

Bloß intentionalistische und theonome Ethik?

Autonome und teleologische Elemente in der Begründung sittlichen Handelns
bei Peter Abaelard

Stephan ERNST (Würzburg)

So faszinierend – und auch empörend – die Ethik Peter Abaelards für seine Zeitgenossen und auch für die spätere Forschung war und ist, so schwierig scheint es zu sein, eine wirklich umfassende Darstellung dieser Theorie zu bieten und dem Anliegen des Peripateticus Palatinus in allen seinen Aspekten gerecht zu werden. Zumindest jedoch scheint heute eine Interpretation und Bewertung überwunden zu sein, die Abaelard als Vertreter eines reinen Subjektivismus sieht, der die objektive Seite der Handlung für ihre sittliche Qualifikation in keiner Weise berücksichtigt und damit in einen ethischen Relativismus abzudriften droht¹. An die Stelle dieser Interpretation ist – unter dem Eindruck der praktischen Philosophie Immanuel Kants – eine Deutung getreten, in der die Ethik Abaelards bereits als erste Ankündigung des Gedankens echter Moralität gesehen wurde. Abaelard vollziehe hier bereits im 12. Jahrhundert eine „Verinnerlichung“ des Sittlichen², binde es an die Subjektivität des Handelnden³, an seine Autonomie⁴ oder auch an sein jeweils eigenes Gewissen⁵ zurück. Dabei setze er selbstverständlich immer schon die objektive Geltung materialer ethischer Normen voraus und halte ebenso selbstverständlich an dem objektiv vorgegebenen Willen Gottes fest⁶. So schreibt etwa R. Peppermüller, alle Beispiele, die Abaelard in seiner Ethik verwende, „setzen eine materiale Ethik voraus; das ‚homicidium‘ und die ‚fornicatio‘ sind als solche bereits Sünde. Es geht nur darum, ob sie automatisch zu einer culpa des Menschen führen, der sie ausübt.“⁷ Und L. Honnefelder bringt diese neuere Interpretation auf den Nenner, es gehe „um die Unterscheidung zwischen dem objektiven Anspruch und

¹ Eine solche Beurteilung findet sich etwa bei Schiller (1906), 25; Rohmer, (1939), 31 – Rohmer spricht sogar von einer „crise du subjectivisme moral chez Abélard“; Blomme (1958), 132 und 142: „Quand il juge de l’agir humain, Abélard ne songe pas à combiner la valeur des aspects interne et externe. Il ne considère que l’intention; la qualité de l’acte s’évanouit et disparaît.“; Lottin (1948), 421 f.: „On ne pouvait nier plus explicitement toute moralité objective dans l’activité humaine.“; Gründel (1963), 113. Vgl. auch noch Rhonheimer (1987), 97.

² Vgl. etwa Bertola (1988), 53–71.

³ Vgl. etwa Verbeke (1974), 1–11.

⁴ Vgl. bereits Hommel (1947), 37; de Siano (1971), 631–660.

⁵ Vgl. dazu Chenu (1969).

⁶ Vgl. dazu bereits Deutsch (1883), 348; de Giuli (1931), 39; Luscombe (1974), 80.

⁷ Vgl. Peppermüller (1972), 129.

seiner unüberspringbaren subjektiven Vermittlung durch das Gewissensurteil des Handelnden und seine darauf gegründete Entscheidung“⁸. Eine weitere Darstellung dieser von Kant inspirierten Deutung findet sich in dem jüngst erschienenen Aufsatz von M. Enders mit dem Titel „Abälards ‚intentionalistische‘ Ethik“⁹.

Mit dieser neueren Interpretation der Ethik Abaelards ist der Vorwurf des Subjektivismus, in dem die objektive Grundlage der Moral vergessen sei, hinreichend ausgeräumt worden. Allerdings bleibt es in diesen Deutungen allzu oft bei einer bloß abstrakten Gegenüberstellung der subjektiven und der objektiven Seite des Sittlichen, obwohl doch aufgrund des Textbestands durchaus Ansatzpunkte zu finden sind, wie diese beiden Seiten weiter vermittelt werden könnten. Im folgenden soll ein solcher Vermittlungsversuch unternommen werden. Dazu wird zunächst die Interpretation von M. Enders vorgestellt (I). In einem zweiten Schritt wird dann unter Hinzuziehung ethisch relevanter Texte aus den *Collationes (Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum)* und dem *Kommentar zum Römerbrief*, die bei Enders unberücksichtigt bleiben, eine Weiterführung des Gedankens abgeschlossen (II), der dann in einem dritten Schritt auch zu einer Differenzierung in der Wertung der Ethik Abaelards führen kann (III).

I.

1. Die Grundthese, die M. Enders in seinem Beitrag entfaltet, besteht darin, dass Abaelard eine bestimmte Form der „intentionalistischen“ Ethik vertritt, einer Ethik also, derzufolge der moralische Wert einer Handlung sich allein und ausschließlich aus dem Wert der Absicht bzw. der Intention bestimmt, die dieser Handlung motivierend zugrunde liegt. Dabei möchte Enders den Begriff der Absicht oder der Intention rein formal verstanden wissen, nämlich als den einer Handlung zugrunde liegenden Bestimmungsgrund des Handlungssubjekts. Zugleich verbindet er damit die Kennzeichnung der Ethik Abaelards als „Gesinnungsethik“, sofern unter Gesinnung nicht einfach das Wünschen, sondern der Wille des Handlungssubjekts verstanden wird¹⁰. Enders erläutert seine These, indem er den Gedankengang der *Ethica „Scito te ipsum“* rekonstruiert. Als Grundlage für die daran anschließenden Überlegungen sei diese Rekonstruktion, die eine ausgezeichnete Zusammenfassung der wesentlichen Gedanken der *Ethica* Abaelards bietet, kurz nachgezeichnet.

a) Ausgangspunkt in „*Scito te ipsum*“ ist die Einsicht, dass Sünde im eigentlichen Sinn nicht bereits in den „Schwächen des Geistes“ (*vicia animi*) besteht, die zu sittlich schlechtem Handeln geneigt machen, sondern erst durch die freie und bewusste Zustimmung (*consensus*) zu ihnen zustande kommt. Das eigentlich sittlich Verbotene ist – so formuliert Enders – der „Akt der bewussten Zustimmung zu dem als sittlich verboten subjektiv Geglaubten“¹¹, zu dem also, von dem das handelnde

⁸ Vgl. Honnefelder (1992), 188. Diese These wird auch in der Arbeit von Bacigalupo (1992) ausführlich entfaltet.

⁹ Enders (1999), 135–158.

¹⁰ Vgl. ebd., (1999), 139 f.

¹¹ Ebd., 144.

Subjekt glaubt, dass es gegen den sittlich vollkommenen Willen Gottes verstößt. Sünde kann daher auch als Verachtung Gottes gedeutet werden, während umgekehrt die Zustimmung zum Willen Gottes sittlich gut und verdienstlich ist. Der äußeren, empirisch beobachtbaren Handlung als solcher kommt dagegen kein moralischer Wert zu. Kategorische Verbote wie etwa „Du sollst nicht töten“, „Du sollst nicht ehebrechen“ beziehen sich für Abaelard – im eigentlichen, genauen Sinne – nicht auf die damit genannten äußeren Handlungen, sondern auf den Akt der Zustimmung zu solchen Handlungen, die der Handelnde für verboten hält¹².

b) Das Moment, durch das die Handlung als sittlich gut oder schlecht qualifiziert wird, sieht Abaelard dann genauer noch in der inneren Absicht (*intentio*) des Handelnden. Unter der Intention ist dabei – wie Enders in Rückgriff auf J. Marenbon erläutert – die „beabsichtigte Handlung“ zu verstehen, schließt also den Willen zur Ausführung des geistig Vorgestellten mit ein¹³, sowie die Bereitschaft, alles nur Mögliche zu tun, um die Handlung auch zu verwirklichen. Allein und ausschließlich diese Absicht qualifiziert die Handlung im sittlichen Sinne, macht sie also sittlich gut oder schlecht. Enders unterscheidet dabei die Intention von der Zustimmung folgendermaßen: Während die Zustimmung ein Wahlakt im Blick auf konkrete, dem Menschen vorgegebene willentliche Strebungen und deren partikuläre Ziele ist, also die Vorzugswahl einer konkreten Handlung einschließlich ihrer vorhergesehenen Folgen meint, besteht die Intention in demjenigen bewussten und selbstbestimmten Akt, der auf das vom Handelnden frei gewählte Worum-willen als letzten subjektiven Beweg- oder Bestimmungsgrund einer Handlung ausgerichtet ist, dem der Handelnde in einem freien, bewussten Entscheidungsprozess die willentliche Zustimmung erteilt¹⁴. Dieser letzte Beweggrund, der die sittliche Qualität einer Handlung bestimmt, ist freilich nicht von außen empirisch beobachtbar, sondern außer dem Handlungssubjekt selbst nur Gott zugänglich. In der Rechtsprechung wird demgegenüber allein nach den äußeren Handlungen geurteilt und gestraft und muss auch so verfahren werden.

c) Wird aber die Handlung allein durch die Intention sittlich qualifiziert, lässt sich weiter nach dem Kriterium dafür fragen, wann eine Intention sittlich gut und wann sie sittlich schlecht ist. Abaelards Antwort darauf lautet, die Absicht selbst sei sittlich gut und richtig, wenn sie mit dem als sittlich vollkommen vorausgesetzten Willen bzw. der Absicht des christlichen Gottes übereinstimmt. Enders bezeichnet dies als „theonome Bestimmung der sittlich guten Absicht“¹⁵ und charakterisiert deshalb Abaelards normative Ethik auch als zugleich intentionalistische und theonome Ethik¹⁶. Die Absicht des Menschen, die mit dem göttlichen Willen übereinstimmt, wird dann weiter auch als Absicht der Liebe (*intentio caritatis*) gekennzeichnet; denn die gute Absicht, den göttlichen Willen zu befolgen, ist der Inbegriff der Liebe des Menschen zu Gott, und diese Liebe ist letztlich das einzig

¹² Vgl. ebd., 145 f.

¹³ Vgl. dazu Marenbon (1997), 253 ff., 261; Enders (1999), 147.

¹⁴ Vgl. dazu Enders (1999), 148.

¹⁵ Vgl. ebd., 151.

