

Philosophische und theologische Ethik

Ein Blick auf Abaelards *Dialogus**

Klaus JACOBI (Freiburg i.Br.)

In seinem *Dialogus*¹ läßt Abaelard einen Philosophen und einen Christen ein Gespräch führen. Thema ist die Frage nach der rechten Lebensorientierung.

Der Disput, der hier geführt wird, hat, verglichen einerseits mit anderen mittelalterlichen Dialogen zwischen einem Christen und einem Nicht-Christen,² andererseits mit Abaelards *Theologia*, auf welche sich Dialogfiguren des *Dialogus* beziehen,³ einige bemerkenswerte Züge.

Philosoph und Christ begegnen sich als gleichrangige Denker. Der Philosoph wird nicht etwa als Vertreter einer vergangenen Kulturstufe von vornherein herabgesetzt, noch wird der Christ als jemand gezeichnet, der mit missionarischer Gesinnung den Philosophen zum Übertritt zum Christentum zu gewinnen versuchte.⁴ Die Kontrahenten haben sich darauf geeinigt, daß es ihnen allen um Wahrheitssuche geht⁵ und daß sie diese Suche in argumentierender Form betreiben wollen.⁶

* Frühere Fassungen dieses Aufsatzes wurden in den Philosophischen Seminaren der Universitäten Halle und Bonn vorgetragen. Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern für ihre anregenden Diskussionsbeiträge.

¹ Ich zitiere nach folgenden Ausgaben: Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Textkritische Edition von R. Thomas (Stuttgart/Bad Cannstatt 1970); Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch. Hrsg. u. übertragen von H.-W. Krautz (Frankfurt am Main/Leipzig 1995); Peter Abelard, *Etical Writings. His Ethics or „Know Yourself“ and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*. Transl. by P. V. Spade. With an Introd. by M. McCord Adams (Indianapolis/Cambridge 1995). Ich zitiere die Ausgabe von Thomas nach Linien (ll.), die Übersetzung von Krautz nach Seiten (S.) und die Übersetzung von Spade nach Paragraphenzählung (n.). Ich übernehme nicht immer die von Krautz vorgeschlagene Übersetzung; ohne dies jeweils anzumerken oder zu begründen setze ich öfters meine eigene Übersetzung ein.

² Vgl. K. Jacobi (Hrsg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. ScriptOralia 115 (Tübingen 1999). Darin: H. Westermann, *Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards ‚Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum‘*, 157–197 [im folgenden zitiert: Westermann]; K. Jacobi, *Gilbert Crispin – Zwischen Realität und Fiktion*, 125–137; Th. Ricklin, *Der ‚Dialogus‘ des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung*, 139–155; F. Dominguez, *Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage*, 263–290; T. Borsche, *Der Dialog – im Gegensatz zu anderen Formen der Philosophie – bei Nikolaus von Kues*. IV. *De pace fidei*, 425–429.

³ *Dial.*, ll. 45–52/S. 13/n. 7; ll. 1497–1503/S. 125/n. 173.

⁴ Vgl. J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard* (Cambridge 1997) [im folgenden zitiert: Marenbon], 67.

⁵ Vgl. Westermann.

⁶ Vgl. *Dial.*, ll. 64–79/S. 15/nn. 9–10; ll. 1172–1174/S. 99/n. 137; ll. 1260–1262/S. 105/n. 147; Westermann, 177–180.

Der Verfasser baut einige Passagen ein, in denen einer der Redner nach Auffassung des jeweiligen Zuhörers aus Rechthaberei oder Streitsucht gegen die vereinbarten Gesprächsregeln verstößt. Er wird zur Ordnung gerufen, und er folgt diesem Appell stets willig.⁷

