die wir vorgelegt haben, damit wir sie gegenseitig sorgfältig voneinander unterscheiden: Die Fehler – wenn man will – des Geistes, die zum Sündigen bereit machen, sodann die Sünde selbst, die wir als Zustimmung zum Bösen oder als Verachtung Gottes definiert haben, dann der schlechte Wille und die schlechte Handlung. So wie es aber nicht dasselbe ist, etwas zu wollen und den Willen zu erfüllen, so ist es auch nicht dasselbe, zu sündigen und eine Sünde zu verwirklichen. [Sündigen] soll nämlich als Zustimmung des Geistes, worin wir [eigentlich] sündigen, verstanden werden, [eine Sünde verwirklichen hingegen] als Ausführung der Handlung, wenn wir möglicherweise jenes in Tat umsetzen, zu welchem wir vorangehend zustimmen.

*These 6: Dem Sündigen geht ein mehrstufiger innerer Vorgang voraus*

Wenn wir also sagen, Sünde oder Versuchung geschehe auf drei Arten – durch Einflüsterung, Vorfreude und Zustimmung –, so ist das so zu verstehen: Wir werden oft durch diese drei zur Ausführung der Sünde verführt. – So ist es den ersten Eltern geschehen: Es ging nämlich das Überreden des Teufels voraus, als er die Unsterblichkeit durch das Genießen des verbotenen Baumes versprach. Die Vorfreude folgte nach, als die Frau, beim Anblick des schönen Holzes und [dessen] zum Verzehr süßen [Frucht] hingerissen, von der vermuteten Lust an der Speise sich in Begierde danach entzündete. Obschon sie die Begierde nun hätte unterdrücken sollen, um so der Vorschrift zu gehorchen, verfiel sie der Sünde durch die Zustimmung. Während sie nun die Sünde /34/ durch Reue hätte korrigieren sollen, damit sie Verzeihung erlangt hätte, führte sie die Sünde im Werk aus; und so ging sie in drei Schritten zur Ausführung der Sünde voran. (Vgl. Gen 3,1-24) Und so gelangen auch wir oft durch diese drei Schritte nicht zum Sündigen, aber zur Ausführung der Sünde: Durch Einflüsterung, d. h. durch die Erregung von irgend etwas Äußerem, uns antreibend etwas zu tun, das sich nicht gehört. Wenn wir von etwas, noch bevor wir es gemacht haben, glauben, dies zu tun wäre tatsächlich erfreulich, so wird unser Geist hingerissen von der Vorfreude auf dieselbe Handlung, und wir werden in dieser Erregung durch die Vorfreude selbst versucht. Wenn wir endlich vielleicht dieser Vorfreude nachfühlen, so sündigen wir durch die Zustimmung. Und so gelangen wir schließlich über diese drei Stufen zur Ausführung der Sünde.

\* Nun gibt es Leute, die die Einflüsterung des Fleisches selbst dann im Wort Einflüsterung einschließen möchten, wenn es keine einflüsternde Person gibt; wenn [also z. B.] jemand nach dem Anblick einer Frau dem Begehren nach ihr verfällt. Aber tatsächlich sollte jene Einflüsterung, wie es scheint, nicht anders als Vorfreude genannt werden. Aber diese gleichsam natürliche Vorfreude und andere derartige, die keine Sünde darstellen, wie wir uns von vorher erinnern, nennt der Apostel menschliche Versuchung, wenn er sagt: 'Noch ist keine Versuchung über euch gekommen, die den Menschen überfordert. Gott ist nämlich treu; er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kräfte hinaus versucht werdet. Sondern er wird euch mit der Versuchung auch einen Ausweg schaffen, so daß ihr sie bestehen könnt.' (1 Kor 10,13) Versuchung wird nämlich im allgemeinen jegliche Neigung der Seele zu irgendeinem Tun genannt, das sich nicht gehört, sei diese [Neigung] Wille oder sei sie Zustimmung. Menschliche Versuchung wird wahrlich all das genannt, ohne das es die menschliche Schwäche kaum oder gar nicht gäbe, also: fleischliche Begierde oder der Wunsch nach einer erfreulichen Speise. Von diesen sich zu befreien gab

jener vor, der sagte: 'Führe mich heraus aus meiner Bedrängnis!' (Ps 25,17), d. h.: [Führe mich hinaus] aus diesen Versuchungen der Begierden, die gleichsam natürlich und notwendig gemacht sind, daß sie [mich] nicht zur Zustimmung hinreißen. Oder [anders]: Ich möge, wenn dieses Leben zu Ende geht, das voll von Versuchungen ist, überhaupt frei sein von solchen. Wenn also der Apostel sagt: 'Noch ist keine Versuchung über euch gekommen, die den Mensch überfordert', so ist das dasselbe, wie wenn er sagte: Wenn der Geist durch eine Vorfreude geneigt gemacht wird – was wir eben menschliche Versuchung genannt haben –, so möge dies uns nicht bis zur Zustimmung hinreißen, worin ja die Sünde besteht. [Und] weil gleichsam jemand fragte, durch welche unserer Tugenden wir diesen Begierden widerstehen können, sagt er [weiter]: 'Gott ist treu; er wird nicht zulassen, /36/ daß ihr versucht werdet.' Wie wenn er sagen würde: Eher, als uns etwas anzumaßen, sollten wir ihm vertrauen, der uns Hilfe zusagt und in allen Zusagen die Wahrheit spricht. Das bedeutet ja 'Gott ist treu', daß ihm in allem noch mehr vertraut werden soll. Denn wahrlich, er läßt nicht zu, daß wir über das [Maß hinaus] versucht werden, das wir [ertragen] können; deshalb mäßigt er mit seiner Milde diese menschliche Versuchung so, daß er uns nicht mit mehr Sünde drückt, als wir nämlich zu widerstehen ertragen können. Dann aber wendet er darüber hinaus selbst diese Versuchung zu unserem Vorteil, denn durch diese bereitet er uns vor, damit später, wenn uns etwas entgegentritt, uns dies nur wenig belästigen kann und wir den Angriff des Feindes schon weniger fürchten, über den wir schon gesiegt haben und von dem wir wissen, daß wir ihn durchstehen. Jeder Kampf nämlich, in dem wir noch nicht geprüft worden sind, ist schwerer auszuhalten und wird uns mehr beängstigen; aber wahrlich beim Gewöhnen an den Sieg vergehen gleichzeitig die Macht [des Feindes] und die Furcht vor ihm.

*These 7: Es gibt auch äußere Einflüsse auf das Sündigen*

#### (4. Über die Einflüsterungen der Dämonen)

\* Nun gibt es aber nicht nur Einflüsterungen der Menschen, sondern auch der Dämonen, denn auch diese treiben uns nicht selten zur Sünde – weniger durch Worte als durch Taten. Sie sind vertraut mit der Natur der Dinge und ebenso klug in Spitzfindigkeiten wie aus langer Erfahrung. Daher werden sie Dämonen genannt, das bedeutet Wissende. Sie kennen die natürlichen Kräfte, durch die die menschliche Schwachheit leicht zu Lust oder zu einer anderen Begierde bewegt werden kann. So schicken sie – nicht selten mit Gottes Erlaubnis – manchen in Ermattung, und nachher geben sie dem Bittenden Heilmittel. Und wenn sie aufhören zu schädigen, wird häufig angenommen, sie heilten. Damals in Ägypten sind viele Dinge gegen Moses erlaubt worden, die von den Magiern – in Wirklichkeit aber durch die natürliche Kraft der Dinge, die sie kannten – wundersam ausgeführt worden sind. (Vgl. Ex 7,11-13) Diese, die das machten, sollten nicht so sehr Urheber als eher Anordner genannt werden – so wie nach der Bezeugung Vergils einer, der Stierenfleisch drischt und durch sein Arbeiten erreicht, daß Bienen entstehen, nicht so sehr Schöpfer der Bienen als Wegbereiter der Natur genannt werden sollte. Und deshalb, aus dieser Kenntnis der Dinge, die sie über die Natur derselben haben, bewegen uns die Dämonen zu Lust oder anderen Leidenschaften des Geistes. Diese tragen sie an uns Unwissende durch irgendeine Kunst heran, entweder durch einen Genuß, oder sie geben [uns] diese im Bett ein oder tragen sie auf irgendeine Art innerlich oder äußerlich [an uns] heran. /38/ Die Kräfte in den Kräutern und Samen, ja sogar in der Beschaffenheit der

Bäume und Steine sind nämlich zahlreich und fähig, unseren Geist zu bewegen oder zu beruhigen. Jene, die das alles sorgfältig kennengelernt haben, können leicht damit umgehen.

*These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe*

(5. Warum die Werke der Sünde mehr bestraft werden als die Sünde selbst)

\* Es gibt ferner welche, die ganz erregt sind, wenn sie uns [einerseits] sagen hören, daß das Werk der Sünde nicht eigentlich Sünde heißt oder daß es nichts zur Vergrößerung der Sünde beiträgt, [andererseits, daß] den Schuldigen schwerere Genugtuung nicht wegen der Schuld der Sünde auferlegt werden soll, sondern wegen der Ausführung des Werkes.

Denen antworte ich zuerst hiermit: Warum wundern sie sich nicht besonders darüber, daß nicht selten eine große Strafe zur Wiedergutmachung verhängt worden ist, wo keinerlei Schuld vorgelegen hat, und daß wir manchmal Leute bestrafen müssen, von deren Unschuld wir wissen? Siehe [folgendes Beispiel]: Irgendeine arme Frau hat einen Säugling, aber sie besitzt nicht genug Kleider, daß es sowohl für das Kind in der Wiege als auch für sie reicht. Und so, bewegt von Mitleid für das Kind, legt sie es zu sich, damit es in ihren eigenen Bettüchern gewärmt werde. Aber schließlich, wegen seiner Schwäche von der Kraft der Natur überwunden, ist sie gezwungen zu erdrücken, was sie mit höchster Liebe umfaßt. Bei Augustinus heißt es: 'Habe Liebe und tu', was immer du willst.' Als sie dann aber zur Wiedergutmachung vor den Bischof kommt, wird ihr eine schwere Strafe auferlegt, [allerdings] nicht wegen der Schuld, die sie begangen hat, sondern, damit später in solchen Vorkehrungen sowohl sie selbst wie auch andere Frauen vorsichtiger sein werden. Oft auch geschieht es jemandem, daß er von seinen Feinden beim Richter angeklagt wird. Dabei wird ihm etwas Derartiges vorgeworfen, daß [auch] der Richter merkt, daß dieser unschuldig ist. Weil jene dennoch darauf bestehen und eine Anhörung vor Gericht fordern, beginnt am festgesetzten Tag der Prozeß. Und nun rufen sie Zeugen auf, wenn auch falsche, um den zu besiegen, den sie anklagen. Weil nun der Richter diese Zeugen aus keinem offensichtlichen Grund als irrig zurückweisen kann, ist er durch das Gesetz gezwungen, diese anzuhören. /40/ Und nach der Annahme von deren Beweis bestraft er den Unschuldigen. Er muß also den bestrafen, der nicht bestraft werden sollte. [Der Richter] muß [den Angeklagten] jedenfalls [bestrafen], weil er so gemäß dem Gesetz gerecht handelt - auch wenn jener es nicht verdient. Und so ist es von solchen Fällen her klar, daß oftmals vernünftigerweise jemandem eine Strafe auferlegt wird, bei dem keine Schuld voranging. Was ist nun aber Besonderes [daran], wenn die erfolgte Handlung, wo eine Schuld vorausging, die Strafe bei den Menschen in diesem Leben vergrößert, nicht aber bei Gott im folgenden Leben? Die Menschen richten nämlich nicht über die verborgenen Dinge, sondern über die ersichtlichen, und sie erwägen nicht so sehr die Schuld der Sünde als die Ausführung des Werkes. Gott allein achtet wahrlich mehr darauf, in welchem Geist sie handeln, als was geschieht; er erwägt wahrlich in unserer Intention die Sünde, und im Richtspruch erwägt er wahrlich die Schuld. Daher wird er 'Prüfer von Herz und Nieren' (Jer 20,12) genannt und [wird von ihm gesagt,] er sehe im Verborgenen (vgl. Ez 8,12). Dort, wo niemand sieht, sieht er nämlich am meisten, weil er beim Bestrafen der Sünde nicht auf das Werk achtet, sondern auf die Seele. Wir dagegen achten nicht auf die Seele, die wir nicht sehen, sondern auf das Werk, von dem wir Kenntnis

haben. Daher bestrafen wir oft aus Irrtum oder, wie gesagt, wegen der Einhaltung des Gesetzes Unschuldige oder sprechen Schuldige frei. Gott wird Prüfer und Kenner von Herz und Nieren genannt, d. h.: aller beliebiger Intentionen, mögen sie aus einer Regung oder Schwachheit der Seele oder aus der Vorfreude des Fleisches hervorgehen.

(6. Über geistige oder fleischliche Sünden)

\* Obschon nämlich alle Sünden nur des Geistes und nicht des Fleisches sind – es kann doch nur dort Schuld und Verachtung Gottes bestehen, wo sich Kenntnis von ihm und Vernunft finden –, so werden dennoch gewisse Sünden geistig, gewisse andere fleischlich genannt, d. h.: gewisse haben ihre Herkunft aus den Schwächen des Geistes, gewisse aus der Hinfälligkeit des Fleisches. Und wenn auch die Begierde, wie auch der Wille, nur im Geist entsteht – denn wir können nur etwas begehren oder wünschen, wenn wir wollen –, so wird gleichwohl von fleischlicher Begierde wie auch von geistiger Begierde gesprochen. Der Apostel sagt: 'Denn das Fleisch begehrt gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch' (Gal 5,17), d. h.: die Seele erstrebt aufgrund der Vorfreude, die es im Fleisch gibt, etwas, das sie durch das Urteil der Vernunft meidet oder als etwas beurteilt, was nicht erstrebt werden sollte. /42/

(7. Warum Gott 'der Prüfer von Herz und Nieren' genannt wird)

\* Wegen diesen beiden nun, der Begierde des Fleisches und der Begierde des Geistes, die wir erwähnt haben, wird Gott der Überprüfer des Herzens und der Nieren genannt, das bedeutet: der Prüfer der Intentionen und Zustimmungen jeglicher Herkunft.

*These 9: Es gibt zwei Arten von Rechtsprechung, die irdische und die göttliche*

*a) 'Vermeidung öffentlichen Schadens' und 'gute Verwaltung' als Ziele der irdischen Rechtsprechung*

Wir aber, die wir dies nicht zu unterscheiden und auseinanderzuhalten vermögen, richten unser Urteil viel mehr auf die Werke; und wir bestrafen nicht so sehr die Schuld als die Werke, und bei irgendeinem trachten wir nicht so sehr zu vergelten, was er seiner Seele an Schaden zufügt, als, was er anderen schaden könnte, wodurch wir eher öffentlichem Schaden zuvorkommen als abgesonderte Vergehen korrigieren – gemäß dem, was auch der Herr zu Petrus sagt: 'Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat, dann weise ihn unter vier Augen zurecht.' (Mt 18,15) Was bedeutet [aber]: wenn er 'gegen dich gesündigt hat'? Ist das nicht dasselbe wie gegen einen anderen? Müssen wir Unrecht, das uns angetan worden ist, mehr korrigieren und bestrafen als das gegen andere? Überhaupt nicht! Es hieß: wenn er 'gegen dich gesündigt hat' und damit derart heftig handelt, daß er dich durch sein Beispiel verderben könnte. Wenn er nämlich nur bei sich sündigt, damit seine verborgene Schuld ihn allein unter Anklage stellt, so verführt er andere nicht auch schon gleich durch sein Beispiel zu einer Freveltat. Aber auch wenn niemand da ist, der seine schlechte Handlung imitieren oder auch davon erfahren könnte, so ist bei den Menschen dennoch die Handlung selbst viel mehr zu tadeln als die Schuld der Seele, weil [die Handlung] mehr an Anstoß erregen könnte und schädlicher als Beispiel wirken könnte als die versteckte Schuld der Seele. Denn alles, was zur gemeinsamen Schandtät oder zum öffentlichen Nachteil anwachsen kann, ist mit größerem Tadel zu bestrafen, und was mehr Anstoß erregt, das verdient bei uns eine härtere Strafe. Und je mehr Entrüstung bei den Menschen, einer um so größeren Strafe verfällt [die Tat] bei den Menschen, auch wenn eine leichtere Schuld vorlag. Nehmen wir an, irgendeiner



vergewaltigt eine Frau in einer Kirche. Wenn dies den Leuten zu Ohren gelangt, ent-rüsten sie sich weniger wegen der Vergewaltigung der Frau und dem wahren Tem-pel Gottes als wegen der Schändung des Gotteshauses, obschon es doch viel schlim-mer ist, eine Frau auszunützen als Wände, und einem Menschen Unrecht anzutun als einer Stätte. Und Brandstiftungen an Häusern bestrafen wir härter /44/ als verübte Unzucht, obschon bei Gott diese [Unzucht] bei weitem härter aufgenommen wird als jene [Brandstiftungen].

\* Gewiß, dies geschieht nicht so sehr aus Verpflichtung gegenüber der Gerechtig-keit, als vielmehr aus Mäßigung zwecks einer [guten] Verwaltung. So treffen wir, wie gesagt, Maßnahmen für das Gemeinwohl, indem wir öffentlichen Schandtaten vor-beugen. Oft also bestrafen wir geringere Sünden mit schwereren Strafen; dies nicht so sehr, um durch Ausgleich der Gerechtigkeit [jemanden für] das zu belangen, was an Schuld vorausging, als um mit dem Scharfsinn der Voraussicht daran zu denken, wieviel an Schaden entstehen kann, wenn sie milder bestraft worden wären. Und so bleiben die Schulden der Seele dem göttlichen Urteil vorbehalten, die Ausführung der [Schulden] allerdings, über die wir zu richten haben, verfolgen wir mit unserem Richtspruch; darin streben wir eher nach [guter] Verwaltung, was wir Vernunft der Voraussicht genannt haben, als nach der Reinheit der Gerechtigkeit.

*b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung*

Wahrlich ist Gott der einzige, der die Strafe eines jeden gemäß der Größe der Schuld zuteilt. Und wer auch immer ihn [, Gott,] in einer bestimmten Weise beleidigt, wird nachher mit der gleichen Strafe bestraft – unter welcher Bedingung [er auch stehen] oder welchen Standes er auch sein mag. Wenn nämlich ein Mönch und ein Laie zur selben Zustimmung zur Unzucht gelangen, und der Geist des Laien so sehr dazu angetrieben ist, daß er, selbst wenn er Mönch wäre, [auch] aus Verehrung Got-tes von dieser Unsittlichkeit nicht abließe, so verdiente er dieselbe Strafe wie der Mönch. Dies gilt auch für jene, von denen der eine öffentlich sündigend viele skan-dalisiert, der andere hingegen nur sich selbst schadet, weil er im Verborgenen sün-digt. Wenn nämlich einer im Verborgenen sündigt, [sonst aber] mit demselben Vor-satz und in der gleichen Verachtung lebt wie der andere, [und sich die Tatsache,] daß er nicht Dritte versucht hat, mehr aus Zufall ergab, als daß er es wegen Gott unterließ – so wie er sich selbst auch nicht wegen Gott mäßigt –, [dann] wird er bei Gott unter die genau gleiche Anklage gestellt. Gott achtet nämlich bei der Vergeltung des Guten und Bösen nur auf die Seele, nicht auf das Ergebnis des Werkes; und er wägt nicht, was aus unserer Schuld oder dem guten Willen hervorgeht. Sondern er beurteilt die Seele selbst im Vorhaben ihrer Intention, nicht anhand der Ausführung eines äuße-ren Werkes.

*These 10: Handlung und Intention stellen ein Gut dar*

Die Werke nämlich, die, wie wir eben schon gesagt haben, den Bösen und den Auserwählten gemeinsam sind, sind in sich gänzlich indifferent, wenn sie nicht auf Grund der Intention des Handelnden gut oder schlecht zu nennen sind. Es ist näm-lich nicht gut oder schlecht, daß jene geschehen, sondern daß sie gut oder schlecht geschehen, d. h., /46/ daß sie in einer Intention geschehen, die sich gehört oder [eben] nicht gehört. Denn, wie der heilige Augustinus erinnerte, es ist selbst gut, daß das Schlechte ist, zumal auch Gott von ihm guten Gebrauch macht und ihm nicht erlaubt, anders zu sein, auch wenn es [dadurch] dennoch niemals gut ist. Wenn wir

so die Intention des Menschen gut nennen und sein Werk ebenfalls, so unterscheiden wir zweierlei: die Intention und das Werk, aber doch [liegt] nur eine Gutheit [vor], die der Intention. Wie wenn wir einen guten Menschen und den Sohn des guten Menschen benennen, stellen wir uns zwar zwei Menschen vor, aber nicht zwei Gutheiten. Nennen wir also den Menschen gut aus seiner eigenen Gutheit, so geht daraus nicht hervor, daß der Sohn des guten Menschen, wie wir gesagt haben, etwas Gutes in sich hat – so auch, wenn die Intention von jemandem in sich gut genannt wird, so wird das Werk nicht von sich aus gut genannt, sondern weil es aus einer guten Intention hervorgeht. Und so ist es die eine Gutheit, von der her sowohl die Intention wie auch die Handlung gut genannt wird, so wie auch die Gutheit ein und dieselbe ist, aus der ein Mensch und der Sohn des guten Menschen gut genannt werden, oder dieselbe Gutheit, aus der der Mensch und der Wille des Menschen gut genannt werden.

*Diskussion der 10. These*

*\* Jene also, die gewohnt sind einzuwenden, daß auch die Ausführung der Intention der Vergeltung würdig sei oder zu irgendwelcher Vergrößerung der Vergeltung beitrage, sollen darauf achten, wie leer ihr Einwand ist: Sie behaupten, es gebe zwei Güter: Die gute Intention und die Ausführung der guten Intention – und ein Gut einem anderen zugefügt muß mehr wert sein, als sie es einzeln sind.*

*Diesen antworte ich: wenn wir annehmen, daß jenes Ganze mehr Wert hat als /48/ die Einzelnen, sind wir dann gezwungen zuzugeben, daß [das Ganze] einer größeren Vergeltung würdig ist? Auf keinen Fall. Zwar gibt es viele Dinge, belebter oder unbelebter Natur, die in Masse von größerem Nutzen sind als die je einzelnen [Elemente], die in dieser Masse enthalten sind; und dennoch gebührt ihnen zusammen nicht ein größerer Lohn. Wenn nämlich z. B. ein Ochs mit einem Ochsen oder Pferd zusammengespannt wird oder wenn Holz mit Holz oder Eisen verbunden wird, so sind diese Sachen gewiß gut und sind in der Menge mehr wert als einzeln, und dennoch verdient die [Menge] überhaupt keine größere Vergeltung.*

*Tatsächlich ist es [in diesen Fällen] so, wirst du sagen, weil es doch Dinge sind, die gar nichts verdienen können, entbehren sie doch der Vernunft.*

*Aber hat dann unser Werk Vernunft, so daß es etwas verdienen kann?*

*Keineswegs, wirst du antworten, aber dennoch sagt man, das Werk sei verdienstvoll, weil es macht, daß uns Verdienst zufällt, d. h. uns der Vergeltung, vielleicht gar einer größeren Vergeltung würdig macht.*

*Aber genau das haben wir oben abgelehnt. Und warum es, abgesehen von dem, was wir schon gesagt haben, abzulehnen ist, das entnimme [dem folgenden]: Da sind zwei [Menschen], die denselben Vorsatz gefaßt haben, nämlich Armenhäuser zu bauen. Dies erfüllt der eine durch die Verwirklichung seines Gelübdes. Da [aber] dem anderen das bereitgelegte Geld gewaltsam entrissen wurde, hat er nicht die Möglichkeit zu erfüllen, was er gelobt hatte – [und zwar] nicht aus eigener Schuld, sondern nur gehindert durch die Gewalttat. Kann nun dieser äußere Einfluß dessen Verdienst bei Gott schmälern? Oder kann die Missetat eines andern ihn bei Gott weniger annehmbar machen, ihn, der für Gott gemacht hat, was immer er vermochte? Übrigens könnte [dann] eine Menge Geldes irgendeinen besser oder würdiger machen, wenn [dieses Geld] selbst vielleicht zum Verdienst oder zur Steigerung des Verdienstes beitragen könnte. Und je reicher Menschen wären, um so besser könnten sie werden, weil sie selbst wegen dem Überfluß des Reichtums ihrem Gelübde in [Form von] Werken mehr dazugeben könnten. Daß nämlich ein irdisches Gut zur wahren Glückseligkeit oder zur Würde der Seele irgend etwas beiträgt, oder [sein Fehlen] dem Verdienst*

*der Armen irgend etwas abtragen könnte, dies zu meinen ist der Gipfel der Dummheit. Wenn also der Besitz von Sachen die Seele nicht besser machen kann, so kann er einen weder bei Gott beliebter machen, noch kann irgendwer etwas an Verdienst für die Glückseligkeit dazu erlangen.*

(8. Über die Vergeltung äußerlicher Werke)

*\* Dennoch wenden wir nichts dagegen ein, daß in diesem Leben diese guten oder bösen Werke irgendwie belohnt werden, so daß wir durch die hiesige Entlohnung, sei sie nun Lohn oder Strafe, /50/ eher zu guten Werken angetrieben als zu bösen verführt werden. Und so mögen die einen die Beispiele der andern übernehmen im Tun dessen, was sich gehört oder im Sichhüten vor dem, was sich nicht gehört.*

*Dogmatischer Exkurs über die eine Gutheit der zwei Naturen Christi*

(9. Daß die in Christus vereinte Gott[heit] und Mensch[heit] nichts Besseres ist als Gott selbst)

*\* Schließlich wollen wir zum Vorgegangenen zurückgehen, wo nämlich gesagt worden ist, daß ein Gut einem Gut hinzugefügt etwas Besseres hervorbringe, als irgendeines dieser Güter für sich alleine sei. Gib acht, daß du dadurch nicht dahin geführt wirst zu behaupten, daß Christus, d. h. Gott und Mensch gegenseitig miteinander in einer Person vereint, etwas Besseres sei als die Gottheit Christi selbst oder daß die Menschheit [etwas Besseres sei, da] Gott selbst mit dem Menschen vereint ist oder der Mensch selbst von Gott aufgenommen wurde.*

*Es steht doch fest, daß es gut ist, daß in Christus ebensosehr der Mensch aufgenommen ist wie Gott aufnehmend ist, und daß man beide Substanzen nicht anders als gut verstehen kann – so wie es auch gut ist, daß sich in den einzelnen Menschen sowohl körperliche wie unkörperliche Substanz findet, wenn auch zur Würde oder zum Verdienst der Seele die Güte des Körpers nichts beiträgt. Wer aber wird es wagen, jenes Ganze, Christus genannt, das also gleichzeitig Gott und Mensch ist, oder die Vielzahl irgendwelcher Dinge Gott vorzuziehen, wie wenn etwas besser sein könnte als er, der das höchste Gut ist und von dem alle erhalten, was auch immer sie an Gutem haben? Obschon nämlich zu bestimmten Taten einige Dinge so notwendig zu sein scheinen, daß sogar Gott ohne irgendwelche Stützen oder vorrangige Gründe nichts machen kann, so kann doch nichts besser als Gott genannt werden, wie groß die Anzahl der Dinge auch sei. Wenn nämlich feststeht, daß es eine Mehrzahl guter Dinge gibt, so daß die Gutheit in vielen ist, so trifft es nicht zu, daß deren Gutheit größer ist; wie auch, wenn das Wissen bei mehreren vorhanden ist oder die Zahl der Wissenschaften wächst, das Wissen jedes einzelnen nicht notwendigerweise zunimmt, so daß das Wissen größer würde als zuvor. Und so ist durch Gott die Gutheit in vielem, da er in sich gut ist und unzählige Dinge erschafft, die weder am Sein noch am Gut-Sein teilhätten ohne ihn; [aber] wieviel größer die Anzahl der guten Dinge [auch] ist, so kann dennoch keine Gutheit seiner Gutheit vorgezogen werden oder sie erreichen. Gewiß ist Gutheit im Menschen und in Gott; und wenn die Substanzen oder Naturen, in denen die Gutheit ist, auch verschieden sind, so kann die Gutheit keiner Sache der göttlichen vorgezogen werden oder sie erreichen. Und /52/ so kann nichts besser als Gott – d. h. als größeres Gut – oder als gleich gut bezeichnet werden.*

*These 11: Gut ist nur die Intention*

(10. Daß eine Menge guter Dinge nicht besser ist als eines der guten Dinge)

\* Im Werk und in der Intention scheint es wahrlich nicht eine Anzahl von Gutheiten oder guten Dingen zu geben. Obschon man nämlich von guter Intention und von guter Handlung, d. h. von etwas, das aus einer guten Intention hervorgeht, spricht, so wird damit nur die Guttheit der Intention bezeichnet und das Wort gut wird nicht [beide Male] in derselben Bedeutung verwendet; wie wenn wir sagen könnten, es gäbe mehrere [Arten von] gut. Denn auch wenn wir von einem Menschen sagen, er sei einfach, oder von einer Rede, sie sei einfach, so gehen wir nicht so sehr davon aus, es gebe mehrere [Arten], einfach zu sein, wenn dieses Wort einfach mal so, mal so verwendet wird. Niemand soll uns also zwingen [anzunehmen], daß, wenn zu einer guten Intention eine gute Handlung kommt, ein Gut einem Gut hinzugefügt wird, wie wenn es mehrere Güter wären, wodurch die Vergeltung größer werden soll. Denn, wie gesagt, wir können eigentlich nicht sagen, daß es verschiedene Güter gebe, weil bei diesen das Wort gut in keiner Weise dieselbe Bedeutung hat.