¹⁶ Vgl. ebd., 139, die Überschrift.

sittlich Gebotene. Präziser lässt sich sogar noch sagen: Allein diejenige Gottesliebe ist sittlich gut, die Gott nur um seiner selbst willen liebt, weil er in sich vollkommen gut ist, und nicht um irgend eines eigenen Vorteils oder Nutzens willen.

d) Der Ort, an dem das handelnde Subjekt erfasst, ob die Intention seiner Handlung dem Willen Gottes entspricht oder von ihm abweicht, ist für Abaelard das Gewissen. Sünde im eigentlichen Sinne besteht deshalb letztlich in der Abweichung von dem, was der Mensch in seinem Gewissen als dem Willen Gottes entsprechend annimmt bzw. glaubt. Abaelard führt hier das Beispiel der Verfolger Christi an, die gesündigt hätten, wenn sie ihn gegen ihre eigene Gewissensüberzeugung nicht verfolgt hätten. Enders verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die Lehre, dass auch das objektiv irrende Gewissen subjektiv unbedingt verpflichtet, eine Lehre, in der Thomas von Aquin später mit Abaelard übereinstimmen wird¹⁷. Andererseits sieht Abaelard – wie Enders hervorhebt – auch, dass zwar eine Sünde bereits dann vorliegt, wenn man von dem abweicht, was man für das von Gott Gebotene hält, dass aber eine gute Absicht noch nicht dann gegeben ist, wenn sie nur auf dem subjektiven Glauben beruht, dass man richtig handelt. Die Absicht ist erst dann gut, wenn sie auch objektiv gut ist, d. h. „wenn sie mit dem Willen des christlichen Gottes als der Norm alles sittlich Guten bzw. Gebotenen wirklich übereinstimmt“¹⁸.

Nach diesem Durchgang durch die *Ethica* „*Scito te ipsum*“ kommt Enders zusammenfassend zu folgendem Urteil:

Abälard vertritt, zusammenfassend betrachtet, im Grundansatz eine radikale Form ‚intentionalistischer‘ Ethik, die weder den empirisch verifizierbaren, äußeren Handlungen noch ihren Wirkungen, wie dies bei einer konsequentialistischen oder teleologischen Ethik der Fall wäre, einen sittlichen Wert zuerkennt, sondern, wie wir gesehen haben einzig und allein der einer Handlung motivierend zugrundeliegenden Absicht, d. h., nach dem hier explizierten Verständnis, dem letzten Beweg- oder Bestimmungsgrund des vernunftbegabten Handlungssubjekts, unabhängig davon, ob die dieser Absicht entsprechende Handlung vollzogen wird oder nicht.¹⁹

Enders sieht dabei in der Tatsache, dass Abaelard die Frage, wann eine Absicht sittlich schlecht ist, ausschließlich mit dem Verweis auf das subjektive Kriterium der willentlichen Zustimmung zu dem als sittlich verboten subjektiv Geglaubten beantwortet, den für seine Zeit revolutionären Zug der Ethik Abaelards. Darin aber, dass bei der sittlich guten Absicht das subjektive Kriterium nur notwendige, aber keine hinreichende Bedingung ist, sondern die tatsächliche Übereinstimmung mit dem Willen Gottes als objektiver Norm alles sittlich Guten bzw. Gebotenen hinzukommen muss, darin – in dieser theonomen Bestimmung des obersten Prinzips der Sittlichkeit und damit in ihrer christlichen Prägung – sieht Enders den traditionellen Charakter der Ethik Abaelards²⁰. Zwar deutet Enders an, dass Abaelard selbst die inhaltliche Füllung des sittlich Richtigen – andeutungsweise im zweiten Teil der

¹⁷ Vgl. ebd., 154 f.

¹⁸ Vgl. ebd., 155.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd., 156.

Ethica, vor allem aber im *Dialogus* – in einer aristotelischen oder thomanischen eudämonistischen Tugendethik unter christlichem Vorzeichen sieht. Er will dem aber nicht weiter nachgehen, sondern kommt zu dem abschließenden Urteil:

Abälards eigene Ethik kann daher als ganze als eine letztlich theonom bestimmte eudämonistische Tugend-Ethik mit einem radikalen ‚intentionalistischen‘ Grundansatz charakterisiert werden.²¹

Dabei sieht Enders ausgehend von dieser Charakterisierung als „Intentionalismus“ eine enge Gemeinsamkeit mit der Ethik Immanuel Kants gegeben²², die er abschließend erläutert.

2. Mit diesen Ausführungen bietet Enders eine knappe und präzise Darstellung sowie eine schlüssige Interpretation der *Ethica* „*Scito te ipsum*“. Dennoch bleiben Fragen offen. Was nämlich ist inhaltlich bzw. in materialer Hinsicht der „Wille Gottes“, dem die Absicht des Menschen entsprechen muss, wenn sie denn *tatsächlich* und nicht nur vermeintlich gut sein soll? Ist hier im Sinne Abaelards einfach auf die positiv von Gott vorgelegten und in diesem Sinne rein theonomen Gebote Gottes zu verweisen, die allein aufgrund seiner Autorität gelten und nicht weiter hinterfragt werden? Oder lassen sich diese Gebote auch in ihrer Sinnhaftigkeit und Gutheit für den Menschen einsehen und begründen? Abaelard spricht in der *Ethica* ja selbst – wie Enders ausdrücklich vermerkt, aber nicht weiter expliziert – davon, es gehe nicht bloß um die äußere gehorsame Befolgung der Gebote, sondern um die Übereinstimmung der eigenen Absicht des Handelnden mit dem Willen und mit der Absicht (!) Gottes, die hinter den jeweiligen Geboten steht²³. Entsprechend ließe sich aber auch von Seiten des Menschen her fragen: Was ist mit der Intention der „Liebe“ gemeint? Besteht sie für Abaelard – rein formal – im unbedingten Befolgen dessen, was Gott gebietet, weil es Gott gebietet? Oder besteht sie im Willen zum sittlich Guten, wobei dann aber noch einmal gefragt werden müsste, worin jeweils inhaltlich konkret das sittlich Gute besteht? Mit anderen Worten, bleiben Intentionalismus und Theonomie bei Abaelard wirklich so unvermittelt und abstrakt einander gegenüber stehen, wie es in der Darstellung von Enders der Fall ist?

Die von Enders selbst angedeutete Tatsache, dass Abaelard in Bezug auf die Frage nach der inhaltlichen Füllung des Willens Gottes bzw. des sittlich Richtigen eine eudämonistische Tugendlehre vertritt, spricht dafür, dass er nicht bei einer solchen Gegenüberstellung stehen bleibt. Sie spricht dafür, dass es ihm nicht nur formal um

²¹ Ebd., 156.

²² Zu dieser Parallele zu I. Kant vgl. bereits R. Dahmen (1906), 37 und 61.

²³ Vgl. Enders (1999), 148: „Selbst für das göttliche Handeln – dies zeigt den universalen Charakter seines Intentionalismus – gilt nach Abälard, dass es die so verstandene Absicht ist, die allein zum Gegenstand einer moralischen Wertung gemacht werden darf.“ Ebd., 151: „Die Absicht jedes geschaffenen Vernunftwesens ist nach Abälard genau dann und nur dann richtig und gut, wenn sie mit dem als sittlich vollkommen angenommenen (eigentlichen) Willen bzw. der Absicht – beide Ausdrücke werden in diesem Zusammenhang interessanterweise synonym gebraucht – des christlichen Gottes übereinstimmt. Dies gilt unbedingt und damit auch für den theoretisch möglichen, faktisch allerdings seltenen Fall, dass der Mensch ein an ihn ergangenes göttliches Gebot nicht befolgt, wenn er weiß, dass er durch die Nicht-Befolgung, nicht aber durch die Ausführung des Gebotenen den Willen des Gebietenden erfüllt.“

das bloße Befolgen der positiv von Gott vorgelegten Gebote geht, sondern dass das sittlich Richtige und Falsche für Abaelard der eigenen vernünftigen Einsicht des Menschen zugänglich ist und durch Vernunft begründet wird. Aber wie sieht für Abaelard zwischen diesen beiden Stücken der Ethik, einerseits der reinen Absichtsethik und andererseits der eudämonistischen Tugendethik, die Verbindung aus? Gibt es dafür eine gedankliche Brücke?

Zur Beantwortung dieser Fragen lassen sich entscheidende Hinweise aus dem Werk Abaelards entnehmen²⁴. Allerdings ist dazu ein Text heranzuziehen, der in der Darstellung von Enders unberücksichtigt bleibt. Es handelt sich um einen Text aus den *Collationes (Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum)*, ein Werk, das übrigens nicht – wie Enders noch annimmt²⁵ – Abaelards letztes Werk ist, sondern das – wie E. Buytaert und C. Mews überzeugend gezeigt haben²⁶ – bereits in den Jahren 1125/26, also viel früher als der *Römerbriefkommentar* und die *Ethica* entstanden ist, so dass eine angemessene Interpretation des Begriffs der Intention hier ihre Grundlage und Voraussetzung hat. Sie ist bei der Entfaltung des Verständnisses der Intention immer als Hintergrund mit zu bedenken. Im Schlusstext der *Collationes* nämlich nimmt Abaelard eine eingehende Analyse dessen vor, was im sittlichen Sinne überhaupt „gut“ und „schlecht“ heißt und was eine gute und schlechte „Intention“ ist²⁷. Dabei lässt sich seinen Überlegungen ein klares Kriterium dafür entnehmen, wodurch der Wille Gottes als sittlich guter Wille charakterisiert ist und wodurch dann auch die Absicht des Menschen als eine sittlich gute bzw. sittlich schlechte Absicht qualifiziert ist. Dieser Text soll im folgenden eingehender betrachtet werden.

II.

Abaelard beginnt seine Erläuterung dessen, was er unter sittlich gut und schlecht und unter einer sittlich guten und schlechten Intention versteht, mit einer fundamentalen sprachanalytischen Unterscheidung²⁸. Er hält nämlich einen zweifachen Gebrauch der Worte „gut“ und „schlecht“ auseinander, einmal als Adjektiv, das andere Mal als Adverb, eine Unterscheidung, die im Lateinischen durch die

²⁴ Die im Folgenden hinzugezogenen Werke Abaelards werden nach folgenden Ausgaben zitiert: *Collationes: Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, hg. von Thomas (1970); dt. Übersetzung: Peter Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, hg. und übers. von Krautz (1995). – *Kommentar zum Römerbrief: Petri Abaelardi opera theologica I*, hg. von Buytaert (1969b); dt. Übersetzung: Abaelard, *Römerbriefkommentar*, übers. und eingel. von Peppermüller (2000). – *Ethica „Scito te ipsum“: Petri Abaelardi opera theologica IV*, hg. von Ilgner (2001); dt. Übersetzung: Schroeter-Reinhard (1999), 389–452. – *Glossae super Porphyrium*, hg. von Geyer (1919). – *8. Brief Abaelards an Heloisa*: McLaughlin (1956), 241–292.

²⁵ Vgl. Enders (1999), 156.

²⁶ Vgl. Buytaert (1969a) 18–39; ebenso Luscombe (1971), xxvii; Mews (1985), 73–137.

²⁷ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 159, 3122–171, 3428.

²⁸ Vgl. dazu auch die Analyse bei Jacobi (2001), 12–16; ders. (2000), 64. Vgl. auch: Marenbon / Orlando (2001), lxxx–lxxxvi.

Differenzierung von *bonus* / *malus* einerseits und *bene* / *male* andererseits wiedergegeben wird.