Der als Christ benannte Unterredner spart alle Inhalte spezifisch christlicher Glaubensartikel wie Trinität oder Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus aus.⁸ Dies entspricht einer Abmachung, die zu Beginn des Gesprächs getroffen worden ist: Der Philosoph darf sich auf Offenbarungstexte beziehen, wenn er die Offenbarungsgläubigen auf Schwierigkeiten oder Widersprüche in diesen Texten aufmerksam machen will. Die Offenbarungsgläubigen dagegen müssen wissen, daß die Autorität der Schrift für den Philosophen nicht gilt; sie müssen sich auf Vernunftgründe beschränken.⁹ Der Christ argumentiert zwar unverkennbar theologisch, und unverkennbar so, wie nur ein christlicher Theologe argumentieren kann, aber er bringt aus der Theologie nur das ins Spiel, was er als akzeptabel für den Philosophen einschätzt.¹⁰

Ein Dialog, der mit einer solchen Haltung geschrieben ist, ist eine wertvolle Hilfe, wenn man über den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik und über deren Verhältnis zueinander nachdenken will. Dies zu tun besteht Anlaß genug. Schülerinnen und Schüler an weiterführenden Schulen in Deutschland dürfen entscheiden, ob sie am konfessionellen Religionsunterricht oder am philosophischen Ethikunterricht teilnehmen. Im sogenannten christlichen Kulturraum gibt es Gruppen und Individuen, die engagiert christlich zu leben suchen, aber es gibt weit mehr Menschen, die sich nur noch zu bestimmten Jahreszeiten oder bei bestimmten Lebensereignissen an ihre Christlichkeit erinnern, deren Lebenshaltung aber auf andere Weise geprägt und normiert ist. Weitere gesellschaftliche oder politische Anlässe, das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik zum Gegenstand von Reflexion zu machen, ließen sich leicht ergänzen. Es gibt aber – über die gegenwärtige Situation hinaus – auch dauerhaft Gründe für diese Themenstellung. Religion kann gegenüber aller Philosophie gleichgültig bleiben. Wenn aber Theologen sich bemühen, sich und anderen das Gegläubte verständlich zu machen, setzen sie sich notwendigerweise ins Verhältnis zu philosophischem Denken, sowohl indem sie Begriffe und Gedanken übernehmen, wie auch, indem

⁷ Vgl. *Dial.*, ll. 1182–1204/S. 99 f./nn. 138–140; ll. 1754–1764/S. 147/n. 225–226; ll. 1792–1804/S. 151/n. 230–232; ll. 2757–2767/S. 233/n. 353–355; Westermann, 189–197. Ich habe 1997 in einem Symposium zu Ehren von L. M. de Rijk („30 Years Logica Modernorum“) in Amsterdam eingehendere Beobachtungen zur Argumentationsweise von „Philosoph“ und „Christ“ im *Dialogus* vorgetragen. Die Akten sollen demnächst in der Reihe „Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters“ (Leiden/Köln) publiziert werden.

⁸ Vgl. P. von Moos, *Les Collationes d'Abélard et la „Quaestio Juive“ au XII^e siècle*, in: *Journal des Savants*, juillet – déc. 1999, 449–489 [im folgenden zitiert: von Moos, frz.]. Es handelt sich hier um eine erweiterte Fassung eines Beitrages, der zuerst auf deutsch erschienen ist: P. von Moos, *Abaelard: Collationes (Gespräche eines Philosophen mit einem Juden und einem Christen)*, in: K. Flasch (Hrsg.), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter* (Stuttgart 1998), 129–150 [im folgenden zitiert: von Moos, dt.]. Hier: von Moos, frz. 454; 458–459; 469–470; 479; 481; dt. 132; 140; 144–145.

⁹ Vgl. *Dial.*, ll. 57–63/S. 13/n. 8; ll. 1490–1498/S. 125/n. 173.

¹⁰ Vgl. von Moos, frz. 454.

sie das Eigene vom Nur-Rationalen unterscheiden. Philosophen andererseits können an dem Faktum, daß es Religion und Theologie gibt, nicht vorbeisehen. Wenn sie über Lebensorientierung nachdenken, können sie nie ganz vernachlässigen, daß es eine religiöse – und theologisch reflektierte – Art der Lebensorientierung gibt.