(11. Daß das Werk gut ist, wenn die Intention gut ist)

\* Die Intention nennen wir gut, d. h. in sich richtig. Eine Handlung dagegen nennen wir nicht gut, weil sie irgend etwas Gutes in sich aufnimmt, sondern, weil sie aus einer guten Intention hervorgeht. Daher [ergibt sich folgendes]: Wenn derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten dasselbe tut, allerdings mit verschiedenen Intentionen, so wird seine Handlung einmal gut, einmal schlecht genannt; und so scheint sie zu variieren zwischen gut und schlecht. Gerade so, wie die Aussage 'Sokrates sitzt' bzw. deren Inhalt zwischen wahr und falsch schwankt, je nachdem, ob Sokrates gerade sitzt oder steht. Aristoteles meint dazu, daß es sich mit irgendeinem wandelnden Wechsel zwischen wahr und falsch so verhält: nicht daß jene [Aussagen] selbst, die zwischen wahr oder falsch wechseln, durch den Wechsel etwas erlitten, sondern, daß die vorliegende Sache, also hier Sokrates, in sich selbst bewegt wird, vom Sitzen zum Stehen oder umgekehrt. /54/

*These 12: Nicht jede Intention ist gut*

(12. Woher die Intention gut zu nennen ist)

\* Da gibt es nun welche, die meinen, eine Intention sei dann gut oder recht, wann immer jemand glaubt, er handle gut, oder das, was er mache, gefalle Gott – so wie jene, die die Märtyrer verfolgten und über die im Evangelium steht: 'Es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten.' (Joh 16,2) Der Apostel bemitleidet solche wegen der Unkenntnis [, wenn er] sagt: 'Ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer haben für Gott, aber ohne Erkenntnis.' (Röm 10,2) D. h.: sie verspüren ein großes Feuer und den Wunsch zu diesem Tun, wodurch sie glauben, Gott gefallen zu können. Aber weil dabei durch Eifer oder Fleiß ihre Seelen getäuscht werden, ist ihre Intention irrend, und das Auge des Herzens ist nicht 'einfach', so daß es klar zu sehen vermöchte, d. h., sich vor dem Irrtum vorsehen könnte. Wohlbesonnen hat der Herr, da er die Werke gemäß der rechten oder nicht rechten Intention beurteilt hat, das Auge des Geistes – d. h. die Intention – 'einfach' und gleichsam von Schmutz rein [genannt], womit man klar sehen kann, oder aber als finster bezeichnet, als er gesagt hat: 'Wenn dein Auge 'einfach' ist, wird dein ganzer Körper hell sein.' (Mt 6,22) Das bedeutet: wenn die Intention richtig gewesen ist, dann werden alle Werke, die daraus hervorgehen und die wie körperliche Dinge gesehen werden können, für das Licht würdig, d. h. gut sein. Und so ist es auch mit dem Gegenteil. Deshalb ist eine Intention nicht gut zu nennen, weil sie gut scheint, sondern weil sie darüber hinaus auch so ist, wie man denkt. So, wie einer sich für etwas an-

strengt, weil er meint, daß es Gott gefällt, und sich darüber hinaus in seiner Einschätzung niemals täuscht. Ansonsten vollbrächten auch die Heiden selbst wie wir gute Werke, da auch sie nicht weniger als wir glauben, durch ihre Werke sich zu retten oder Gott zu gefallen.

*These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren*

(13. Daß es, außer gegen das Gewissen, keine Sünde geben kann)

\* Wenn schließlich jemand fragt, ob jene Verfolger der Märtyrer oder Christi darin gesündigt hatten, worin sie Gott zu gefallen glaubten, oder ob sie davon ohne Sünde hätten ablassen können, was nach ihrer Meinung in keiner Weise ungeschehen gelassen werden durfte – präzise nach dem, wie wir weiter oben Sünde definiert haben: Gott verachten oder dem zustimmen, wovon man glaubt, man dürfe nicht zustimmen –, so können wir nicht sagen, jene hätten darin gesündigt. Und weder die Unwissenheit von irgendwem noch die Ungläubigkeit selbst /56/ kann Sünde genannt werden, wenn auch so niemand gerettet werden kann. Jene nämlich, die Christus nicht kennen und deswegen den christlichen Glauben nicht annehmen, weil sie ihn für gotteswidrig halten: begehen sie in dem, was sie wegen Gott tun und worin sie meinen, gut zu tun, irgendeine Verachtung Gottes? Zumal wenn der Apostel sagt: 'Wenn das Herz uns nicht verurteilt, haben wir gegenüber Gott Zuversicht.' (1 Joh 3,21) Das heißt soviel wie: wo wir uns nichts gegen das Gewissen vornehmen, befürchten wir vergeblich, von Gott wegen einer Schuld unter Anklage gestellt zu werden. Aber: wenn derlei Unkenntnis am wenigsten der Sünde zuzurechnen ist, wieso betet der Herr selber für die ihn Kreuzigenden und sagt: 'Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun' (Lk 23,34), oder wieso sagt Stephanus, belehrt durch dieses Beispiel, für die Steiniger bittend: 'Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an' (Apg 7,60)? Es scheint nämlich nicht, daß vergeben werden muß, wo keine Schuld vorangegangen ist. Auch sonst ist es nur üblich, daß von Vergebenwerden gesprochen wird, wo eine Strafe gegeben wird, die wegen einer Schuld verdient wurde. Stephanus nennt darüber hinaus offensichtlich Sünde, was aus Unwissenheit geschah.

*These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht*

(14. Auf wie viele Arten wird das Wort Sünde verwendet?)

\* Aber damit wir vollumfänglich auf das Entgegengehaltene antworten können, muß man wissen, daß das Wort Sünde auf verschiedene Arten verstanden wird. Im eigentlichen Sinn wird die Verachtung Gottes selbst oder die Zustimmung zum Bösen Sünde genannt – wie wir weiter oben in Erinnerung gerufen haben. Davon sind die Kinder und die geistig Behinderten nicht betroffen, die ja weder Verdienste noch Sünde haben, entbehren sie doch der Vernunft. Sie sind allein durch die Sakramente gerettet.

Auch das Sühneopfer wird Sünde genannt, gemäß dem, was der Apostel von Jesus Christus dem Herrn sagt, daß er zur Sünde gemacht wurde. (Vgl. 2 Kor 5,21)

Auch die Strafe für die Sünde wird Sünde oder Fluch genannt. Dem gemäß sagen wir: die Sünde sei erlassen worden, d. h., die eingeschlossene Strafe. Und: Jesus Christus der Herr habe unsere Sünden getragen, d. h., er habe die Strafen für unsere Sünden oder die aus diesen hervorgegangen ausgehalten.

Aber wenn wir sagen, auch die Kinder hätten teil an der Erbsünde, oder, wir alle hätten gemäß dem Apostel in Adam gesündigt, so bedeutet das soviel, wie wenn er sagte, daß von dessen Sünde ausgehend wir bestraft werden oder uns der Richtspruch der Verdammung trifft. (Vgl. Röm 5,12-21)

Auch die Werke selbst oder etwas, das wir nicht /58/ recht machen oder wollen, nennen wir oft Sünde. Was meint denn 'jemand hat eine Sünde begangen' anderes als 'er hat die Ausführung der Sünde vollendet'? Und da ist es nicht verwunderlich,

wenn wir Geschehenes selbst andererseits Sünde nennen, gemäß jenem Wort des Athanasius: 'Und sie werden Rechenschaft ablegen über die eigenen Taten. Und die, die Gutes getan haben, werden in das ewige Leben eingehen, die aber, die Schlechtes getan haben, in das ewige Feuer.' Was heißt nämlich 'über die eigenen Taten'? Wird etwa nur über das gerichtet, was sie im Werk vollbrachten, so daß der mehr Lohn erhält, der mehr Werke vollbracht hat? Oder bleibt jener vor der Verfluchung verschont, der das [Böse], das er beabsichtigte, nicht ausführte, oder [bleibt] der Teufel selbst [verschont], wenn er das, was er im Innersten vorhatte, nicht zur Ausführung brachte? Sicher nicht! So meint er mit '[Rechenschaft ablegen] über die eigenen Taten' [eigentlich:] über ihre Zustimmung zu dem, was sie beschlossen haben zu machen, d. h., über die Sünden, die einem beim Herrn statt dem ausgeführten Werk angerechnet werden. Denn jener bestraft nämlich die Sünden so, wie wir die Werke.

Auch nannte Stephanus Sünde, was die Juden aus Unwissen ihm gegenüber begingen, [und meinte damit] die Strafe selbst, die jemand erleidet wegen der Sünde der ersten Eltern, wie auch aus anderen Gründen - oder er hat ihre ungerechte Handlung, die sie beim Steinigen ausübten, Sünde genannt. Er bat aber, daß sie nicht angeklagt würden, d. h., daß sie deswegen nicht körperlich bestraft werden.

*These 15: Gott kann sinnvoll körperliche Strafen auferlegen*

Häufig bestraft Gott auf Erden irgendwelche körperlich, auch wenn keine Schuld vorliegt - und dennoch nicht ohne Grund: z. B., wenn er Gerechten einen Stoß versetzt zu ihrer Reinigung oder Prüfung oder wenn er zuläßt, daß irgendwelche geschlagen werden, damit sie nachher davon befreit werden und er wegen der erwiesenen Wohltat gerühmt wird, so wie es mit jenem Blinden geschah, über den er selbst sagt: 'Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, daß er blind zur Welt kam, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden.' (Joh 9,3) Und wer würde es leugnen, daß manchmal die unschuldigen Söhne [zusammen] mit den bösen Eltern wegen deren Schuld gefährdet werden und schwer zu leiden haben, wie es in Sodom geschah (vgl. Gen 19,25) oder in zahlreichen Völkern oft geschieht, [und wer würde leugnen,] daß, je mehr die Strafe verschärft wird, desto mehr die Schlechten eingeschüchtert werden? Darauf war der heilige Stephanus sorgfältig aufmerksam und er bat, daß ihnen die Sünde - d. h. die Strafe, die er von den Juden ertrug, oder das, was jene zu unrecht taten -, nicht angerechnet werde, d. h., daß sie deswegen nicht körperlich bestraft werden.

\* Der Meinung war auch der Herr, als er sagte: 'Vater, /60/ vergib ihnen' (Lk 23,34), d. h., räche nicht durch körperliche Strafe, was sie an mir tun. Wenn auch keinerlei Schuld ihrerseits vorlag, hätte dies freilich vernünftigerweise geschehen können, damit die anderen dadurch sehen oder sie selbst aus der Strafe hätten erkennen können, daß sie darin nicht recht handelten. Aber es gefiel dem Herrn, durch das Beispiel dieses Gebetes uns aufs äußerste zur Tugend der Geduld und zur Übung größter Liebe aufzumuntern, so daß er uns mit seinem eigenen Beispiel im Werk zeigte, was er selbst mit Worten lehrte, nämlich, daß wir selbst für die Feinde beten sollen. Als er nämlich sagte 'vergib', dachte er nicht an die vorangehende Schuld oder die Verachtung Gottes, die hier vorliegen könnte. Sondern [er dachte] an den Anlaß der kommenden Strafe, die - wie gesagt - nicht ohne Grund hätte folgen können, auch wenn [zwar] keine Schuld vorangegangen war. So wie es dem Propheten widerfuhr, der, nach Samarien geschickt, etwas aß und damit etwas machte, was der Herr verboten hatte. Obschon er nichts zur Verachtung Gottes tat, sondern von ei-

nem anderen Propheten getäuscht wurde, erlitt seine Unschuld dabei gleichwohl den Tod – nicht wegen einer Anklage der Schuld, sondern wegen der Ausführung des Werkes (vgl. 1 Kg 13,11-32). So erinnert der heilige Gregor der Große: 'Freilich ändert Gott manchmal seine Ansicht, niemals aber seinen Plan.' Das bedeutet: was Gott aus irgendwelchen Gründen vorzuschreiben oder zu ermahnen beschlossen hat, läßt er oft nicht zu erfüllen zu. Sein fester Plan bleibt wahrlich immer bestehen, d. h., was in seinem Vorauswissen geplant ist, das ermangelt niemals der Ausführung. Aber in der Aufforderung Abrahams, seinen Sohn zu opfern (vgl. Gen 22), oder bei der nicht eingehaltenen Drohung gegen Ninive (vgl. Jonas 3) ändert er, wie gesagt, die Ansicht, und so glaubte auch der erwähnte Prophet, dem Gott verboten hatte, unterwegs zu essen, Gottes Ansicht habe sich geändert. Er [befürchtete,] gewaltig zu sündigen, wenn er nicht auf den anderen Propheten hörte, der ihm beteuerte, von Gott zu ihm geschickt zu sein, damit er sich durch eine Speise von der Ermattung erhole. Dieser machte also frei von jeglicher Schuld das, wodurch er meinte, Schuld zu vermeiden. Aber der unvermutete Tod hat ihm nicht geschadet, da er ihn befreit hat vom Jammer dieses Lebens, und zum Voraussehen hat dieses [Beispiel] vielen geholfen, wenn sie so den Gerechten unschuldig bestraft sehen. So wird in ihm das erfüllt, was anderswo vom Herrn gesagt wird: 'Du Gott, da du gerecht bist, ordnest du alles gerecht an, auch wenn du den verdammst, der nicht bestraft werden sollte.' (Weish 12,15) Verdammen zum leiblichen, nicht zum ewigen Tod. Wie nämlich einige ohne Verdienst gerettet werden – wie /62/ die Kinder – und allein aus Gnade das ewige Leben erlangen, so soll es auch nicht absurd sein, daß viele körperliche Strafen erleiden, die sie nicht verdient haben. Wie es z. B. auch von den ungetauft verstorbenen Kindern feststeht, daß sie sowohl zum leiblichen als auch zum ewigen Tod verdammt sind, so schmachten auch [sonst] viele Unschuldige. Ist es nun befremdlich, wenn die Kreuziger Christi aus dieser unrechten Handlung – wenn auch ihre Unwissenheit sie von Schuld befreit – logischerweise einer zeitlichen Strafe verfallen könnten? Und so wurde gesagt: 'Vergib ihnen', d. h., fordere keine Strafe, der sie zwar logischerweise – wie gesagt – [durchaus] verfallen könnten.

\* So wird auch das, was jene aus Unwissenheit begingen, oder gar die Unwissenheit selbst nicht eigentlich Sünde, d. h. Verachtung Gottes, genannt; und auch der Unglaube nicht, obschon dieser selbst notwendigerweise den Erwachsenen, die von ihrer Vernunft Gebrauch machen können, den Zugang zum ewigen Leben versperrt. Zur Verdammnis reicht es gewiß, glaubt man nicht an das Evangelium; ignoriert man Christus, empfängt man die Sakramente der Kirche nicht – selbst wenn dies nicht so sehr aus Bösartigkeit, sondern aus Unkenntnis geschieht. Darüber spricht auch die Wahrheit: 'Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet.' (Joh 3,18) Und der Apostel sagt: 'Wer das nicht anerkennt, wird nicht anerkannt werden.' (1 Kor 14,38)

*These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist*

\* Wenn wir aber sagen, wir sündigen unbewußt, d. h. soviel, wie etwas tun, was sich nicht gehört, so brauchen wir das Wort sündigen nicht [im Sinne von] Verachtung [Gottes], sondern [im Sinne von] Handlung. Denn auch die Philosophen verstehen unter sündigen etwas machen oder sagen, das sich nicht gehört, auch wenn dies scheinbar nichts mit einem Angriff auf Gott zu tun hat. Daher sagt Aristoteles [in den Kategorien, im Kapitel] über das Relative, /64/ wo er über die falschen Angaben von Korrelaten spricht: 'Gleichwohl scheinen [Relativa und Korrelativa] manchmal nicht reziprok zu sein – wenn das, in bezug worauf etwas gesagt wird, nicht nach seiner



Eigentümlichkeit angegeben worden ist, sondern der, der es angibt, es *verfehlt* hat. [Zum Beispiel,] wenn ein Flügel angegeben ist als der eines Vogels, so ist Vogel eines Flügels nicht reziprok.' Wenn wir also in dieser Art alles Sünde nennen, was wir listig betreiben oder was wir haben, das gegen unser Heil [ist], so müssen wir auch den Unglauben und das Mißachten dessen, was wir zum Heil als notwendig erachten, Sünde nennen, auch wenn dabei keinerlei Verachtung Gottes erscheint.

Deshalb glaube ich, daß eigentlich nur das Sünde zu nennen ist, was niemals ohne Schuld geschehen kann. Gott wirklich mißachten oder nicht an ihn glauben oder Werke [vollbringen], die an sich unrecht sind, [das alles] kann vielen ohne Schuld zustoßen. Wenn nämlich einer nicht an das Evangelium oder Christus glaubt, weil die Verkündigung noch nicht zu ihm gelangt ist, [so kann man] mit dem Apostel [fragen]: 'Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören, wenn niemand verkündigt?' (Röm 10,14) Welche Schuld kann ihm daraus angerechnet werden, daß er nicht glaubt? Kornelius glaubte nicht an Christus, bis Petrus, zu ihm geschickt, ihn selbst über Christus unterrichtete. (Vgl. Apg 10) Aber er erkannte Gott gleichwohl durch das Naturgesetz immer schon und liebte ihn, wodurch er es verdiente, in seinem Gebet erhört zu werden und von Gott angerechnete Almosen zu haben; dennoch, wenn es geschehen wäre, daß er vor dem [Empfang des] Glauben[s] an Christus von diesem Licht hinübergewandert wäre, hätten wir es keineswegs gewagt, ihm das ewige Leben zu versprechen, wie zahlreich auch seine guten Werke schienen. Wir rechneten ihn nicht zu den Gläubigen, sondern eher zu den Ungläubigen, wie sehr er auch mit Eifer für das Wohl beschäftigt gewesen sein mochte. Gewiß, die Urteile Gottes sind von unermeßlicher Tiefe, und nicht selten erwählt er die, die sich widersetzen oder sich wenig um ihr Heil kümmern. (Vgl. Ps 36,7) Und die, die sich anbieteten oder bereiter sind zu glauben, weist er im tiefsten Ratschluß seiner Anordnung von sich. So wies er nämlich jenen zurück, der sich hingab und sprach: 'Meister, ich will dir folgen, wohin du auch gehst.' (Mt 8,19) [Während] er von einem anderen, der sich entschuldigte mit der Besorgnis, die er für seinen Vater hatte, diese Entschuldigung aus Gründen der Hochachtung auch nicht für eine Stunde hinnahm. Schließlich sagte er auch, die Verstocktheit gewisser Städte tadelnd: 'Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Denn, wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, man hätte dort schon längst in Sack und Asche Buße /66/ getan.' (Mt 11,21) Siehe, jenen brachte er nicht nur seine Predigt, sondern wahrlich auch Demonstrationen von Wundern, auch wenn er schon wußte, daß sie nicht glauben werden. Er wußte, daß diese anderen Städte der Heiden gerne bereit gewesen wären, den Glauben anzunehmen, dennoch hielt er sie nicht für eines Besuches würdig. Wenn [nun aber] in diesen [Städten] welche untergehen, denen das Wort seiner Predigt vorenthalten wird, auch wenn sie bereit sind, es zu empfangen, wer kann [denen] das als ihre Schuld anrechnen, was ohne jegliche Geringschätzung geschieht, wie wir sehen? Und dennoch sagen wir, daß dieser ihr Unglaube, in dem sie sterben, zur Verdammung reicht, obschon deren Blindheit, in die der Herr sie entließ, uns weniger als Grund erscheinen mag. Wenn nun einer dies ganz und gar zu deren Sünde rechnet - [allerdings] ohne Schuld -, so tut er das vielleicht, weil es ihm absurd erscheinen mag, solche ohne Sünde zu verdammen.

\* Wir denken dennoch, daß Sünde im eigentlichen Sinn - wie wir schon oft erinnert haben - nur das genannt wird, was in der Schuld der Geringschätzung besteht, und

dies kann bei keinem vorliegen, welchen Alters er auch ist, ohne daß er daraus nicht die Verdammung verdiente. Ich sehe nicht, wie nicht wahrhaft an Christus glauben, also Unglauben – z. B. bei Kindern oder bei denen, denen der Glaube nicht verkündigt worden ist –, oder was auch immer aus unüberwindlichem Unwissen geschieht oder was wir nicht voraussehen können, als Schuld angerechnet werden muß. Wie wenn vielleicht einer im Wald mit einem Pfeil einen Menschen umbringt, den er nicht gesehen hat, während er beabsichtigte, auf Wild oder Vögel zu schießen. Wenn wir dennoch etwas 'Sündigen aus Unkenntnis' nennen, so wie wir manchmal sagen, nicht nur in der Zustimmung, sondern auch in Gedanken, Worten oder Werken zu sündigen, so verwenden wir [sündigen] an dieser Stelle nicht eigentlich für die Schuld, sondern nehmen nämlich im weitesten [Sinne] das hinzu, was sich am wenigsten gehört, daß wir es machen, oder das, was aus Irrtum oder Geringschätzung oder aus irgendeinem Grund geschieht, der sich nicht gehört. Unschuldig tun, was sich für uns nicht gehört, das ist also aus Unwissenheit sündigen. Oder in Gedanken, d. h. im Willen sündigen, [bedeutet] zu wollen, was sich für uns am wenigsten gehört; oder in Worten und Werken [sündigen bedeutet], daß wir etwas sagen oder tun, das nicht billig ist, auch wenn uns dies aus Unkenntnis oder unwillentlich geschieht. Und so sagen wir, daß jene durch das Werk gesündigt haben, die Christus und die Seinen verfolgten und von ihnen glaubten, daß sie verfolgt werden müssen. Aber sie hätten schwerer aus Schuld gesündigt, wenn sie jene gegen das Gewissen geschont hätten. /68/

*These 17: Es gibt zwei Stufen von Sünden*

(15. Ob jede Sünde verboten ist)

\* Nun wird gefragt, ob Gott uns jede Sünde verbietet. Wenn wir daran festhalten, scheint es, daß er dies unvernünftig getan hat, weil dieses Leben in keiner Weise ohne wenigstens läßliche Sünden gelebt werden kann. Auch wenn er uns nämlich vorgeschrieben hat, uns vor allen Sünden zu hüten, so können wir das nicht; und so hat er uns [mit dieser Vorschrift] keineswegs ein süßes Joch oder eine leichte Last auferlegt, wie er es selbst versprochen hat (vgl. Mt 11,30), sondern eine [Last], die unsere Kräfte bei weitem übersteigt und die wir kaum tragen können. So hat auch schon der Apostel Petrus von dem Joch des Gesetzes gesprochen. (Vgl. Apg 15,10) Wer kann sich nämlich immer vor einem vielleicht überflüssigen Wort vorsehen, so daß er niemals die Vollkommenheit verläßt und hält, was Jakobus sagt: 'Wer sich im Wort nicht verfehlt, ist ein vollkommener Mann' (Jak 3,2)? Er hat nämlich vorausgeschickt: 'Wir alle verfehlen uns in vielen Dingen' (Jak 3,2), und ein anderer Apostel sagt mit großer Präzision: 'Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns' (1 Joh 1,8); wie schwierig, ja, unmöglich scheint es da für unsere Schwachheit, frei von jeglicher Sünde zu bleiben – ich denke, daß das niemandem verborgen bleibt. So [ist es], sage ich, wenn wir das Wort Sünde, wie gesagt, weit fassen und auch all das Sünde nennen, was immer wir machen, was sich nicht gehört. Wenn wir aber Sünde im eigentlichen Sinn verstehen und nur die Verachtung Gottes Sünde nennen, dann kann man tatsächlich ohne Sünde dieses Leben verbringen, wenn auch mit größten Schwierigkeiten. Wie oben erinnert, wurde uns von Gott tatsächlich nichts verboten außer der Zustimmung zum Bösen, wodurch wir Gott verachten – wenn es auch scheint, daß auch über Werke Vorschriften erlassen wurden, wie wir oben erläutert haben, wo wir aber an-

dererseits auch gezeigt haben, daß [dann] seine Vorschriften in keiner Weise befolgt werden können.

\* Von den Sünden werden aber die einen läßlich und gleichsam leicht genannt, andere verdammenswert oder schwer. Von den verdammenswerten Sünden werden wiederum die einen verbrecherisch genannt, da sie es beim Bekanntwerden mit sich bringen, daß jemand berüchtigt oder verbrecherisch wird, andere werden allerdings nicht [so eingestuft]. Läßliche oder leichte Sünden liegen vor, wenn wir zu etwas zustimmen, von dem wir [eigentlich] wissen, daß man nicht zustimmen sollte, uns dann aber [das], was wir wissen, nicht rechtzeitig in den /70/ Sinn kommt. Wir wissen nämlich viele [Dinge], auch wenn wir schlafen oder wenn wir uns derer gerade nicht entsinnen. Wenn wir schlafen, entlassen wir nämlich nicht unser Wissen und werden dumm oder werden weise, wenn wir erwachen. Deshalb stimmen wir bisweilen leerem Geschwätz, üppigem Essen oder Trinken zu, wovon wir dennoch wissen, daß es niemals zu tun ist, aber im Moment erinnern wir uns kaum dessen, was nicht getan werden soll. Deshalb nennt man solche Zustimmungen, die wir aus Vergessenheit begehen, läßliche oder leichte Sünden, d. h., wir haben nicht zu fürchten, sie mit einer großen Strafe der Genugtuung gutmachen zu müssen, wie entweder aus der Kirche ausgeschlossen oder mit schwerer Abstinenz gedrückt zu werden.

Nun, für den Erlaß solcher bereuten Unachtsamkeiten sprechen wir häufig die Worte des täglichen Schuldbekennnisses, bei dem weniger die schweren Schuldtaten in Erinnerung zu rufen sind als eher die leichten. Dort sollen wir ja nicht sprechen: Ich habe gesündigt in Meineid, Mord, Ehebruch und gleichem, was verdammenswürdige und schwere Sünden genannt werden. Diese unterlaufen uns doch wirklich nicht aus Vergeßlichkeit wie jene, sondern wir begehen sie eher aus Eifer und nach reiflicher Überlegung, und sie sind auch für Gott abscheulich gemäß dem [Vers] des Psalmisten: 'Abscheulich werden sie in ihrem Eifer' (Ps 14,1), also gleichsam: verwerfenswert und sehr hassenswert wegen dem, was sie willentlich wagen. Gewisse von diesen [Sünden] werden verbrecherisch genannt: die [nämlich], die durch die Ausführung bekannt werden und die den Menschen mit dem Makel einer großen Schuld besudeln und dessen Ruf am meisten erniedrigen. [Es sind] die Zustimmung zu Meineid, Mord und Ehebruch, die der Kirche am meisten ein Ärgernis sind. Wenn wir uns aber wahrlich mehr dem Essen hingeben, als es nötig ist, oder wenn wir uns aus eitler Ruhmes[sucht] mit teurem Schmuck schmücken und wenn wir dies [selbst] wissentlich machen, so ist dies nicht als verbrecherische [Sünde] zu erachten - von vielen bringt es [einem gar] mehr Lob als Tadel ein. /72/

*These 18: Sünden sollen unterschiedslos vermieden werden*

(16. Ob es besser ist, sich von leichteren oder von schwereren Schulden zu enthalten)

\* Es gibt [Leute], die sagen, es sei deshalb vorteilhafter und um so besser, sich vor läßlichen Sünden vorzusehen als vor verbrecherischen, weil dies als schwieriger erachtet wird und die Sorge um größeren Eifer benötige.

Diesen antworte ich zunächst ciceronisch dies: 'Was mühevoller ist, muß nicht ruhmreicher sein.' Sonst hätten bei Gott die, die das schwere Joch des Gesetzes tragen, größeres Verdienst als die, die in evangelischer Freiheit dienen, weil die Furcht Mühen mit sich bringt, die die vollkommene Liebe abweist, und was auch immer aus Furcht gemacht wird, das machen [jene] mit mehr Mühe als diese, die die Liebe zu Spontaneität ermuntert (vgl. 1 Joh 4,18). Daher ermahnt der Herr die Mühseligen und Beladenen, das süße Joch und die leichte Last auf sich zu nehmen (vgl. Mt 11,28-30),

damit sie von der Knechtschaft des Gesetzes, durch die sie gedrückt werden, übergehen zur Freiheit des Evangeliums, und daß die, welche durch Furcht etwas in Angriff nehmen, dies durch Liebe annehmen; Liebe, die ohne Schwierigkeit alles erleidet und erträgt (vgl. 1 Kor 13,7). Nichts fällt dem Liebenden nämlich schwer, vor allem, weil die nicht fleischliche, geistige Liebe Gottes um so stärker ist, je wahrer sie ist. Wer wüßte denn nicht, daß es schwieriger ist, uns vor einem Floh vorzusehen als vor einem Feind oder vor dem Anstoß an einem kleinen Stein als [vor dem] an einem großen? Aber beurteilen wir es nun so sehr als besser oder heilbringender, sich vor dem zu hüten, was schwieriger ist? Wohl nicht! [Und] warum? Weil das, wovon es einfacher ist, sich zu hüten, weniger schaden kann. Auch wenn wir annehmen, daß es schwieriger ist, sich vor läßlichen Sünden zu hüten als vor verbrecherischen, so gehört es sich trotzdem, jene mehr zu meiden, die gefährlicher sind und eine größere Strafe verdienen und durch die wir glauben, Gott mehr zu verletzen und ihm durch diese mehr zu mißfallen. Je stärker wir nämlich durch Liebe an ihm hängen, um so eifriger müssen wir uns vor den [Sünden] bewahren, durch die er mehr angegriffen wird und die er am meisten tadelte. Wer nämlich jemanden wahrlich liebt, müht sich nicht so sehr, sich vor der eigenen Verfluchung als vor dem Angriff auf den Freund oder vor [dessen] Verachtung zu hüten; gemäß jenem [Vers] des Apostels: 'Die Liebe sucht nicht das Ihre.' (1 Kor 13,5) Oder wiederum: 'Niemand möge suchen, was ihm ist, sondern was dem andern ist.' (1 Kor 10,24) Wenn wir uns also nicht so sehr wegen unserer Verdammung, sondern wegen des Angriffes auf Gott vor Sünden hüten müssen, so sind tatsächlich jene mehr zu vermeiden, durch die wir mehr angreifen. Wenn wir auch achten auf jenes poetische Wort über die Ehrbarkeit der Sitten: 'Gute hassen das Sündigen aus Liebe zur Tugend', so sind irgendwelche Dinge mehr zu hassen, für je /74/ schändlicher sie von sich aus zu halten sind, je mehr sie von der Ehrbarkeit der Tugend abweichen und selbstverständlich je mehr sie anderen schaden.