1. Im Blick auf diese Unterscheidung erläutert Abaelard zunächst die Bedeutung des Wortes „gut“ im ersten Sinne (*bonus*). In diesem Sinne kann das Wort „gut“ als Adjektiv einem anderen Wort hinzugefügt werden, wenn man etwa einen Menschen aufgrund seiner Sitten, einen Handwerker aufgrund seiner Fachkenntnisse, ein Pferd aufgrund seiner Schnelligkeit „gut“ nennt²⁹. In diesen Fällen ist dafür, dass etwas gut oder auch schlecht genannt wird, für Abaelard entscheidend, ob es im Blick auf seine jeweilige Zweckbestimmung geeignet oder ungeeignet, nützlich oder schädlich ist. Entsprechend definiert Abaelard die „gute Sache“ (*bona res*) als eine Sache, „die, wenn sie für irgendeinen Nutzen geeignet ist, durch sich notwendigerweise keiner Sache Vorteil oder Wert einschränkt“, und fügt zum besseren Verständnis des Gemeinten zugleich Beispiele für solche „guten Sachen“ hinzu, nämlich: Leben, Unsterblichkeit, Fröhlichkeit, Gesundheit, Wissen, Keuschheit usw.³⁰. Umgekehrt bestimmt er dagegen die „schlechte Sache“ (*mala res*) als „jene, durch die das Gegenteil von beidem notwendigerweise erreicht wird“, als eine Sache also, die nicht nützlich ist und den Vorteil und Wert irgendeiner Sache einschränkt³¹.

In diesem Sinne haben freilich – wie Abaelard selbst weiter verdeutlicht – die Worte „gut“ und „schlecht“ noch nicht die spezifische Bedeutung von „sittlich“ bzw. „ethisch“ gut und schlecht. Man kann nämlich auch einen Dieb, der sein Handwerk versteht, einen „guten“ Dieb nennen³². Die Ausdrücke „gut“ und „schlecht“ sind hier noch in einem *nicht-sittlichen*, utilitären Sinne gebraucht. Die Bedeutung von „gut“ im *sittlichen* Sinne ist mit dem Verweis auf Eignung und Nutzen, auf „etwas“ Gutes bzw. auf eine „gute Sache“ noch nicht erfasst. Sittlich gutes Handeln oder eine sittlich gute Intention kann deshalb auch nicht einfach so charakterisiert werden, dass darin die Verwirklichung einer „guten Sache“ angestrebt oder beabsichtigt wird.

Der entscheidende Grund, warum dies nicht ausreicht, liegt für Abaelard letztlich in der Relativität und Ambivalenz all dieser so verstandenen Güter und Übel. Er weiß, dass es praktisch kein Gut gibt, das nicht auch Schaden kann, und praktisch kein Übel, das nicht auch nützlich sein kann³³. Es gibt kaum ein Gut, aus dem nicht auch Schaden und Übles *als Folge* hervorgehen können, und es gibt kaum ein Übel, aus dem nicht auch Gutes und Nützlichliches folgen können. Abaelard beschreibt das Gemeinte genauer folgendermaßen:

²⁹ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 160, 3138–3142.

³⁰ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 169, 3391–170, 3394.

³¹ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas) 160, 3154–3157: „[...] bonam rem dici arbitror, que, cum alicui usui sit apta, nullius commodum vel dignitatem per eam impediri necesse est. E contrario malam rem vocari, credo, per quam alterum horum conferri necesse est.“ Vgl. auch *Collationes* (Ed. Thomas), 169, 3386–3388: „Rem autem, ut dictum est, eam bonam dicimus, que, cum alicui apta sit usui, nullius rei commodum vel dignitatem per eam impediri aut etiam minui necesse est.“

³² Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 160, 3142–3146.

³³ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 162, 3196–3198: „Commune proverbium atque probabile vix aliquid bonum esse, quod non noceat et malum, quod non prosit.“

Sieh beispielsweise Folgendes: Schon längst hat irgendeiner sich in guten Werken so geübt, dass er, weil er deswegen öfter gelobt worden ist und auf seine Tugend vertraut hat, sich zum Hochmut erhebt oder ein anderer deshalb vor Neid entbrennt. Daher steht es fest, dass so ein Übel aus einem Gut hervorgeht und häufig sogar das Gute des Übels Ursache ist. Deshalb können unsere Laster oder Sünden, die eigentlich Übel zu nennen sind, nur in einer Seele oder in guten Geschöpfen bestehen, und nur vom Guten könnte Verderbnis sich erheben. Wer wollte umgekehrt nicht sehen, dass Menschen nach großen Zusammenbrüchen durch ihre Sünden sich oft durch Demut oder Reue stärker oder besser erheben, als sie vorher gewesen sind?³⁴

2. Mit dieser Einsicht aber ist die Grundlage für die Erläuterung der Worte „gut“ und „schlecht“ im zweiten Sinne (*bene / male*) gelegt. Abaelard geht dazu von der Beobachtung aus, dass die Wörter „gut“ und „schlecht“ auch als Adverb so gebraucht werden können, dass sie sich rein formal auf die Tatsache beziehen können, dass eine „Sache“ (*res*) ist oder nicht ist.

Nicht allein auf die Dinge selbst, sondern auch auf das, was über die Dinge gesagt wird, d. i. auf die Aussagen der Sätze selbst wenden wir so bisweilen das Wort ‚gut‘ an, dass wir sogar sagen, dass es gut ist, dass es ein Übel gibt, obwohl wir keinesfalls zugestehen, ein Übel sei gut. Etwas anderes ist es nämlich zu sagen: ein Übel ist gut, was vollkommen falsch ist, etwas anderes zu sagen: es ist gut, dass es ein Übel gibt, was keineswegs zu bestreiten ist.³⁵

In diesen Fällen werden die Worte „gut“ oder „schlecht“ nicht auf eine „Sache selbst“ (*ad rem*) bezogen, sondern auf das „Vorkommen einer Sache“ (*ad eventum rei*)³⁶. So kann gesagt werden, es sei in bestimmten Fällen gut, dass eine schlechte Sache ist, auch wenn man nicht sagen kann, dass die schlechte Sache selbst gut ist, oder es sei in anderen Fällen schlecht, dass eine gute Sache ist, auch wenn man nicht sagen kann, dass die gute Sache selbst schlecht ist. Ob man dies aber sagen kann, hängt dabei entscheidend von dem *Ziel* ab, auf das die gute Sache oder die schlechte Sache hingeordnet ist. Es hängt entscheidend davon ab, was aus der jeweiligen schlechten oder guten Sache folgt.

Abaelard erläutert dies am Beispiel des Handelns Gottes: Von Gott nämlich wird gesagt, dass er die Übel in der Welt nicht deswegen geschehen lässt, weil er die in sich schlechte Sache, also das Übel selbst will, sondern deswegen, weil es letztlich gut ist, dass sie *sind*³⁷. Denn sie dienen letztlich der Verwirklichung einer höheren,

³⁴ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 162, 3198–3207: „Verbi gratia: ecce iam dudum aliquis in bonis operibus se adeo exercuit, ut inde sepius laudatus vel de suis confisus virtutibus in superbiam extollatur vel alius invidia hinc accendatur. Sic itaque malum de bono constat provenire et frequenter mali etiam bonum causam esse. Quippe vitia nostra peccata, que sunt proprie mala dicenda, non nisi in anima vel bonis habent consistere creaturis, nec nisi a bono surgere possit corruptio. Quis e contrario non videat sepe homines post magnas peccatorum ruinas fortiores aut meliores per humilitatem vel penitentiam surgere, quam antea fuerint?“

³⁵ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 160, 3146–3152: „Nec solum ad res ipsas, verum etiam ad ea, que de rebus dicuntur, hoc est ad ipsa propositionum dicta sic nonnumquam boni vocabulum adplicamus, ut etiam dicamus, quia bonum est malum esse, quamvis minime concedamus bonum malum esse. Aliud quippe est dicere: malum est bonum, quod omnino falsum est, aliud dicere: malum esse bonum est, quod minime negandum est.“

³⁶ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 169, 3381–3385, 170, 3400 f. und 171, 3422–2425.

³⁷ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 163, 3213–3220.

umfassenderen guten Sache und bringen diese umfassendere gute Sache hervor. Abaelard schreibt:

Wer wüsste auch nicht, dass die höchste Güte Gottes, die nichts ohne Grund geschehen lässt, auch die Übel so gut im voraus ordnet und sie auch bestens nutzt, dass es sogar gut ist, dass es ein Übel gibt, obwohl ein Übel dennoch keinesfalls gut ist?³⁸

Wenn man also – im Rahmen dieser mittelalterlichen Form der Theodizee – von Gott in seiner Güte sagt, dass er auch dann gut handelt, wenn er die Übel geschehen lässt, so liegt dies nach diesem Text daran, dass er dafür einen die Übel *rechtfertigenden Grund* hat, nämlich das umfassendere Gut, auf dessen Verwirklichung sie hingeeordnet und zu dessen Verwirklichung sie notwendig sind.

Entscheidend an diesem Gedankengang ist nun freilich nicht die Frage, ob dies eine gültige Theodizee sein kann. Selbstverständlich bleibt angesichts der Leiden und der Grausamkeiten in dieser Welt jeder Versuch, dafür einen rechtfertigenden Grund anzugeben, unangemessen, ja gerät leicht zum Zynismus. Entscheidend für die hier im Blick stehende Frage nach der Bedeutung von „sittlich gut“ und „sittlich schlecht“ ist vielmehr die Struktur des Gedankens, entscheidend ist allein die Erläuterung dessen, was es grundsätzlich heißt, es sei gut, *dass* eine schlechte Sache *ist*. Ob nämlich eine Handlung in diesem Sinne gut oder schlecht genannt wird, hängt davon ab, *aus welchem Grund*, auf welches Zielgut hin also sie jeweils gewollt wird. Denn die Handlung ist dann gut, wenn das in ihr angezielte Gut einen Grund darstellt, der die mit der Handlung immer auch verbundenen Übel *rechtfertigen* kann, sie ist schlecht, wenn dies nicht der Fall ist.

Im Blick auf diese so bestimmten Handlungen spricht Abaelard dann nicht mehr von *bonus* und *malus*, sondern davon, dass die Handlung *bene* oder *male*, *auf gute oder schlechte Weise* also, getan wird³⁹. Und erst in diesem Sinne sind für ihn die Wörter „gut“ und „schlecht“ im *ethischen* Sinne gebraucht. Denn ob ein Mensch im ethischen Sinne gut ist, entscheidet sich für Abaelard nicht daran, dass er *etwas* tut, das ein Gut, also *eine gute Sache* darstellt (*quod id, quod bonum sit, facit*), sondern daran, dass er *auf gute Weise* handelt (*quod bene facit*). Entscheidend für die ethische Qualifikation einer Handlung ist also nicht, *was* man will, sondern *wie* man es will. Dafür aber, dass ein Mensch auf gute Weise (*bene*) handelt, kann Abaelard schließlich auch gleichbedeutend sagen, dass er „mit guter Intention“ handelt („[...] ,bene‘, id est bona intentione [...]“)⁴⁰. Und entsprechend gilt umgekehrt: Was mit

³⁸ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 162, 3211–163, 3215: „Quis etiam nesciat summam Dei bonitatem, que nihil sine causa fieri permittit, adeo mala quoque bene preordinare et eis etiam optime uti, ut etiam sit bonum malum esse, cum tamen malum nullatenus sit bonum?“

³⁹ Aufgrund der präzise von Abaelard erläuterten Bedeutung des Ausdrucks *bene* im Sinne der Rechtfertigung eines Übels durch ein umfassenderes Zielgut scheint die Übersetzung (vgl. oben Anm. 24) von H.-W. Krautz unzutreffend, ja irreführend zu sein, der *bene* stets mit „gütig“ und *male* mit „böswillig“ wiedergibt (vgl. etwa 275, 277 u. ö.).