Unterschiedliche Religionen haben unterschiedliche Theologien ausgebildet. In den folgenden Untersuchungen geht es um christliche Theologie. Es geht zudem um eine bestimmte Gestalt christlicher Theologie. Die Untersuchung wird exemplarisch geführt. Es versteht sich von selbst, soll aber doch eigens gesagt werden, daß Untersuchungen zu anderen Exempla auch zu anderen Akzentuierungen führen würden.

Die Interpreten, die sich mit Abaelards Dialog zwischen einem Philosophen und einem Christen befaßt haben, haben meist die große Nähe der Standpunkte und damit die weitgehende Übereinstimmung betont.¹¹ Es gibt gute Gründe hierfür: Der Philosoph ist Monotheist¹²; er sagt, das „natürliche Gesetz“ bestehe „in Gottes- und Nächstenliebe“;¹³ er antwortet – allerdings nicht in allen Handschriften überliefert¹⁴ – auf ein Gebet des Christen um Erleuchtung mit „Amen“;¹⁵ er spricht sogar selbst davon, daß Gottes Gnade hilft, wo Menschen, um ihr Heil besorgt, Gott suchen.¹⁶ Jedoch unterscheidet Abaelard – bei aller Übereinstimmung – die Standpunkte klar. In der folgenden Interpretation des Gesprächs wird der Akzent auf Unterscheidung gelegt.

Die Dialogfiguren

In Abaelards *Dialogus* gibt es mehr Personen als nur einen Philosophen und einen Christen. Da ist zunächst ein Icherzähler. Er erzählt einen Traum oder eine Vision, die er hatte.¹⁷ Drei Männer seien auf ihn zugekommen. Sie hätten sich als Philosoph, als Jude und als Christ kenntlich gemacht. Die Weise, wie sie im Traum den Icherzähler anreden, zeigt, daß der Icherzähler Abaelard ist. Sie beziehen sich nämlich auf seine Werke.¹⁸ Sie hätten schon lange Zeit gestritten, so berichtet einer von ihnen. Jetzt hätten sie, um den Streit zu einem Ende zu bringen, beschlossen, einen Richter zu suchen, damit dieser entscheide. Dieser Richter soll niemand anders als der Icherzähler, also Abaelard, sein.¹⁹

¹¹ Vgl. Marenbon, 67; von Moos, frz. 479/dt. 144–145; McCord Adams (wie Anm. 1), XVII–XVIII; M. de Gandillac, Notes préparatoires à un débat sur le *Dialogus*, in: R. Thomas (Hrsg.), *Petrus Abaelardus* (1079–1142). Person, Werk und Wirkung (Trierer Theol. Stud., Bd. 38. Trier 1980) 243–246.

¹² Vgl. *Dial.*, ll. 5–7/S. 9/n.1.

¹³ *Dial.*, ll. 333–334/S. 37/n. 48. Vgl. M. Hauskeller, *Geschichte der Ethik. Mittelalter* (München 1999), II. Abaelard [im folgenden zitiert: Hauskeller], 111.

¹⁴ Krautz (wie Anm. 1), 301, Anm. 84.

¹⁵ *Dial.*, ll. 1205–1209/S. 101/nn. 140–141; vgl. von Moos, frz. 472/dt. 141–142.

¹⁶ *Dial.*, ll. 1445–1449/S. 121/n. 168.

¹⁷ Vgl. *Dial.*, ll. 1–14/S. 9/nn. 1–3. Genau genommen ist der ganze *Dialogus* die Erzählung dieser Vision. Vgl. Westermann, 162–171.

¹⁸ Siehe oben Anm. 3.

¹⁹ Vgl. *Dial.*, ll. 15–52/S. 9 ff./nn. 4–7.

Abaelard wird also zur Dialogfigur. Aber er verhält sich anders, als die anderen Dialogpersonen es von ihm erwarten. Er entscheidet nicht. Er hört zu. Seine Präsenz ist wichtig: Sie bringt die anderen Personen, die zuvor miteinander gestritten haben, dazu, miteinander zu reden. Aber der Richter urteilt nicht.²⁰

Philosoph, Jude und Christ werden alle als Monotheisten eingeführt.²¹ Sie sind sich darin einig, daß es einen Gott gibt, daß es nur einen einzigen Gott gibt und daß er zu verehren ist.