\* Schließlich, um die einzelnen Sünden einander gegenüberstellend sorgfältiger zu unterscheiden, wollen wir läßliche mit verbrecherischen [Sünden], also übermäßiges Essen mit Meineid und Ehebruch vergleichen; und wir wollen fragen, in welcher Überschreitung wir mehr sündigen oder mehr Gott verachten und angreifen.

*Diskussion zur 18. These*

*Ich weiß nicht, wirst du vielleicht antworten, denn viele Philosophen beurteilten alle Sünden gleich.*

*Aber wenn du dieser Philosophie folgen willst, die eher eine offensichtliche Torheit ist, ist es ebenso gut, sich von verbrecherischen wie von läßlichen Sünden fernzuhalten, weil es auch ebenso schlecht ist, solche und andere zu begehen. Warum wagt aber jemand, das Ablassen von läßlichen [Sünden] dem von verbrecherischen vorzuziehen?*

*Jemand mag vielleicht fragen, woher wir erraten können, daß wir Gott mehr mißfallen beim Begehen eines Ehebruches als bei maßlosem Essen.*

*Das göttliche Gesetz, wie ich meine, kann uns lehren, daß zur Bestrafung des zweiten keine Genugtuung als Strafe vorgesehen ist, daß für das erste aber erlassen worden ist, nicht mit irgendeiner Strafe bestraft, sondern zur Todesstrafe verdammt zu werden. Da, wo nämlich die Liebe zum Nächsten, die der Apostel 'die Erfüllung des Gesetzes' nennt (Röm 13,10), mehr verletzt wird, geschieht auch mehr gegen [das göttliche Gesetz] und wird mehr gesündigt.*

\* Ich scheue es keineswegs: wenn auf diese Weise einzelne läßliche und verbrecherische Sünden gegenseitig miteinander verglichen worden sind, dann wollen wir auch gleichzeitig diese insgesamt mit jenen vergleichen, damit wir vielleicht völlig zufriedenstellen können. Nehmen wir also an, daß irgendwer mit großem Eifer sich vor allen läßlichen Sünden hütet, aber sich nicht sorgt, verbrecherische [Sünden] zu vermeiden und, obschon er sich vor all jenen hütet, diese alle vollbringt: wer würde urteilen, daß dieser dabei weniger schwer sündigt? Oder, daß es besser sei, wenn er vor den läßlichen sich hütend den verbrecherischen verfällt? Und so, meine ich, ist nach diesem Vergleich klar, daß es nicht besser oder eine größere Vollkommenheit ist, sich vor läßlichen Sünden mehr in acht zu nehmen als vor verbrecherischen. /76/ Wenn aber einer, nachdem er zuvor die [läßliche Sünde] vermied, anschließend [auch] die [verbrecherischen], wie es sich gehört, vermeiden konnte, so gestehe ich gewiß ein, daß darin dessen Tugend zur Vollkommenheit gelangt ist; dennoch sind weder diese letzteren, in denen die Vollendung der Tugend besteht, den ersten vorzuziehen, noch sind sie eines größeren Lohnes würdig. Denn beim Bau eines Hauses leisten oft die, die dasselbe vollenden, weniger als die, die zuvor tätig waren; und die, die den obersten Balken zur Vollendung der Arbeit hinzufügen, stellen das Haus fertig, das [eigentlich gar] kein Haus war, solange es unfertig gewesen war.

*Methodische Bemerkung 2: Überleitung*

\* Ich meine, daß uns dies, was wir zum Erkennen der Sünde erarbeitet haben [und] was [uns] in den Sinn gekommen ist, ausreicht, so daß man sich um so besser davor hüten kann, je sorgfältiger man erkannt hat. Die Erwähnung des Übels durfte für den Gerechten nicht fehlen, weil man sich nicht vor Fehlern hüten kann, ohne Kenntnis [von ihnen] zu haben.

*II. Die Wiedergutmachung der Sünden*

*Methodische Bemerkung 3: Einleitung zur zweiten Hälfte*

(17. Über die Wiedergutmachung der Sünden)

\* Und da wir nun die Wunde der Seele gezeitigt haben, eifern wir jetzt danach, das Heilmittel zur Genesung zu zeigen. Gemäß Hieronymus, der sagte: 'Arzt! Wenn du kundig bist, dann zeige [den Weg zur] Heilung, so wie du den Grund der Krankheit hast finden können.' Wenn wir also im Sündigen Gott verletzen, bleibt [die Frage], auf welche Weisen wir wieder mit ihm versöhnt werden können. Und so gibt es drei Schritte zur Wiederversöhnung des Sünders mit Gott, nämlich die Reue, das Bekenntnis und die Genugtuung.

*These 19: Es gibt zwei Arten von Reue*

(18. Was Reue eigentlich meint)

\* Reue im eigentlichen Sinn nennt man den Schmerz der Seele über das, worin einer gefehlt hat: wenn sich also jemand schämt über irgend etwas, das er begangen hat. Diese Reue aber regt sich bald aus Liebe zu Gott und ist fruchtbar, bald wegen irgendeinem Schaden, durch den wir nicht belästigt werden wollen: sie ist gleich jener Reue der Verdammten, über die geschrieben wurde: '[Die Gerechten] sehend, packt sie entsetzliche Furcht, und sie wundern sich über [deren] unerwartete Rettung. /78/ Sie sagen zueinander, von Schuld getrieben und vor Angst im Geist seufzend: Diese waren es, die wir einst verlachten ...' (Weish 5,2-4)

Wir lesen auch über Reue bei Judas [, und zwar Reue] darüber, daß er den Herrn verraten hatte. (Vgl. Mt 27,3) Was ihn, wie wir glauben, nicht so sehr wegen der Schuld der Sünde überkam als wegen der Selbstverachtung, da er sich im Gericht gänzlich verdammt fühlte. Wer nämlich jemanden, durch Geld oder sonst wie bestochen, ins Verderben gestürzt hat, der ist niemandem weniger wert als dem, der ihn zum Verräter hatte. Und niemand wird sich ihm weniger anvertrauen als der, der dessen Untreue am meisten erfahren hat. Täglich sehen wir nämlich viele, die verübte Schandtaten bereuend aus diesem Leben scheiden und vor schwerer Zerknirschung aufseufzen, [allerdings] nicht so sehr aus Liebe zu Gott, den sie verletzt haben, oder aus Haß vor der Sünde, die sie begangen haben, sondern aus Furcht vor der Strafe, in die sie sich hineinstürzen sehen. Solche [Menschen] bleiben auch darin ungerecht, weil ihnen nicht so sehr das Unrecht der Schuld mißfällt, sondern die Schwere der Strafe, die gerecht ist. Und sie hassen nicht so sehr das, was sie begangen haben, weil es schlecht war, sondern sie fürchten das gerechte Gericht Gottes wegen der Strafe; sie hassen Gerechtigkeit mehr als Unrecht. Diese wurden lange Zeit erwartet und gerufen, daß sie sich von ihren Übeln abwendeten, und so liefert die göttliche Gerechtigkeit sie endlich einem verwerflichen Geist aus. Und mit Blindheit geschlagen, schleudert er sie schlichtweg von seinem Antlitz weg, so daß sie weder von der heilbringenden Reue Kenntnis haben noch erkennen können, wie Genugtuung zu leisten ist.

\* Wie viele sehen wir denn täglich sterbend tief seufzen, heftig sich anklagend wegen Wucher, Raub, Unterdrückung Armer oder wegen irgendwelcher Ungerechtigkeiten, die sie begangen haben, und wegen des Büßens jener [Untaten] den Priester befragen. Wenn diesen, wie es sich gehört, zuerst dieser Rat gegeben wird, daß sie mit dem Verkauf von allem, was sie haben, den andern das zurückerstatten [können], was sie ihnen entwendet haben – gemäß den Worten des Augustinus: ‘Wenn eine fremde Sache, die zurückgegeben werden kann, nicht zurückgegeben wird, wird nicht /80/ Reue geübt, sondern vorgespielt’ –, [dann] zeigen sie sofort mit ihrer Antwort, wie leer ihre Reue ist. Sie sagen: Wie soll dann mein Hauswesen überleben? Was kann ich meinen Kindern, was meiner Frau hinterlassen? Wie können sie für ihren Unterhalt aufkommen? Zunächst entgegnet diesen jener Tadel des Herrn: ‘Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast?’ (Lk 12,20)

*Predigtartiger Exkurs zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue*

Du Armer, wer auch immer du bist, mehr noch, Ärmster aller Armen und Törichtster aller Toren, du siehst dich ja nicht für das vor, was dir bleiben wird, sondern für das, womit du die andern bereicherst. Mit welcher Anmaßung verletzt du Gott, vor dessen schreckliches Gericht du gezerrt wirst, indem du dir Freunde machst, die du mit dem Raub an den Armen bereicherst? Wer soll nicht über dich lachen, wenn er dich hört, daß du hoffst, dir andere geneigter zu machen, als du dir selbst bist? Du vertraust den Almosen [, die du den] Deinen [gibst, und] du setzt diese – weil du glaubst, sie als Nachfolger zu haben – gleichermaßen als Erben deiner Ungerechtigkeiten ein, da du ihnen durch Raub fremden Besitz zurückläßt. Du entreißt den Armen das Leben, indem du ihnen das Ihre wegnimmst, von dem sie sich ernähren, und du trachtest, in ihnen erneut Christus zu töten, gemäß dem, was er selbst sagt: ‘Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.’ (Mt 25,40) Was also erwartest du, der du den Deinen gegenüber unge-

recht und gleichermaßen dir und Gott gegenüber grausam bist, vom gerechten Richter, dem du, ob du gerichtet werden willst oder nicht, entgeneilst und der von dir nicht nur über die Raube Rechenschaft fordert, sondern auch über [jedes] überflüssige Wort? (Vgl. Mt 25,31-44) Er hat an der Strafe der ersten Menschen sofort gezeigt, wie streng er bei der Vergeltung ist. Einmal [nur] hat Adam gesündigt, und, wie der selige Hieronymus erinnert, im Vergleich zu unseren Sünden ist dessen Sünde äußerst leicht gewesen: Weder hat er irgendwen durch Gewalt unterdrückt noch irgendwem irgendwas gestohlen, er hat nur einmal von einer Frucht gekostet, die nicht unersetzlich war. In diesem auch noch so leichten Vergehen, das sich durch die Strafe auch auf die gesamte Nachwelt auswirkt, gedachte Gott zu zeigen, was [erst recht] aus größeren Schulden entstehen wird. Der Reiche, von dem der Herr sagt, er sei zu den Toten hinabgestiegen, nicht weil er Fremdes raubte, sondern weil er von dem Besitz, /82/ von dem er gleichsam zu Recht aß, dem bedürftigen Lazarus nichts hat zukommen lassen. (Vgl. Lk 16,19ff) [Und das] lehrt [uns] klar, mit welcher Strafe die getroffen werden, die Fremdes rauben, wenn [schon] jener, der von seinem eigenen Gut nichts geteilt hat, so verdammt und in der Hölle begraben wird. Während mit dir auch die Erinnerung an dich zu Grabe getragen wird und während die Tränen derer, die bei deinem Begräbnis dabei waren, schnell trocknen – gemäß dem Spruches des Rhetors Apollonius: ‘Nichts trocknet schneller als eine Träne’ –, hat sich deine Gattin in Bälde zu einer neuen Hochzeit vorbereitet. So wird sie mit dem, was du an Geraubtem ihr hinterlassen hast, den Freuden des neuen Ehemannes eifrig dienen. Und wie bis jetzt mit der Gegenwart deines Körpers, wird sie das Bett mit einem fremden wärmen, während du Unglücklicher in den Flammen der Hölle für diese Freuden büßt! Dasselbe ist auch von deinen Kindern zu erwarten. Wenn vielleicht jemand die, die sich deiner erinnern, fragt, warum sie nicht mit ihren Almosen dir etwas zugute tun, scheinen sie sich mit vielen Gründen entschuldigen zu können. Weil sie nämlich so antworten können: Da jener sich selbst nicht hat gnädig sein wollen, wie dumm war es dann zu hoffen, daß die andern ihm gnädig sein werden, und [wie dumm] andern das Heil seiner Seele zu übertragen, wofür er sich am meisten selbst hätte vorsehen müssen. Wen hätte er sich [denn] gnädiger glauben können als sich [seiner] selbst? Er, der grausam war sich selbst gegenüber, wessen Erbarmen vertraute er sich an? Sie können sodann selbst seinen Geiz als Entschuldigung vorbringen und sagen: Darüber hinaus wissen wir, daß die Güter, die er selbst uns hinterließ, nicht gedacht sind, daß wir aus denen selbst Almosen zu machen hätten. Alle werden lachen, auch die, die das hören, müssen lachen. Jener ist wahrlich ein Unglücklicher, der die beraubten Armen zu seinen Lebzeiten weinen ließ, [denn] er wird dort für immer weinen. Es gibt Leute, die ihre Geringschätzung [der Armen] nicht vor Gott, [aber] vor den Menschen verstecken wollen: Sie sagen, um die Entschuldigung für die Sünden zu rechtfertigen, es seien so viele, die sie beraubt hätten, daß sie es überhaupt nicht wissen oder wiedergutmachen können. Da sie darüber keinerlei Besorgnis verspüren, laufen sie nach dem apostolischen Wort jenem Gericht entgegen: ‘Wer nicht anerkennt, wird nicht anerkannt werden.’ (1 Kor 14,38) [Aber] sie finden jene [Beraubten deshalb] nicht, weil sie nicht suchen; die rechte [Hand] Gottes, den sie verachtet haben, wird diese finden. [Über seine Hand] steht auch geschrieben: ‘Deine Rechte wird alle finden, die dich hassen.’ (Ps 21,9) Derselbe Prophet, der dies gesagt hat, erschreckt um so

mehr und denkt, daß es keinen Ort gibt, um [der Rechten] zu entgehen; er sagt anderswo: 'Wohin werde ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; /84/ steig ich hinab in die Unterwelt, bist du zugegen.' (Ps 139,7f) Und weil der Geiz vieler Priester nicht geringer ist als der des Volkes – gemäß jener Stelle beim Propheten Hosea: 'Und die Priester werden sein wie das Volk' (Hosea 4,9) –, verführt die Gier der Priester viele der Sterbenden. Sie versprechen ihnen eine falsche Sicherheit, wenn sie ihren Besitz in Opfern darbringen und [damit] Messen kaufen, die [die Priester] niemals umsonst lesen. Bei diesem Handel steht gewiß fest, daß bei ihnen ein festgelegter Preis besteht: für eine Messe ein Denar, für Messen und alle Stundengebete während dreissig Tagen fünf Solidi und während einem Jahr sechzig Solidi. Sie beraten die Sterbenden nicht, das Geraubte zurückzuerstatten, sondern, daß sie jenes Opfer darbringen, obschon das Gegenteil geschrieben steht: 'Wer ein Opfer darbringt vom Gut der Armen, der schlachtet gleichsam den Sohn vor den Augen des Vaters.' (Jes Sir 34,24) Es ist nämlich schwerer für den Vater, wenn die Hinrichtung des Sohnes vor seinen Augen ausgeführt wird, als wenn er sie nicht sieht. Und der Sohn wird praktisch durch ein Opfer umgebracht, wenn das Gut eines Armen, worin sein [ganzes] Leben bestand, als Opfer dargebracht wird. Und die Wahrheit, die Erbarmen dem Opfer vorzieht, spricht: 'Geht und lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer.' (Mt 9,13/Hosea 6,6) Schlechter als keine Barmherzigkeit zu üben ist es, Geraubtes zurückzuhalten, d. h., [es ist schlechter,] den Armen das Ihre vorzuenthalten als das Unsere nicht zu geben, wie wir auch oben bei der Verurteilung des Reichen schon in Erinnerung gerufen haben.

(19. Über die fruchtbare Reue)

\* Und weil wir über die unfruchtbare Reue gesprochen haben, [so] wollen wir um so sorgfältiger die fruchtbare beschauen, die um so heilbringender ist. Zu ihr lädt der Apostel jeden Verstockten ein und [auch] jeden, der das Gericht Gottes ohne Furcht erwartet. Er sagt: 'Verachtest du etwa den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmut? Weißt du nicht, daß die Güte Gottes dich zur Umkehr treibt?' (Röm 2,4) Mit diesen Worten zeigt er nämlich klar, was fruchtbare Reue ist, und daß sie vielmehr aus Liebe zu Gott als aus Furcht entsteht, so daß wir [es] nämlich mehr bedauern sollen, Gott beleidigt oder verachtet zu haben, weil er [so] gut ist, [als ihn zu fürchten,] weil er [so] gerecht ist. Je länger wir ihn nämlich verachten, weil wir nicht glauben, er richte seine Verachtung sofort – [ganz] im Gegenteil zu den weltlichen Fürsten, die sich nicht zurückzuhalten wissen, wenn sie beleidigt werden, und die Rache für ihre Beleidigung nicht aufschieben –, um so gerechter erlegt er uns für die Verachtung eine schwere /86/ Strafe auf; und um so schärfer ist er bei der Rache, je geduldiger er beim Warten gewesen ist. Dies zeigt der erwähnte Apostel etwas weiter, wenn er sagt: 'Wegen deiner Härte aber und [weil] dein Herz nicht bereut, sammelst du Zorn gegen dich für den 'Tag des Zornes'.' (Röm 2,5) Dann [wird] Zorn [herrschen, wo] jetzt Milde [ist], weil dann Vergeltung [geschieht, wo] jetzt Geduld [waltet]. Während dort Gerechtigkeit waltet, wird er seine Verachtung um so mehr rächen, je weniger er hätte verachtet werden sollen, und je länger er es geduldet hat. Wir fürchten, Menschen zu beleidigen, und deren Beleidigung fliehen wir nicht aus Furcht, sondern wir meiden sie aus Achtung. Wir verstecken uns, wenn wir Unzucht betreiben, damit wir von den Menschen nicht



gesehen werden, und wir könnten dann den Blick keines einzigen Menschen ertragen. [Aber] wir wissen, daß Gott gegenwärtig ist und vor ihm nichts verborgen werden kann. Gesehen werden von ihm und von der ganzen himmlischen Kurie bei der Ausübung jener Schandtats, das läßt uns, die wir vor dem Anblick eines einzigen Menschleins beschämt würden, nicht erröten. Auf's größte fürchten wir vor einem irdischen Richter irgend etwas zu begehen, obschon wir uns von ihm nur mit einer zeitlichen Strafe gerichtet wissen, nicht mit einer ewigen. Fleischliche Reue zwingt uns, vieles zu tun oder zu erleiden, geistliche wenig. Würden wir doch für Gott, dem wir alles schulden, soviel tun oder erleiden wie für die Gemahlin oder die Kinder oder für irgendeine Dirne.

\* Ich beschwöre [dich]: Mit welcher Strafe wird dieses Unrecht zu bestrafen sein, daß wir auch eine Dirne ihm selbst vorziehen? Er selbst klagt durch den Propheten, daß ihm weder die Liebe für einen Vater entgegengebracht, noch die Furcht vor einem Herrn erwiesen wird. Er sagt: 'Der Sohn ehrt seinen Vater, und der Knecht fürchtet seinen Herrn. Wenn ich der Vater bin - wo bleibt dann die Ehrerbietung? Wenn ich der Herr bin - wo bleibt dann die Furcht vor mir?' (Mal 1,6) Er beklagt sich, daß ihm der Vater oder der Herr vorgezogen wird. Nun überlege, wie sehr er entwürdigt wird, daß ihm selbst eine Dirne vorgezogen wird, und wenn er wegen der ganzen Geduld seiner Güte, weswegen er mehr hätte geliebt werden müssen, noch mehr verachtet wird. Jene, die heilbringende Reue üben, weil sie nämlich jene Güte und Langmütigkeit der Geduld beachten, werden nicht so sehr durch Furcht vor Strafen, sondern durch Liebe zu ihm zur Zerknirschung bewegt. Gemäß der erwähnten Ermahnung des Apostels, wo er die heilbringende Reue sorgfältig beschrieben hat, indem er vom Gegenteil her sagte: 'Den Reichtum seiner Güte' - d. h. die reiche und reichliche Güte oder die überströmende Gefälligkeit seiner langmütigen Geduld, durch die er dich solange machen ließ - 'verachtest du diesen etwa' - weil er dich nämlich nicht sofort straft - 'nicht wissend' - d. h. nicht beachtend - 'wie sehr dessen Güte zur Reue' - soviel sie in ihr ist - /88/ 'dich führt?' - d. h., bewirkt, daß du, weil du auf diese Reue aufmerksam wirst, bekehrt werden mußt [und dich] ob soviel Güte [fragst], warum du [ihn] verachtet hast. Und diese ist [nun] wahrlich die fruchtbare Reue für die Sünde, weil dieser Schmerz und diese Zerknirschung der Seele mehr aus Liebe zu Gott, den wir als so gütig erfahren, als aus Furcht vor Strafe hervorgeht.

*These 20: Die fruchtbare Reue wirkt unmittelbar*

\* Mit diesem Seufzer aber und der Zerknirschung des Herzens, die wir die echte Reue nennen, dauert die Sünde, d. h. die Verachtung Gottes oder die Zustimmung zum Übel, nicht mehr an, denn Gottes Liebe, die diesen Seufzer einhaucht, läßt keine Schuld weiterbestehen. Sogleich sind wir durch diesen Seufzer mit Gott versöhnt, und wir erfahren Verzeihung für die vorgefallene Sünde, gemäß jenem [Wort] beim Propheten: Zu welcher Stunde der Sünder [auch immer] seufzen wird, er wird errettet werden (vgl. Ez 33,12), d. h., daß er sich würdig erweist für das Heil seiner Seele. Er sagt nicht, in welchem Jahr oder welchem Monat, auch nicht, in welcher Woche oder an welchem Tag, sondern zu welcher Stunde, wodurch er zeigt, daß [jener] ohne Zögern der Gnade würdig ist und daß ihm nicht eine ewige Strafe aufgebürdet wird, worin die Verurteilung für die Sünde bestanden hat. Und wenn einer nämlich, den im Moment etwas Unvorhergesehenes ereilt, keinen Ort findet, um zur Beichte zu kommen oder die Wiedergutmachung auszuführen, so wird er keineswegs in sol-

chem Seufzer aus diesem Leben scheiden und zur Hölle fahren, sondern [ihm] wird von Gott die Sünde nachgesehen. Das heißt: ihm widerfährt, daß er nicht mehr wie zuvor würdig ist, wegen jener vorgefallenen Sünde von Gott ewig bestraft zu werden. Gott, wenn er den Sündern die Sünde vergibt, vergibt ihnen nämlich nicht die ganze Strafe, sondern ausschließlich die ewige. Denn viele Sünder, die vom Tod überrascht wurden, haben die Genugtuung für das Vergehen in diesem Leben nicht geleistet; sie werden fortan bei reinigenden Strafen verwahrt und nicht verdammt werden. Weil da am letzten Tag des Gerichtes schnell viele Gläubige bestraft werden, ist ungewiß, über wieviel Zeit es sich erstreckt, obschon die Auferstehung 'plötzlich, in einem Augenblick' (1 Kor 15,52) geschieht; denn dort leisten sie für ihre Schulden, für die sie es aufgeschoben haben oder wofür es ihnen nicht erlaubt war zu büßen, soviel Genugtuung, wie Gott entschieden hat. /90/

*These 21: Die fruchtbare Reue tilgt alle Sünden*

(20. Ob jemand für eine Sünde bereuen kann, ohne für eine andere [zu bereuen])

\* Es gibt einige, die fragen, ob einer für eine einzelne Sünde bereuen könne, für eine andere aber nicht: also vielleicht für einen Mord und nicht für die Unzucht, von der er bis jetzt nicht abgelassen hat.

Aber wenn wir unter fruchtbarer Reue jene verstehen, die die Liebe Gottes sendet und von der Gregor beschreibend sagt: 'Reue ist, Begangenes zu beweinen und Bedauernswertes nicht zu begehen', so kann man niemals von Reue, zu der uns die Liebe Gottes treibt, reden, solange eine Verachtung zurückbleibt. Wenn nämlich die Liebe Gottes, wie es sich gehört, mich dazu führt und meine Seele dahin zieht, daß ich wegen dieser Zustimmung leide – und zwar nur, weil ich darin Gott beleidige –, so sehe ich nicht, wie dieselbe Liebe aus demselben Grund einen nicht dazu zwingt, auch eine andere Verachtung zu bereuen. D. h., [ich sehe nicht,] weshalb [die Liebe Gottes] meinen Geist nicht zu demselben Vorsatz bringt, daß jedes meiner Vergehen mir in Erinnerung kommt, ich darüber ebenso leide und zur Genugtuung bereit werde. Wo immer sich nämlich wahre Buße findet, die ja alleine aus der Liebe Gottes hervorgeht, [da] bleibt überhaupt nichts an Beleidigung Gottes zurück. Wie die Wahrheit spricht: 'Wenn jemand mich liebt, wird er meinem Wort dienen, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen.' (Joh 14,23) Wer also auch immer in der Liebe Gottes ausharrt, der muß gerettet werden. Diese Rettung betrifft keineswegs [nur] eine einzelne Sünde, d. h., daß [noch] eine Beleidigung Gottes zurückbleibt. Wenn nun aber Gott beim Bereuer keine Sünde mehr feststellt, findet er dort keinen Grund zur Verdammung. Und somit ist es notwendig, daß nach Beseitigung der Sünde, keine Verdammung, also die Peinigung mit einer unvergänglichen Strafe, bestehen bleibt. Und dies ist es, wenn die vorgefallene Sünde von Gott vergeben wird: vor der verdienten ewigen Strafe von Gott, wie gesagt, behütet werden. Auch wenn Gott nun beim Bereuenden gar nichts findet, was er auf unvergängliche Weise bestrafen müßte, so sagt man gleichwohl, er vergebe die Strafe für eine vorgefallene Sünde, wenn er dadurch ihn der Nachsicht würdig gemacht hat, daß er ihm einen Seufzer der Reue eingehaucht hat – d. h.: [er machte aus ihm] einen, den daher keine ewige Strafe treffen darf und der, wenn er in diesem Zustand aus diesem Leben scheidet, gerettet werden muß! Aber wenn er vielleicht in dieselbe Beleidigung zurückfällt und er so wieder sündigt, so wird er auch wieder unter die nötige Strafe fallen, so daß jener wiederum bestraft werden muß, der durch früheres Bereuen verdiente, nicht bestraft zu werden. /92/

\* Wenn [nun] vielleicht [jemand] sagt, 'eine Sünde wird von Gott vergeben' bedeute soviel wie: 'Gott wird den Menschen wegen dem, was vorgefallen ist, niemals verdammen', oder: 'Gott hat bei sich beschlossen, daß er diesen deswegen nicht verdammen wolle', so scheint man sicher auch dem zustimmen zu müssen: [schon] bevor der Bereuende gesündigt hatte, hat Gott diese Sünde vergeben, d. h., bei sich hatte er beschlossen, daß er deswegen jenen nicht verdammen werde. Nichts entscheidet oder plant Gott nämlich bei sich neu, sondern seit Ewigkeit ist in seiner Voraussicht festgelegt, was auch immer er machen wird; und in seiner Vorsehung ist festgelegt, was geschieht, sowohl mit der Vergebung der Sünde von irgendwem als auch mit [jener] der anderen.

Uns scheint es deshalb besser zu sein, [die Sache] so zu verstehen: Gott vergibt die Sünden einem jeden – wie gesagt – durch die Einhauchung eines Seufzers der Reue, der ihn der Nachsicht würdig macht. So macht der Seufzer, daß er nicht verdammt werden muß und auch niemals später [verdammt wird], wenn er in diesem Vorsatz ausharrt. Und so vergibt Gott eine Sünde, wenn er selbst jemandem einhauchend Reue bewirkt, dem Strafe hätte widerfahren müssen, weshalb dieser schon nicht mehr bestraft werden kann.