⁴⁰ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 163, 3229–3235: „Non enim bonus homo a malo in eo dissidere videtur, quod id, quod bonum sit, facit, sed potius, quod bene facit. Et si enim nunc usus sermonis pro eodem habet bene facere et bonum facere, vis tamen et proprietatis locutionis non ita fortassis sonat. Sic enim ‚bonum‘ sepe dicitur, nec tamen ‚bene‘, id est bona intentione, ita ‚bonum‘ fieri posse videtur, cum tamen bene non

guter Intention handeln heißt, wird also durch das erläutert, was es heißt, auf gute Weise (*bene*) zu handeln.

Nach dieser Analyse lässt sich als erstes Ergebnis festhalten: Mit sittlich guter Intention (*bona intentione*), also auf gute Weise (*bene*), handelt nach Abaelard offensichtlich derjenige, in dessen Handlung das in ihr angezielte Gut die Übel und schlechten Folgen, die mit der Handlung zugleich immer auch verbunden sind, *rechtfertigen* kann. Mit schlechter Intention dagegen handelt derjenige, in dessen Handlung das angezielte Gut die mit der Handlung verbundenen Übel und schlechten Folgen *nicht* rechtfertigen kann.

Das Gemeinte lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen, das Abaelard zwar selbst so nicht verwendet, das aber die Linie seines Gedankens weiter auszieht: Wer einem anderen einen Arm abschneidet, tut etwas Schlechtes und richtet ein Übel an. Und doch kann dieses Übel gerechtfertigt und die Handlung sittlich richtig und verantwortlich, ja sogar ethisch geboten sein, dann nämlich, wenn die Amputation das einzige Mittel ist, wie man das Leben des betreffenden Menschen noch retten kann. Das mit der Handlung angezielte Gut der Lebensrettung stellt in diesem Fall einen entsprechenden Grund dar, der das Übel des entfernten Arms rechtfertigen kann.

Ausgehend von dieser Erläuterung lässt sich nun das Verständnis der sittlich guten und schlechten Intention noch etwas weiter entfalten⁴¹:

– Im Blick auf das Kriterium der Unterscheidung zwischen einer sittlich guten und einer sittlich schlechten Intention lässt sich daraus entnehmen: Die Intention ist nicht schon dadurch sittlich gut oder schlecht, dass man irgend eine gute oder schlechte *Sache* anstrebt bzw. eine Handlung beabsichtigt, durch die eine gute oder schlechte *Sache* verwirklicht wird. Ebenso reicht es dafür, dass eine Intention sittlich gut ist, nicht aus, dass man den Übeln, die man anrichtet, im Sinne einer Güterabwägung *irgendein* Gut – und sei es auch ein wichtiges – gegenüberstellen kann, das durch die Handlung mit verwirklicht wird. Die Intention ist vielmehr erst dann im ethischen Sinne gut, wenn das in einer Handlung angezielte Gut die Übel, die mit derselben Handlung verbunden sind, tatsächlich *rechtfertigen* kann. Das angezielte Gut muss dazu umfassender als die Übel sein, die Übel müssen ihrerseits im Sinne des letzten Mittels notwendig sein, um das umfassendere Gut zu erreichen.

– Für das Verständnis der Intention bedeutet das: Wenn die Abnahme des Arms nicht notwendig ist, ist sie durch das Gut der Lebensrettung nicht gerechtfertigt. Die Intention des Handelnden ist in diesem Fall auf die Verstümmelung eines Menschen gerichtet. Dies gilt auch dann, wenn der Handelnde subjektiv, psychologisch noch so gute Absichten hat. Ist dagegen die Amputation notwendig, richtet sich die Intention des Handelnden *direkt* auf die Lebensrettung des Patienten, während die Abnahme des Arms lediglich *indirekt* als Übel *in Kauf genommen* wird. Und dies gilt, auch wenn der Arzt, der die Amputation durchführt, dabei psychologisch seine ganze Aufmerksamkeit und Absicht allein auf die kunstgerechte Durchführung der

fiat. Sepe quippe contingit idem a diversis fieri ita, ut pro eorum intentione alius bene, alius male illud faciat.“

⁴¹ Vgl. dazu näherhin Knauer (2002), 34–69; 89–92.

Operation richtet. Zwischen psychologischer und ethischer Intention ist wesentlich zu unterscheiden.

3. Mit dem Hinweis auf das angezielte umfassendere Gut, das die mit der Handlung verbundenen Übel rechtfertigen kann, ist freilich das Kriterium dafür, dass jemand wirklich mit „sittlich“ guter Intention handelt, noch nicht vollständig erhoben. Es kann sich nämlich auch um ein Gut handeln, das lediglich aus egoistischer Sicht, für mich oder auch für meine Gruppe, das umfassendere Gut ist. Bisher ist lediglich ein Kriterium der Klugheit angegeben, das etwa auch ein guter Dieb befolgt, von dem man zwar sagt, dass er „handwerklich“ gut handelt, wenn er nicht erwischt wird, von dem man aber nicht sagt, dass er „ethisch“ gut handelt. Denn auch für den Dieb ist der angeeignete Besitz ein Gut, das das Risiko des Diebstahls zu rechtfertigen scheint. Für die Bestimmung der „ethisch“ guten Intention muss also noch ein weiteres Kriterium hinzukommen.

In Abaelards bisherigen Bestimmungen ist dieses weitere Kriterium bereits darin enthalten, dass das in der Handlung angestrebte Gut die mit der Handlung verbundenen Übel nicht nur aus der egoistischen Perspektive des handelnden Subjekts, sondern aus der *Perspektive Gottes*, aus einer *universalen* Perspektive also, rechtfertigen können muss. Deutlicher wird dies jedoch noch in den Überlegungen herausgearbeitet, mit denen Abaelard seine Bestimmung des Guten in den *Collationes* weiter fortführt.

Den Ausgangspunkt für diese weiterführenden Überlegungen bildet das – in Abaelards Werk mehrfach angeführte – Beispiel der Auslieferung Jesu (*traditio Iesu*)⁴². Das Entscheidende an diesem Beispiel besteht darin, dass bei diesem Geschehen Gott Vater, der Sohn Gottes und der Verräter Judas jeder für sich dieselbe Handlung vollbringen, die ein Übel bewirkt und darstellt. Und doch ist das Tun des Vaters und des Sohnes sittlich gut zu nennen, das des Verräters aber sittlich schlecht. Abaelard begründet dies damit, dass sowohl der Vater als auch der Sohn dabei „auf gute Weise“ (*bene*) und „mit guter Intention“ (*bona intentione*) handeln, weil sie das Übel der Kreuzigung und des Todes Jesu um eines größeren und umfassenderen Gutes willen wollen, nämlich um der Erlösung der Menschheit willen. Dieses Gut aber stellt einen *Grund* dar, der das Übel der Kreuzigung rechtfertigen kann. Der Verräter dagegen handelt „auf schlechte Weise“ (*male*) und mit schlechter Intention, weil er die Kreuzigung und den Tod Jesu „aus einem anderen Grund“ als Gott will⁴³, aus einem Grund nämlich, der diese Übel nicht rechtfertigen kann. Sein Motiv ist das Geld, das er für die Auslieferung erhielt⁴⁴. Abaelard schreibt dazu:

Auch wenn sie nämlich tun oder tun wollen, was Gott geschehen lassen will, so tun sie dennoch nicht das oder wollen es tun, weil sie glauben dürften, Gott wolle dies geschehen lassen; auch ist nicht dieselbe Absicht bei derselben Tat in ihnen wie bei Gott, und obgleich sie das wollen mögen, was Gott will, und deswegen von demselben Willen bei ihnen und bei

⁴² Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 164, 3250–165, 3278. Vgl. ebenso *Ethica „Scito te ipsum“* (Ed. Ilgner), nr. 17, 2; *Kommentar zum Römerbrief* (Ed. Buytaert), 105, 301–308.

⁴³ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 165, 3265–3267: „mala tamen eorum voluntas est et bona Dei, cum scilicet id diversis de causis velint fieri.“

⁴⁴ Vgl. *Kommentar zum Römerbrief* (Ed. Buytaert), 105, 303 f.: „[...] non tamen id Iudas bene fecit quod peruersa intentione, id est ex cupiditate pecuniae, commisit.“

Gott gesprochen werden könnte, weil sie dasselbe wollen, so ist dennoch ihr Wille schlecht und der Gottes gut, weil sie offensichtlich dies aus verschiedenen Gründen geschehen lassen wollen. So ist auch dann, wenn es dieselbe Handlung von verschiedenen Menschen sein soll, weil sie offenbar dasselbe tun, dennoch je nach der Verschiedenheit der Absicht die Handlung des einen gut und des anderen schlecht, weil, auch wenn sie dasselbe bewirken mögen, dennoch der eine dasselbe auf gute Weise, der andere eben dies auf schlechte Weise tut.⁴⁵

In diesen Überlegungen wird klar, dass eine sittlich gute Intention darin besteht, mit dem Willen Gottes übereinzustimmen. Das aber bedeutet nicht, einfach die von Gott positiv vorgegebenen Gebote oder Verbote zu erfüllen. Dem Willen Gottes gemäß handeln bedeutet auch nicht einfach, dasselbe zu tun, „was“ Gott tut; dies trifft auch auf Judas zu. Den Willen Gottes zu tun heißt vielmehr, *aus demselben Grund* zu handeln wie Gott, so wie umgekehrt von Judas gesagt werden muss, dass er nicht den Willen Gottes getan und auf gute Weise (*bene*) gehandelt hat, weil er „nicht denselben Grund bei der Ausführung wie Gott beachtetet“⁴⁶. In diesem Sinne wird es dann auch verständlich, dass Abaelard in der *Ethica* schreibt, es komme nicht einfach nur darauf an, die Gebote Gottes zu erfüllen, sondern sie aus derselben „Absicht“ heraus zu erfüllen, aus der Gott sie gegeben hat⁴⁷.

Erst wenn man aus dem selben Grund wie Gott die mit der Handlung verbundenen Übel zulässt, handelt man aus einer wahrhaft sittlich guten Intention. Denn – so Abaelard – „es steht als Tatsache fest, dass er [Gott] nur auf gute Weise erlaubt, was zu erlauben gut ist, und nur Übles tut, von dem es gleichwohl gut ist, dass es geschehe“⁴⁸. Der Rückgang auf Gott ist demnach für Abaelard die Garantie dafür, dass die geschehenen Übel nicht nur scheinbar, sondern auch wirklich gerechtfertigt und verantwortbar sind. Gott nämlich weiß aufgrund seiner *universalen* Perspektive, was im Gesamtzusammenhang und auch langfristig gesehen der Wirklichkeit, letztlich einem höheren Gut dient und was nicht.