Gemeinsam ist auch die Frage, die sie miteinander erörtern. Sie suchen nach der besten Lebenslehre.²²

Uneinig sind sie darin, von welcher Grundlage aus die Frage nach dem rechten Leben beantwortet werden soll. Der Philosoph hat die heiligen Schriften studiert, auf die Juden und Christen sich berufen. Aber weder der Jude noch der Christ haben ihn davon überzeugen können, daß man überhaupt geoffenbarte Schriften braucht. Der Philosoph meint, das vernünftig begründete Konzept von Tugend und gutem Leben genüge vollkommen.²³

Unter der Aufsicht des Richters diskutieren zuerst der Philosoph und der Jude miteinander, dann der Philosoph und der Christ. Eine Diskussionsrunde zwischen dem Juden und dem Christen erfolgt nicht.

Literarhistorische Fragen

Welche Absicht mag Abaelard verfolgt haben, als er den *Dialogus* schrieb? Vermutungen zur Beantwortung dieser Frage hängen von der Beantwortung zweier anderer Fragen ab, die den *Dialogus* betreffen. Die eine ist die nach der mutmaßlichen Datierung, die andere die, ob der Text so, wie er vorliegt, selbständig ist oder ob er ein Fragment ist.

Die früher gängige Spätdatierung in die letzten Lebensjahre Abaelards wird heute nicht mehr vertreten.²⁴ Vermutlich ist das Werk den Parakletschriften zuzuordnen.²⁵ Abaelards Theologie ist auf dem Konzil von Soissons (1121) verurteilt worden. In abgelegener Gegend ist eine neue Schule Abaelards entstanden. Abaelard lehrt dort Theologie. Seine Art von Theologie, die von seinen Gegnern als ver-

²⁰ Vgl. Westermann, 180–197.

²¹ Vgl. *Dial.*, ll. 5–6/S. 9/n. 2.

²² Vgl. *Dial.*, ll. 19–22/S. 9/n. 4; ll. 1245–1264/S. 103 f./nn. 145–148.

²³ Vgl. *Dial.*, ll. 27–32/S. 11/n. 6.

²⁴ Vgl. Marenbon, 66 mit Anm. 44; von Moos, frz. 449–450/dt. 129–130; Westermann, 157–159; C. J. Mews, Peter Abelard and the Enigma of Dialogue, in: J. Chr. Laursen/C.J. Nederman (Hrsg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Enlightenment* (Philadelphia 1999), 25–52, hier: 26–28; 40.

²⁵ Marenbon plädiert für eine Niederschrift in St. Gildas, „fern von seinen Schülern und den Schulen“ (66). Das paßt zu dem, was wir bei einigen anderen Verfassern philosophischer Dialoge im Mittelalter beobachten können. Die Dialogform ist im 12. Jh. und später keine den Schulen zugehörige Form. Wer jedoch den *Dialogus* aus der Schulatmosphäre herausnehmen möchte, müßte seinen Vorschlag mit Überlegungen über einen anderen Adressatenkreis begründen: Für welchen Gebrauch, für welche Leser könnte die Schrift bestimmt sein, wenn sie in St. Gildas verfaßt worden wäre?

derblich eingeschätzt wurde, ist eine nachdrücklich fragende Theologie. Die Fragen wurzeln nicht in Zweifel. Die Aufgabe der Theologie ist, so denkt Abaelard, das in der Religion Geglaubte möglichst verständlich darzustellen. Die Weise, sich dieser Aufgabe zu stellen, ist das Fragen und Untersuchen.

Abaelard war als Logiker und Philosoph bekannt, ehe er begann, theologische Werke zu schreiben. Der Philosoph im *Dialogus* ist kein Repräsentant einer im 12. Jahrhundert wirklich existierenden Gruppe oder Schule.²⁶ Er ist eine Gestalt, die Abaelard schafft, um seine Konzeption einer argumentativen Theologie darzustellen.