*These 22: Gott belohnt, wann er will*

(21. Es ist nicht unrecht, daß dem würdigen Menschen der Lohn vorenthalten wird)

\* *Aber vielleicht fragst du, ob jener, der bereut, jetzt des ewigen Lebens würdig sei, da er nicht der Verdammung würdig ist? Wenn wir das zugäben, würde uns entgegengehalten, daß auch der, der nach der Reue [ein zweites Mal] gefallen ist und untergeht, des ewigen Lebens würdig gewesen war, solange er reuig war, und daß [somit] Gott scheinbar des Unrechts getadelt werden sollte, der die Belohnung, derer jener damals würdig war, ihm nicht zukommen ließ, um so dessen Verdammung zuvorzukommen. Wie er mit dem Vorsatz, mit dem er damals des ewigen Lebens würdig war, errettet worden wäre, wenn er damals gestorben wäre, so ist er auch im selben Geist, den er zuerst hatte, würdig, gerettet zu werden, wenn er nachher gefallen ist.*

*Aber ich sage: Weil viele oft der Verdammung würdig sind, aber dennoch nicht in dieser ihrer Torheit sterben und von Gott die verdiente Verdammung erhalten, ist Gott dennoch nicht wegen des Unrechts zu tadeln, denen nicht die verdiente Strafe gegeben zu haben. Und so [ist er] auch nicht [beim Unterlassen] des Belohnens [zu tadeln], das denen, die durchhielten, versprochen wurde, [wie ja] die Wahrheit attestiert: 'Wer bis zum Ende ausharrt, der wird gerettet werden.' (Mt 10,22 und 24,13) Folglich werden wir nicht gezwungen zuzugeben, daß jemand daher würdig oder gerecht sei, von Gott [bestraft oder belohnt zu werden], weil er einmal einer Belohnung oder Strafe würdig gewesen ist, denn Gott hat vorgeesehen, daß dieser auf einem anderen Weg /94/ ihm nützlich sein möge; er verwendet nämlich auch die Übel zum Guten und gerade das Schlechteste legt er zum Besten an.*

*Wenn [nun] jemand vielleicht sagt, daß jener, der einmal aus echter Liebe zu Gott wahrhaftig bereut hat, aber dennoch nicht in dieser Reue oder Liebe ausharrte und daher der Belohnung mit dem Leben nicht würdig gewesen ist, [so ist das] richtig – da er damals aber auch nicht als der Verdammung würdig gegolten hatte, so wird es scheinen, daß er damals weder ein Gerechter noch ein Sünder war!*

*These 23: Es gibt auch eine unverzeihliche Sünde*

(22. Über die unerläßliche Sünde)

\* Da aber, wie wir gesagt haben, jegliche Sünde durch das Bereuen sofort Erlaß erfährt, fragt sich, weshalb die Wahrheit eine gewisse Sünde als unerläßlich bezeichnet

oder daß sie selbst niemals Erlaß – und somit Vergebung – haben wird. Dies ist die Sünde der Lästerung über den heiligen Geist, über die Matthäus so gesprochen hatte: 'Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, die Lästerung gegen den Geist aber wird nicht vergeben. Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden; wer aber etwas gegen den Heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt.' (Mt 12,31f) Warum er dies gesagt hatte, eröffnet Markus, wenn er sagt: 'Sie hatten nämlich gesagt, er sei von einem unreinen Geist besessen.' (Mk 3,30) Gewisse nennen diese Sünde Aussichtslosigkeit auf Vergebung, wenn [nämlich] einer vielleicht wegen der Größe seiner Sünden gegenüber der Güte Gottes, die durch den heiligen Geist erkannt wird, gänzlich Mißtrauen hegt, so daß er weder durch Reue oder irgendeine Genugtuung Vergebung erlangen kann. Aber wenn wir dies 'sündigen' oder 'lästern gegen den Geist' nennen, was nennen wir dann 'sündigen gegen den Menschensohn'? Soviel es mir wahrlich scheint, wird an dieser Stelle sündigen oder lästern gegen den Menschensohn das Abstreiten der Erhabenheit der Menschheit Christi genannt – wie wenn wir es ablehnten, daß [die Menschheit Christi] ohne Sünde empfangen wurde oder von Gott angenommen wurde wegen der sichtbaren Schwäche des Fleisches. Dies konnte nämlich durch keine menschliche Vernunft in Erfahrung gebracht werden, es kann nur dem sich offenbarenden Gott geglaubt werden. Somit bedeutet, wenn er sagt: 'Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, die Lästerung gegen den Geist aber wird nicht vergeben', soviel, wie wenn er sagt: Von keiner anderen Lästerung hat Gott festgelegt, daß sie keinem Menschen vergeben werden soll, außer von dieser. 'Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden' /96/ bedeutet: Keiner, der die Würde des angenommenen Menschen, wie wir gesagt haben, ablehnt, wird deswegen verdammt werden, wenn nicht andere Gründe zur Verdammung vorfallen. Es kann nämlich darin keine Verachtung Gottes festgestellt werden, wenn einer der Wahrheit aus Irrtum widerspricht und nicht gegen sein Gewissen handelt; vor allem, weil es sich mit der [Menschwerdung Gottes] so verhält, daß sie mit menschlicher Vernunft nicht erforscht werden kann, sondern gar im Gegensatz zur Vernunft zu stehen scheint. Lästern über den Geist aber bedeutet, Werke der offensichtlichen Gnade Gottes zu verleugnen, so daß sie behaupten, die [Werke], die sie als durch den heiligen Geist, d. h. durch die göttliche Güte gnädig geschehen glauben, [seien] dennoch durch den Teufel ausgeübt worden. Als ob sie sagen würden, jener, den sie für den Geist Gottes halten, sei ein nichtswürdiger Geist, und so [sagten]: Gott sei der Teufel. Wer auch immer also so gegen Christus gesündigt hat, gegen das Gewissen nämlich sagend, daß jener in Beelzebub, dem Fürsten der Dämonen, Dämonen austreibe, der ist ganz und gar aus dem Reich Gottes verbannt und von dessen Gnade völlig ausgeschlossen, daß er später durch die Reue keine Nachsicht verdient. Wir leugnen gewiß nicht, daß er errettet werden könnte, wenn er bereute, sondern wir sagen nur, daß dieser einen Akt der Reue nicht erlangen wird.

*Methodische Bemerkung 4: Querverweis zur Theologia*

(23. Ob die Bereuenden den Seufzer ihres Schmerzes mit sich von hier hinübertragen)

\* Vielleicht fragt jemand, ob die, welche bereuend aus diesem Leben scheiden, in diesem Seufzer des Herzens und in der Zerknirschung des Schmerzes, worin Gott ein wahres Opfer dargebracht wird – gemäß diesem [Psalmvers]: 'Ein zerknirschter Geist ist für Gott ein Opfer' (Ps 51,19) –, ob [also], wie gesagt, die, die aus diesem

Licht scheiden, diesen Seufzer und Schmerz mit sich hinübertragen, daß sie auch in jenem himmlischen Leben über das, was sie begangen haben, leiden – dort, wo, wie geschrieben steht, 'Kummer, Seufzer und Trauer entfliehen.' (Jes 35,10) Aber genau wie Gott und den Engeln unsere Sünden ohne irgendein Schmerzgefühl mißfallen, deshalb nämlich, weil sie nicht billigen, was sie für schlecht halten, so werden dann auch uns jene [Sünden] mißfallen, in denen wir gefehlt haben. Aber ob wir wollen, daß wir diese gemacht haben, da wir wissen, was von Gott zum Guten angeordnet ist und das auch uns zum Guten verhalf – gemäß jenem [Wort] des Apostels: 'Wir wissen, daß bei denen, die Gott lieben, alles zum Guten geführt wird' (Röm 8,28) –, ist eine andere Frage, die wir mit [all] unseren Kräften im dritten Buch unserer Theologie gelöst haben. /98/

*These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist*

(24. Über die Beichte)

\* Nun drängt es sich auf, daß wir über die Beichte der Sünden handeln: 'Bekennet einander eure Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet. Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten.' (Jak 5,16) Es gibt Leute, die meinen, daß man Gott alleine beichten müsse, was viele den Griechen zuschreiben. Aber ich sehe nicht ein, welchen Wert eine Beichte bei Gott hat – weiß er [doch schon] alles – oder welche Vergebung uns unsere Zunge erlangen soll, wenn auch der Prophet sagt: 'Da bekannte ich dir meine Vergehen und verbarg nicht länger meine Schuld vor dir.' (Ps 32,5) Aus vielen Gründen bekennen Gläubige sich gegenseitig ihre Sünden, gemäß dem oben zitierten Apostelvers: bald nämlich wegen des erwähnten Grundes, daß uns mit den Gebeten jener, denen wir beichteten, mehr geholfen wird, bald auch, weil in der Erniedrigung der Beichte ein großer Teil der Genugtuung geleistet wird und wir größeres Erbarmen finden durch die Erleichterung durch Buße. So steht auch über David geschrieben: als er, vom Propheten Nathan angeklagt, geantwortet hatte: 'Ich habe gesündigt', hat er plötzlich von demselben Propheten die Antwort vernommen: 'Auch der Herr hat deine Sünde von dir genommen.' (2 Sam 12,13) Je größer nämlich die Erhabenheit des Königs war, um so annehmbarer war für Gott die bekennende Erniedrigung. Schließlich haben die Priester, denen die Seelen der Beichtenden anvertraut sind, jenen Genugtuungen für das Bereute aufzuerlegen, damit die, die ihre Urteilskraft schlecht und stolz gebraucht haben – [nämlich] um Gott zu verachten –, durch das Urteil einer fremden Macht zurechtgewiesen werden; und um so sicherer werden sie dies tun, je besser sie ihren Kirchenfürsten gehorchen und nicht so sehr ihrem eigenen Willen als dem jener folgen. Wenn die Kirchenfürsten vielleicht nicht richtige Vorschriften machen, obschon jener bereit ist zu gehorchen, so ist das mehr jenen als diesem anzurechnen. Der Apostel sagt: 'Wir kennen sehr wohl' die Listen des Satans (vgl. 2 Kor 2,11), und auch seine Nichtsnutzigkeit darf an dieser Stelle nicht vernachlässigt werden, die uns zur Sünde antreibt und von der Beichte abhält. Zur Sünde ermuntert er uns nämlich, [indem] er uns gleichzeitig Furcht und Skrupel entzieht, so daß nichts bleibt, was uns von der Sünde zurückrufen würde. Denn vieles wagen wir nicht zu begehen aus Furcht vor der Strafe; vieles schämen wir uns zu unternehmen wegen der Zerstörung unseres guten Rufes, /100/ auch wenn wir es ungestraft [tun] könnten. Jeder, der also mit diesen beiden – sagen wir – Haltetauen schlecht ausgerüstet ist, ist schnell bereit, irgendeine Sünde zu verüben. Unter dieser Bedingung hat [der Satan] ihm zunächst dasselbe weggenommen, daß er sündige, was er ihm nachher wieder verliehen hat, um ihn von der Beichte

abzuhalten. Dann fürchtet er zu beichten oder ist beschämt, was er, wie es sich zuerst gehört hätte, nicht fürchtete oder worüber er sich nicht schämte. Er fürchtet sehr, durch die Beichte entlarvt von Menschen bestraft zu werden, er, der sich nicht gefürchtet hat, von Gott bestraft zu werden. Er schämt sich, daß die Menschen etwas erfahren, worüber er sich vor Gott nicht schämt, es begangen zu haben; aber wer für eine Wunde Heilung sucht, muß sie vor dem Arzt enthüllen, wie schmutzig oder übelriechend sie auch sein mag, damit ihr die passende Pflege zukommen kann. Der Priester hat tatsächlich die Aufgabe eines Arztes, da von ihm, wie gesagt, die Genugtuung aufzuerlegen ist.

*These 25: In bestimmten Situationen kann die Beichte schaden*

(25. Daß manchmal die Beichte erlassen werden kann)

\* Dennoch muß man wissen, daß manchmal aufgrund einer heilbringenden Erlaubnis die Beichte unterlassen kann, so wie wir das von Petrus glauben, von dessen Tränen über seine Verleugnung wir wissen, über eine andere Genugtuung oder eine andere Beichte wir aber tatsächlich nichts lesen. Daher sagt auch Ambrosius in [seinem Kommentar] über Lukas über dieselbe Verleugnung des Petrus und deren Beweinen: 'Ich finde nicht, was er gesagt hat, [aber] ich finde, daß er geweint hat. Ich lese über seine Tränen, nicht über seine Genugtuung. Die Tränen waschen das Vergehen ab, das mit Worten zu bekennen beschämend wäre, und Weinen und Scham helfen zur Verbesserung. Die Tränen sprechen ohne Schauer die Schuld aus, ohne Anstoß [zu erregen] bekennen sie die Scham. Die Tränen fordern nicht die Vergebung, sie verdienen sie. [So] finde ich, warum Petrus geschwiegen hat, daß er nämlich nicht so schnell um Vergebung bittend [den Herrn] noch mehr verletzt.' Es muß untersucht werden, was genau diese Scham oder Zurückhaltung bei der Beichte war, so daß Petrus durch Weinen mehr als durch ein Bekenntnis büßte. Wenn er nämlich aus dem einen [Grund] sich schämte zu beichten, daß er nicht durch das Bekanntwerden seiner Sünde mehr verachtet würde, so war er wahrlich stolz, und die Ehre seines Ruhmes zählte ihm mehr als das Heil seiner Seele. Wenn anders er nicht so sehr durch seine Scham als durch die [Scham] für die Kirche zurückgehalten wurde, so ist dies nicht zu verwerfen. /102/ Vielleicht sah er [schon] voraus, daß er vom Herrn zum Fürsten über sein Volk eingesetzt würde, und er befürchtete, daß die Kirche, wenn diese dreifache Verleugnung durch seine Beichte zu schnell beim Volk bekannt würde, sich heftigst auflehnte und unter heftiger Scham zuschanden würde, weil ihr der Herr einen vorgestellt hatte, der so leicht verleugnet und so kleinmütig ist. Wenn er also aufschob zu beichten, nicht so sehr um seine eigene Ehre, sondern um die gesamte Kirche vor Scham zu bewahren, so hat er das aus Voraussicht, nicht aus Stolz gemacht. Auch war aus vernünftigem Grund die Furcht vor einem Schaden der Kirche größer als die vor der Zerstörung des eigenen Rufes. Er wußte nämlich, daß ihm vom Herrn ausdrücklich die Kirche anvertraut war, da [der Herr] ihm gesagt hatte: 'Und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke deine Brüder.' (Lk 22,32) Wenn also, nachdem er durch seine eigene Beichte überführt worden wäre, dieser abscheuliche Fehler von ihm der Kirche zu Ohren gelangt wäre, wer hätte dann nicht gleich gesagt: 'Wir wollen nicht, daß dieser Mann über uns herrscht' (Lk 19,14); und [wer] hätte nicht leicht den Entschluß des Herrn mißbilligt, daß er zur Bestärkung der Brüder den ausgewählt hatte, der zuerst abgefallen ist? – Aus genau dieser Voraussicht können viele die Beichte aufschieben oder gänzlich unterlassen ohne zu sündigen, wenn sie nämlich glauben, der Kirche mehr zu schaden als zu

nützen, da wir [ja] keine Beleidigung Gottes aus Schuld begehen in dem, worin wir ihn niemals verachten. Petrus hat es, da er bisher einen zarten Glauben hatte und die Kirche noch schwach war, aufgeschoben, die Sünde zu beichten, bis die Stärke des Petrus durch seine Predigt oder Wunder erwiesen war. Nachher allerdings, als das schon feststand, hat selbst Petrus ohne jeglichen Schaden für die Kirche gegen die Hoffnungslosigkeit der Gefallenen dies bekennen können, so daß es uns auch schriftlich von den Evangelisten hinterlassen worden ist.

*These 26: Der Beichtvater muß nicht hierarchisch höher stehen*

\* Vielleicht mag es einigen scheinen, daß Petrus – der allen Übrigen vorstand und der keinen Höheren hatte, dem seine Seele anvertraut war – es in keiner Weise nötig hatte, einem Menschen seine Sünde zu beichten, wie wenn von jenem ihm Genugtuung hätte auferlegt werden müssen und er dessen Vorschrift wie der eines Vorgesetzten hätte gehorchen müssen. Aber wenn er nicht wegen der Auferlegung von Genugtuung bei jemandem hätte beichten müssen, wegen der Fürbitte des Gebetes hätte er es gleichwohl machen können. Daher ist nämlich, wo gesagt wird ‘bekennt einander eure Sünden’, angefügt ‘und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet.’ (Jak 5,16) Auch hindert nichts daran, daß Kirchenfürsten Untergebene für das Ablegen der Beichte oder zum Auferlegen von Genugtuung auswählen, so daß /104/ dieses Vorgehen von Gott um so mehr angenommen wird, je mehr es von ihnen demütig getan wird. Wer will auch irgendwem verbieten, bei solchen [Angelegenheiten] einen besonders frommen oder besonnenen Menschen auszuwählen, dessen Urteil er seine Genugtuung anvertraut und durch dessen Gebete ihm mehr geholfen wird? Daher ist auch, wo es heißt ‘und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet’, gleich angefügt ‘viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten.’ (Jak 5,16)

*These 27: Beichtväter sind mit gutem Grund sorgfältig auszuwählen*

Wie es nun viele unerfahrene Ärzte gibt, denen Kranke anzuvertrauen gefährlich oder sinnlos ist, so finden sich auch unter den Kirchenfürsten viele, die weder fromm noch besonnen und darüber hinaus gerne bereit sind, die Sünden der Beichtenden zu verraten, so daß es scheint, ihnen zu beichten sei nicht nur nutzlos, sondern wahrlich schädlich. Diese beabsichtigen nämlich weder zu beten, noch verdienen sie, in ihren Gebeten erhört zu werden. Und weil sie weder die Anweisungen der Kanones kennen noch beim Auferlegen von Genugtuungen abzuwägen wissen, versprechen sie dabei häufig falsche Sicherheit und täuschen mit leerer Hoffnung die Beichtenden selbst – gemäß jener Wahrheit: ‘Es sind blinde Blindenführer’, und wiederum: ‘Wenn ein Blinder einen Blinden führt, werden beide in eine Grube fallen.’ (Mt 15,14) Wenn sie nun auch, wie wir gesagt haben, leichtfertig die Geständnisse verkünden, die sie entgegengenommen haben, entrüsten sie die Beichtenden; und jene, die von Sünden heilen müßten, reißen neue Wunden bei den Sündern auf, und die, die vorhatten zu beichten, schrecken sie davon ab.

\* Manchmal schädigen sie auch die Kirche schwer, wenn sie aus Zorn oder Leichtsinns Sünden weitererzählen. Zudem bringen sie jene, die die Beichte ablegten, in große Gefahr.

Daher sind die keineswegs zu tadeln, die aus diesen Unannehmlichkeiten entchieden haben, ihre Kirchenfürsten zu meiden und dafür andere auszuwählen, die sie dazu für geeigneter halten; sondern dies ist vielmehr gutzuheißen, weil sie sich an einen geschickteren Arzt wenden. Wenn sie aber dabei die Zustimmung der Kir-

chenfürsten erlangen können, so daß sie von jenen zu anderen geschickt werden, so tun sie dies um so mehr, wie es sich gehört, als sie dies demütiger aus Gehorsam machen. Wenn aber stolze Kirchenfürsten ihnen dies verbieten, da sie sich geringer eingeschätzt [sehen], wenn bessere Ärzte aufgesucht werden, so soll ein Kranker über seine Gesundheit beunruhigt dennoch mit größerer Besorgnis suchen, was er für bessere Medizin hält, und vor allem dem besseren Rat nachgehen. Niemand muß nämlich einem Führer, dem er von irgendwem /106/ anvertraut wurde, in die Grube folgen, wenn er bemerkt, daß der Führer blind ist. Es ist besser, dafür einen Sehenden auszuwählen, damit man dort ankommen kann, wo man will, als einem, dem man schlecht anvertraut wurde, in den Sturz zu folgen. Wenn nun aber einer jemanden einem solchen Führer anvertraut hat, um ihm den Weg zu zeigen, so hat er dies entweder willentlich aus Bosheit oder unschuldigerweise aus Unwissenheit getan. Tat er es aus Bosheit, so ist darauf zu achten, daß sich dessen Bosheit nicht erfüllt; tat er es aus Unwissenheit, so handelt man in keiner Weise gegen seinen Willen, wenn wir jenem, den er selbst uns zur Führung übergeben hatte, nicht in die Gefahr folgen. Dennoch ist es nützlich, daß wir uns zuerst mit denen beraten, denen wir unsere Seele anvertraut wissen, und auch, daß wir nach dem Vernehmen ihres Rates die heilbringendere Medizin – wenn es das ist, worauf wir hoffen – nicht ablehnen; vor allem, wenn wir glauben, daß jene das Gesetz nicht kennen und sich nicht nur nicht darum kümmern, was sie tun sollen, sondern nicht einmal wissen, was sie lehren. Diese sind geringer zu schätzen [als] die, über die die Wahrheit sagt: 'Die Schriftgelehrten und die Pharisäer haben sich auf den Stuhl des Mose gesetzt. Tut und befolgt also alles, was sie euch sagen, aber richtet euch nicht nach dem, was sie tun.' (Mt 23,2f) Was soviel heißt, wie wenn sie sagte: Das Lehramt des Gesetzes halten solche inne, die – sind deren Werke auch schlecht und deswegen zu mißbilligen – dennoch das Wort Gottes verkünden, das von dem Stuhl des Mose, d. h. vom Lehramt des Gesetzes, zu empfangen ist, damit wir gleichzeitig ihre Werke verwerfen und Gottes Wort befolgen.

*These 28: Einem schlechten Beichtoater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht*

\* Also ist deren Lehre nicht zu verachten, die gut predigen, obschon sie schlecht leben, die mit dem Wort belehren, obschon sie nicht mit dem Beispiel wirken, und einen Weg zeigen, dem sie [selber] nicht folgen wollen. Sie sind nicht so sehr wegen der Blindheit der Unkenntnis, als wegen der Schuld der Nachlässigkeit zu verurteilen. [Was] wahrlich [ist zu sagen über jene,] die nicht fähig sind, ihren Untertanen den Weg zu zeigen; [mit Untertanen meine ich] jene, die sich ihrer Führung anvertrauen und bei ihnen, die nicht zu lehren wissen, Unterweisung suchen müssen? Auf alle Fälle sollen die Untertanen nicht an dem Erbarmen Gottes zweifeln, wenn sie gänzlich zur Genugtuung bereit sich dem Urteil ihrer – wenn auch blinden – Kirchenfürsten übergeben. Und was ihnen jene aus Irrtum zuwenig auferlegen, sollen sie aus Gehorsam sorgfältig ausführen. Der Irrtum der Kirchenfürsten peinigt nämlich nicht die Untertanen, noch klagt der Fehler jener diese an. Und bei den Untertanen bleibt keine Schuld zurück, in der sie sterben müssen, da sie, wie gesagt, schon vorher [ihre] Reue mit Gott wieder versöhnt hat, noch bevor /108/ sie nämlich zur Beichte gekommen sind oder die Auferlegung der Genugtuung empfangen haben. Wenn aber weniger an Strafe der Genugtuung auferlegt worden ist, als es sich gehörte: Gott, der keine Sünde ungestraft läßt und jede einzelne vergilt, wie er muß,



wird die Gerechtigkeit für das Ausmaß der Genugtuung der Sünde aufsparen: nicht, indem er den Bereuenden selbst ewige Strafen vorbehält, sondern indem er sie in diesem oder im zukünftigen Leben mit reinigenden Strafen peinigt – wenn wir, wie gesagt, in unserer Genugtuung nachlässig gewesen sind. Daher sagt der Apostel: 'Wenn wir mit uns selbst ins Gericht gingen, dann würden wir nicht gerichtet.' (1 Kor 11,31) Das bedeutet: Wenn wir selbst unsere Sünden bestrafen oder wiedergutmachten, sie wären von ihm selbst in keiner Weise schwerer zu bestrafen. Wahrhaft groß ist die Barmherzigkeit Gottes, da er uns mit unserem Richtspruch entläßt, um uns nicht selbst mit Schwererem zu bestrafen. Diese Strafen des gegenwärtigen Lebens aber, mit denen wir für die Sünden Genugtuung leisten, [also] Fasten oder Beten, Wachen oder auf irgendeine Weise das Fleisch kasteien oder den Armen schenken, was wir uns vorenthalten, [diese Strafen] nennen wir Genugtuung: im Evangelium werden sie, wie wir wissen, mit einem anderen Namen 'Frucht der Buße' genannt, [dort] nämlich, wo gesagt wird: 'Bringt Früchte hervor, die der Buße würdig sind.' (Mt 3,8) [Das bedeutet soviel,] wie wenn offen gesagt würde: Ihr werdet hier – durch würdige Genugtuung gutmachend, was ihr begangen habt – mit Gott so versöhnt, daß er später nichts mehr findet, was er selbst bestrafen soll; und [so] kommt [ihr] mit mildereren den schwereren Strafen zuvor. Wie nämlich der selige Augustinus beigefügt hat: 'Die Strafen des künftigen Lebens – und sind sie auch reinigend – sind schwerer als alle diese [Strafen] des jetzigen Lebens.' Deshalb ist diesen große Beachtung zu schenken und viel Sorge zu tragen, daß gemäß den Bestimmungen der heiligen Väter hier soviel Genugtuung empfangen wird, daß dort nichts zu reinigen bleibt. Wenn also die Priester [so] liederlich waren, aus Unkenntnis jener kanonischen Bestimmungen weniger an Genugtuung aufzuerlegen als es gebührt, so treffen daher die Bereuenden große Unannehmlichkeiten, da sie im schlechten Vertrauen auf jene später mit schwereren Strafen geschlagen werden, wofür sie hier durch leichtere hätten büßen können.

\* Es gibt aber einige Priester, die die Untertanen nicht so sehr aus Irrtum als aus Gier täuschen, so daß sie durch die auferlegte Abgabe von Münzen die Strafen der Genugtuung vergeben oder erleichtern und nicht so sehr darauf achten, was Gott will, als was die Münze wert ist. Über diese sagt der Herr selbst durch den Propheten klagend: 'Meine Priester /110/ haben nicht gefragt: Wo ist der Herr?' (Jer 2,8), als wollte er sagen: Sondern, wo ist das Geld? Aber nicht nur von den Priestern, sondern auch von den Ersten unter den Priestern selbst, d. h. von den Bischöfen, wissen wir, daß sie schamlos in dieser Gier entbrennen: sie sind beim Erlassen von Strafen verschwenderisch, wenn bei Kirchweihen, bei Einsegnungen von Altären, bei Segnungen von Friedhöfen oder bei irgendwelchen Festlichkeiten [viele] Landleute zusammenkommen, weshalb sie sich eine reiche Abgabe erhoffen. Sie erlassen allen gemeinsam den dritten oder vierten Teil der Strafe – unter einem gewissen Anschein der Liebe nämlich, aber in Wahrheit aus höchster Gier. Diese spielen sich mit ihrer Macht auf, die sie, wie sie sagen, von Petrus oder den Aposteln erhalten haben, da jenen [nämlich] vom Herrn gesagt wurde: 'Welchen ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben' (Joh 20,23), oder [auch]: 'Alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein.' (Mt 18,18) Dann rühmen sie sich besonders für das, was sie tun können, wenn sie diese Güte den Untertanen schenken – wenn sie dies doch wenigstens für diese selbst und nicht für Geld machen würden, so daß statt Gier eher irgend etwas an Güte zu sehen wäre. Aber wahrlich, wenn das

Erlassen des dritten oder vierten Teils der Strafe [ihrer] Güte in Ehren anzurechnen ist, so wäre ihr Ruhm noch mehr zu verkünden, wenn sie die Hälfte oder völlig die ganze Strafe erlassen hätten, wie es ihnen ihrer Meinung nach erlaubt und vom Herrn zugestanden ist, [da] ihnen gleichsam der Himmel in die Hände gelegt wurde, gemäß dem oben erwähnten Zeugnis über den Nachlaß der Sünden und die Erlösung von den Sünden. [Ganz] im Gegenteil scheint es, daß sie wegen großer Pflichtvergessenheit getadelt werden müssen: warum erlassen sie [denn] nicht allen Untertanen alle Sünden, um nicht zuzulassen, daß ein einziger von ihnen verdammt würde – wenn es [schon] so in ihrer Macht liegt, Sünden zu vergeben oder zurückzuhalten, wenn sie wollen, oder den Himmel denen zu öffnen oder zu schließen, für die sie sich entschieden haben? Jedenfalls wären sie dann glücklich zu preisen, wenn sie diesen, falls sie wollten, sich selbst aufschließen könnten. Wenn sie das aber wahrlich weder können noch [zu tun] verstehen, [dann] trifft für sie, soviel ich das entscheiden kann, sicher jener [Klage] des Dichters zu: ‘Dem Herrn nützen die Künste nicht, die sonst allen nützen.’ Suche, wer will – ich tue es nicht! – nach jener Macht, die anderen eher nützen kann als einem selbst, so daß es einer in seiner Macht hat, fremde Seelen eher zu retten als die eigene, obschon jeder, der klug ist, das Gegenteil empfindet! /112/

*These 29: Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu*

(26. Ob es generell allen Kirchenfürsten zukommt, zu lösen und zu binden)

\* Wenn nämlich gefragt wird, was denn jene Macht sei oder jene Schlüssel des Himmelreiches, die der Herr den Aposteln übergeben hat und [die er] gleichfalls deren Stellvertretern, nämlich den Bischöfen, zugestanden habe, wie zu lesen ist, so scheint das keine leichtzunehmende Frage zu sein. Es gibt nämlich viele Bischöfe, die weder Frömmigkeit noch Besonnenheit haben, obschon sie die bischöfliche Gewalt besitzen. Wie können wir sagen, daß auch für sie wie für die Apostel gilt: ‘Welchen ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben, und welchen ihr sie nicht vergebt, denen sind sie nicht vergeben’ (Joh 20,23)? Wenn nämlich ein Bischof unbesonnen oder maßlos eine Sündenstrafe vergrößern oder verringern wollte, liegt dies in seiner Macht? So daß Gott nämlich nach des Bischofs Entscheid die Strafen anlegt? Und so straft Gott selbst den mehr, der schwächer zu bestrafen wäre und umgekehrt, obschon er mehr auf die Gerechtigkeit einer Sache achten müßte als auf den Willen der Menschen? Oder [liegt es in seiner Macht,] wenn ein Bischof aus Zorn und Haß, den er auf jemanden hat, beschließt, ihn für leichte Sünden ebenso büßen zu lassen wie für schwere oder dessen Strafe in die Ewigkeit auszudehnen? Oder wenn er beschlossen hat, jenem niemals zu vergeben, wieviel jener auch büßen mag: Wird wohl der Herr diese seine Entscheidung bestätigen? Deshalb scheint, daß der Herr, was er den Aposteln sagt – ‘Welchen ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben’ etc. –, ihnen selbst sagte und nicht allgemein allen Bischöfen. Wie auch, wenn er ihnen sagt: ‘Ihr seid das Licht der Welt’ und ‘Ihr seid das Salz der Erde’ (Mt 5,13f) oder vieles anderes, ausschließlich für die [Apostel] zu verstehen ist. Dieselbe Weisheit und Heiligkeit, die der Herr den Aposteln verliehen hat, hat er nämlich nicht gleichfalls ihren Nachfolgern zugesprochen. Und gewiß hat er auch nicht allen gesagt: ‘Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht’ (Lk 10,23) und weiter: ‘Euch aber habe ich Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.’ (Joh 15,15) Und ferner: ‘Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch die ganze Wahrheit lehren.’ (Joh 16,13)

\* Wenn jemand vielleicht dem entgegenhalten würde [, was denn] mit Judas [sei], der auch einer der Apostel war, als diese Worte gesprochen wurden, der muß wissen, daß der Herr nicht unwissend war, an wen das /114/ gerichtet werden mußte, was er sagte. So wie man auch nicht meinen soll, dieses, sein Gebet – wenn er sagt: ‘Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun’ (Lk 23,34) – sei für alle seine Verfolger zu verstehen. Wenn nämlich gesagt wird: ‘diese’ oder ‘ihr’, was Demonstrativpronomen sind, ist die Rede gemäß der Absicht des Sprechers entweder in gleicher Weise an alle gerichtet, die dabei sind, oder an irgendwelche von diesen, die er ausgewählt hat. So sind auch jene erwähnten [Sätze] nicht allgemein auf alle Apostel zu beziehen, sondern nur auf die auserwählten. So ist scheinbar auch über jene [Stelle] zu entscheiden, die lautet: ‘Was du auch immer auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein.’ (Mt 16,19)

\* Dies überlegte auch sorgfältig der selige Hieronymus, als er bei der Matthäusauslegung zu den Worten kommt, wo der Herr zu Petrus sagt: ‘Was auch immer du auf Erden binden wirst’. ‘Wird diese Stelle’, so sagt [Hieronymus], ‘von Bischöfen und Priestern nicht [richtig] verstanden, so haben sie etwas von dem Hochmut der Pharisäer, wenn sie entweder Unschuldige verdammen oder meinen, Schuldige freisprechen zu können; aber bei Gott wird nicht nach dem Entscheid der Priester gefragt, sondern nach dem Leben des Angeklagten. Wir lesen in Levitikus über die Aussätzigen: dort wird ihnen befohlen, sich den Priestern zu zeigen. Und wenn sie Lepra haben, werden sie von den Priestern zu Unreinen gemacht – nicht weil die Priester rein oder unrein machen, sondern weil sie Kenntnis über Aussätzige und nicht Aussätzige haben und unterscheiden können, wer unrein oder rein sei (vgl. Lev 13). In gleicher Weise wie also dort der Priester den Aussätzigen unrein [oder rein] ‘macht’, so bindet oder löst auch hier der Bischof oder Priester nicht jene, die schuldig oder unschuldig sind, sondern er weiß, da er [im Rahmen] seiner Pflicht schon verschiedene Arten von Sünden gehört hat, wer zu binden und wer zu lösen sei.’ Wenn ich mich nicht täusche, wird aus diesen Worten des Hieronymus klar, daß das, was zu Petrus oder gleichfalls zu den übrigen Aposteln gesagt wurde über die zu bindenden oder zu lösenden Fesseln der Sünden, mehr für die [Apostel] zu verstehen ist als allgemein für alle Bischöfe. Außer vielleicht gemäß dem, was Hieronymus selber sagt, [wenn] wir diese Binde- und Lösegewalt durch den erwähnten Entscheid als allgemein allen zugestanden verstehen, so daß nämlich /116/ [die Bischöfe] selbst zu entscheiden haben, welche von Gott gebunden und welche gelöst werden müssen, und so zwischen Reinen und Unreinen entscheiden.