Aus demselben Grund wie Gott zu handeln lässt sich damit aber so verstehen, dass es darauf ankommt, die mit einer Handlung immer auch verbundenen Übel nicht aus *irgendeinem* Grund zu wollen, der *aus der eigenen Perspektive* gerade ein Gut darstellt, sondern aus einem Grund zu wollen, der sie auch in *universaler* Perspektive tatsächlich rechtfertigen kann⁴⁹. Erst dann kann davon gesprochen wer-

⁴⁵ *Collationes* (Ed. Thomas), 164, 3260–165, 3270: „Et si enim faciant vel facere velint, quod Deus vult fieri, non tamen id faciunt vel facere volunt, quia credant Deum id velle fieri; nec eadem intentio est in eodem facto illorum que Dei, et quamquam velint, quod Deus, eadem que illorum et Dei voluntas ideo dici possit, quod idem volunt; mala tamen eorum voluntas est et bona Dei, cum scilicet id diversis de causis velint fieri. Sic et cum eadem sit actio diversorum, quia videlicet idem agunt, pro diversitate tamen intentionis actio huius bona est et illius mala, quia, quamquam idem operentur, tamen bene hic, ille male id ipsum facit.“

⁴⁶ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 167, 3316f.: „[...] nec eam in his faciendis quam Deus causam attendat.“

⁴⁷ Vgl. Enders (1999), 151.

⁴⁸ *Collationes* (Ed. Thomas), 166, 3303–3305: „[...] constat profecto nec ipsum nisi bene permittere, quod bonum est permitti, nec illum nisi malum facere, quod tamen bonum est fieri [...].“

⁴⁹ Perkams (2001) gibt meine Interpretation (in: Ernst (1996), 122–146) etwa folgendermaßen wieder: Nach meiner Auffassung sei eine Handlung für Abaelard dann gerechtfertigt, wenn sie durch die Intention als angemessenes Mittel auf ein gutes Ziel bezogen werde, wobei dieses Ziel letztlich das universale höchste Gut sei, das mit dem Willen Gottes gegeben sei (vgl. 14; 82; 313). Demgegenüber sei jedoch seiner

den, dass man wirklich aus einem die Übel rechtfertigenden Grund handelt. Erst dann kann auch davon gesprochen werden, dass der Handelnde dem Willen Gottes gemäß handelt. Das für die Bestimmung der sittlich guten und schlechten Intention gesuchte weitere Kriterium besteht also in der universalen Perspektive Gottes.

Abaelard spricht dabei auch davon, dass Gott, wenn er die Übel in dieser Welt zulasse, einen „vernünftigen“ Grund habe⁵⁰. Vernunft bestimmt sich demnach so, dass sie die Übel der Handlung nicht im Blick auf ein partikuläres oder egoistisch gewünschtes und nach eigener Einschätzung höheres Gut in Kauf nimmt, sondern nur im Blick auf ein solches Gut, das sich vom universalen Standpunkt Gottes aus als das umfassendere und rechtfertigende Gut erweist.

Doch wie können wir Menschen diesen Standpunkt Gottes überhaupt einnehmen? Abaelard ist sich dieser Problematik sehr wohl bewusst, wenn er nach der Aussage, dass Gott für das Zulassen der Übel in dieser Welt einen „vernünftigen“ Grund habe, mit den Worten fortfährt: „[...] mag er uns auch unbekannt sein“⁵¹. Abaelard ist sich durchaus bewusst, dass wir Menschen die Gründe, die Gott haben mag, wenn er die Übel in der Welt zulässt, nicht einfachhin erkennen können.

Andererseits aber bietet die Rede von einem „vernünftigen“ Grund einen Ansatzpunkt. Offenbar nämlich erschließt die Vernunft des Menschen – grundsätzlich wenigstens – die Möglichkeit zu erkennen, ob der Grund, der einen zum Handeln bewegt, auch in universaler Perspektive die mit dieser Handlung verbundenen Übel rechtfertigen kann oder nicht. Entscheidend ist deshalb für Abaelard nicht, ob der Mensch *wirklich* die Gründe Gottes durchschaut. Entscheidend ist vielmehr, dass er so handelt, dass er in seinem Handeln Schäden und Übel nur aus solchen Gründen zulässt, von denen er *glaubt*, dass sie es sind, aus denen auch Gott dieses Übel vernünftigerweise zulassen könnte, aus solchen Gründen also, die *seiner eigenen Vernunft* *einsicht nach*, also in universaler Perspektive, die mit der Handlung verbundenen Übel rechtfertigen können. Entscheidend ist also, dass es dem Handelnden in seinem Handeln grundsätzlich um *Vernünftigkeit* geht, dass er die egoistische, allein auf den eigenen partikularen Vorteil gerichtete Sicht überwindet und eine universale, vernünftige Perspektive *anstrebt*⁵².

Meinung nach eine Handlung nach Abaelard dann gerechtfertigt, wenn sie dem von der Vernunft erkannten Prinzip des Sittlichen entspreche, dass alles, was als objektives Gut erkannt wird, deswegen zu tun ist. – Andererseits geht es mir darum, dass für Abaelard eine Handlung dann gerechtfertigt und in diesem Sinne auch objektiv sittlich gut ist, wenn die in ihr immer auch mitgesetzten Übel durch das jeweils angezielte Gut tatsächlich gerechtfertigt werden können (etwa die Amputation durch die Rettung des Lebens), und dies aus universaler und nicht bloß egoistischer, lediglich auf den eigenen Vorteil sehender Perspektive.

⁵⁰ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 166, 3305: „[...] et cur fiat, rationabilem habet causam [...]“. Vgl. ebenso ebd., 166, 3312–167, 3315: „[...] quaecumque a quocumque fiant, quia hec ex optima divine providentie dispensatione contingunt, rationabiliter ac bene sic ea provenire, sicut eveniunt, quia videlicet rationabilem, cur fiant, habent causam [...]“. und ebd., 167, 3328f.: „Patet itaque quidquid contingit fieri vel contingit non fieri, cur fiat vel non fiat, rationabilem habere causam.“

⁵¹ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 166, 3305f.: „[...] rationabilem habet causam, licet nobis incognitam.“ Vgl. ebenso ebd., 170, 3401–3406: „Cum vero ad eventus rerum, hoc est ad ea, que a propositionibus dicuntur et per eas evenire proponuntur, boni vocabulum applicamus, ut videlicet hoc esse vel non esse bonum dicamus, tale est, ac si diceretur ad aliquam Dei optimam dispositionem complendam illud necessarium esse, et si nos omnino illa lateat dispositio.“

⁵² Perkams (2001), 14, wendet gegen meine Interpretation ein, dass dadurch die traditionelle Abaelard-

4. Dass es Abaelard letztlich nicht um eine tatsächliche Einsicht in die verborgenen Beweggründe Gottes geht – einen Gottes Willen übergreifenden Standpunkt gibt es nach Abaelard für den Menschen nicht –, sondern um das grundsätzliche Bemühen des Handelnden um Vernünftigkeit, wird deutlich in seinen Aussagen zum Gewissen.

Zunächst sieht Abaelard im Gewissen offenbar diejenige Instanz, die uns darüber sicher machen kann, ob unser Handeln mit dem Willen Gottes übereinstimmt oder nicht. In seinem *Römerbriefkommentar* führt er im Zusammenhang mit Röm 6,11 aus, angesichts der möglichen Entschuldigungen der Heiden, sie wüssten nicht, wann sie der Sünde und wann sie Gott gemäß lebten, empfehle der Apostel, sie sollten sich wenigsten bemühen, dies nach ihrer Meinung und dem Fassungsvermögen ihrer Erkenntnis zu erfüllen, und wenigstens so leben, dass sie das eigene Gewissen nicht tadele⁵³. Nur derjenige, der „contra propriam conscientiam“ handle⁵⁴, handle sittlich schlecht und begehe eine Sünde. Denn das Gewissen prüft und beurteilt unser Handeln nicht – wie andere Menschen – gemäß dem äußeren, beobachtbaren Ablauf und Tatbestand, sondern gemäß den inneren Beweggründen des Handelns, also gemäß den Intentionen. Und in diesem Urteil schreibt Abaelard dem Gewissen sogar Irrtumfreiheit und damit unbedingte Verlässlichkeit zu⁵⁵.

Mit dieser Bedeutung, die hier dem Gewissen als Kriterium sittlich guter und sittlich schlechter Handlungen zugeschrieben wird, ist für Abaelard freilich nicht gemeint, dass das Gewissen immer unfehlbar sagt, was im konkreten Fall jeweils *in-*

Interpretation wieder zum Tragen komme, dass nämlich jemand dann gut handle, wenn er nach bestem Wissen und Gewissen versuche, den Willen Gottes zu treffen, unabhängig davon, wie seine Handlung letztlich aussehe. – Daran ist richtig, dass wir uns in der Frage, welche Handlungen verantwortlich sind, tatsächlich um eine universale Perspektive bemühen müssen. Damit wird überhaupt erst eine ethische Perspektive erreicht. Und dabei gilt in der Tat, dass wir uns als endliche Wesen um eine solche Perspektive immer nur bemühen müssen und nie sicher sein können, dass wir sie erreicht haben. Andererseits geht es nicht darum, willkürliche Mutmaßungen über den Willen Gottes anzustellen oder lediglich auf die gegenwärtige Inspiration zu vertrauen, sondern darum, mit Hilfe der Vernunft sachlich zu begründen, dass das in der Handlung angestrebte Gut tatsächlich – jedenfalls gemäß den Einsichtsmöglichkeiten, die wir als endliche, obgleich vernunftbegabte Wesen derzeit haben – die mit der Handlung verbundenen Übel rechtfertigen kann. Nur wenn das der Fall ist, kann überhaupt die Rede davon sein, dass die Handlung verantwortlich und objektiv sittlich richtig ist und dass es nicht nur gut gemeint ist. Es geht also bei der Bemühung um die universale Perspektive, die – mittelalterlichem Denken entsprechend – letztlich im Willen Gottes repräsentiert ist, nicht um eine Vernachlässigung der tatsächlichen Handlung, sondern gerade um die Begründung einer verantwortbaren Handlung.