Nicht ganz ausdiskutiert ist die Frage, ob der Text unvollständig ist, sei es, daß er nicht fertiggestellt wurde, sei es, daß er fragmentarisch überliefert ist.²⁷ Für die Auffassung, daß der Text abgeschlossen ist, muß so argumentiert werden, daß Vermutungen über Fehlendes als unplausibel zurückgewiesen werden:

Nach dem ersten Gespräch, das zwischen dem Philosophen und dem Juden geführt wird, und dem zweiten Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Christen ist ein drittes zwischen dem Christen und dem Juden nicht zu erwarten. Es gab in der Zeit Abaelards Autoren, die Gespräche zwischen „Christ“ und „Jude“ verfaßten.²⁸ Es lag wohl nicht in Abaelards Interesse, diese Art von Kontroverstheologie zu betreiben.

Das Gespräch zwischen dem Christen und dem Philosophen endet mit den vom Christen an den Philosophen gerichteten Worten „Wenn noch etwas übrig ist, [...] was deiner Meinung nach weiter über das höchste Gute untersucht werden sollte, magst du es einfügen oder zu den übrigen Punkten eilen“.²⁹ Aus diesen Schlußworten muß man nicht darauf schließen, daß der Text unvollständig ist. Man kann sie als Einladung zu weiteren Gesprächen und zugleich als vorläufige Beendigung des geführten Gesprächs verstehen. Die wichtigsten Kontroversen sind ausgeräumt, die Hauptfrage beantwortet; eine Grundlage für weitere Untersuchungen ist geschaffen.

Der Richter hat nach dem Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Juden nicht geurteilt, sondern erklärt, er wolle zuerst „die Gründe aller“ hören.³⁰ Aus diesen Worten kann man nicht sicher darauf schließen, daß der Autor ihm nach der zweiten Gesprächsrunde ein Urteil zgedacht hatte. Man kann es vielmehr gerade einleuchtend finden, daß der Richter auch am Schluß nicht urteilt. Als die Kontrahenten ihn zugezogen hatten, waren sie sich im klaren darüber, daß kein Richter gefunden werden könne, der nicht Partei – entweder Jude oder Christ oder philosophischer Monotheist – wäre.³¹ Sie haben, so fingiert der Autor, gerade diesen

²⁶ Vgl. von Moos, frz. 451/dt. 131.

²⁷ Marenbon, 66, vermißt das Schlußurteil des „Richters“. Von Moos (frz. 450–451; 468; 482–484/dt. 130; 147) und Westermann (159–160; 196–197) halten den Text so, wie er vorliegt, für vollständig – und dies gerade in der zum Weiterdenken einladenden offenen Form, in der er schließt. Ebenso urteilt Mews (wie Anm. 24), 27–28.

²⁸ Vgl. Jacobi (wie Anm. 2), 127–131.

²⁹ *Dial.*, ll. 3426–3428/S. 289/n. 425.

³⁰ *Dial.*, ll. 1166–1167/S. 97/n. 136.

³¹ Vgl. *Dial.*, ll. 37–39/S. 11/n. 6.

Richter gewählt, weil sie seine theologischen Werke kannten und überaus hochschätzten.³² Seine Gelehrsamkeit und sein Scharfsinn gaben ihnen Hoffnung auf eine gerechte Entscheidung ihrer Streitfrage. Wenn aber der Richter, in dem Abaelard sich selbst in den Dialog einschreibt, tatsächlich entscheiden sollte, könnte er anders als für den Christen entscheiden? Wichtiger noch: Das Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Christen ist vom Autor so geschrieben worden, daß es seinen anfänglichen kontroversen Charakter verloren hat. Der Philosoph ist am Ende von den Ausführungen des Christen beeindruckt; er ist zum Zuhörer geworden, der nachfragt, weil er mehr erfahren und besser verstehen will. Ein Richter-Urteil ist überflüssig geworden.

Der Christ hat – vor den zitierten Abschlußsätzen – seine Darlegungen mit der Bitte „Dein Wille geschehe“ aus dem Gebet Jesu, dem „Vater unser“, beschlossen. So endet auch die *Historia calamitatum*.³³ Die Vater-unser-Bitte ist ein vollkommen sinnvoller Schluß für den *Dialogus*.