Hier auch das, was Origenes über dieselbe Stelle bei Matthäus [schreibt]. Die auserwählten Bischöfe, die diese Gnade verdienen, die Petrus zugestanden worden ist, von den übrigen unterscheidend, sagt er [bezüglich dem Vers] ‘Was auch immer du auf Erden bindest’: ‘Weil jene, die die Stelle des Bischofsamtes verteidigen, von diesem Text in der gleichen Weise wie Petrus Gebrauch machen und lehren, die Schlüssel des Himmelreiches von Christus erhalten zu haben, [behaupten sie,] wer von ihnen gebunden worden ist, werde es auch im Himmel sein, und wer von ihnen losgelöst worden ist, d. h. Erlaß empfangen habe, werde auch im Himmel erlöst sein. – Man muß sagen, daß sie das richtig sagen, wenn sie solche Werke geleistet haben, derentwegen zu Petrus gesagt wurde: ‘Du bist der Fels [...]’ (Mt 16,18), und wenn sie so sind, daß auf ihnen die Kirche Christi gebaut werden kann, und wenn [schließlich] die Wege zur Unterwelt sie nicht überwältigen können (vgl. Mt 16,18). Andernfalls

wäre es lächerlich zu sagen, daß jener, der mit den Fesseln seiner Sünde gebunden ist und seine Sünde wie ein langes Seil und seine Ungerechtigkeit wie den Riemen eines eingespannten Kalbes nach sich zieht, nur wegen [der Tatsache, daß] er Bischof genannt wird, derartige Macht haben soll, daß auch im Himmel gelöst sei, wer von ihm auf Erden gelöst worden ist, oder wer von ihm auf der Erde gebunden worden ist, auch im Himmel gebunden bleibt. Ein Bischof, der einen anderen bindet oder löst, soll also untadelhaft und würdig sein, im Himmel zu binden und zu lösen; er soll also nur der Mann einer Frau sein, enthaltsam, keusch, geehrt, gastfreundlich, gelehrt, nicht trunksüchtig, kein Verbrecher, sondern bescheiden, nicht zänkisch, nicht geldgierig und ein guter Leiter seines Hauses sein und gehorsame Söhne in ganzer Sittenreinheit haben. Wenn er so gewesen ist, wird er nicht zu unrecht auf Erden binden und auch nicht ohne Urteil lösen. Deswegen wird auch im Himmel gelöst sein, was immer einer lösen wird, der so ist, und was immer auf Erden gebunden werden wird, wird es auch im Himmel sein. Wenn aber einer sozusagen Petrus gewesen ist, der nicht [die Eigenschaften] besessen hat, die in dieser [Bibel-]stelle Petrus zugeschrieben werden, und der gemeint hat, er könne binden und lösen, daß es im Himmel gebunden und gelöst sei, der hat sich selbst getäuscht. Er hat den Willen der Schrift nicht verstanden, und stolz wird er dem Gericht des Teufels verfallen.'

\* So zeigt Origenes offensichtlich, wie es auch die Vernunft gezeigt hat, /118/ daß das, was Petrus, wie gesagt, zugestanden worden ist, in keiner Weise vom Herrn auf alle Bischöfe übertragen wurde, sondern nur auf die, die Petrus nicht in der Macht des Stuhles, sondern durch die Würde der Verdienste nachahmen. Indem sie ihrem eigenen Willen folgen und sich vom Willen Gottes abwenden, vermögen sie nämlich nichts gegen die Geradheit der göttlichen Gerechtigkeit, noch können sie durch irgendwelches ungerechtes Handeln Gott zu einer Ungerechtigkeit geneigt machen, so daß sie ihn gleichsam sich selbst gleichmachen. Solche selbst heftig anklagend und sie scharf bedrohend sagt [Gott]: 'Du meinst, daß ich ungerecht sei wie du. Ich tadle dich und halte es dir vor Augen. Begreift es doch, ihr, die ihr Gott vergeßt' etc. (Ps 50,21f) Von wem ist mehr zu sagen, er habe Gott vergessen und er sei einem verworfenen Denken ausgeliefert (vgl. Röm 1,28), als von dem, der für sich eine solche Macht beansprucht zu behaupten, der göttliche Richtspruch unterwerfe sich ihm, wenn er die Untertanen nach seiner Meinung bindet und löst - so daß also das, was er zu unrecht behauptet hat, die höchste Gerechtigkeit Gottes verdrehen könnte, er [also] gleichsam Schuldige oder Unschuldige machen könnte, wie er will? Daß sie solches niemals beanspruchen [sollen], dagegen wehrt sich in seiner sechzehnten Predigt jener große Gelehrte der Kirche und selbst unter den eigenen Bischöfen berühmte Augustinus, indem er über die Worte des Herrn [folgendes] sagt: 'Du hast begonnen, deinen Bruder wie einen Zöllner zu behandeln: Du bindest ihn auf Erden; aber sieh zu, daß du ihn zu Recht bindest. Denn die Gerechtigkeit zerreißt ungerichte Fesseln.' Auch der selige Gregor [der Große] fügt unübersehbar hinzu und beweist mit Beispielen des Herrn, daß die kirchliche Macht beim Binden und Lösen nichts vermag, wenn sie sich von der Billigkeit der Gerechtigkeit entfernt und nicht mit dem göttlichen Urteil übereinstimmt. Daher sagt er dies in der 25. Predigt über die Evangelien: 'Oft geschieht es, daß einer den Platz des Richters innehat, dessen Leben am wenigsten mit diesem Platz übereinstimmt. Und oft geschieht es, daß er, der selbst gebunden ist, welche verdammt, die es nicht verdient haben, oder andere löst. Oft folgt er beim Lösen oder Binden von Untergebenen seinem Willen, nicht

aber den Verdiensten ihrer Fälle. So kommt es, daß er sich gar der Macht zu binden oder zu lösen beraubt, [wenn] er diese Macht nach seinem Willen und nicht für die Sitten der Untergebenen ausübt. Oft geschieht es, daß ein Hirte gegen irgendeinen Nachbarn durch Haß oder Gunst bewegt wird. Würdig richten /120/ über Untergebene kann nicht, wer bei den Fällen der Untergebenen durch seinen Haß oder seine Gunst geleitet wird. Daher [spricht der Herr] durch den Propheten: 'Ihr habt Seelen getötet, die nicht sterben sollten, und ihr habt Seelen verschont, die nicht am Leben bleiben sollten.' (Ez 13,19) Wer einen Gerechten verdammt, tötet nämlich einen, der nicht sterben soll. Und wer versucht, den Angeklagten von der Strafe zu befreien, trachtet danach, einen am Leben zu erhalten, der nicht leben soll. Die Fälle sind also genau abzuwägen und [erst] dann ist die Macht zu binden oder zu lösen auszuüben. Es ist zu sehen, welche Schuld vorliegt oder welches die Reue ist, die der Schuld folgte, so daß der Spruch des Hirten [nur] den löst, den der Allmächtige durch die Gnade der Reue besucht hat. Dann nämlich ist die Erlösung durch den Vorsteher wahr, wenn sie dem Richtspruch des inneren Richters folgt. Dies zeigt gut jene Erweckung dessen, der [schon] vier Tage tot war: Sie zeigt nämlich, wie zuerst der Herr den Toten gerufen hat und ihn zum Leben erweckend sagte: 'Lazarus, komm heraus!' (Joh 11,43); und nachher wurde jener, der lebendig herauskam, von den Jüngern losgebunden.' Und ebenso [sagt Gregor der Große]: 'Siehe, nun binden die Jünger jenen los, den der Herr von den Toten erweckt hat. Wenn die Jünger nämlich den toten Lazarus losgebunden hätten, hätten sie eher Totengestank freigesetzt als ihre Kraft gezeigt. Mit dieser Betrachtung wird uns vor Augen geführt, daß wir durch die Hirtengewalt jene lösen müssen, bei denen wir erkennen, daß unser Urheber sie durch die Gnade der Wiedererweckung belebt. Allerdings kann diese Wiederbelebung vor der Ausführung richtigen Handelns allein schon im Bekenntnis der Sünde erkannt werden. Daher wurde auch dem Toten in keiner Weise gesagt: Lebe wieder!, sondern: Komm heraus! Wie wenn für jeden in Schuld Verstorbenen offen gesagt würde: Komme durch das Bekenntnis schon hinaus, der du dich bei dir wegen einer Nachlässigkeit versteckst. Deshalb möge der Sünder herauskommen. Wahrlich herauskommend mögen die Jünger lösen, so wie die Hirten der Kirche dem die Strafe nachlassen, der sich nicht geschämt hat zu bekennen, was er begangen hat.' Ferner: 'Aber ob [nun] der Hirte zu Recht oder zu Unrecht bindet, der Spruch des Hirten ist dennoch von der Herde zu fürchten, so daß nicht jener, der untergeben ist und vielleicht zu Unrecht gebunden wurde, denselben Spruch der Bindung wegen einer andern Schuld verdient.' Schließlich: 'Wer in der Macht eines Hirten steht, hat zu fürchten, zu Recht oder zu Unrecht gebunden zu werden; und er soll den Richtspruch seines Hirten nicht übereilt kritisieren, daß er nicht, auch wenn er zu Unrecht gebunden wurde, durch den Stolz der stürmischen Kritik schuldig wird, was er nicht war.'

\* Aus dem von Gregor Gesagten und durch die Beispiele der göttlichen Autorität wird klar, /122/ daß der Richtspruch der Bischöfe nichts wert ist, wenn er von der göttlichen Gerechtigkeit abweicht; gemäß jenem Propheten[wort]: Sie wollen tot machen und Leben geben, was sie nicht können (vgl. Ez 13,19). Wenn sie beanspruchen, den Untergebenen zu Unrecht ihre Kommunion vorzuenthalten, so ist auch ihnen die Kommunion vorenthalten [, und zwar] durch einen Entscheid von Bischöfen selbst. Daher [sagt] das Afrikanische Konzil im [Kanon] 210: 'Daß ein Bischof irgendwem nicht voreilig die Kommunion verbiete und daß – solange der Bischof mit dem Ex-

kommunizierten nicht kommuniziert – andere Bischöfe mit diesem Bischof nicht kommunizieren, damit sich jeder Bischof sehr hüte, über irgendwen etwas zu sagen, was er mit anderen Dokumenten nicht beweisen kann.'

\* Schließlich trägt sowohl, was [von Augustinus] gesagt wurde – 'Denn die Gerechtigkeit zerreißt ungerechte Fesseln' –, als auch [, was von Gregor dem Großen gesagt wurde] – 'Wer in der Macht eines Hirten steht, hat zu fürchten, zu Recht oder zu Unrecht gebunden zu werden; und er soll den Richtspruch seines Hirten nicht übereilt kritisieren, daß er nicht, auch wenn er zu Unrecht gebunden wurde, durch den Stolz der stürmischen Kritik schuldig wird, was er nicht war' –, etwas zur Frage bei und öffnet den Weg der Lösung, wie ich meine.

*These 30: Gott schafft schließlich Gerechtigkeit*

Wer muß denn fürchten, zu Unrecht gebunden zu werden, wenn dies zu Unrecht auf keinen Fall geschehen kann, da ja 'die Gerechtigkeit ungerechte Fesseln' zerreiße? Wenn nun beide [Stellen] authentisch bewahrt werden sollen, kann es also sein, daß jemand durch ein menschliches Urteil zu Unrecht gebunden wird, daß aber die göttliche Gerechtigkeit diese ungerechten Fesseln zerreißt. Denn zu Unrecht gebunden ist irgendeiner, wenn ihm eine Exkommunikation widerfährt, die er nicht verdient hat; er ist von der Kirche abgetrennt [mit dem Ziel], daß ihm der Beistand der Gläubigen nicht mehr gewährt ist. Aber diese bannenden Fesseln zerreißt Gott, weil er dieses Urteil des Hirten ungültig macht, so daß [Gott] jenen nicht von seiner Gnade ausschließt, den [der Hirte] von der Kirche ausgeschlossen hat.

Wenn aber jemand das, was den Aposteln über die Macht zu binden oder zu lösen oder über das Erlassen oder Nichterlassen von Sünden gesagt wurde, allen ihren Stellvertretern, also den Bischöfen, gleichermaßen zugestanden haben will, so scheint mir, sei dies so zu verstehen: /124/ Deren Macht im Urteilspruch beim Exkommunizieren oder Wiederaufnehmen besteht darin, daß es diesen nämlich erlaubt ist, die Untertanen nach Belieben von der gegenwärtigen Kirche – wie gesagt – auszuschließen oder wieder in sie aufzunehmen. Wenn also den Aposteln gesagt wird: 'Alles, was ihr auf Erden binden werdet' etc. (Mt 18,18), und wir dies als allgemein allen Bischöfen zugestanden verstehen, so ist das meiner Meinung nach so zu verstehen: wie die Hirten der Kirche hier auf irgendeine Weise – wie gesagt – jene binden oder lösen, so bestätigt die himmlische Macht deren gerechtes oder ungerechtes Urteil, auf daß dieses von den Untertanen aus Demut bewahrt werden soll. Daher kommt nämlich auch das, was über abtrünnige Kirchenfürsten steht: 'Tut und befolgt, was sie euch sagen.' (Mt 23,3) Und der selige Gregor [der Große im] oben [erwähnten Text] schreibt vor, daß das Urteil des Hirten, selbst wenn es ungerecht ist, dennoch von den Untergebenen zu fürchten und nicht zu übertreten ist – auch wenn er sagt, daß der, der seine Untertanen zu Unrecht bindet, sich selbst der Macht zu binden und zu lösen beraubt, d. h., sich dadurch unwürdig macht. So nämlich, daß niemand, aus welchem Grund er auch immer durch Exkommunikation aus der Kirche ausgeschlossen worden ist, gegen den Willen des Bischofs darauf besteht, eingeschlossen zu sein, oder wagt, starrkpfig weiterhin in ihr zu bleiben, und ihm daraus nicht eine Schuld erwächst, die er zuvor nicht hatte.

Unter den Schlüsseln des Reiches der Himmel also, die den Aposteln oder Petrus übergeben wurden, verstehen wir die Macht, den Untertanen das Reich der Himmel, d. h. die gegenwärtige Kirche – wie gesagt – aufzuschließen oder zu verschließen. Denn einer der Schlüssel ist zum Aufschließen, der andere zum Zuschließen. Was

wir jetzt über die Macht zu binden oder zu lösen sagen, die allen gleich zugestanden wurde, das kann vielleicht auch über das Erlassen oder das Zurückhalten von Sünden verstanden werden: Es steht in deren Ermessen, wenn wegen Sünden die Strafe der Exkommunikation auszusprechen ist, sie ihren Untertanen aufzuerlegen oder sie davon zu befreien. Wenn der Herr nämlich sagt: 'Alles, was ihr binden werdet' und nicht: 'Wen auch immer', meint er, daß Sünden gebunden oder gelöst werden. So bedeutet, eine Sünde werde gelöst: sie werde vergeben. Und ebendieselbe werde gebunden: sie werde zurückgehalten, d. h., sie bleibe bestehen.

\* Wenn wir dennoch sorgfältig über die Schenkung dieser und jener Macht nachdenken, werden wir sehen, daß so, wie der Zeitpunkt [der Verleihung der Mächte] verschieden war, auch diese Geschenke verschieden sind. Vor der Auferstehung nämlich ist dem Petrus und den anderen jene Macht zugesagt worden – wie Matthäus geschrieben hat. Diese wahrlich am Tag der Auferstehung selbst, wie uns Johannes in Erinnerung ruft. Und schließlich hat der Herr noch vor der Auferstehung, wie Lukas berichtet, 'die Jünger zusammengerufen und /126/ zwölf unter diesen ausgewählt, die er auch Apostel nannte' (Lk 6,13); und denen sagte er: 'Ihr seid das Salz der Erde. ... Ihr seid das Licht der Welt.' (Mt 5,13f) Auch schickte er diese zur Verkündigung und erteilte ihnen Macht zu binden und zu lösen, und so machte er sie schon ebenso sehr zu Bischöfen wie auch zu Aposteln. Wenn er sie aber nach der Auferstehung anhaucht und zu ihnen sagt: 'Empfanget den Heiligen Geist. Wessen Sünden ihr vergebt' etc. (Joh 20,22f), muß man sehen, daß dieses Geschenk des Heiligen Geistes gleichsam neu war und ausdrücklich ihnen zugestanden worden ist oder vielmehr nur jenen seiner Stellvertreter, die dieser Gnade nicht unwürdig waren: sie sind eher geistige als körperliche Wesen zu nennen, und in dem, was sie tun, erscheint jenes Urteilsvermögen, das wir oben [als vom] Geist [her stammend] bezeichneten. Da weder Judas, der Verräter, der schon tot war, noch der noch ungläubige Thomas dabei waren, waren damals [nur] jene gegenwärtig, die des Empfangs dieser Gnade würdig waren.

Wenn nach all dem Erläuterten jemand gleichwohl festhält, daß allen Bischöfen gleichermaßen wie den Aposteln diese Gnade zugesprochen worden ist, so wollen wir niemandem mißgönnen [zu glauben], daß soviel Gnade allen gleich verteilt wurde, noch wollen wir hartnäckig jenen Widerstand leisten, die die Fülle der apostolischen Macht [beanspruchen] wollen.

*Methodische Bemerkung 5: Schlußbemerkung zum ersten Buch*

Mir reicht es, in allem, was ich schreibe, eher meine eigene Meinung darzulegen, als die Formulierung der Wahrheit zu versprechen. Auch wird in dieser Zeit genug deutlich: die Vernünftigkeit der Wahrheit entzündet selbst die zu Neid oder Haß, welche im Namen der Religion herausragen.

\* Hier endet das erste Buch. /128/

## **Hier beginnt das zweite Buch.**

*III. Die Lehre vom guten Handeln*

*Methodische Bemerkung 6: Vorbemerkung zum zweiten Buch*

\* Das vorangehende kleine Büchlein unserer Ethica hatte die Aufgabe, bekanntzumachen oder zu korrigieren, was Sünde heißt, und unterschied die Sünde selbst von den Lastern, die man das Gegenteil der Tugenden nennt. Damit ich mit der Abfolge jenes [Verses] des Psalmisten übereinstimme: 'Meide das Böse und tu das Gute' (Ps 37,27a), bleibt jetzt wahrlich, daß wir, nachdem wir darüber gehandelt haben, wie man sich vom Bösen abwendet, die Feder unserer Lehre zuwenden, wie das Gute zu tun ist.



*These 31: Einteilung und Definition der Tugenden*

\* Die Klugheit, d. h. die Unterscheidung von Gut und Böse, ist eher die Mutter der Tugenden als eine Tugend. Ihr steht es zu, je nach Zeit, Ort oder Würde der Personen Erlasse zu gewähren.

\* So wie wir aber Fehler von Sünden unterschieden haben, so scheinen die Tugenden, die jenen Fehlern entgegengesetzt sind, gewisse Unterschiede zu haben zu jenen Gütern, durch die wir die Glückseligkeit verdienen und die im Gut des Gehorsams bestehen. So, wie nämlich Tugenden den Fehlern entgegengesetzt sind, so scheint auch die Sünde, wie eigentlich die Verachtung Gottes genannt wird, dem Gut des Gehorsams, d. h. dem bereiten Willen, Gott zu gehorchen, entgegengesetzt. Es kann sein, daß dieser Wille [nur] manchmal existiert: wenn er, empfangen für eine Zeit, noch nicht so fest und schwer zu ändern ist, als daß er verdient, Tugend genannt zu werden, [so entspricht dies] den Philosophen, denen es nämlich beliebt, nichts in uns Tugend zu nennen, wenn es nicht ein fester Habitus des Geistes ist oder der Habitus eines gut beschaffenen Geistes. Was sie wahrlich Habitus oder Neigung nannten, das hat Aristoteles als erste Art der Qualität [im achten Kapitel seiner 'Kategorien'] sorgfältig unterschieden. Er lehrte nämlich, daß jene Qualitäten, die nicht natürlicherweise in uns sind, sondern die wir uns durch Anwendung aneignen, Habitus oder Neigungen genannt werden: Habitus, wenn sie schwierig zu ändern sind, wie [etwa, so] sagt er, Wissen und Tugend. Neigungen dagegen, wenn sie leicht zu ändern sind. Wenn also demnach jegliche Tugend von uns Habitus genannt wird, scheint es nicht abartig zu sein, den bisweilen zu Gehorsam bereiten Willen – da er, bevor er nicht bestärkt ist, leicht zu ändern ist – in keiner Weise Tugend und auch nicht Habitus zu nennen. Dennoch: Wer auch immer im Vorsatz dieses Willens das Leben beendet, ist in keiner Weise als Verdammter zu erachten. Von einem solchen Fall lesen wir im Buch der Weisheit: 'Er gefiel Gott und wurde von ihm geliebt. Und da er mitten unter Sündern lebte, wurde er entrückt. Er wurde weggenommen, damit nicht Schlechtigkeit seine Einsicht verkehrte und Arglist seine Seele täuschte. [...] Früh vollendet, hat der Gerechte doch ein volles Leben gehabt; da seine Seele dem Herrn gefiel, enteilt sie /130/ aus der Mitte des Bösen.' (Weish 4,10-11.13-14a) Unter den Gläubigen gibt es tatsächlich viele, die nicht von solcher Ausdauer sind, daß sie die Kämpfe des Martyriums aushalten könnten und bei feindseligen Gesinnungen leicht abfallen würden. Die Schwäche dieser vorhersehend hat der Herr nicht erlaubt, daß sie über das [Maß] versucht werden, dem sie widerstehen könnten, und er hat jene nicht mit Feindlichem geprüft, die er für kleinmütig oder schwach hielt (vgl. 1 Kor 10,13). Auch leben jene, die einer solchen Wohltat eingedenk sind und daher Gott nicht nur kleinen Dank abstatten, um so demütiger, je mehr sie ihre Schwäche erkennen; und sie, die wegen solcher Wohltaten nicht undankbar bleiben, können von der Liebe Gottes nicht unbeachtet bleiben; sie wähnen sich um so mehr in der Schuld dessen, von dem sie noch mehr erhalten zu haben scheinen.

\* Ende gemäß dem Exemplar.

## *Anmerkungen*

In den folgenden Anmerkungen ist eine Auswahl der Informationen aus den Fußnoten eingearbeitet, die Luscombe (*Ethics*, 2-131) der kritischen Edition und de Gandillac (*Conférences*, 207-289) seiner Übersetzung der *Ethica* beigaben. Ergänzt werden sie mit weiteren Hinweisen sowie mit Verweisen auf den Einleitungsteil dieser Arbeit.

### **Titel:**

Vgl. d) *Der Titel der Ethica: Scito te ipsum*, oben S. 327ff.

### **I. Was ist Sünde?**

Zum Fehlen eines Prologes: vgl. 1. *Vorbemerkungen*, oben S. 312f.

### **These 1: Die Fehler des Geistes sind nicht Sünde**

Zur hier debattierten Anthropologie: vgl. c) *Anthropologie*, oben S. 322ff.

#### *Abschnitt 1:*

*mores* (1. Nennung): '*mores*' wird hier mit 'Sitten' übersetzt. Allerdings schloß Abaelard schlechte Sitten in diesen Begriff mit ein bzw. verwendete ihn wertneutral. Somit müßte strenggenommen '*mores*' in Deutsch mit dem Begriffspaar 'Sitten und Unsitten' übersetzt werden.

*viciium* (svw. *vitium*; 1. Nennung): Hier und im folgenden mit 'Fehler' übersetzt, da das heutige Bedeutungsfeld von 'Laster' gegenüber Abaelards *viciium* stark eingeschränkt ist. Zu den *vicia*: vgl. die Hinweise im Zusammenhang mit Gregor dem Großen, oben S. 229ff.

*virtus* (1. Nennung): Daß Abaelard hier nur drei der Kardinaltugenden nennt, stimmt mit seiner Tugendlehre überein, die auch im Fragment des zweiten Buches (oben S. 449) anklingt. Vgl. ferner: *β) Tugendethik und summum bonum*, oben S. 284ff.

#### *Abschnitt 2:*

*convenit / quod convenit* (1. Nennung): Zu Bedeutung und Implikationen dieses Begriffs vgl. die Hinweise im Kapitel *b) Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen*, oben S. 320ff.

*voluntas* und *velle* (1. Nennung): Sie weisen in der *Ethica* auf das Begriffsfeld um die Wörter 'Wunsch' und 'sinnliche Begierde', nicht aber auf den Akt der Entscheidung, die Zustimmung oder die Disposition. Zu Abaelards Willensbegriff in der *Ethica* vgl. v. a.: Blomme, *La doctrine du péché*, 169-174; ferner auch

*α) Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und Ethica, oben S. 264ff.*

*Abschnitt 3:*

*peccatum* (1. Nennung): Gleich bei der ersten Erwähnung des Begriffes 'Sünde' wird er explizit abgegrenzt einerseits von den *vicia*, andererseits von der *actio mala*.

*consensus* und *consentire* (1. Nennung): Als für das Sündigen, aber auch für das Verdienst-Erwerben zentralen inneren Akt des Menschen stellt Abaelards Begriff der Zustimmung ein innerhalb des Bereiches des Willens isoliertes Element dar. Vgl. *β) consensus oder intentio?*, oben S. 343ff;

*α) Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und Ethica, oben S. 264ff.*

Zum Begriffspaar *vicia - virtus*: vgl. etwa auch die Ausführungen in den *Collationes* (Thomas, *Dialogus*, 115-118 und 129-132 = Krautz, *Gespräch*, 164-171 und 196-203). – Zu den *virtutes* vgl. zudem das Fragment des zweiten Buches der *Ethica* (oben S. 449).

### ***These 2: Sünde ist die Verachtung Gottes***

Zur hier vorgelegten Definition von *peccatum*: vgl. *α) Die 'eigentliche' Bedeutung von peccatum*, oben S. 332ff. – Die Frage nach der Definition der Sünde warf Abaelard schon im 143. Kapitel des *Sic et Non* auf: 'Daß die Sünde eine Handlung ist und keine Sache oder das Gegenteil' (Boyer, *Sic et Non*, 492-496).

*contemptus Dei* (1. Nennung): Blomme (*La doctrine du péché*, 154-158) weist darauf hin, daß die Verachtung Gottes nicht explizit Gott treffen muß, sondern sich auch lediglich auf Gottes Willen beziehen kann. Auf verschiedene Arten, Gott zu verachten, wies auch Anselm von Laon in der 87. Sentenz hin: vgl. Lottin, *Psychologie* 5, 75f.

### ***Diskussion der 2. These***

In dieser Diskussion geht es vorwiegend um eine genauere Abgrenzung der Begriffe 'Sünde' und 'Wille'. – Abaelards Vorschlag stieß bei Wilhelm von St-Thierry auf heftige Kritik (*Disputatio*, XII = PL 180, 282A), die in der Häresieliste Aufnahme fand (Bernhard, *Brief* 190, *Schluß*, Punkt 19 = Winkler, *Werke* 3, 120f). In der *Confessio fidei* 'Universis', XVII (= Burnett, *Confessio*, 138) lehnte es Abaelard ab, etwas mit der These zutun zu haben, wonach u. a. der Wille keine Sünde sei. Vgl. auch die Tabelle mit den in Sens erhobenen Vorwürfen, oben S. 182ff.