⁵³ Vgl. *Kommentar zum Römerbrief* II (Ed. Buytaert), 180, 156–181, 163: „Et quia possent illi docere se ignorare quando peccato, quando Deo uiuerent, praeueniens atque auferens hanc excusationem, dicit, ut saltem pro existimatione sua et capacitate suae intelligentiae id implere studeant. Et hoc est quod ait: EXISTIMATAE etc., hoc est ita saltem uiuatis ut uos non reprehendat uestra conscientia, si nondum ad plenum qualiter uiuendum sit cognoscatis [...]“

⁵⁴ Vgl. *Kommentar zum Römerbrief* I (Ed. Buytaert), 77, 18–20: „EADEM ENIM AGIS QUAE IUDICAS, hoc est quae in aliis reprehendi, scilicet mala opera quae contra propriam conscientiam committis.“ Vgl. auch zu Röm 14,14 ebd. II (Ed. Buytaert) 303, 225–228: „Et quoniam tota haec contentio ex cibis lege interdictis nascebatur, dicit neminem ex qualitate ciborum contaminari sed ex conscientia tantum transgressionis, si eis contra conscientiam uescatur.“ Vgl. ebenso den 8. *Brief an Heloisa* (Ed. McLaughlin), 268.

⁵⁵ Vgl. *Kommentar zum Römerbrief* I (Ed. Buytaert), 86, 343–347: „et tali conscientia quae non errat in discretione operum, ea scilicet discutiens secundum ipsas animi cogitationes, hoc est intentiones; quae quidem cogitationes habent accusare uel defendere apud Deum potius quam exteriore opera.“

haltlich das sittliche Richtige und Falsche ist. Das Gewissen ist nicht eine Quelle sittlicher Erkenntnis im Menschen, die nun doch den Willen Gottes und seine Gründe für alles, was geschieht, durchschaut und genau kennt. Das eigentlich Gemeinte wird vielmehr deutlich, wenn Abaelard erläutert, „gegen das Gewissen handeln“ bedeute nichts anderes als das zu unterlassen, was man selbst durch die eigene Vernunft als zu Tuendes billigt, und das zu tun, was man selbst aufgrund der Vernunft als zu Meidendes zurückweist.

Er beweist, dass er schlecht gegen sein eigenes Gewissen handelt, da er auch das unterlässt, was er als gut erkennt, und das tut, von dem er nicht bezweifelt, dass es schlecht ist. Und dies bedeutet, dass er sagt: *Ich tue nicht*, das heißt, ich mache nicht, *das Gute, das ich will*, das heißt, was – wie ich billige – geschehen muss und dem ich durch meine Vernunft zustimme, sondern *das Böse, das ich hasse*, das heißt, das ich, wie gesagt, nicht will, sondern nach dem Urteil meiner Vernunft missbillige und verurteile.⁵⁶

Was inhaltlich das sittlich Richtige und Falsche ist, sagt also nach Abaelard nicht das Gewissen, sondern die Vernunft des Menschen. Zugleich bringt darin die praktische Vernunft immer auch schon ihr fundamentalstes Grundprinzip zur Geltung, nämlich dass das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist. Auch dies ist für Abaelard ein – implizites – Urteil der praktischen Vernunft⁵⁷. Die Funktion des Gewissens besteht demgegenüber darin, das Handeln des Menschen an diesem eigenen inneren Grundprinzip der Vernunft zu messen, d. h. rein formal zu überprüfen, ob das jeweilige Handeln des Menschen tatsächlich im Letzten dem folgt, was man aufgrund der Vernunft als das Richtige und zu Tuende eingesehen hat, oder ob man stattdessen seinen eigenen egoistischen Beweggründen folgt⁵⁸. „Gegen das Gewissen handeln“ bedeutet dann aber, in seinem Handeln letztlich nicht mit dem fundamentalsten Urteil der praktischen Vernunft übereinzustimmen, wonach das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist, sondern stattdessen in Wirklichkeit nach dem Prinzip des Eigennutzes zu handeln.

Dabei rechnet Abaelard durchaus damit, dass in inhaltlicher Hinsicht der Handlungsgrund aufgrund eines Irrtums die mit der Handlung verbundenen Übel auch nicht rechtfertigen kann, dass also jemand die Handlung aus einem anderen Grund als Gott will. Und doch ist das, was dem eigenen begrenzten Urteil der Vernunft entspringt, vom Gewissen her, das gebietet, der Vernunft zu folgen, unbedingt geboten. Solange man also in dem, was man tut, vor seinem Gewissen mit dem übereinstimmt, was man aufgrund der eigenen Vernunftseinsicht für gerechtfertigt und deshalb für das sittlich Gebotene hält, wird man nicht schuldig, auch wenn die in

⁵⁶ Vgl. *Kommentar zum Römerbrief III* (Ed. Buytaert), 205, 615–623: „Probat se male agere contra propriam conscientiam quia et quod bonum esse recognoscit dimittit, et quod non dubitat esse malum facit. Et hoc est quod dicit NON AGO, id est non facio, BONUM QVOD VOLO, id est quod approbo debere fieri et cui per rationem consentio, SED MALVM QVOD ODI, hoc est quod, ut dictum est, non uolo, red rationis iudicio reprobato atque damno.“

⁵⁷ Vgl. dazu *Kommentar zum Römerbrief III* (Ed. Buytaert), 208, 718–720: „[...] ex me ipso et propria creatione rationem habeo per quam bonum faciendum esse approbo [...]“ Vgl. ebenso ebd., 209, 756 f.: „Per rationem quippe bonum, per concupiscentiam appeto malum.“ und ebd., 208, 701–703: „[...] ex natura, per quam rationalis sum a Deo creatus, reluctor concupiscentiam et eam damno potius quam consentio.“

⁵⁸ Vgl. dazu auch Honnefelder (1982), 26; ders. (1983), 13; ders. (1992), 188 f.

der Handlung gesetzten Übel faktisch nicht durch das angezielte Gut gerechtfertigt sind. Abaelard schreibt dazu in den *Collationes*:

Es ist nämlich auch nicht gut, dass jemand auf gute Weise handelt, wenn es nicht zu irgendeiner göttlichen Ordnung passt, dass jener es tue, sondern ihr eher widerspricht, weil nicht auf gute Weise getan werden kann, was keinen vernünftigen Grund hat, warum es getan wird. Dann aber hat es keinen vernünftigen Grund, warum es getan wird, wenn es notwendig wäre, dass etwas von Gott Vorgesehenes behindert würde, wenn jenes gelänge. Daher täuschen wir uns oft, wenn wir sagen, dass es gut ist, dass wir dies oder jenes tun, das von allen so eingeschätzt wird, dass es getan werden müsse. Aber wenn es von der göttlichen Ordnung abweicht, so lügen wir aus einem Irrtum, sind aber nicht einer Lüge schuldig, weil wir es so glauben, wie wir sagen.⁵⁹

Die Funktion des Gewissens ist es also für Abaelard nicht, die inhaltliche Übereinstimmung der Intentionen, also des Handlungsgrundes des Menschen, mit denen Gottes zu überprüfen. Das Gewissen beurteilt vielmehr formal, ob der Grund, aus dem man handelt, grundsätzlich aus vernünftiger Überlegung und dem Bemühen um einen universalen Standpunkt hervorgeht oder ob er letztlich eigennützigen Bestrebungen entspringt.

III.

Was lässt sich nun ausgehend von dieser Analyse des Begriffs der Intention und des Kriteriums der sittlich guten und schlechten Intention zur Charakterisierung der Ethik Abaelards als intentionalistischer und theonomer Ethik sagen?

1. Dass Abaelard eine intentionalistische Ethik vertritt, ist insofern richtig, als er es ablehnt, die sittliche Qualität von Handlungen könne an deren äußerem, empirisch beobachtbarem Verlauf abgelesen werden, und umgekehrt den Grund, warum sie als sittlich gut oder schlecht bezeichnet werden, allein und ausschließlich in der inneren Intention und Absicht des handelnden Subjekts sieht. Selbstverständlich kann es nach Abaelard in der Ethik nicht um eine Erfolgshaftung gehen, in der allein der tatsächliche Ausgang, völlig unabhängig von den inneren Motiven des Handelnden selbst, entscheidend ist; es geht immer um die vom Subjekt selbst beabsichtigte, also bewusst gewollte und vollzogene Handlung. Nur sie kann sittlich qualifiziert werden. Ebenso ist es richtig, dass Abaelard die sittliche Qualität der Intention selbst davon abhängig macht, ob sie mit dem Willen und der Absicht

⁵⁹ *Collationes* (Ed. Thomas), 170, 3406–3415: „Non enim aliquem etiam bene facere bonum est, si hoc eum facere alicui divine ordinationi non competit, sed potius obsistit, quia nec bene fieri potest, quod rationabilem, cur fiat, causam non habet. Tunc autem rationabilem non habet causam, cur fiat, si quid a Deo dispositum prepedire necesse esset, si illud contingeret. Sepe itaque decepti dicimus, quia bonum est nos hoc vel illud facere, quod faciendum esse ab omnibus censetur. Sed cum a divina dissentiat ordinatione, per errorem mentimur, sed mendacii rei non sumus ita opinantes, ut dicimus.“ Vgl. ebenso den umgekehrten Fall in *Kommentar zum Römerbrief III* (Ed. Buytaert), 229, 9–14: „[...] reus mendacii non sum sic credam sicuti dico. Potest quippe aliquis, quantum ad rei euentum, ueritatem in uerbis per ignorantiam habere, et tamen contra conscientiam loqui et per hoc incurrere mendacii reatum. Non enim mentimur apud Deum, hoc est reus mendacii non reputatur ab eo, nisi qui per duplicitatem loquitur.“

Gottes übereinstimmt. Er sieht die gute Intention in der Liebe, in der das handelnde Subjekt mit dem Willen Gottes um seiner selbst willen übereinstimmen will, und die schlechte Intention in der Verachtung des Willens Gottes.

Und dennoch ist dies keineswegs alles, was man aufgrund des Textbestands der Werke Abaelards sagen kann. Zunächst bestimmt Abaelard sehr viel genauer, was es heißt, dass die Intention des Handelnden mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Dies versteht er nämlich keineswegs so, als ginge es lediglich um die gehorsame Erfüllung der von Gott positiv vorgelegten Gebote und Verbote. Abaelard macht die sittliche Qualität der Intention vielmehr davon abhängig, ob das mit der Handlung angezielte und beabsichtigte Gut tatsächlich geeignet ist, in universaler Perspektive die mit der Handlung verbundenen Übel zu rechtfertigen, oder ob sie dies nicht vermag. Damit aber spielen für Abaelard die Folgen und Auswirkungen einer Handlung – genauer gesagt der beabsichtigten Handlung – in ihrem Verhältnis zu dem mit der Handlung beabsichtigten Zielgut für ihre Qualifizierung als sittlich gut oder schlecht eine entscheidende Rolle. Die Charakterisierung der Ethik Abaelards als radikal intentionalistische Ethik, die alle konsequentialistischen und teleologischen Begründungsformen ausschließt, trifft also so nicht zu. Vielmehr spielen für ihn bei der Bestimmung der guten und schlechten Intention sehr wohl die Folgen der Handlung im Verhältnis zu dem in der Handlung angestrebten und beabsichtigten Ziel, also konsequentialistische und teleologische Überlegungen, eine wichtige Rolle.