Die intentio auctoris und ein heutiges Lese-Interesse

Abaelards Anliegen, als er den *Dialogus* schrieb, war, für seine argumentierende, philosophierende Theologie zu werben. Für die hier präsentierte Lektüre des *Dialogus* ist ein anderes Interesse maßgebend. Der Disput wird mit philosophischem Interesse verfolgt. Der Christ überbietet die Lebenskonzeption des Philosophen. Diese Überbietung ist gedanklich reich, und sie ist konsistent. Wenn der Wahrheitsanspruch, der mit dem religiösen Glauben verbunden ist, ausgeklammert wird, bleibt doch die Stimmigkeit eines Gedankens. Wenn dieser Gedanke auch nur als möglicherweise wahr eingeräumt wird, verändert dies unsere Rede von gut und schlecht.

Das höchste Gut, das größte Übel: philosophische und theologische Einstellung zu ethischen Fragen

Die theologische Ethik, die der Christ vertritt, wird gleich zu Beginn des Gesprächs mit dem Philosophen durch einen merkwürdigen Ausdruck kenntlich gemacht: „Was ihr ‚Ethik‘, das ist Moral-(=Sitten-)Lehre nennt, das nennen wir ‚divinitas‘“.³⁴ Die Benennung verdient Aufmerksamkeit. Der Christ gibt sie als gebräuchlich aus;³⁵ der Philosoph billigt sie, nennt sie aber „neu“.³⁶ In der *Historia calamitatum* verwendet Abaelard sie einmal. Er schreibt, er sei „nach Frankreich zurückgekehrt, um *de divinitate* hinzuzulernen“; „in dieser Vorlesung“ gelte der

³² Vgl. *Dial.*, ll. 45–52/S. 13/n. 7.

³³ Vgl. von Moos, frz. 482/dt. 146. Vgl. ähnliche Gedanken – aber ohne das Zitat aus dem „Vater unser“ – am Ende der *Theologia Scholarium* (hrsg. E. M. Buytaert/C.J. Mews, CCCM XIII, Turnhout 1987, III, ll. 1599–1601; 1626–1632). Vgl. C.J. Mews, On dating the works of Peter Abelard, in: AHDLM 52 (1985), 73–134, hier: 109.

³⁴ *Dial.*, ll. 1265–1266/S. 103/n. 148.

³⁵ Vgl. *Dial.*, l. 1266/S. 103/n. 148.

³⁶ *Dial.*, ll. 1270–1271/S. 105/n. 149.

Magister Anselm von Laon als größte Autorität.³⁷ ‚Divinitas‘ ist hier mit ‚Theologie‘ oder ‚theologische Wissenschaft‘ zu übersetzen. Wenn man den Gedanken ergänzt, daß die Theologie Heilslehre ist,³⁸ dann gelangt man zu der Wortverwendung im *Dialogus*. Jedoch wird die eindeutig theologische Ethik, die Abaelard geschrieben hat,³⁹ nirgends ‚divinitas‘ genannt. Sie hat in den Handschriften den Titel ‚Scito te ipsum – Erkenne dich selbst‘. Wenn Abaelard sich in anderen Schriften auf sie bezieht, nennt er sie seine „Ethik“, nicht etwa seine Schrift über Gotthaftigkeit oder über theologische Wissenschaft.⁴⁰ Es ist anzunehmen, daß Abaelard die Benennung ‚divinitas‘ hier gebraucht, um durch sie einen grundsätzlichen Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Einstellung zu ethischen Fragen zu kennzeichnen. „Wir“, so fährt der Christ fort, „benennen sie (diese Disziplin) nach dem, auf dessen Begreifen man hinstrebt, das ist nach Gott, ihr nach dem, wodurch man [...] (zur Vollendung) gelangt, das ist nach den guten Sitten, die ihr ‚Tugenden‘ nennt“.⁴¹