#### *Abschnitte 2-6:*

Im Zentrum steht das Beispiel vom Knecht, der in Bedrängnis seinen Herrn umbringt. Dieses Exemplum führt zunächst zu den Kapiteln 156 (Daß es den Christen keinesfalls erlaubt ist, jemanden umzubringen, oder das Gegenteil) und 157 (Daß es erlaubt ist, Menschen zu töten, oder nicht) des *Sic et Non* (Boyer, *Sic et Non*, 522-526). Es wird ferner auch im Römerbriefkommentar diskutiert (*Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, III = Buytaert, *Opera theologica* 1, 206f.).

#### *Abschnitt 12:*

*meritum* (1. Nennung): Abaelards Verdienstlehre wäre wohl im zweiten Buch der *Ethica* vertieft worden. Vgl. auch den Hinweis im Kapitel 4. *Vom guten Leben: Die Tugendethik*, oben S. 375ff.

#### *Abschnitt 13:*

Die Unterscheidung zwischen 'Wille/Wunsch' und der Zustimmung zum Wunsch stellt eine Verfeinerung von Abaelards Position gegenüber dem Römerbriefkommentar (vgl. etwa *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II = Buytaert, *Opera theologica* 1, 158) und dem 8. Brief der Korrespondenz (vgl. McLaughlin, *Rule*, 278 = Brost, *Briefwechsel*, 330ff) dar.

### ***These 3: Der schlechte Wille ist nicht Sünde***

*Abschnitt 1:*

Daß jemand schuldig ist, sobald er den Entschluß zur Ausführung gefaßt hat: vgl. dazu Augustinus, *De sermone Domini in monte*, I, 12, n. 33f (= PL 34, 1246) und *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (= PL 35, 2066). Ferner spielt Abaelard auf Augustinus' *De libero arbitrio*, I, 3, n. 8 (= PL 32, 1225) an. – Vgl. etwa auch Augustinus' *Enarratio in Psalmum 50* (= PL 36, 587): Die Sünde sei gegenwärtig, wenn man sich darin wohlfühle; sie sei König, wenn man ihr zustimme.

*Abschnitt 2:*

Zu 'freiwillig, d. h. ... was durch den Willen begangen wird': vgl. Augustinus, *Retractiones*, I, 13, n. 5 (= PL 32, 603f). – Vgl. auch Kapitel 145 des *Sic et Non*: 'Daß wir irgendwann unwillentlich sündigen oder das Gegenteil' (Boyer, *Sic et Non*, 499-502); *Theologia Scholarium*, III, 98ff = Buytaert, *Opera theologica* 3, 540f. Ferner:

α) *Der Bezug zwischen Römerbriefkommentar und Ethica*, oben S. 264ff.

Zum Thema Ehebruch: vgl. auch *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, III = Buytaert, *Opera theologica* 1, 206f. – Hingewiesen sei auch auf Heloisas Meinung zu dieser Thematik: Muckle, *Personal Letters*, 71 = Brost, *Briefwechsel*, 81f.

Das Thema der gerechten Strafe, die die Straffälligen oder Sünder nicht erdulden wollen, wird auch in den *Collationes* diskutiert: vgl. etwa Thomas, *Dialogus*, 131-133 = Krautz, *Gespräch*, 202-207.

#### ***These 4: Vom Wert der schlechten Handlung***

##### *Abschnitt 1:*

Daß weder die Tat noch die sinnliche Begierde Sünde sei, diese Ansicht vertrat Abaelard schon im Römerbriefkommentar: vgl. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, III = Buytaert, *Opera theologica* 1, 196f. – Diese Ansicht wurde von Wilhelm von St-Thierry angegriffen (vgl. *Disputatio*, XII = PL 180, 282BC; *Epistola* 326 = PL 182, 532BC) und erschien in der Häresieliste (Bernhard, *Brief* 190, *Schluß*, Punkt 12 und 19 = Winkler, *Werke* 3, 118-121). Auch diese These nahm Abaelard in der *Confessio fidei 'Universis'*, XVII (= Burnett, *Confessio*, 138) zurück. – Vgl. ferner auch die Zusammenstellung der gegen Abaelard erhobenen Vorwürfe, oben S. 182ff.

Die Frage, ob ehelicher Beischlaf und der Verzehr einer eigenen Frucht Sünden seien, tauchte schon im 130. Kapitel des *Sic et Non* (vgl. Boyer, *Sic et Non*, 448-452) und im *problema* 42 auf (vgl. PL 178, 723-30; auch

γ) *Problemata Heloissae*, oben S. 256ff). – Vgl. hingegen auch mit Brief 8: Auch wenn Ehe und Verzehr von Speisen moralisch indifferent sind, entbehren sie nicht jeglicher Sünde (McLaughlin, *Rule*, 278 = Brost, *Briefwechsel*, 331f)

Zur Problematik des nachträglichen Erlaubens von ursprünglich Verbotenem: vgl. auch Thomas, *Dialogus*, 87f = Krautz, *Gespräch*, 100-103.

*Abschnitt 2:*

Zu Abaelards These, die natürliche Freude sei keine Sünde: vgl. ebenfalls Wilhelm von St-Thierry (Disputatio, XII = PL 180, 282A-C; Epistola 326 = PL 182, 532B) und die Häresieliste (Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 19 = Winkler, Werke 3, 120f). Auch diesen Punkt wies Abaelard in der Confessio fidei 'Universis', XVII, zurück (Burnett, Confessio, 138).

***Exkurs über die Erbsünde***

*Abschnitt 1:*

Zur Erbsündenlehre bei Abaelard: vgl. die Hinweise im Kapitel b) *Ladunenser Systematik und Sündenlehre*, oben S. 137ff.

Abaelard erwähnt explizit das Begriffspaar 'auctoritas - ratio': vgl. 3. *Wissenschaftliche Arbeitsweise*, oben S. 100ff.

Zu 'Wie aber der heilige Hieronymus erinnert ...': Abaelard bezieht sich auf Hieronymus' Ezechiel-Kommentar (vgl. Commentaria in Hezechielem, IV, 16 = PL 25, 130B). – Siehe auch Abaelards Römerbriefkommentar (Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, II = Buytaert, Opera theologica 1, 166).

***These 4: Vom Wert der schlechten Handlung (Fortsetzung)***

*Abschnitt 3:*

Zu '... was von außen in den Körper gelangt ...': vgl. auch den 8. Brief der Korrespondenz (McLaughlin, Rule, 276f = Brost, Briefwechsel, 326-328) und *problema 24*, oben S. 260.

***These 5: Zustimmung bzw. Intention als Kriterium der Sünde***

*Abschnitt 1:*

Luscombe (Ethics, 25 Anm. 2) weist darauf hin, daß an dieser Stelle Abaelard von der Ansicht, verbotene Handlungen könnten auch ohne Sünde ausgeführt werden, zur These von der moralischen Indifferenz der Handlungen gelange. Vgl. auch Blomme, *La doctrine du péché*, 201.

Zur Auslegung von Mt 5,28: vgl. Augustinus, *De sermone Domini in monte*, I, 12, n. 33 = PL 34, 1246.

*Abschnitt 2:*

In diesem Abschnitt sind die Wörter 'Wille' und 'Zustimmung' im Gegensatz zur sonstigen Verwendung in der Ethica nahezu austauschbar.

***Predigtartiger Exkurs über die Intention***

*Abschnitt 2:*

Die Augustinus-Stelle über die Bedeutung von Vorschriften findet sich in: *De doctrina christiana*, III, 10, n. 15 = PL 34, 71.



*intentio* (1. Nennung): Über das Verhältnis dieses Begriffes zum *consensus*, die sich sehr nahestehen, vgl. *β) consensus oder intentio?*, oben S. 343ff. – Zur *intentio* in der Schule von Laon: vgl. Blomme, *La doctrine du péché*, 68-85.

Die Frage, wer der Urheber der Kreuzigung sei, behandelt Augustinus an drei Stellen: In *Epistolam Joannis ad Parthos*, VII, 4, n. 7 (= PL 35, 2032f) sowie bei den *Enarrationes* in *Psalmum* 65, 7 und 93, 28 (= PL 36, 793 und 37, 1214f). – Vgl. auch bei Abaelard: *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I = Buytaert, *Opera theologica* 1, 104; *Collationes* (Thomas, *Dialogus*, 164f = Krautz, *Gespräch*, 274-279).

Zu 'Gott erwägt nämlich nicht, was ..., sondern wie etwas geschieht': vgl. Augustinus, *De sermone Domini in monte*, II, 13, n. 46 = PL 34, 1289; Abaelard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I und V = Buytaert, *Opera theologica* 1, 65 und 306; *Collationes* (Thomas, *Dialogus*, 163f = Krautz, *Gespräch*, 272-275); vgl. auch These 8 der *Ethica* (oben S. 415f). – Die Lehre von der Intention, ebenfalls angewandt auf Judas' Verrat, war zudem auch in Laon bekannt: vgl. 423. Sentenz in: Lottin, *Psychologie* 5, 292. – Vgl. ferner: Seneca, *De beneficiis*, I, 6, 1.

#### *Abschnitt 4:*

Bemerkenswert sind die vier Fragesätze, die diesen Abschnitt eröffnen und im lateinischen Text alle mit einem 'quis' beginnen („*Quis denique ...; Quis etiam ...; Quis tanta ...; Quis denique ...*“: Luscombe, *Ethics*, 28). Diese schnelle Abfolge ist als Stilmittel zu erachten, durch das Abaelard auch die LeserInnen, die noch immer nicht an die von ihm postulierte moralische Neutralität der Handlung glauben, überzeugen will. Zudem besteht die inhaltliche Klimax darin, daß nicht nur irgendeine Handlung, sondern selbst eine von Gott explizit vorgeschriebene nur bedingt zu befolgen ist. – Es ist denkbar, daß es sich bei dieser Passage ursprünglich um eine Rede oder Predigt handelte. Vgl. dazu *a) Die Predigt – Massenmedium der Frühscholastik*, oben S. 108ff.

Abaelards Hinweis, daß allein die Intention der Vorschrift zu befolgen sei und nicht der Wortlaut, erinnert an die Sic-et-Non-Regeln, namentlich an die dritte. Vgl. dazu *a) Theologisieren im 12. Jahrhundert: eine Gebrauchsanweisung*, oben S. 223ff.

### ***These 6: Dem Sündigen geht ein mehrstufiger innerer Vorgang voraus***

#### *Abschnitt 1:*

Als Quellen der hier von Abaelard vorgestellten Theorie dürfen gelten: Augustinus, *De sermone Domini in monte*, I, 12, n. 34 = PL 34, 1246f (Augustinus geht von drei Stufen aus: *suggestio*, *delectatio* und *consensio*); Gregor der Große, *XL Homiliarum in Evangelia*, I, homilia 16 = PL 76, 1135C; Gregor der Große, *Moralia*, IV, 27, n. 49 = PL 75, 661BC. – Vgl. auch den Hinweis im Kapitel *a) Die 'eigentliche' Bedeutung von peccatum*, oben S. 341f.

#### *Abschnitt 2:*

Zu 'Nun gibt es Leute, die die Einflüsterung ...': Hier avisiert Abaelard kritisch die Schule von Laon (vgl. dazu die Sentenzen 85 und 450 in: Lottin, *Psychologie* 5, 73 und 303). Er folgt dabei offenbar Gregors des Großen Unterscheidung von *suggestio* und *delectatio* in den *Moralia*, IV, 27, n. 49 = PL 75, 661B.

### ***These 7: Es gibt auch äußere Einflüsse auf das Sündigen***

Zur Etymologie von 'Dämon' (= Wissender): vgl. Isidor, *Etymologiae*, VIII, 11, 15f = PL 82, 315D-316A.

Zur eher unüblichen Bienenzuchtmethode: Den genauen Vorgang können sich LeserInnen mit stählernen Nerven bei Vergil, *Georgica*, IV, 281-314, zu Gemüte führen.

Im Zusammenhang mit dieser Stelle ist auf eine Kritik von Wilhelm von St-Thierry zu verweisen. Dieser warf Abaelard vor zu behaupten, der Teufel könne Steine und Kräuter mit besonderen Kräften hervorbringen. Wahrscheinlich bezog Wilhelm diese Passage aus dem *Liber Sententiarum* eines Abaelard-Schülers. Vgl. Wilhelm von St-Thierry, *Disputatio*, X = PL 180, 281BC. – Dieser Punkt floß wiederum in die Häresieliste ein (Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 15 = Winkler, *Werke* 3, 120f); Abaelard ging in seiner *Confessio fidei* 'Universis' nicht darauf ein.

### ***These 8: Die scheinbar paradoxe Abhängigkeit von Werk, Sünde, Schuld und Strafe***

#### *Abschnitt 2:*

Zum Augustinus-Zitat 'Habe karitatem, et fac quicquid vis': Inhaltlich läßt sich dahinter unschwer der Satz 'Dilige, et quod vis fac' (Augustinus, *In Epistolam Joannis ad Parthos*, VII, 8 = PL 35, 2033) erkennen, auch wenn die beiden Formulierungen sprachlich weit voneinander entfernt sind.

Zum Exemplum 'Kindermord': Blomme (*La doctrine du péché*, 202 Anm. 1) wies auf die Wurzeln dieses Exemplums in den iro-schottischen Bußbüchern hin. – Nach Luscombe (*Ethics*, 39 Anm. 3) gehe es bei diesem und den folgenden Exempla v. a. darum, die vernunftgemäße Bestrafungsart der Menschen zu zeigen und sie von der gerechten göttlichen Bestrafungsmethode zu unterscheiden.

#### *Abschnitt 3:*

Zur begrifflichen Unterscheidung zwischen geistiger und fleischlicher Sünde bzw. zwischen *vitia spiritalia* und *carnalia*: vgl. etwa Gregor der Große, *Moralia*, XXXI, 45, n. 88 = PL 76, 621C.

Zur *ignorantia*: Gregor der Große schrieb in seinen *Moralia*, daß Sünde in den folgenden drei Arten bestehe: in *ignorantia*, *infirmitas* und *studium*. Dagegen wehrte sich Abaelard: *ignorantia* sei ein *vicium*, kein *peccatum*. Vgl. Lottin, *Psychologie* 3, 18ff; Delhaye, *La conscience morale*, 80ff.

#### *Abschnitt 4:*

Zur Abgrenzung der Begriffe *intentio* und *consensus*: vgl. *β) consensus oder intentio?*, oben S. 343ff. – Vgl. auch: Blomme, *La doctrine du péché*, 128-144.

### ***These 9 b) Gerechtigkeit als Ziel der göttlichen Rechtsprechung***

Zu diesen beiden Teilthesen: vgl. v. a. die Hinweise im Kapitel *b) Weitere Sachverhalte*, oben S. 354ff.

### ***These 10: Handlung und Intention stellen ein Gut dar***

Zur These, die Intention entscheide über moralische Qualität der Handlung: vgl. *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I = Buytaert, *Opera theologica* 1, 78; *Collationes* (Thomas, *Dialogus*, 117, 160-165 = Krautz, *Gespräch*, 168f, 266-279); die Kapitel 143 (Daß die Sünde eine Handlung ist und keine Sache oder das Gegenteil) und 157 (Daß es erlaubt ist, Menschen zu töten, oder nicht) des *Sic et Non* (Boyer, *Sic et Non*, 492-496 und 524-526).

Zur moralischen Indifferenz der Handlung: Sie wurde auch von einigen Zeitgenossen Abaelards vertreten oder wenigstens zur Kenntnis genommen: vgl. z. B. in den *Sententie Anselmi* (Bliemetzrieder, *Sentenzen*, 71). – Vgl. ferner auch: Lottin, *Psychologie* 4, 47; ders., *Psychologie* 2, 421 Anm. 2; Blomme, *La doctrine du péché*, 14-20. – Vgl. demgegenüber die differenzierte Position von Augustinus, *Contra mendacium*, VII = PL 40, 528. – Die Schule von Hugo von St-Victor erachtete Ehebruch und Meineid als *intrinsece mala*. Petrus Lombardus folgte Augustinus (*Sententiarum libri quatuor*, II, dist. XL, 1 = PL 192, 747). – Vgl. Lottin, *Psychologie* 2, 421ff.

Zur Ontologie des Schlechten bei Augustinus: vgl. *Enchiridion*, cap. 11 und 27 = PL 40, 236 und 245; *Opus imperfectum contra Iulianum*, V, 60 = PL 45, 1494ff. – Vgl. ebenfalls Abaelards *Collationes* (Thomas, *Dialogus*, 168-170 = Krautz, *Gespräch*, 282-287).

### ***Diskussion der 10. These***

#### *Abschnitt 6:*

Zum Exemplum mit dem reichen und dem armen Gelobenden: vgl. Abaelards *Theologia Scholarium*, III, 114ff = Buytaert, *Opera theologica* 3, 546f.

### ***Dogmatischer Exkurs über die eine Gutheit der zwei Naturen Christi***

#### *Abschnitt 2:*

Zur Diskussion über das höchste Gut: vgl. Thomas, *Dialogus*, 127ff = Krautz, *Gespräch*, 192ff. – Zur Frage nach Gutheit im Singular oder im Plural: vgl. auch *Theologia Scholarium*, III, 12ff = Buytaert, *Opera theologica* 3, 504f.

### ***These 11: Gut ist nur die Intention***

#### *Abschnitt 2:*

Zum 'philosophischen' Beispiel 'Sokrates sitzt': vgl. Abaelards *Dialectica*, III, 1 (= de Rijk, *Dialectica*, 389ff) und *Logica 'Ingredientibus'*, *super Praedicamenta*, *De oppositis* (= Geyer, *Philosophische Schriften*, 281-284). – Vgl. Boethius, *In Categorias Aristotelis*, IV, *De oppositis* = PL 64, 278D-279A, 280AB, 281AB, 282D.

### ***These 13: Die Intention kann vor Sünde bewahren, aber nicht die Errettung garantieren***

*conscientia* (1. Nennung): vgl. dazu v. a. die Hinweise bei  $\gamma$ ) *Die Funktion der conscientia*, oben S. 352ff.

### ***These 14: Das Wort Sünde wird nicht einheitlich gebraucht***

Zu den zahlreichen biblischen Bedeutungen von *peccatum*: vgl. auch Abaelard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II = Buytaert, *Opera theologica* 1, 164. – Vgl. auch *α) Die 'eigentliche' Bedeutung von peccatum*, oben S. 332ff.

*Abschnitt 1:*

Zur Errettung alleine durch das Sakrament: vgl. auch Abaelard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, II = Buytaert, *Opera theologica* 1, 166f.

*Abschnitt 5:*

Zur angegebenen Athanasius-Stelle: Abaelard bezieht sich wahrscheinlich auf das (pseudo?-)athanasianische Glaubensbekenntnis (vgl. Denzinger/Hünemann, *Kompendium*, 39f).

***These 15: Gott kann sinnvoll körperliche Strafen auferlegen****Abschnitt 2:*

Zu 'Freilich ändert Gott manchmal seine Ansicht ...': Zitat aus Gregors des Großen *Moralia*, XVI, 10, n. 14 = PL 75, 1127B.

Mit der 'unbesiegbaren Unwissenheit' setzte sich Abaelard in der *solutio* zum *problema* 13 auseinander (PL 178, 694B-696B). Auch Blomme (*La doctrine du péché*, 147-154) weist darauf hin, daß Abaelard an mehreren Stellen in seinem Schaffen über die *ignorantia* nachgedacht hatte. Die vorliegende Stelle klärt aber nicht darüber auf, daß es verschieden starke Grade von Unwissen gibt, leichter und schwerer entschuld-bare. – Im Gegensatz dazu sei etwa auf die Sentenzen des Roland Bandinelli hingewiesen (= Gietl, *Sentenzen*, 125-127). – Vgl. auch die Hinweise im Kapitel *α*) *Die 'eigentliche' Bedeutung von peccatum*, oben S. 332ff.

Zu den Kreuzigern: In Sens wird die These verurteilt, die Kreuziger hätten nicht gesündigt und es müsse nicht bestraft werden, was aus Unwissenheit geschehe. Vgl. etwa Wilhelm von St-Thierry (*Disputatio*, XIII = PL 180, 282BC) und Bernhard von Clairvaux (Brief 77 (*De baptismo*), IV, 16f = Winkler, *Werke* 2, 632-637; Brief 190, Schluß, Punkt 9 = Winkler, *Werke* 3, 118f). – Auch diesen Punkt wies Abaelard in der *Confessio fidei* 'Universis', IX, zurück und behauptete gar, die Kreuzigung sei ein sehr schweres *peccatum* gewesen (Burnett, *Confessio*, 136). – An der vorliegenden Stelle sowie im 3. Abschnitt der These 16 ging es Abaelard aber nur um die *Schuld* der Kreuziger, von denen er diese lossprach, nicht eigentlich um die *Sünde*. Nach Abaelards Vorstellung haben die Kreuziger also schuldlos gesündigt. Vgl. dazu die Hinweise im Kapitel *b*) *Fundamentalmoralische und theologische Vorfragen*, oben S. 320ff.

***These 16: Von Sünde kann nur gesprochen werden, wo auch Glaube ist****Abschnitt 1:*

Zum Aristoteles-Zitat: vgl. Abaelards *Logica* 'Ingredientibus', super *Praedicamenta*, *De relativis* (= Geyer, *Philosophische Schriften*, 205f). – Bekannt war Abaelard die entsprechende Aristoteles-Stelle in der Version von Boethius (*In Categorias Aristotelis*, II, *De relativis* = PL 64, 223AB). – Abaelard geht es hier um das Wort *peccet*, das Aristoteles an dieser Stelle anders gebrauchte, als es seiner Meinung nach zu gebrauchen sei. – Zu Abaelards Kenntnis der Aristoteles-Texte: vgl. *1. Signalement der Philosophie des beginnenden 12. Jahrhunderts*, oben S. 295ff.

*Abschnitt 3:*

Zum Thema 'wissentlich Sündigen' bzw. 'Unwissenheit': vgl. Abaelards *Theologia Christiana*, III, 6f = Buytaert, *Opera theologica* 2, 196f.

### ***These 17: Es gibt zwei Stufen von Sünden***

#### *Abschnitt 1:*

Zu 'Wie oben erinnert, ...': Abaelard verweist auf den 2. Abschnitt des *Predigtartigen Exkurses über die Intention*, oben S. 410f.

#### *Abschnitt 2:*

Zur Sündeneinteilung: vgl. Augustinus, *Enchiridion*, cap. 69-71 = PL 40, 265. – Bezüglich der läßlichen Sünden: vgl. Blomme, *La doctrine du péché*, 122-128.

#### *Abschnitt 3:*

Zum täglichen Schuldbekennnis: Luscombe (*Ethics*, 71 Anm. 2) verweist darauf, daß es im 9. Jahrhundert noch Formen des *Confiteor* gab, die alle Sünden beinhalteten. Im 11. und 12. Jahrhundert bürgert sich dann die Beichte für schwere Sünden in Dialogform ein. Abaelard steht mitten in dieser Entwicklung. – Vgl. auch *b) Vom Tarif zur Reue*, oben S. 70ff.

### ***These 18: Sünden sollen unterschiedslos vermieden werden***

#### *Abschnitt 2:*

Zum Cicero-Zitat: Vgl. Cicero, *Rhetorica ad C. Herennium*, IV, 4.

Zum Begriffspaar 'Joch des Gesetzes – evangelische Freiheit': vgl. Thomas, *Dialogus*, 73-84 und 85-89 = Krautz, *Gespräch*, 74-97 und 98-107.

Zu 'jenes poetische Wort': Es stammt von Horaz, *Epistulae*, I, 16, 52.

### ***Diskussion zur 18. These***

#### *Abschnitt 1:*

Zu 'alle Sünden seien gleich': vgl. Thomas, *Dialogus*, 111 = Krautz, *Gespräch*, 156f. – Vgl. ferner den Hinweis im Kapitel *a) Die 'eigentliche' Bedeutung von peccatum*, oben S. 332 und oben S. 341.

### ***Methodische Bemerkung 2: Überleitung***

Zum 'Erkennen des Übels': vgl. Thomas, *Dialogus*, 128-133 = Krautz, *Gespräch*, 196-207.

## ***II. Die Wiedergutmachung der Sünde***

Zum 2. Teil des ersten Buches der *Ethica*: vgl. die Hinweise zur Geschichte des Beichtwesens im Kapitel *b) Vom Tarif zur Reue*, oben S. 70ff.

### ***Methodische Bemerkung 3: Einleitung zur zweiten Hälfte***

Die Herkunft des Hieronymus-Zitates ist nicht geklärt. – Für weitere Hinweise: vgl. Luscombe, *Ethics*, 76 Anm. 1.

## **These 19: Es gibt zwei Arten von Reue**

### *Abschnitt 1:*

*penitentia* wird hier zwar schon zum zweiten Mal genannt (erste Nennung in der 6. These), aber erst von hier an auch thematisiert. – Zum Begriff: vgl. a) *Die Reue*, oben S. 362ff. – Über die Reue handeln auch einige Schülersentenzen aus Laon: vgl. Sentenzen 383-386 (Lottin, *Psychologie* 5, 280-282). Zum weiteren Einfluß Abaelards: vgl. Anciaux, *Sacrement de pénitence*, 155ff. – Vgl. ferner Abaelards *Sermo VIII in Ramis Palmarum* = PL 178, 441B-442A.

### *Abschnitt 2:*

Das hier zugrundeliegende Begriffspaar '*amor justitiae – timor poenae*' ist bei Augustinus sehr beliebt: *Sermo* 159, V, 6 = PL 38, 870; *Sermo* 270, 4 = PL 38, 1171; *De fide et operibus*, XXI, 39 = PL 40, 222.

### *Abschnitt 3:*

Das Augustinus-Zitat stammt aus der *Epistola* 153 (ad Macedonium), cap. 6, n. 20 = PL 33, 662. – Mit der Rückgabe fremden Gutes sprach Abaelard offenbar ein brisantes Thema seiner Zeit an: Er selbst soll seinem Gönner Graf Theobald de Blois et Champagne (+ 1152) erläutert haben, daß er von ihm nur Gaben aus seinem rechtmäßigen Verdienst annehme. So bezeugt von Petrus Cantor in seinem *Verbum abbreviatum*, 46 (= PL 205, 146BC). – Auf einige Vertreter der Gegenposition verweist Luscombe (*Ethics*, 80f Anm. 1).

## **Predigtartiger Exkurs zur unfruchtbaren und fruchtbaren Reue**

### *Abschnitt 1:*

Dieser Exkurs beginnt mit einer bemerkenswerten Lautmalerei: „... immo miserorum omnium miserrime et stultorum stultissime ...“ (Luscombe, *Ethics*, 80). – Vgl. auch a) *Die Predigt – Massenmedium der Frühscholastik*, oben S. 108ff.

Die Herkunft des Hieronymus-Verweises auf Adams relativ leichte Sünde läßt sich nicht bestimmen.

Das Appollonius-Zitat schrieb Cicero (*De inventione*, I, 109) diesem zu.

Auf die Berechtigung der damaligen Priester-Kritik, ausgehend von Hosea 4,9, wies Luscombe (*Ethics*, 84f Anm. 1). – Vgl. auch die beiden exemplarischen Einblicke in damalige Priesterbiographien: A. *Étienne de Garlande – Der mächtige Beschützer*, oben S. 34ff; B. *Suger von St-Denis – Ein mächtiger Gegner*, oben S. 36ff.

Zur Berechnung des Meßstipendiums: Der Preis für eine Messe läßt sich aus dieser Stelle nicht klar herauslesen. Luscombe (*Ethics*, 85) übersetzte und rechnete anders. – Ein *solidus* (Goldmünze) war ursprünglich 25 *denarii* wert, später nur noch die Hälfte (vgl. Pertsch, Langenscheidt, 1065). Der zu Abaelards Zeiten aktuelle Wechselkurs zwischen *denarii* und *solidi* kann aus der vorliegenden Stelle nicht genau ermittelt werden. Auf alle Fälle entspricht der Jahrestarif (60 *solidi*) dem zwölfwachen Monats-tarif (5 *solidi*). – Diese Passage übersetzte auch Podlech (*Theologie der Liebe*, 301).

**These 20: Die fruchtbare Reue wirkt unmittelbar**

Das Bibelzitat Ez 33,12: Abaelard legt einen starken Akzent auf die sofortige Vergebung der Sünden im Anschluß an den Seufzer. In dieser Prägnanz findet sich dieser Sachverhalt bei Ezechiel nicht. Abaelards „Quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit“ lautet in der Vulgata: „... et impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua; ...“ – Ob Abaelard wirklich Ez 33,12 meinte oder ob er z. B. die Auslegung dieses Verses bei einem Kirchenvater für eine Bibelstelle hielt, läßt sich nicht entscheiden. Hommel (Nosce te ipsum, 118) verweist hier übrigens auf Ez 33,14, de Gandillac (Conférences, 262) schließlich auf Ez 23,12. – Inhaltlich nahe kommt der fraglichen Stelle eine Passage aus einer Predigt von Gregor dem Großen (Homiliae in Ezechielem 1, 7, 24 = PL 76, 853): „Quilibet etenim peccator conversus in fletibus jam justus esse inchoat cum coeperit accusare quod fecit.“ (Vgl. zu diesem Zitat auch: Weber, Hauptfragen, 249 Anm. 8.) – Das Thema der sofortigen Erlösung behandelte Abaelard auch im Sermo VIII in Ramis Palmarum (PL 178, 440B, 444CD) und in den Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, II = Buytaert, Opera theologica 1, 124. – Die gleiche Lehre von der unverzüglichen Verzeihung („statim“) der Sünden findet sich in der Anselm-Schule (383. Sentenz, in: Lottin, Psychologie 5, 281) und in den *Sententie Anselmi* (Bliemetzrieder, Sentenzen, 121).

Ob Gott mit der Verzeihung der Sünde auch die ewige, d. h. jenseitige Strafe erläßt, wurde unter Abaelards Zeitgenossen kontrovers diskutiert: Hugo von St-Victor ging davon aus, die Schuld eines Sünders werde durch die Reue vergeben. Aber die ewige Strafe, die für die Sünde geschuldet werde, bleibe, bis daß sie von einem Priester vergeben werde – vorausgesetzt, der Tod trete nicht vorher ein (De Sacramentis, II, XIV, 8 = PL 176, 564f). Vgl. auch die Summa Sententiarum, VI, 10 = PL 176, 148f. – Petrus Lombardus hingegen folgte in diesem Punkt Abaelard (Sententiarum libri quatuor, IV, dist. XVIIIf = PL 192, 880-889): Reue, sofern der Wille zu Beichte vorhanden war, garantiere sowohl die Vergebung der Sünde als auch den Erlaß der ewigen Strafe.