Weiterhin lässt sich aufgrund der Analyse des Begriffs der Intention sagen: Abaelard löst zwar den Grund der sittlichen Qualität der Handlung von jeder Identifizierung mit guten oder schlechten Dingen oder Handlungen, die gute oder schlechte Dinge verwirklichen, ab und verlegt ihn in das *Verhältnis* zwischen dem mit der Handlung verbundenen Übeln und dem in ihr angezielten Gut. Nicht *was* man tut oder auch zu tun beabsichtigt, entscheidet darüber, ob die Intention und damit die Handlung sittlich gut oder schlecht ist, sondern die Weise, *wie* man das beabsichtigte Zielgut der Handlung durch die Handlung selbst zu verwirklichen beabsichtigt. Andererseits aber bleibt das Kriterium, wann eine Intention gut und wann sie schlecht ist, doch auf die Wirklichkeit zurückbezogen. Indem er den Grund der sittlichen Qualität von Handlungen in das Verhältnis zwischen dem in der Handlung angestrebten Zielgut einerseits, und den Gütern und Übeln, die mit der beabsichtigten Handlung zugleich verbunden sind, andererseits verlegt, bestimmt er das, was sittlich gutes oder schlechtes Handeln ausmacht, nicht ohne Bezug auf die guten und schlechten Sachen. Ob aber das angestrebte Gut *tatsächlich* die mit der Handlung verbundenen Übel rechtfertigen kann oder nicht, ist damit aber nicht bloß subjektiver Meinung oder der bloßen guten Absicht überlassen, sondern hat eine unbeliebige, objektivierbare und *grundsätzlich* von der Vernunft einsehbare Grundlage in der Realität der Dinge, mit denen man in der Handlung zu tun hat.

Dies entspricht übrigens ganz der Konzeption, die Abaelard im Rahmen seiner Logik als Erklärung der Universalien vorlegt. In der Frage, worauf sich die Allgemeinbegriffe beziehen, lehnt er die Lösungen ab, die von einem allgemeinen Ding in den Einzeldingen als Bezugsgrundlage der Universalien ausgehen⁶⁰. Andererseits

⁶⁰ Vgl. dazu *Glossae super Porphyrium* (Ed. Geyer), 10, 17–16, 18.

aber könne man auch nicht sagen, dass die Universalien überhaupt keine Bedeutung haben, sich also auf gar nichts Entsprechendes in der Realität beziehen, also keine Begriffe sind und keine Erkenntnis enthalten⁶¹. Abaelard löst die Frage dahingehend, dass die Universalien die verschiedenen einzelnen Sachen bezeichnen, indem sie einen gewissen gemeinsamen Begriff konstruieren, der die gemeinsame Ähnlichkeit der Einzeldinge erfasst, einen Begriff also, der sich auf die einzelnen Dinge bezieht und etwa die einzelnen Menschen bezeichnet aus dem Grund, *dass* sie Menschen *sind*. Abaelard erläutert dies weiter so, dass die einzelnen Menschen zwar nach Gestalt und Wesen voneinander verschieden sind, dass sie aber darin übereinkommen, *dass* sie Menschen *sind*. Sie kommen also nicht im „Menschen“ wie in einer Sache (*res*) überein, sondern allein darin, *dass* sie etwas Bestimmtes, nämlich Menschen, *sind*⁶². Sie kommen nicht in der „essentia“ überein, sondern – wie er es nennt – im *status*, in der bestimmten Weise zu sein. Dabei lässt sich der Status, dass ein Einzelding etwa ein Mensch ist, durchaus auf Ähnlichkeiten der Wesensmerkmale in der Realität, in der Natur zurückführen⁶³.

Hier lässt sich eine strukturelle Parallele in der Erklärung der Allgemeinbegriffe und des Sittlichen erkennen. Wie sich die Universalien nicht auf ein allgemeines Ding in den Einzeldingen beziehen, also nicht etwa auf „den Menschen“ in allen Einzelmenschen, sondern auf den Status aller Einzelmenschen, *dass* sie Menschen *sind*, so begründet sich das sittlich Gute und Schlechte nicht dadurch, dass man eine gute oder schlechte „Sache“ will oder tut, sondern dadurch, dass es möglicherweise sogar gut ist, *dass* eine schlechte Sache *ist*. In beiden Fällen wird das Allgemeine und das Sittliche von der Identifizierung mit einer Sache losgelöst. In diesem Sinne spricht J. Jolivet im Blick auf die Universalien von einem „non-réalisme logique“⁶⁴ bzw. von einer „déréification“⁶⁵ der Allgemeinbegriffe und im Blick auf das Sittliche von einer „déréalisation du péché“⁶⁶. Und dennoch bleibt in beiden Fällen die Rückbezogenheit auf die Realität und auf die Natur und deren innere Eigengesetzlichkeit erhalten. Abaelard wehrt sich zwar gegen den Realismus seiner Zeit, aber er ist auch kein Nominalist⁶⁷, und dies auch nicht in der Ethik.

2. Beinhaltet aber Abaelards Verständnis der Intention durchaus eine consequen-

⁶¹ Vgl. ebd., 18, 37–19, 7: „Nullum itaque significare videtur vel homo vel aliud universale vocabulum, cum de nulla re constituat intellectum. Sed nec intellectus posse esse videtur, qui rem subiectam quam concipiat, non habet. Unde Boethius in Commento: ‚Omnis intellectus aut ex re fit subiecta, ut sese res habet aut ut sese non habet. Nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest! Quapropter universalialia ex toto a significatione videntur aliena. Sed non est ita.“

⁶² Ebd., 19, 21–31: „Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus [...]. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse convenientia, si qua est aliquorum convenientia, secundum id accipienda est, quod non est res aliqua [...].“

⁶³ Vgl. dazu ebd., 20, 1–14; vor allem 20, 12–14: „Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit.“

⁶⁴ Vgl. Jolivet (1969, ²1982), 71, 89.

⁶⁵ Vgl. ebd., 351.

⁶⁶ Vgl. ebd., 356 f.

⁶⁷ Vgl. dazu Jolivet (1981), 31–54.

tialistische bzw. teleologische Begründung des sittlich Richtigen und Falschen, die von der menschlichen Vernunft selbst eingesehen werden kann, so lässt sich auch die Charakterisierung seiner Ethik als „theonom“ in dieser Ausschließlichkeit nicht aufrechterhalten. Wie die Textanalyse gezeigt hat, spielt bei ihm vielmehr das Prinzip der eigenen Vernunft Einsicht des Menschen für die Bestimmung der sittlich guten und schlechten Intention und damit auch des sittlich guten und schlechten Handelns eine zentrale Rolle. Dies lässt sich noch durch weitere Texte unterstreichen.

So sind für Abaelard die Gebote Gottes nicht deshalb gut, weil Gott sie geboten hat, und die Intention des Handelnden nicht deshalb, weil er diese Gebote gehorsam erfüllt. Vielmehr sind die Gebote Gottes deshalb gut, weil sie *vernünftig* sind, und die Intention des Handelnden ist gut, wenn sie der Vernunft entspricht. Entsprechend schreibt Abaelard in den *Collationes*:

Da es folglich feststeht, dass nichts ohne Gottes Erlaubnis geschieht, demnach nichts gegen seinen Willen oder Widerstand geschehen kann und es darüber hinaus sicher ist, dass Gott keinesfalls irgendetwas ohne Grund erlaubt und überhaupt nichts außer auf vernünftige Weise bewirkt, so dass ebenso seine Erlaubnis wie seine Handlung vernünftig ist, zumal wenn er darauf achtet, warum er im einzelnen, was geschieht, geschehen lässt, so weiß er genau, warum es an sich getan werden muss, auch wenn es schlecht ist oder auf schlechte Weise getan wird. Es wäre nämlich nicht gut, dass es erlaubt wird, wenn es nicht gut wäre, dass es getan wird, und nicht vollkommen gut wäre, wer, obwohl er könnte, nicht das zunichte machte, was nicht gut wäre, dass es getan werde. Ja, er wäre offen anzuklagen, dem zuzustimmen, dass es getan werde, was nicht gut sei, dass es getan wird.⁶⁸

Von hier her erklärt sich auch die bereits oben (Anm. 23) angeführte Bemerkung Abaelards in der *Ethica* „*Scito te ipsum*“, es könne in manchen Fällen möglich, ja geradezu verantwortlich und ethisch geboten sein, von Gott Gebotenes auch nicht zu erfüllen, dann nämlich, wenn es der eigentlichen Absicht Gottes entspricht.

Ein weiterer Beleg für die Bedeutung der autonomen Vernunft ergibt sich aus Abaelards Einschätzung des geschriebenen Gesetzes. Für ihn nämlich ist zur Einsicht in das sittlich Richtige nicht ein eigens in einer Heiligen Schrift geoffenbartes Gesetz Gottes notwendig, das uns über das unterrichtet, was wir selbst nicht erkennen können. Abaelard verweist verschiedentlich darauf, dass bereits vor dem geschriebenen Gesetz viele Heiden und auch Glaubende aufgrund der Gebote des Naturgesetzes, das die Liebe zu Gott und zum Nächsten gebietet, ethisch und verdienstlich gehandelt haben⁶⁹. Und auch die Gebote der *lex scripta* sind nur deswegen gültig, weil unsere Vernunft ihnen aus ihrem eigenen Prinzip heraus zustimmt.

⁶⁸ *Collationes* (Ed. Thomas), 167, 3317–3327: „Cum itaque nichil nisi Deo permittente fieri constet, nichil quippe eo invito vel resistente fieri possit, certumque insuper sit nequaquam Deum aliquid sine causa permittere nichilque omnino nisi rationabiliter facere, ut tam permissio eius quam actio rationabilis sit, profecto cum videat, cur singula, que fiunt, fieri permittat, cur et ipsa facienda sint, non ignorat, etiam si mala sint vel male fiant. Non enim bonum esset ea permitti, nisi bonum esset ea fieri, nec perfecte bonus esset, qui, cum posset, non disturbaret id, quod fieri non bonum esset. Immo patenter arguendus in eo, quod non sit bonum fieri, consentiendo, ut fiat.“

⁶⁹ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 53, 332–54, 364; ebd., 58, 473–476.

Sie sind nicht deshalb gut, weil sie von Gott gegeben wurden, sondern deshalb, weil wir sie aufgrund unserer eigenen Vernunft als gut einsehen.

Da ja das Gesetz [...] mir die Erkenntnis der Sünde gebracht hat – durch diese Erkenntnis will ich ja das Gute tun, welches es selbst lehrt, und ich stimme ihm durch meine Vernunft zu, mag auch die Sünde von dort einen Anlass erhalten haben –, ‚finde ich also‘, das heißt erfahre ich durch mich selbst durch das Urteil meiner eigenen Vernunft, dass das Gesetz etwas Gutes ist, das heißt eine nützliche Sache für mich, oder der Vermittler großen Gutes, da ich durch seine Lehre das Unterscheidungsvermögen von Gut und Böse erlangt habe.⁷⁰

Zwar gehen die Gebote und Verbote der *lex scripta* über die Gebote der *lex naturalis*, die sie beinhaltet⁷¹, hinaus, etwa durch die kultischen Vorschriften. Letztlich aber bleibt in den *Collationes* der Eindruck bestehen, dass alle diese darüber hinausgehenden Gebote überflüssig bzw. nicht notwendig sind⁷².