Der Philosoph ist kein Atheist und auch hinsichtlich Gottes kein Agnostiker. Er ist durchaus willens, den Bezug auf Gott in seine Theorie vom besten oder glücklichen Leben aufzunehmen. Er ist ferner davon überzeugt, daß die menschliche Seele unsterblich ist. Als der Christ ihn darauf hinweist, daß zu einem vollendet glücklichen Leben Freiheit von Leid gehört und daß solches Glück erst nach dem irdischen Leben zu erwarten sei, ist er schnell bereit, dieser Auffassung zuzustimmen.⁴² Aber der Philosoph denkt über das wahrhaft glückliche Leben nach, indem er Gelingens- und Glückserfahrungen, die in diesem irdischen Leben gemacht werden können, steigert und Leiderfahrungen in Abzug bringt. Er denkt das höchste Gut für den Menschen in Begriffen von Glück, und er denkt das vollkommene Glück als Vollendung von Glück, wie wir es aus Erfahrung kennen. Anders der Christ. Seine Lehre vom höchsten Gut ist ganz auf die Verheißung vom ewigen Leben und auf die erhoffte Präsenz bei Gott gegründet. Es ist nichts weniger als eine Umkehr der Denkrichtung, die der Christ zu Beginn des Gesprächs mit den Bezeichnungen ‚Ethik‘ oder ‚Moral‘ einerseits und ‚Gotthaftigkeit‘ andererseits markiert.

Der Philosoph begreift erst langsam, wie radikal der Unterschied zwischen seiner philosophischen Ethik und der theologischen Ethik des Christen ist. Er denkt über das höchste Gut für den Menschen nach, „durch das jeder, wenn er dazu gelangt ist,

³⁷ Abélard, *Historia calamitatum*, hrsg. J. Monfrin (Paris 3 1967), ll. 158–163.

³⁸ Vgl. *Dial.*, ll. 1283–1308/S. 107 f./nn. 151–153. Der Bezug aller Wissenschaften auf die ‚divinitas‘ genannte Theologie und der Theologie auf das Seelenheil wird in einem etwa zeitgenössischem Text aus der Schule des Gilbert von Poitiers hergestellt. Im Prolog der *Sententiae Divinitatis* heißt es: „*Quamvis dialectica ars sit iucunda et utilissima, unde et ipsa dicitur magistra artium, tamen huic pro divinitate studere debemus, ubi salus animae docetur*“ (Die *Sententiae Divinitatis*. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Hrsg. v. B. Geyer, in: BGPhMA VII 2–3, Münster 1909, hier: p. 5*, ll. 8–10). Für Hilfe bei Recherchen danke ich Mischa von Perger.

³⁹ Peter Abelard's *Ethics*, An Ed. with Intro., English Transl. and Notes by D. E. Luscombe (Oxford 1971, §1979) [Einleitung im folgenden zitiert: Luscombe]. Zum theologischen Charakter vgl. Luscombe, XXXI.

⁴⁰ Vgl. Luscombe XXX; 130, Anm. 2; M. Enders, Abälards „intentionalistische“ Ethik, in: *Phil. Jb.* 106 (1999), 135–158 [im folgenden zitiert: Enders], 138–139.

⁴¹ *Dial.*, ll. 1266–1269/S. 105/n. 148.

⁴² Vgl. *Dial.*, ll. 1603–1647/S. 135 ff./nn. 200–207.

glücklich ist“, ⁴³ indem er fragt, was alles dazu gehört. Er denkt summativ und steigend. ⁴⁴ Alles, was frühere Philosophen erwogen haben, Weisheit, Tugend, Seelenfrieden und Lust, soll integriert werden. Als der Christ an Armut, Krankheit und Tod erinnert, die mit dem irdischen Leben verbunden sind, ändert der Philosoph seine Konzeption, hält aber an der integrierenden Weise, wie er konzipiert, fest. Wenn Leidfreiheit zum Glück gehört, dann ist alles Glück dieser Welt nur Vorspiel eines vollkommeneren Glücks, das den Tugendhaften in jener Welt erwartet. Mit der neuen These, das größte Gut für den Menschen liege im künftigen Leben, ⁴⁵ glaubt der Philosoph sich in schönster Übereinstimmung mit dem Christen.