**These 21: Die fruchtbare Reue tilgt alle Sünden***Abschnitt 1:*

Zur Frage, ob eine einzelne Sünde bereut werden könne, war eine größere Debatte in Gang: vgl. die Summa Sententiarum, VI, 13 (= PL 176, 151D); die Sentenzen des Roland Bandinelli (= Geitl, Sentenzen, 240-243); Petrus Lombardus (Sententiarum libri quatuor, IV, dist. XV = PL 192, 872-877).

*Abschnitt 2:*

Das Gregor-Zitat lautet im Original: ‘Poenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere, et plangende non perpetrare’ (XL Homiliarum in Evangelica, II, homilia 34, 15 = PL 76, 1256B).

**These 23: Es gibt auch eine unverzeihliche Sünde**

Zur nie vergebaren Sünde: vgl. auch Abaelards *solutio* zum *problema* 13 (PL 178, 694A-696B).



Zu 'Gewisse nennen diese Sünde...': vgl. Glossa ordinaria zu Röm 2,5 = PL 114, 474D-475A.

Zur Frage, was 'Sünde gegen den Menschensohn' zu nennen ist: vgl. Ambrosius, De spiritu sancto, I, 3, n. 54 = PL 16, 717AB.

***Methodische Bemerkung 4: Querverweis zur Theologia***

Der Verweis zielt auf Abaelards Theologia Scholarium, III, 117-120 = Buytaert, Opera theologica 3, 547-549. – Vgl. auch Petrus Lombardus, Sententiarum liber quatuor, IV, dist. XLIII, 5 = PL 192, 945.

***These 24: Es gibt gute Gründe für die Beichte, auch wenn Gott nicht auf das Bekenntnis angewiesen ist***

Zur Frage, ob es nach der Reue eine Beichte brauche: vgl. auch

b) *Das Bekenntnis*, oben S. 366ff.

Zu 'was viele den Griechen zuschreiben': Luscombe (Ethics, 98 Anm. 2) verweist in diesem Zusammenhang auf Kanon 33 des zweiten Konzils von Chalon-sur-Saône (813).

Zur Beichtpflicht: Abaelard hielt mit den meisten seiner Zeitgenossen an der Beichtpflicht fest (vgl. Anciaux, Sacrement de pénitence, 164ff). Er warf die Frage schon im 151. Kapitel des *Sic et Non* auf (Daß ohne Beichte Sünden nicht vergeben werden oder das Gegenteil; vgl. Boyer, *Sic et Non*, 510-512) und ging auch im *Sermo VIII* in *Ramis Palmarum* (PL 178, 440B und 441B-444D) darauf ein.

#### ***These 25: In bestimmten Situationen kann die Beichte schaden***

Das Ambrosius-Zitat findet sich in dessen *Expositio Evangelii secundum Lucam*, X, 88 (= PL 15, 1825B-1826A). – Diese Stelle führte Abaelard schon im 151. Kapitel des *Sic et Non* auf. (Boyer, *Sic et Non*, 512). – Auch Anselm von Laon setzte die gleiche Ambrosius-Stelle ein (vgl. Hödl, *Schlüsselgewalt*, 35-38). – Hugo von St-Victor las aus dieser Stelle nicht zwingend, daß die Beichte notwendig sei (*De Sacramentis*, II, XIV, 1 = PL 176, 553A-554D); vgl. auch *Summa Sententiarum*, VI, 10 = PL 176, 147AB.

#### ***These 26: Der Beichtvater muß nicht hierarchisch höher stehen***

Zu 'Untergebene für das Ablegen der Beichte ... auswählen': Abaelard scheint hier in Erwägung zu ziehen, daß die Beichte auch bei einem Nicht-Priester abgelegt werden kann.

#### ***These 27: Beichtväter sind mit gutem Grund sorgfältig auszuwählen***

*Abschnitt 3:*

Zu '... vor allem, wenn wir glauben, daß jene das Gesetz nicht kennen und sich nicht nur nicht darum kümmern, was sie tun sollen, sondern nicht einmal wissen, was sie *lehren*': Ich folge hier de Gandillac und lese *doceant* statt *doleant*. Dies v. a. im Zusammenhang mit dem folgenden Bibelzitat.

***These 28: Einem schlechten Beichtvater zu gehorchen, vergrößert die Schuld nicht, erspart aber auch spätere Strafen nicht***

*Abschnitt 1:*

Das Augustinus-Zitat ist frei nach dem pseudo-augustinischen Liber de vera et falsa poenitentia (cap. 18 = PL 40, 1128) gestaltet.

*Abschnitt 2:*

Das Wortspiel 'was Gott will ... was die Münze wert ist' (quid velit Dominus ... quid valeat nummus = Luscombe, Ethics, 108), v. a. aber der Inhalt dieser Passage erinnert an das 11. Gedicht der Carmina Burana 'In terra summus rex' (= Hilka, Carmina Burana, 15-29).

Zur bischöflichen Generalabsolution: Abaelard soll der einzige Theologe der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gewesen sein, der diese Praxis kritisierte (Anciaux, Sacrement de pénitence, 50f).

Das Dichterwort stammt von Ovid (Metamorphoses, I, 524).

***These 29: Die Gewalt, zu binden und zu lösen, steht nicht allen Bischöfen zu***

*Abschnitt 1:*

Zur Schlüsselgewalt: vgl. b) *Vom Tarif zur Reue*, oben S. 70ff; und

b) *Das Bekenntnis*, oben S. 366ff.

*Abschnitt 3:*

Was die Methode betrifft, so ist festzustellen, daß sich vom vorliegenden Abschnitt an die Väter-Sentenzen häufen: die *ratio* rückt gegenüber der *auctoritas* in den Hintergrund. Zur Interpretation dieses Phänomens: vgl. d) *Die Ereignisse um Sens*, oben S. 201ff.

Die wiedergegebene Hieronymus-Stelle – sie stammt aus *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, III, cap. 16, v. 19 (= PL 26, 118AB) – kann auf eine längere Wirkungsgeschichte zurückschauen: Die gleiche Stelle wurde auch in Laon verwendet (Lottin, *Psychologie* 5, 285f). Für frühere Zitationen dieser Stelle vgl.: Anciaux (*Sacrement de pénitence*, 38f, 41, 60) und Hödl (*Schlüsselgewalt*, 17).

In St-Victor wurde diese Hieronymus-Stelle anders interpretiert; danach binden und lösen sowohl Gott als auch die Menschen, aber auf verschiedene Weisen (vgl. *Summa Sententiarum*, VI, 11 = PL 176, 147B-149B). – Petrus Lombardus folgte Abaelard: Priester haben Macht zu erklären, wer gebunden oder gelöst ist (*Sententiarum libri quatuor*, IV, dist. XVIII, 6 = PL 192, 886). – Vgl. auch b) *Vom Tarif zur Reue*, oben S. 70ff; und

b) *Das Bekenntnis*, oben S. 366ff.

*Abschnitt 4:*

Die Origenes-Stelle stammt aus den *Commentaria in Matthaeum*, XII, 14 (= PG 13, 1014B-1015A).

*Abschnitt 5:*

Gegen Abaelards Meinung und Origenes-Interpretation nahmen St-Victor und Petrus Lombardus an, daß Origenes keinen Priester von der Schlüsselgewalt ausschloß, aber Priester würden ihre Macht nur richtig und würdig gebrauchen, wenn sie sich als würdige Nachfolger der Apostel erwiesen: vgl. *Summa Sententiarum*, VI, 14 = PL 176, 152A-153B; *Sententiarum libri quatuor*, IV, dist. XIX, 1 = PL 192, 889.

Auch die zitierte Augustinus-Stelle (*Sermo* 82, IV, 7 = PL 38, 509) war schon Abaelards Vorgängern vertraut: vgl. Anciaux, *Sacrement de pénitence*, 40.

Die beiden nächsten Zitate stammen von Gregor dem Großen: XL *Homiliarum in Evangelia*, II, homilia 26, 5f = PL 76, 1200A-C sowie PL 76, 1200C-1201A, 1201B. – Vgl. wiederum Anciaux (*Sacrement de pénitence*, 38-41) und Hödl (*Schlüsselgewalt*, 17).

*Abschnitt 6:*

Ein 210. Kanon, der so lautet, ist nicht bekannt. Möglicherweise geht es um das Konzil von Karthago (419) oder von Hippo (427). – Vgl. die Diskussion bei Luscombe, *Ethics*, 122f Anm. 2.

*Abschnitt 7:*

Zu den nochmals aufgegriffenen Zitaten von Augustinus und Gregor: vgl. die Angaben zum 5. Abschnitt dieser These.

***These 30: Gott schafft schließlich Gerechtigkeit***

*Abschnitt 4:*

Abaelard kommt auf die Schlüsselgewalt-Frage zurück. – In Sens wird Abaelards Lehre auch in diesem Punkt verurteilt (vgl. Bernhard, Brief 190, Schluß, Punkt 11 = Winkler, *Werke* 3, 118f). In der *Confessio fidei 'Universis'*, XII (= Burnett, *Confessio*, 137) wies Abaelard seine These zurück. – Vgl. auch die Tabelle mit der Zusammenstellung der gegen Abaelard erhobenen Vorwürfe, oben S. 182ff. – Zu Abaelards Einfluß im 12. Jahrhundert: vgl. Anciaux (*Sacrement de pénitence*, 312ff) und Hödl (*Schlüsselgewalt*, 86-115).

*Abschnitt 5:*

In diesem letzten Abschnitt dürfte Abaelard auf eine bekannte Stelle von Leo dem Großen anspielen: *Epistula* 14, 1 = PL 54, 671B. – Zur weiteren Diskussion dieser Thematik: vgl. bei Luscombe, *Ethics*, 127 Anm 6.

***Methodische Bemerkung 5: Schlußbemerkung zum ersten Buch***

Hier liegt möglicherweise eine Anspielung auf die Ereignisse um Sens vor. Vgl. dazu: d) *Die Ereignisse um Sens*, oben S. 201ff.

### **III. Die Lehre vom guten Handeln**

Zu den Gründen, weshalb das zweite Buch Fragment blieb: vgl. ebenfalls *d) Die Ereignisse um Sens*, oben S. 201ff. – Hinweise auf die geplanten Inhalte sind etwa dem Römerbriefkommentar (vgl. *β) Pendenzenliste für die Ethica*, oben S. 271ff) und dem dritten Teil der *Sententie Parisienses* (vgl. *II. Aus den Sententie Parisienses*, oben S. 389ff) zu entnehmen.

***These 31: Einteilung und Definition der Tugenden***

*Abschnitt 1:*

Zu Abaelards Tugendlehre: vgl. die Ausführungen in seinen *Collationes* (Thomas, *Dialogus*, 115-127 = Krautz, *Gespräch*, 164-193).

*Abschnitt 2:*

Verweis auf Aristoteles' Tugenddefinition: vgl. das 8. Kapitel der *Kategorien* (Oehler, *Kategorien*, 21f). – Vgl. dazu ferner: Abaelards *Logica 'Ingredientibus', super Praedicamenta, De quali et qualitate* (= Geyer, *Philosophische Schriften*, 227f) und *Dialectica*, III, 1 (= de Rijk, *Dialectica*, 376-379). Abaelard bezog sich auf die Übersetzung von Boethius: *In Categorias Aristotelis*, III, *De qualitate* = PL 64, 240D-241A.

## *Literaturverzeichnis*

Dieses Verzeichnis enthält über die in den Fußnoten aufgeführten Bücher und Artikel hinaus einige wichtige Werke, die in diesem letztlich nur schwer abzugrenzenden Forschungsgebiet von Bedeutung sind. Explizit in dieser Arbeit verwendet und somit in den Fußnoten erwähnt sind nur jene Publikationen, die im folgenden Gesamtverzeichnis eine Kursivsetzung haben; dabei geben die kursiven Teile der Titel den in den Fußnoten gebrauchten *Kurztitel* an.

### 1. Abaelards Werke

Aufgeführt sind ausschließlich jene Werke, die in dieser Arbeit zur Sprache kommen. Was die Werktitel betrifft, so folge ich der *Checklist* von Barrow, Burnett und Luscombe.

Apologia contra Bernardum	BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), Petri Abaelardi, Opera theologica, Bd. 1 = CCM, Bd. XI, Turnhout 1969, 357-368.
Collationes <i>oder</i> Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum	THOMAS Rudolf, Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, Stuttgart, 1970. Dt.: KRAUTZ Hans-Wolfgang, Peter Abaelard. Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch, Frankfurt/M., Leipzig 1995.
Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos	BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), Petri Abaelardi, Opera theologica, Bd. 1 = CCM, Bd. XI, Turnhout 1969, 41-340.
Confessio fidei ad Heloissam	<i>Lateinischer Text nicht ganz erhalten. Siehe Hinweise in:</i> BARROW, Checklist, 242f. Dt.: BROST Eberhard (Hg.), Abaelard, Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg <sup>4</sup> 1979, 401-403.
Confessio fidei 'Universis'	BURNETT Charles S. F., Peter Abaelard, „Confessio fidei 'universis'“: A critical Edition of Abaelard's reply to accusation of heresy, in: MS 48 (1986) 111-138.
Dialectica	DE RIJK Lambertus Marie (Hg.), Petrus Abaelardus. Dialectica, Assen 1970.
Epistola I <i>oder</i> Historia calamitatum mearum	MUCKLE J. T., Abelard's Letter of Consolation to a Friend. Historia Calamitatum, MS 12 (1950) 163-213. Dt.: BROST Eberhard (Hg.), Abaelard, Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg <sup>4</sup> 1979, 7-71. KRAUTZ Hans-Wolfgang, Abaelard. Der Brief-



wechsel mit Heloisa, Stuttgart 1989, 5-58.

---

<p>Epistolae II-V</p>	<p>MUCKLE J. T., The Personal Letters Between Abelard and Heloise. Introduction, Authenticity and Text, MS 15 (1953) 47-94.  Dt.: BROST Eberhard (Hg.), Abaelard, Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg 1979, 74-145.  KRAUTZ Hans-Wolfgang, Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, Stuttgart 1989, 59-115.</p>
<p>Epistolae VI &amp; VII</p>	<p>MUCKLE J. T., The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply, MS 17 (1955) 240-281.  Dt.: BROST Eberhard (Hg.), Abaelard, Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg 1979, 148-242.  KRAUTZ Hans-Wolfgang, Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, Stuttgart 1989, 116-196.</p>
<p>Epistola VIII</p>	<p>MCLAUGHLIN T. P., Abelard's Rule for Religious Women, MS 18 (1956) 241-292.  Dt.: BROST Eberhard (Hg.), Abaelard, Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg 1979, 245-364.  KRAUTZ Hans-Wolfgang, Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, Stuttgart 1989, 197-302.</p>
<p>Epistola X (ad Bernardum Claraevallensem abbatem de oratione dominica)</p>	<p>PL 178, 335B-340D.</p>
<p>Epistola Petri Abaelardi contra Bernhardum abbatem</p>	<p>KLIBANSKY Raymond, Peter Abailard and Bernard of Clairvaux. A letter by Abailard, in: MRS 5 (1961) 1-27.</p>
<p>Ethica oder Scito te ipsum</p>	<p>LUSCOMBE David Edward, Peter Abaelard's Ethics, Oxford 1971.</p>
<p>Logica 'Ingredientibus'</p>	<p>GEYER Bernhard, Peter Abaelards philosophische Schriften, Münster 1919-1933, 1-503.</p>
<p>Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'</p>	<p>GEYER Bernhard, Peter Abaelards philosophische Schriften, Münster 1919-1933, 505-588.</p>
<p>Problemata Heloissae cum Petri Abaelardi Solutionibus</p>	<p>PL 178, 677B-730.  Dt. (Auszüge): BROST Eberhard (Hg.), Abaelard, Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg 1979, 367-374.  KRAUTZ Hans-Wolfgang, Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, Stuttgart 1989, 303-309.</p>
<p>Sic et Non</p>	<p>BOYER Blanche, MCKEON Richard (Hg.), Peter Abailard, Sic et Non, Chicago, London 1976-1977.  Dt. liegt der Prolog vor bei: FLASCH Kurt (Hg.), Mittelalter, Stuttgart 1982, 262-269.</p>

Soliloquium <i>oder</i> Dialogus inter A. P. et P. A.	BURNETT Charles S. F., Peter Abelard „Soliloquium“. A critical edition, in: StMed (serie terza) 25 (1984) 885-894.
Theologia Christiana	BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), Petri Abaelardi, Opera theologica, Bd. 2 = CCM, Bd. XII, Turnhout 1969, 69-372.
Theologia Scholarium	BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), Petri Abaelardi, Opera theologica, Bd. 3 = CCM, Bd. XIII, Turnhout 1987, 309-549.
Theologia scholarium	BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), Petri Abaelardi, Opera theologica, Bd. 2 = CCM, Bd. XII, Turnhout 1969, 399-451.
Theologia Summi boni	NIGGLI Ursula (Hg.), Peter Abaelard: Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina. Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit. Lateinisch - Deutsch, Hamburg 1988. BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), Petri Abaelardi, Opera theologica, Bd. 3 = CCM, Bd. XIII, Turnhout 1987, 85-201.

## 2. Gesamtverzeichnis

### A

Abélard en son temps, Actes du Colloque international, Paris 1981.

ACKLIN ZIMMERMANN Béatrice, Atque utinam ad hoc religio conscendere posset ut Evangelium impleret, non transcenderet, nec plusquam christianae appeteremus. Ansätze einer Intentionsethik bei *Heloisa*, in: DIES. (Hg.), Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, Freiburg i. Üe. 1994, 43-81.

AERTSEN Jan A., Die *Entdeckung* des Individuums, in: DERS., SPEER Andreas (Hg.), Individuum und Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia, Bd. 24, Berlin, New York 1996, IX-XVII.

ALLEMANG G., Art. 'Suger', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 9, 1150f.

ALSZEGHY Z., Art. 'Roscelin von Compiègne', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 9, 43f.

ANCIAUX Paul, La théologie du *sacrement de pénitence* au XII<sup>e</sup> siècle, Louvain u. a. 1949.

ANGENENDT Arnold, Peter Abaelard, in: GRESCHAT Martin (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 3, Stuttgart 1983, 148-160.

AUER Alfons, *Autonome Moral* und christlicher Glaube, Düsseldorf <sup>1</sup>1971.

DERS., Ist die *Sünde* eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zur theologischen Dimension der Sünde, als Reprint in: DERS., Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs, Freiburg i. Üe., Freiburg i. Br. 1995.

### B

BACKMUND Norbert, Art. 'Norbert von Xanten', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 7, 1030-1031.

- BALTZER Otto, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*, Wiesbaden 1972 = Leipzig 1902.
- BARRET Pierre, GURGAND Jean-Noël, *Gott will es! Die Geschichte des ersten Kreuzzuges 1095-1099*, Herrsching 1987 = deutsche Übersetzung von: DIES., *Si je t'oublie*, Jérusalem, Paris 1982.
- BARROW Julia, BURNETT Charles, LUSCOMBE David, *A Checklist of the manuscripts containing the writings of Peter Abelard and Heloïse and other works closely associated with Abelard and his school*, in: *Revue d'histoire des textes* 14/15 (1984-1985) 183-302.
- BAUTIER Robert-Henri, *Paris au temps d'Abélard*, in: *Abélard en son temps, Actes du Colloque international*, Paris 1981, 21-77.
- DERS., Art. '*Chancelier/chancellerie*', in: *LMA Bd. 2, 1691-1696*.
- BELMANS Théo G., *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abaelard à Karl Rahner*, in: *Revue thomiste* 90 (1990) 570-586.
- BENDER Wolfgang, *Ethische Urteilsbildung*, Stuttgart u. a. 1988.
- BENRATH Gustav Adolf, Art. '*Buße V (Historisch)*', in: *TRE Bd. 7*, Berlin 1981, 452-473.
- BENTON John F., *A reconsideration of the authenticity of the correspondence of Abaelard and Heloise*, in: THOMAS Rudolf (Hg.), *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung (TThSt 38)*, Trier 1980, 41-52.
- BERLIOZ Jacques, POLO DE BEAULIEU Marie Anne, *Les Exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, Carcassonne 1992.
- BERNT G., Art. '*Goliarden*', in: *LMA Bd. 4, 1553*.
- DERS., Art. '*Golias*', in: *LMA Bd. 4, 1553*.
- BILLY D. J., *Penitential reconciliation in Abaelard's Scito te ipsum*, in: *StMor* 30 (1992) 17-35.
- BLACKWELL Daniel Forrester, *Non-ontological constructs: the effects of Abaelard's logical and ethical theories in his theology: a study in meaning and verification*, Bern u.a. 1988.
- BLIEMETZRIEDER Franz Pl., *Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 18, Hefte 2 und 3)*, Münster 1919.
- BLOMME Roland, *A propops de la définition du péché chez Pierre Abélard*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957) 319-347.
- DERS., *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain u. a. 1958.
- BLOOMFIELD Morton W., *Incipits of latin works on the virtues and vices. 1100-1500 A. D.*, Cambridge/Mass. 1979.
- BÖCKLE Franz, *Fundamentalmoral*, München 31981.
- BOCOGNANO Aristide, *Grégoire le Grand. Morales sur Job. Troisième partie. Livres XI-XVI, Bd. 1 (Livres XI-XIV), SC n. 212*, Paris 1974.
- DERS., *Grégoire le Grand. Morales sur Job. Troisième partie. Livres XI-XVI, Bd. 2 (Livres XV-XVI), SC n. 221*, Paris 1975.
- BORMANN K., Art. '*Methode*', in: *LMA Bd. 6, 579-580*.
- BORST Arno., Art. '*Arnold von Brescia*', in: *LTHK<sup>2</sup> Bd. 1, 893*.

- DERS., *Lebensformen im Mittelalter*, Berlin 1997.
- DERS., *Abaelard und Bernhard*, in: DERS., *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München u. a. 1988, 351-376.
- BOUSSARD Jacques, *Nouvelle histoire de Paris. De la fin du siège de 885-886 à la mort de Philippe Auguste*, Paris 1976.
- BOYER Blanche, MCKEON Richard (Hg.), *Peter Abailard. Sic et Non*, Chicago, London 1976-1977.
- BRINTON Crane, *A history of Western morals*, New York 1959.
- BROST Eberhard (Hg.), *Abaelard. Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa*, Heidelberg 1979.
- BRUNHÖLZL F., Art. 'Bibelübersetzungen. Lateinische Bibelübersetzungen und ihre textgeschichtlichen Voraussetzungen', in: LMA Bd. 2, 88-93.
- BUR M., Art. 'Suger', in: LMA Bd. 8, 292-294.
- BURNETT Charles S. F., *Peter Abelard „Soliloquium“*. A critical edition, in: StMed (serie terza) 25 (1984) 857-894.
- DERS., *Peter Abaelard, „Confessio fidei ‘universis’“: A critical Edition of Abaelard's reply to accusation of heresy*, in: MS 48 (1986) 111-138.
- BURSILL-HALL G. L., *A census of medieval Latin grammatical manuscripts*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1981.
- BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), *Peter Abaelard. Proceedings of the international conference (Leuven 1971)*, Leuven 1974.
- DERS. (Hg.), *Petri Abaelardi, Opera theologica*, Bd. 1 = CCM, Bd. XI, Turnhout 1969.
- DERS. (Hg.), *Petri Abaelardi, Opera theologica*, Bd. 2 = CCM, Bd. XII, Turnhout 1969.
- DERS. (Hg.), *Petri Abaelardi, Opera theologica*, Bd. 3 = CCM, Bd. XIII, Turnhout 1987.
- ## C
- The *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.
- CANTEL Raymond, RICARD Robert, Art. 'Exemplum. II. Au Moyen Âge. III. L'Exemplum à l'époque moderne', in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. IV/2, Paris 1961, 1892-1902.
- CHÂTILLON Jean, *Abélard et les écoles*, in: *Abélard en son temps, Actes du Colloque international*, Paris 1981, 133-160. Nachdruck in: DERS., *D'Isidor de Séville à saint Thomas d'Aquin, Etudes d'histoire et de théologie*, London 1985 (Originalpagination belassen).
- CHENU Marie-Dominique, *Un âge nouveau. Théologie monastique, théologie scolastique*, in: DERS., *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, 343-350.
- DERS., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris 1969.
- CHESNUTT Michael, Art. 'Exempelsammlungen', in: RANKE Kurt (Hg.), *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 4, Berlin, New York 1984, 592-604.
- CLANCHY M. T., *Abaelard's Mockery of St Anselm*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 41/1 (1990) 1-23.
- COLISH Marcia L., *The stoic tradition from antiquity to the early middle ages, Band 1: Stoicism in Classical Latin Literature; Band 2: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.

- DIES., An other look at the School of *Laon*, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 53 (1986) 7-22.
- DIES., *Peter Lombard*, 2 Bde. (Pagination fortlaufend), Leiden, New York 1994.
- CONTAMINE Ph., Art. 'Landfrieden. Frankreich', in: LMA Bd. 5, 1658f.
- COUPERIE Pierre, CUÉNOT Joël (Hg.), *Paris au fils du temps*. Atlas historique d'urbanisme et d'architecture, Paris 1968.
- COURCELLE Pierre, *Connais-toi toi-même*, 3 Bde., Paris 1974-1975.
- COUSIN Victor (Hg.), *Petrus Abaelardus. Opera*, Bd. 1, Paris 1849 (= Hildesheim 1970); Bd. 2, Paris 1859 (= Hildesheim 1970).
- CRITCHLEY J. S., JUNG M.-R., Art. 'Eleonore', in: LMA Bd. 3, 1805-1808.
- CSENDES P., Art. 'Kanzlei/Kanzler', in: LMA Bd. 5, 910-912.

## D

- DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990.
- DAL PRA Mario, *Idee morali nelle lettere di Eloisa*, in: Rivista di storia della filosofia (1948) 123-128.
- DAVY M.-M., Art. 'Wilhelm von St-Thierry', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 10, 1150-1152.
- DAXELMÜLLER Christoph, Art. 'Exemplum', in: RANKE Kurt (Hg.), *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 4, Berlin, New York 1984, 627-648.
- DE GANDILLAC Maurice (Hg.), *Intention et loi dans l'Éthique d'Abélard*, in: Pierre Abélard - Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle (Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972), Paris 1975, 585-610.
- DERS. (Hg.), *Conférences* (Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien). *Connais-toi toi-même* (Éthique), Paris 1993.
- DE GANDILLAC Maurice, JEAUNEAU Edouard (Hg.), *Entretiens sur la Renaissance du 12<sup>e</sup> siècle*, Paris 1968.
- DE LIBERA Alain, *La querelle des universaux*, Paris 1996.
- DE LUBAC Henri, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Bde. 1/1 und 1/2, Paris 1959; Bd. 2/1, Paris 1961; Bd. 2/2, Paris 1964.
- DE RIJK Lambertus Marie (Hg.), *Petrus Abaelardus. Dialectica*, Assen 1970.
- DERS., Peter Abälard (1079-1142): *Meister und Opfer des Scharfsinns*, in: THOMAS Rudolf (Hg.), *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung* (TThSt 38), Trier 1980, 125-138.
- DERS., *Abelard and Moral Philosophy*, in: *Medioevo* 12 (1986) 1-27.
- DÉCHANET Jean-Marie, *L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 35 (1939) 761-774.
- DERS., *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Bruges u. a. 1942.
- DERS., Art. 'Guillaume de Saint-Thierry', in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 4, Paris 1967, 1241-1263.
- DERS., *Guillaume de Saint-Thierry. Le Miroir de la foi*, SC n. 301, Paris 1982.
- DECORTE J., Art. 'Quodlibet', in: LMA Bd. 7, 377.
- DELFGAAUW Pacificus, *La doctrine de la perfection chez S. Bernard*, in: *CCist* 40 (1978) 111-127.

- DELHAYE Philippe, L'organisation scolaire au XII<sup>e</sup> siècle, in: *Traditio* 5 (1947) 211-268 = Reprint in: DERS., *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, Vestigia 1, Freiburg i. Üe. 1988, 1-58.
- DERS., L'enseignement de la philosophie morale au XII<sup>e</sup> siècle, in: *MS XI* (1949), 77-99 = Reprint in: DERS., *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, Vestigia 1, Freiburg i. Üe. 1988, 59-81. – Deutsch: DERS., *Moralphilosophischer Unterricht im 12. Jahrhundert*, in: EIFLER Günter, *Ritterliches Tugendsystem*, Darmstadt 1970, 301-340 (ohne Appendices).
- DERS., Le XII<sup>e</sup> siècle, in: DERS., *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*, *Analecta Mediaevalia Namurcensia IX*, 1957, 80-117.
- DERS., „Grammatica“ et „Ethica“ au XII<sup>e</sup> siècle, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 25 (1958) 59-110 = Reprint in: DERS., *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, Vestigia 1, Freiburg i. Üe. 1988, 83-134.
- DERS., *Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Montréal, Paris 1961.
- DERS., *Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle*, Vestigia 1, Freiburg i. Üe. 1988.
- DERS., Art. 'Florilèges spirituels', in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. V, Paris 1964, 435-475.
- DERS., *Quelques points de la morale d'Abélard*, in: *Sapientia doctrina* (Festschrift für Dom Hildebrand Bascour), Leuven 1980, 38-60.
- DEMPF Alois, *Ethik des Mittelalters*, in: HOWALD Ernst, DEMPf Alois, LITT Theodor, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, München, Berlin 1931 = München, Wien 1978, Teil C.
- DENZINGER Heinrich, HÜNERMANN Peter (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br. 371991.
- DREHSEN Volker u. a. (Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, Güthersloh 1988.
- DRONKE Peter (Hg.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988.
- DERS., *Heloise's Problemata and Letters: Some Questions of Form and Content*, in: THOMAS Rudolf (Hg.), *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung* (TThSt 38), Trier 1980, 53-73.
- DUBY Georges, *Féodalité*, Paris 1996.
- DERS., *Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000*, Köln 1996 = deutsche Übersetzung von: DERS., *An 1000 An 2000. Sur les traces de nos peurs*, Paris 1995.
- DUFOUR J., Art. 'Garlande' und 'Garlande, Étienne de', in: *LMA* Bd. 4, 1118-1119.
- DERS., Art. 'Laon', in: *LMA* Bd. 5, 1709-1712.
- DERS., Art. 'Ludwig VI.', in: *LMA* Bd. 5, 2181-2183.