Schließlich wird von dieser Bedeutung der Vernunft für die Einsicht in das sittlich Richtige her auch verständlich, warum Abaelard als einer der ersten theologischen Denker des Mittelalters die antike philosophische Tugendethik in ihrer Eigenständigkeit und Autonomie voll anerkennen und in das Konzept einer christlichen Ethik integrieren kann. Gerade der Klugheit nämlich kommt ja – immer unter der Führung der Gerechtigkeit – eben jene Aufgabe zu, die Güter und Übel zu unterscheiden.

Manche aber nennen das Unterscheidungsvermögen der Klugheit eher die Mutter oder den Ursprung der Tugenden als selbst eine Tugend. Die Klugheit nämlich ist eben dieses Wissen der Sittlichkeit, das, wie es eine Abhandlung der Ethik überliefert, Wissen der guten und schlechten Dinge genannt wird, d. h. bereits das Unterscheidungsvermögen an sich für die Güter und Übel, die offenbar an sich selbst im eigentlichen Sinne Güter oder Übel genannt werden müssen. Denn gewisse Güter oder Übel werden aus sich selbst heraus im eigentlichen Sinne und sozusagen substantiell als Tugenden oder Laster angesprochen, gewisse aber nur akzidentell und um eines anderen willen. So werden z. B. auch die Handlungen unserer Werke, obwohl sie in sich indifferent sind, dennoch wegen der Absicht, aus der sie hervorgehen, gut oder schlecht genannt. [...] Die Güter oder Übel aber, die substantiell und infolge ihrer eigenen Natur so genannt werden, bleiben dauerhaft so unvermischt, dass, was einmal gut ist, niemals schlecht werden kann und umgekehrt. Daher wird das Unterscheidungsvermögen in diesen Dingen, und zwar ebenso der Güter wie der Übel, Klugheit genannt.⁷³

⁷⁰ *Kommentar zum Römerbrief* III (Ed. Buytaert), 208, 726–733: „Quandoquidem lex [...] cognitionem peccati mihi attulit, per quam quidem cognitionem uolo bonum facere quod ipsa docet, et ei per rationem consentio, licet inde peccatum occasionem acceperit; igitur inuenio, id est per me ipsum propriae rationis iudicio comperio, LEGEM esse bonum, id est rem utilem mihi uel ministram magni boni, cum per eius doctrinam boni seu mali discretionem adeptus sim“. Vgl. ebenso ebd., 205, 624–627 und ebd., 207, 694 f.: „[...] legi consentio per rationem [...]“ und ebd., 209, 743 f.: „[...] id est placere ei quod lex praecepit et se illud per rationem appetere.“

⁷¹ Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 72, 831–834.

⁷² Vgl. *Collationes* (Ed. Thomas), 44, 86–89; ebd., 60, 523–526. Dazu Winkler (2002), 524: „Die strenge Bindung des jüdischen Gesetzes an die auctoritas wird im Rückgriff auf die universell ausgerichtete ratio der *lex naturalis* überwunden.“

⁷³ *Collationes* (Ed. Thomas), 117, 2017–2034: „Nonnulli vero prudentie discretionem matrem potius sive originem virtutum quam virtutem nominant. Prudentia quippe est hec ipsa morum scientia, que, ut tractatus ethice tradit, rerum bonarum et malarum scientia dicitur, hoc est ipsa bonorum discretio sive malorum, que videlicet in se ipsis proprie bona dicenda sunt aut mala. Quedam et enim bona vel mala ex se ipsis

3. Abschließend und zusammenfassend lässt sich sagen: Dass Abaelard eine intentionalistische und theonome Ethik vertritt, ist richtig, wenn man zugleich auf die teleologische Begründungsstruktur für die sittlich richtige und falsche Intention sowie auf die normfindende und normbegründende Bedeutung der autonomen Vernunft des Menschen verweist. Dass Abaelard eine Gesinnungsethik vertritt, ist nur dann richtig verstanden, wenn zugleich darauf verwiesen wird, dass seiner Erläuterung der sittlich guten und schlechten Intention eine auf die Realität zurückbezogene Verantwortungsethik zu Grunde liegt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bacigalupo, L. (1992), *Intención y Consciencia en la Etica de Abelardo*, Lima.
- Bertola, E. (1988), „La dottrina morale di Pietro Abelardo“, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 55, 53–71.
- Blomme, R. (1958), *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain-Gembloux.
- Buytaert, E. (1969a), „Abelard's Collationes“, in: *Antonianum* 44, 18–39.
- (Hg.) (1969b), *Abaelardi opera theologica I* (= Corpus Christianorum Continuatio Medievals 11), Turnhout.
- Chenu, M.-D. (1969), *L'éveil de la conscience dans la civilisation moderne*, Paris / Montreal.
- Dahmen, R. (1906), *Darstellung der Abälardschen Ethik*, Münster.
- Deutsch, S. M. (1883), *Peter Abaelard. Ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts*, Leipzig.
- Enders, M. (1999), „Abälards ‚intentionalistische‘ Ethik“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 106, 135–158.
- Ernst, S. (1996), *Ethische Vernunft und christlicher Glaube* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 46), Münster.
- Geyer, B. (Hg.) (1919), *Glossae super Porphyrium* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 21, 1), Münster.
- Giuli, G. de (1931), „Abelardo e la morale“, in: *Giornale critico della filosofia italiana* 12, 33–44.
- Gründel, J. (1963), *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39,5), Münster.
- Hommel, F. (1947), *Nosce Te Ipsum, Die Ethik des Peter Abaelard*, Wiesbaden.
- Honnefelder, L. (1982), „Praktische Vernunft und Gewissen“, in: Hertz, A. / Korff, W. / Rendtorff, T. / Ringeling, H. (Hgg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. III, Freiburg/Basel/Wien, 19–43.
- (1983), „Conscientia sive ratio. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs“, in: Szövérfy, J. (Hg.), *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewusstseins. Mittelalterliches Colloquium im Wissenschaftskolleg zu Berlin* (Medieval Classics: Texts and Studies 17), Berlin, 8–19.
- (1992), „Transzendentalität und Moralität. Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie“, in: *Tübinger Theologische Quartalsschrift* 172, 178–195.
- Ilgner, R. (Hg.) (2001), *Petri Abaelardi opera theologica IV* (= Corpus Christianorum Continuatio Medievals 190), Turnhout.
- Jacobi, K. (2000), „Peter Abaelard, Unterscheidungswissen“, in: Kobusch, Th. (Hg.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt, 54–66.
- (2001), „Philosophische und theologische Ethik. Ein Blick auf Abaelards Dialogus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 108, 12–16.

proprie et quasi substantialiter dicuntur utpote virtutes ipse vel vitia; quedam vero per accidens et per aliud. Veluti operum nostrorum actiones, cum in se sint indifferentes, ex intentione tamen, ex qua procedunt, bone dicuntur aut male. [...] Que vero substantialiter et ex propria natura bona dicuntur aut mala, ita inpermixta perenniter manent, ut, quod semel bonum est, nunquam malum fieri possit vel e converso. Horum itaque discretio tam bonorum scilicet quam malorum prudentia dicitur.“

- Jolivet, J. (1969, ²1982), *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris.
- (1981), „Abélard et Guillaume d’Ockham, lecteurs de Porphyre“, in: *Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie* 6, 31–54.
- Knauer, P. (2002), *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt/M.
- Krautz, H.-W. (Hg.) (1995), *Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Frankfurt/M.-Leipzig.
- Lottin, O. (1948), *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. 2, Louvain-Gembloux.
- Luscombe, D. E. (1971) *Peter Abelard’s Ethics*, Oxford.
- (1974), „The Ethics of Abelard. Some further considerations“, in: Buytaert, E. M. (Hg.), *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference* (Mediaevalia Lovanensia, Series I, Studia III), Louvain, 65–84.
- Marenbon, J. (1997), *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge.
- Marenbon, J. / Orlando, G. (Hgg.) (2001), *Peter Abelard, Collationes*, Oxford.
- McLaughlin, T. P. (1956), „Abelard’s Rule for Religious Woman“, in: *Mediaeval Studies* 18, 241–292.
- Mews, C. (1985), „On dating the works of Peter Abelard“, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 52, 73–137.
- Peppermüller, R. (1972), *Abaelards Auslegung des Römerbriefs* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 10), Münster.
- (Hg.) (2000), *Abaelard, Römerbriefkommentar*, 3 Bände (Fontes christiani Bd. 26/1–3), Freiburg-Basel-Wien.
- Perkams, M. (2001), *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 58), Münster.
- Rhonheimer, M. (1987), *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien.
- Rohmer, J. (1939), *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (= Études de Philosophie Médiévale 27), Paris.
- Schiller, J. (1906), *Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, München.
- Schroeter-Reinhard, A. (1999), *Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung*, Freiburg (Schweiz).
- Siano, F. de (1971), „Of God and Man: Consequences of Abelard’s Ethics“, in: *The Thomist* 35, 631–660.
- Thomas, R. (Hg.) (1970), *Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Verbeke, G. (1974), „Peter Abelard and the Concept of Subjectivity“, in: Buytaert, E. M. (Hg.), *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference* (Mediaevalia Lovanensia, Series I, Studia III), Louvain, 1–11.
- Winkler, N. (2002), „Die zweite Geburt der europäischen Ethik. Petrus Abaelardus und die Stoa“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 519–535.

ABSTRACT

Der Beitrag differenziert kritisch die These, Abaelard vertrete eine theonom bestimmte Ethik mit einem radikal intentionalistischen Grundansatz. In einer Analyse des Begriffs „intentio“ wird gezeigt, dass eine gute Intention dann gegeben ist, wenn das subjektiv angestrebte Gut die in der Handlung mit gesetzten Übel rechtfertigen kann, eine schlechte Intention dagegen dann, wenn die vorhersehbaren Übel nicht gerechtfertigt sind. Damit spielen zwar nicht die realen Folgen einer Handlung, wohl aber die Folgen der beabsichtigten Handlung im Verhältnis zum angestrebten Gut und damit teleologische Begründungsstrukturen eine entscheidende Rolle. Da dieses Verhältnis grundsätzlich objektivierbar und am Kriterium der Vernunft zu messen ist, gewinnt die endliche Vernunft des Menschen in ihrer Autonomie maßgebliche Bedeutung in der Ethik. Auch die Gebote Gottes sind deshalb gut, weil sie vernünftig sind.

The essay critically discusses the thesis that Abelard advocates a theonomous ethics that shows radically intentionalist signs. An analysis of his concept of *intentio* leads to the conclusion that an intention is good when the subjectively intended good can justify the evil that might be involved in the action,

whereas an intention is bad when the foreseeable evil is not justified. Thus it is not the real consequences of an action but the consequences of the intended action plus the intended good and hence teleological arguments that are decisive. Since the relation between the consequences of the intended action and the intended good can in principle be objectified and judged by the standards of reason, the finite though autonomous reason of man is of major importance within ethics. Even God's commandments are good because they are rational.