## E

- EHLERS Joachim, *Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts*, in: ZIMMERMANN Albert (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein im späten Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 9, Berlin 1974, 58-79.

- DERS., Das Augustinerchorherrenstift St. Viktor in der Pariser Schul- und Studienlandschaft des 12. Jahrhunderts, in: WIELAND Georg (Hg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 100-122.
- DERS., Art. 'Hugo von St-Victor', in: LMA Bd. 5, 177-178.
- EIFLER Günter, *Ritterliches Tugendsystem*, Darmstadt 1970.
- ELDERS L. J., Art. 'Scholastische Methode', in: LMA Bd. 7, 1526-1528.
- ENGLER Bernd, MÜLLER Kurt, Einleitung. Das *Exemplum* und seine Funktionalisierungen, in: DIES. (Hg.), *Exempla. Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens*, Berlin 1995, 9-20.
- ERNST Stephan, *Subjektivität und Rationalität. Der Glaubensbegriff Peter Abaelards (1079-1142)*, in: *Theologie und Glaube* 79 (1989) 130-146.
- DERS., *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1996.
- DERS., *Bloße Gesinnungsethik? Eine Neuinterpretation der „Intention“ bei Peter Abaelard*, in: *ThQ* 177/1 (1997) 32-49.
- EVANS Gillian R., *The Classical Education of Bernard of Clairvaux*, in: *Cîteaux* 33 (1982) 121-134.

## F

- FAVIER J., Art. 'Paris. Stadt', in: LMA Bd. 6, 1705-1711.
- FISCHER J. A., Art. 'Dionysios von Korinth', in: *LTHK<sup>2</sup>* Bd. 3, 404.
- FLASCH Kurt (Hg.), *Mittelalter (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, hg. von BUBNER Rüdiger, Bd. 2)*, Stuttgart 1982.
- DERS., *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986.
- DERS., *Traditionswissenschaft oder Neubeginn – Die Traditionalisten gegen Abaelard*, in: DERS., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, 79-93.
- FLECKENSTEIN J., Art. 'Kapellan', in: LMA Bd. 5, 930.
- FLINT I. J., *The „School of Laon“: A Reconsideration*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 43 (1976) 89-110.
- FOSSIER L., Art. 'Paris. Abteien und Stifte', in: LMA Bd. 6, 1714-1717.
- FRANK Isnard Wilhelm, Art. 'Beichte II (Mittelalter)', in: *TRE* Bd. 5, Berlin 1980, 414-421.
- FRUGONI Arsenio, *Arnaud de Brescia dans les sources du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1993.
- FUMAGALLI Maria Teresa, *L'„etica“ o „conosci te stesso“*, in: DIES., *Introduzione a Abelardo*, Laterza 1974, 74-82.
- DIES., *Heloisa und Abaelard*, München 1986.
- DIES., *Der Intellektuelle*, in: LE GOFF Jacques (Hg.), *Der Mensch im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1989, 199-231.

## G

- GENICOT Léopold (directeur), *Typologie des Sources du Moyen Âge occidental*, Fasc. 1ff, Turnhout 1972ff.



- DERS., Tables des Fascicules/Table of Fascicles/Register der Faszikel 1-50, in: DERS. (directeur), *Typologie des Sources du Moyen Âge occidental*, Turnhout 1992.
- GERWING M., Art. 'Gregor der Große. Schriften und Wirkungsgeschichte', in: LMA Bd. 4, 1664f.
- GEYER Bernhard, Peter Abaelards *philosophische Schriften*, Münster 1919-1933.
- GIETL Ambrosius M. (Hg.), *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III.*, Freiburg i. Br. 1891.
- GILLET Dom Robert, GAUDEMARIS Dom André de, Grégoire le Grand. *Morales sur Job*. Première partie. Livres I et II, SC n. 32 bis, Paris 1975.
- GINTERS Rudolf, *Werte und Normen*, Göttingen u. a. 1982.
- GÖBEL Wolfgang, *Okzidentale Zeit*. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte, Freiburg i. Üe., Freiburg i. Br. 1996.
- GOETZ Hans-Werner, *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, Stuttgart 1993.
- GOLSER Karl, *Gewissen*, in: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck, Wien 1990, 278-286.
- GOSCINNY René, TABARY Jean, *Isnogud*. Seine gemeinsten Streiche, Stuttgart 1997.
- GÖSSMANN Elisabeth, *Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben*, in: THOMAS Rudolf (Hg.), *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung* (TThSt 38), Trier 1980, 233-242.
- DIES., *Dialektische und rhetorische Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis*, in: KLUXEN Wolfgang (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 13/2, Berlin 1981, 890-902.
- GÖTTE Johannes und Maria, BAYER Karl (Hg.), *Vergil*. Landleben. Vergil-Viten, München, Zürich <sup>5</sup>1987.
- GRABMANN Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1: Freiburg i Br. 1909 (= Basel, Stuttgart 1961), Bd. 2: Freiburg i. Br. 1911 (= Basel, Stuttgart 1961).
- GRACIA Jorge J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München <sup>2</sup>1988.
- GRAEF H. C., Art. 'Dionysios Areopagites', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 3, 402f.
- GRANE Leif, *Peter Abaelard*. Philosophie und Christentum im Mittelalter, Göttingen 1969.
- GRÉGOIRE R., Art. 'Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk. Theologie', in: LMA Bd. 1, 1992-1995.
- GREVEN Joseph (Hg.), *Jacobus de Vitriaco: Die Exempla aus den Sermones feriales et communes*, Heidelberg 1914.
- GRÜNDEL Johannes, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1963.
- GURJEWITSCH Aaron J., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994.
- GUTH Klaus, *Standesethos als Ausdruck hochmittelalterlicher Lebensform. Zur Gestalt des ethischen Humanismus in der Briefwelt des Johannes von Salisbury (1115/20-1180)*, in: FZPHTh 28 (1981) 111-132.

## H

- HABEL Edwin, GRÖBEL Friedrich (Hg.), *Mittellateinisches Glossar*, Paderborn u. a. 21989.
- HABERMAS Jürgen, *Erläuterungen zur Dislursethik*, Frankfurt/M. 1991.
- HALL J. B. (Hg.), *Ioannis Saresberiensis, Metalogicon = CCM*, Bd. XCVIII, Turnhout 1991.
- HAMESSE Jacqueline, 'Collatio' et 'Reportatio': Deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au moyen âge, in: WEIJERS Olga (Hg.), *Actes du colloque: Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge = Etudes sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge*, Bd. 1, Turnhout 1988, 78-87.
- HAMMAN A., Art. 'Pelagianismus', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 8, 246-249.
- HASKINS Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1928.
- HAVERKAMP Alfred, *Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert*, in: WIELAND Georg (Hg.), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 11-44.
- HENDRIKX Ephraem, Art. 'Augustinus', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 1, 1094-1101.
- HENNIGFELD Jochem, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin, New York 1993.
- HERMES Eberhard, *Petrus Alfonsi. Die Kunst, vernünftig zu leben. Disciplina Clericalis*, Zürich 1970.
- HILKA Alfons, SCHUMANN Otto (Hg.), *Carmina Burana*. 1. Die moralisch-satirischen Dichtungen, Heidelberg 1930.
- HÖDL Ludwig, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*. 1. Teil: Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre, Münster 1960.
- DEERS., *Theologische Neuansätze zum Verständnis des peccatum originale im 12. Jahrhundert*, in: *Sapientia doctrina* (Festschrift für Dom Hildebrand Bascour), Leuven 1980, 119-136.
- DEERS., Art. 'Disputatio(n)', in: LMA Bd. 3, 1116-1118.
- DEERS., Art. 'Summa (Summula)', in: LMA Bd. 8, 306-308.
- DEERS., Art. 'Quaestio, Q.nenliteratur', in: LMA Bd. 7, 349-350.
- HÖDL Ludwig, PEPPERMÜLLER Rolf, REINHARDT Heinrich J. F., Art. 'Anselm von Laon und seine Schule', in: TRE Bd. 3, 1-5.
- HOMMEL Ferdinand, *Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abälard*, Wiesbaden 1947.
- HUBBELL H. M. (Hg.), *Cicero. De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, Cambridge (Mass.), London 1976.

## I

- ILGNER Rainer, *Anmerkungen zu einer neuen Übersetzung von Abaelards „Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum“*, in: ThPh 71 (1996) 566-572.

## J

- JEDIN Hubert (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 3/2, Freiburg i. Br. 1985 (Sonderausgabe).

- JOLIVET Jean, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris 1969 (= Vestigia 14, Freiburg i. Üe. 1994).
- DERS., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969.
- DERS., *Abélard entre chien et loup*, in: CCMéd 20 (1977) 307-322.
- DERS., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Paris 1987.
- DERS. u. a. (Hg.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la „Logica moderna“*, Napoli 1987.
- DERS., *La théologie d'Abélard*, Paris 1997 (= Abelardo. Dialettica e ministero, Mailand 1996).
- ## K
- KAISER R., Art. 'Gottesfrieden', in: LMA Bd. 4, 1587-1592.
- KEMPF Friedrich, Art. 'Gregorianische Reform', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 4, 1196-1201.
- DERS., *Die gregorianische Reform (1046-1124)*, in: JEDIN Hubert (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 3/1, Freiburg i. Br. 1985 (Sonderdruck), 401-461.
- DERS., *Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform*, in: JEDIN Hubert (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 3/1, Freiburg i. Br. 1985 (Sonderdruck), 485-539.
- KISSLING Christian, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie*, Freiburg i. Üe., Freiburg i. Br. 1993.
- KLAFKI Wolfgang, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim <sup>5</sup>1996.
- KLIBANSKY Raymond, *Peter Abailard and Bernard of Clairvaux. A letter by Abailard*, in: MRS 5 (1961) 1-27.
- KLUXEN Wolfgang, *Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Aufgang einer Epoche*, in: WIELAND Georg (Hg.), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 89-99.
- KNOCH Wendelin, *Der Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard - ein exemplarisches Ringen um verantworteten Glauben*, in: FZPHTH 38 (1991) 299-315.
- KOLMER Lothar, *Abaelard und Bernhard von Clairvaux in Sens*, in: ZSRG.K 98 (1981) 121-147.
- KÖPF Ulrich, *Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Politiker*, in: WIELAND Georg (Hg.), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 239-259.
- KÖRNTGEN Ludger, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*, Sigmaringen 1993.
- KORTH Michael (Hg.), *Carmina Burana. Gesamtausgabe der mittelalterlichen Melodien mit den dazugehörigen Texten*, München 1979.
- KÖTTING B., Art. 'Dionysius von Paris', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 3, 408.
- KOTTJE Raymund, *Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus: Ihre Überlieferung und ihre Quellen*, Berlin u. a. 1980.
- DERS. (Hg.), *Paenitentia Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII-XI*, Bd. 1 = CCL Bd. 156, Turnhout 1994.

- DERS., Art. 'Bußbücher. Definition. Lateinische Bußbücher', in: LMA Bd. 2, 1118-1122.
- KRAUTZ Hans-Wolfgang, Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, Stuttgart 1989.
- DERS., Peter Abaelard. *Gespräch* eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch, Frankfurt/M., Leipzig 1995.
- KREIKER S., Art. 'Marschall', in: LMA Bd. 6, 324f.
- DERS., Art. 'Mundschenk', in: LMA Bd. 6, 908.
- KRIEGER Gerhard, Art. 'Gewissen, -sfreiheit', in: LMA Bd. 4, München 1989, 1424f.
- KUCIA Thaddaeus, Die *Anthropologie* bei Peter Abaelard, in: THOMAS Rudolf (Hg.), Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung (TThSt 38), Trier 1980, 223-231.
- KUNZMANN Peter, BURKARD Franz-Peter, WEIDMANN Franz, dtv-Atlas zur *Philosophie*. Tafeln und Texte, München 1995.

## L

- LALOU E., Art. 'Chambellan', in: LMA Bd. 2, 1671f.
- DERS., Art. 'Chambrier', in: LMA Bd. 2, 1677.
- DERS., Art. 'Seneschall. Westeuropa/Frankreich', in: LMA Bd. 7, 1752-1754.
- LANDGRAF Arthur Michael, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain 1934.
- DERS., *Einführung* in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkt der Schulbildung, Regensburg 1948.
- LAPIDGE Michael, The *Stoic* inheritance, in: DRONKE Peter (Hg.), A History of Twelfth-Century Western Philosophy, Cambridge 1988, 81-112.
- LAUTEMANN Wolfgang, SCHLENKE Manfred (Hg.), *Geschichte in Quellen*. Bd. 2: *Mittelalter*, München 1970, 233-236.
- LAUTENSCHLÄGER Gabriele, Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität, Stuttgart 1993.
- LE GOFF Jacques, *Die Intellektuellen im Mittelalter*, Stuttgart 1987.
- DERS., Die Geburt des Fegefeuers im 12. Jahrhundert, in: DERS., *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, 157-284.
- DERS. (Hg.), *Der Mensch im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1989.
- LECLERCQ Jean, Art. 'Bernhard von Clairvaux', in: TRE Bd. 5, Berlin 1980, 644-651.
- LEMOINE Michel (Hg.), Hugues de Saint-Victor. *L'art de lire Didascalicon*, Paris 1991.
- LOHR Charles H., Peter Abälard und die *scholastische Exegese*, in: FZPHTh 28 (1981) 95-110.
- LONGÈRE J., Art. 'Predigt', in: LMA Bd. 7, 171-174.
- LOTTIN Odon, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècle*, Bde. 1-6, Gembloux 1942-1962.
- LUSCOMBE David Edward, *The school of Peter Abaelard*. The influence of Abaelard's thought in the early scholastic period, Cambridge 1969.
- DERS. (Hg.), Peter Abaelard's *Ethics*, Oxford 1971.
- DERS., Peter Abaelard: Some recent Interpretations, in: *Journal of Religious History* 7 (1972/73) 69-75.
- DERS., Peter *Abaelard*, in: DRONKE Peter (Hg.), A History of Twelfth-Century Western Philosophy, Cambridge 1988, 279-307.
- DERS., The School of Peter Abaelard *Revisited*, in: *Vivarium* 30 (1992) 127-138.

## M

- MCLAUGHLIN T. P., *Abelard's Rule for Religious Women*, MS 18 (1956) 241-292.
- MAIER Johann, *Das Judentum. Von der Biblischen Zeit bis zur Moderne*, München 1973.
- MARABELLI Costante, *Confronto san Bernardo-Abelardo sul fondamento dell'etica*, in: *La scuola cattolica (Rivista teologica del seminario arcivescovile di Milano)* 120 (1992) 94-112.
- MARENBNON John, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997.
- MARSCHNER G., Art. '*Sicherheit*', in: ARNOLD Wilhelm u. a. (Hg.), *Lexikon der Psychologie*, Bd. 3, Freiburg i. Br. u. a. 1972, 325f.
- MAUSBACH Joseph, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*. Bd. 1: *Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen*, Freiburg i. Br. 1909.
- DERS., *Katholische Moraltheologie*. 1. Band: *die allgemeine Moral*, Münster 1959.
- Medioevo Latino*, *Bolletino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*, Spoleto 1980ff, Bde. 1ff.
- MEINHARDT Helmut, *Die Philosophie des Peter Abaelard*, in: WEIMAR P. (Hg.), *Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, München, Zürich 1981, 107-121.
- MEWS Constant J., *The Lists of Heresies Imputed to Peter Abelard*, in: *RBen* 95 (1985) 73-110.
- DERS., *On dating the Works of Peter Abelard*, in: *AHDL* 60 (1985) 73-134.
- DERS., *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, in: *Vivarium* 30 (1992) 4-33.
- MICHAUD-QUANTIN Pierre, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970.
- MIETH Dietmar, *Narrative Ethik*, in: DERS., *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Üe., Freiburg i. Br. 1982, 60-90.
- MIETHKE Jürgen, *Abaelards Stellung zur Kirchenreform. Eine biographische Studie*, in: *Francia* 1 (1973) 158-192.
- DERS., *Theologenprozesse in der ersten Phase ihrer institutionellen Ausbildung: Die Verfahren gegen Peter Abaelard und Gilbert von Poitiers*, in: *Viator* 6 (1975) 87-116.
- MISCH Georg, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. 3 (Mittelalter) 1. Hälfte (Das Hochmittelalter im Anfang), Frankfurt/M. 1959.
- MONFRIN Jacques (Hg.), *Abélard. Historia Calamitatum*, Paris 1967.
- MUCKLE J. T., *Abelard's Letter of Consolation to a Friend. Historia Calamitatum*, MS 12 (1950) 163-213.
- DERS., *The Personal Letters Between Abelard and Heloise. Introduction, Authenticity and Text*, MS 15 (1953) 47-94.
- DERS., *The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply*, MS 17 (1955) 240-281.
- MÜLLER Winfried, *Die Anfänge der Humanismusrezeption in Kloster Tegernsee*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 92 (1981) 28-90.

MURRAY A. V., Abelard and St Bernard. A study in twelfth century „modernism“, New York 1967.

## N

NELSON Benjamin, Der Ursprung der Moderne, Frankfurt/M. 1977 (21986).

NEUHAUSER Richard, The Treatise on vices and virtues in latin and the vernacular, in: NOËL R. (directeur), Typologie des Sources du Moyen Âge occidental, Fasc. 68, Turnhout 1993.

NIGGLI Ursula (Hg.), Peter Abaelard: *Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina*. Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit. Lateinisch - Deutsch, Hamburg 1988.

NIKOLASCH F., Art 'Buße. D. Westkirche', in: LMA Bd. 2, 1130f.

NOLLIER Inès, Abélard: le philosophe du Christe, Paris 1984.

NORMORE C. G., Abelard and the School of the Nominales, in: *Vivarium* 30 (1992) 80-96.

NOTHDURFT Klaus-Dieter, Studie zum *Einfluß* Senecas auf die Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts, Leiden, Köln 1963.

## O

OEHLER Klaus, Aristoteles. *Kategorien*, Darmstadt 1984.

OEXLE O. G., Art. 'Gilde', in: LMA Bd. 4, 1452f.

OSER Fritz, ALTHOF Wolfgang, *Moralische Selbstbestimmung*. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich, Stuttgart 1992.

## P

Patrologia Latina, hg. von Jacques-Paul Migne, 217 Bde. und 4 Register-Bde., Paris 1878-1890.

PANOFSKY Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris 21986.

PAYER Pierre J. (Übers.), Peter Abelard. A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian, Toronto 1979.

PEPPERMÜLLER Rolf, Abaelards *Auslegung* des Römerbriefes, Münster 1972.

DERS., *Exegetische Traditionen und theologische Neuansätze in Abaelards Kommentar zum Römerbrief*, in: BUYTAERT Eloi Marie (Hg.), Peter Abaelard. Proceedings of the international conference (Louvain 1971), Leuven 1974, 116-126.

DERS., Art. 'Abaelard', in: TRE Bd. 1, Berlin 1977, 7-17.

DERS., Zu Abaelards *Paulusexegese* und ihrem Nachwirken, in: THOMAS Rudolf (Hg.), Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung (TThSt 38), Trier 1980, 217-222.

DERS., Art. 'Abaelard. Leben. Philosophie und Theologie', in: LMA Bd. 1, 7-9.

PERL Carl Johann (Hg. und Übers.), Aurelius Augustinus. Der *Gottesstaat*. De civitate Dei, Bd. 1, Paderborn 1979.

PERTSCH Erich (Hg.), *Langenscheidts Großes Schulwörterbuch*, Lateinisch-Deutsch, Berlin u. a. 51981, 1065.

PESCH Otto Hermann, *Thomas von Aquin*. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 31995.

PESCHKE Karl-Heinz, *Quellen der Moralität*, in: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck, Wien 1990, 621-626.

DERS., *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trier 1995.

PHILLIPS Graham, KEATMAN Martin, *Artus. Die Wahrheit über den legendären König der Kelten*, München 21995.

Pierre Abélard – Pierre le Vénéral. *Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle (Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972)*, Paris 1975.

PLATELLE Henri, Art. 'Jacques de Vitry', in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. VIII/1, Paris 1974, 60-62.

PODLECH Adalbert, *Abaelard und Heloisa oder die Theologie der Liebe*, München 1990.

## Q

QUIRIN Heinz, *Einführung in das Studium der mittelalterlichen Geschichte*, Stuttgart 51991.

## R

RAUNER E., Art. 'Exempel, Exemplum', in: LMA Bd. 4, 161-163.

REINHARDT H. J. F., Art. 'Anselm v. Laon', in: LMA Bd. 1, 687f.

DERS., Art. 'Laon, Schule v.', in: LMA Bd. 5, 1712-1714.

REITTERER Hubert, WINKLER Wilfried (Gesamtredaktion), *Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, München u. a. 1979.

RÉMUSAT Charles, *Abélard*, 2 Bde., Paris 1845.

RENNA Thomas J., *Abelard versus Bernard: An Event in Monastic History*, in: *Cîteaux* 27 (1976) 189-202.

REVENTLOW Henning Graf, *Epochen der Bibelauslegung. Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bd. 2, München 1994.

RICKLIN Thomas, Art. 'Sententia', in: LMA Bd. 7, 1765f.

RIGAUDIÈRE A., Art. 'Kommune. Frankreich', in: LMA Bd. 5, 1287-1289.

RÖSENER W., Art. 'Hofämter', in: LMA Bd. 5, 67f.

DERS., Art. 'Seneschall. Frankenreich', in: LMA Bd. 7, 1751f.

ROSSIAUD Jacques, *Der Städter*, in: LE GOFF Jacques (Hg.), *Der Mensch im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1989, 156-197.

RUH Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: *Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.

## S

SCHÄFER Rolf, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, Gütersloh 1980.

SCHENDA Rudolf, *Stand und Aufgabe der Exemplaforchung*, in: *Fabula* 10 (1969) 68-85.

SCHMALE Franz-Josef (Hg.), *Otonis Episcopi Frisingensis et Rahewini. Gesta Frederici seu rectius Cronica*, Darmstadt 1965.

SCHMAUS M., Art. 'Augustinus. III. Fortwirken im Mittelalter', in: LMA Bd. 1, 1227-1229.

SCHMITZ Hermann Joseph, *Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche*, 2 Bde., Mainz 1883-1898 (= Graz 1958).

- SCHNEYER Johann Baptist, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg i. Br. 1969.  
DERS., Art. 'Predigt', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 9, 705-713.
- SCHOCKENHOFF Eberhard, *Ethik des Lebens*. Ein theologischer Grundriß, Mainz 1993.
- SCHÖNBERGER Rolf, *Was ist Scholastik?*, Hildesheim 1991.
- SCHÖNBERGER Rolf, KIBLE Brigitte, *Repetitorium* edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete, Berlin 1994.
- SCHÜLLER Bruno, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1987.
- SCHULTHESS Peter, IMBACH Ruedi, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repetitorium, Zürich 1996.
- SICARD Patrice, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout 1991.
- SILVESTRE Hubert, Réflexion sur la thèse de J. F. Benton relative au dossier „Abélard – Héloïse“, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 44 (1977) 211-216.
- DERS., L'idylle d'Abélard et Héloïse: la part du roman, in: *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* 71 (1985) 157-200.
- SPICQ Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944.
- SPLETT Jörg, Art. 'Aristotelismus. II. Wirkungsgeschichte', in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 1, Freiburg u. a. 1967, 337-342.
- STANKE Gerhard, *Die Lehre von den „Quellen der Moralität“*. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 26,) Regensburg 1984.
- STARNES K. M., *Peter Abelard. His Place in History*, Washington 1981.
- STÖRMER-CAYSA Uta (Hg.), *Über das Gewissen*. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität, Weinheim 1995, 52-53.
- STRANGE Joseph (Hg.), *Cesarius von Heisterbach. Dialogus miraculorum*, Koblenz 1851.
- STROTHMANN Jürgen, *Das Konzil von Sens 1138 und die Folgeereignisse 1140*. Datierung und Darstellung. Zur Verurteilung Abaelards, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995) 238-254.
- DERS., *Das Konzil von Sens 1138 und die endgültige Verurteilung Abaelards 1140*, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995) 396-410.

## T

- THEINER Johann, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 17,) Regensburg 1970.
- THEISSEN Gerd, MERZ Annette, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996.
- THOMAS Rudolf, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, in: MENSCHING Gustav (Hg.), *Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte*, Heft 6, Bonn 1966.
- DERS., *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Stuttgart 1970.
- DERS., *Die meditative Dialektik im 'Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum'*, in: *Mediaevalia Lovaniensia I/2*, Leuven 1974, 99-115.
- DERS. (Hg.), *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung* (TThSt 38), Trier 1980.
- DERS., *Que pense saint Bernard de ses mérites?*, in: *CCist* 49 (1987) 201-217.



- THOMSON R. M., *The Satirical Works of Berengar of Poitiers: An Edition with Introduction*, in: MS 42 (1980) 89-138.
- TOCH M., Art. 'Juden, -tum'. Siedlungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des askenasischen Judentums, in: LMA Bd. 5, 781-783.
- TOUATI Charles, *Juda Hallevi. Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Paris 1994.
- TREMP Ernst, *Mönche als Pioniere: Die Zisterzienser im Mittelalter, Schweizer Pioniere der Wirtschaft und Technik*, Bd. 65, Meilen 1997.
- TUBACH Frederic C., *Index Exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki 1969, 21981.

## V

- VAN STEENBERGHEN F., Art. 'Aristoteles'. Philosophie und Theologie, in: LMA Bd. 1, 934-939.
- VAN DEN BERGE Roger J., *La qualification morale de l'acte humain*, in: SMO 13 (1975) 143-173.
- VANDENBROUCKE François, *La morale monastique du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle: Pour l'histoire de la théologie morale (Analecta Mediaevalia XX)*, Louvain 1966.
- VERBEKE Gérard, *The presence of stoicism in medieval thought*, Washington D. C. 1983.
- DERS., *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, in: BECKMANN Jan Peter (Hg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 81-101.
- VERGER Jacques, JOLIVET Jean, *Bernard – Abélard ou le cloître et l'école*, Paris 1982.
- VERGER Jacques, *Abélard et les milieux sociaux de son temps*, in: *Abélard en son temps, Actes du Colloque international*, Paris 1981, 107-131.
- DERS., *Un essai de biographies croisées (Bernard/Abélard)*, in: *Problèmes et méthodes de la biographie (Actes du colloque sorbonne 3-4 mai 1985)*, Paris 1985.
- VOGEL C., Art. 'Buße. Entwicklung bis zum Bußsakrament', in: LMA Bd. 2, 1131-1136.
- VOLK Ernst, *Das Gewissen bei Petrus Abaelardus, Petrus Lombardus und Martin Luther*, in: THOMAS Rudolf (Hg.), *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung (TThSt 38)*, Trier 1980, 297-330.
- VON MOOS Peter, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, in: *Münstersche Mittelalter-Schriften*, Bde. 3/1 - 3/4, München 1971.
- DERS., *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Heloise*, München 1974.
- DERS., *Post festum – Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises?*, in: THOMAS Rudolf (Hg.), *Petrus Abaelardus. Person, Werk und Wirkung (TThSt 38)*, Trier 1980, 93-98.
- DERS., *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, in: *Kindlers neues Literaturlexikon*, Bd. 13, München 1991, 196-198.
- DERS., *Ethica*, in: *Kindlers neues Literaturlexikon*, Bd. 13, München 1991, 201f.
- DERS., Art. 'Heloise (Heloissa)', in: LMA Bd. 4, 2126-2127.
- VORGRIMLER Herbert, Art. 'Reue', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 8, 1261-1265.

## W

- WASELYNCK René, *L'influence des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle*, Lille 1956.
- WASSERSCHLEBEN F. W. H., *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (= Reprint Graz 1958).
- WEBER Helmut, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz, Wien, Köln 1991.
- WEBER Leonhard, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Freiburg i. Br. 1947.
- DERS., Art. 'Gregor I.', in: LTHK<sup>2</sup> Bd. 4, 1177-1180.
- WEIJERS Olga (Hg.), *Etudes sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge*, Bde. 1-5, Turnhout 1988ff.
- WERNER Ernst, *Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Berlin 1976.
- WESEL Uwe, *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*, Frankfurt/M. 1984.
- WIELAND Georg, Art. 'Anthropologie', in: LMA Bd. 1, 699-702.
- DERS., *Ethica - Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.
- DERS., *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*, in: BECKMANN Jan Peter (Hg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 61-79.
- DERS. (Hg.), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995.
- DERS., *Abailard: Vernunft und Leidenschaft*, in: DERS. (Hg.), *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 260-272.
- DERS., *Abaelard - Denker des Glaubens*, in: ThQ 177/1 (1997) 26-32.
- WILLIAMS P. L., *The Moral Philosophy of Abaelard*, Lanham 1980.
- WINKLER Gerhard B. (Hg.), *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke*, Bde. 1-6, Innsbruck 1990-1995.
- WÖHLER Hans-Ulrich, *Texte zum Universalienstreit. Band 1: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik*, Berlin 1992.
- WOLF Gunther, *Das 12. Jahrhundert als Geburtsstunde der Moderne und die Frage nach der Krise der Geschichtswissenschaft*, in: ZIMMERMANN Albert (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein im späten Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 9, Berlin 1974, 80-84.

## Z

- ZEIMENTZ Hans, *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walther von Mortagne und Petrus Lombardus (= Moraltheologische Studien. Historische Abteilung 1)*, Düsseldorf 1973.
- ZERBI Piero, *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma <sup>2</sup>1991.

## **A propos Abkürzungen:**

Für sämtliche in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen sei auf den ersten Band des Lexikons für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. <sup>3</sup>1993 (LThK<sup>3</sup>), S. 6-72, verwiesen.