Der Christ indes teilt diese Auffassung nicht. Er findet, daß Philosophen und Christen in ihren Auffassungen über das höchste Gut ganz und gar nicht übereinstimmen. ⁴⁶ Er begründet seine Einschätzung nicht inhaltlich, indem er nun seinerseits christliche Lehren vom guten Leben und von der Ewigkeit vorträgt. Wenn er so vorginge, ließe er noch immer den Philosophen in seinen Denkbahnen; der Philosoph hätte ein neues Angebot zu integrieren. Der Christ aber will gerade diese Denkweise durchkreuzen. Dazu lenkt er die Aufmerksamkeit auf den Ausdruck ‚höchstes Gut‘. Der Philosoph denkt den Superlativ komparativisch. Der Christ fordert dazu auf, ihn superlativisch zu denken: „Niemand nennt dasjenige richtig ‚höchstes Gut‘, worüber hinaus ein größeres gefunden werden kann“. ⁴⁷ Der Philosoph findet diesen Hinweis für die anstehende Untersuchung nicht relevant. „Wir meinen an dieser Stelle nicht das schlechthin höchste Gut, sondern das höchste Gut für den Menschen“, entgegnet er. ⁴⁸ Aber der Christ läßt sich nicht beirren: „Wir nennen auch das nicht richtig ‚größtes Gut für den Menschen‘, worüber hinaus ein größeres Gut für den Menschen gefunden werden kann“. ⁴⁹

Der Philosoph stimmt zu. Aber Abaelard zeichnet einen Philosophen, der die Tragweite der Gedankenwendung, die der Christ vorgenommen hat, noch nicht bemerkt. Er bleibt auf seiner früheren Spur, wenn er das vollkommen glückliche künftige Leben als Belohnung für das durch Tugendübung gute irdische Leben und das vollkommen elende Leben als Strafe für das durch Laster schlechte irdische Leben auffassen will. ⁵⁰ Immer noch wird das größte Gut für den Menschen „im Vergleich mit den Gütern des gegenwärtigen Lebens“ ⁵¹ bestimmt.

Worauf aber will der Christ hinaus? Wie will er die von ihm eingeforderte wahrhaft superlativische Rede vom höchsten Gut des Menschen inhaltlich füllen? Wie gelingt es ihm, den Philosophen so zu erschüttern, daß dieser bereit wird, den Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Ethik wahrzunehmen? Der Durchbruch gelingt durch einen Wechsel in der Fragestellung. Für eine Weile soll

⁴³ *Dial.*, ll. 1521–1522/S. 127/n. 178.

⁴⁴ Vgl. *Dial.*, l. 1520/S. 127/n. 178.

⁴⁵ Vgl., *Dial.*, ll. 1661–1662/S. 139/n. 208; ll. 1936–1938/S. 161/n. 246; ll. 2305–2307/S. 195/n. 297.

⁴⁶ Vgl. *Dial.*, ll. 1722–1723/S. 145/n. 215.

⁴⁷ *Dial.*, ll. 1725–1726/S. 145/n. 217.

⁴⁸ *Dial.*, ll. 1732–1733/S. 145/n. 218.

⁴⁹ *Dial.*, ll. 1734–1735/S. 145/n. 219.

⁵⁰ Vgl. *Dial.*, ll. 1936–1963/S. 161 ff./nn. 246–250; ll. 2300–2308/S. 195/n. 297; Luscombe, XXIX.

⁵¹ *Dial.*, ll. 1937–1938/S. 161/n. 246.

untersucht werden, was das größte Übel (*summum malum*) für den Menschen ist.⁵² Im Verlauf dieser Unterredung konfrontiert der Christ den Philosophen mit einer Frage. Der Philosoph hatte das größte Übel für den Menschen in der immerwährenden Strafe gesehen, die ihn verdienstermaßen und gerechterweise treffen könne.⁵³ Der Christ fragt nun: „Wenn die vorangehende Schuld ebenso wie die aus ihr hervorgehende Strafe ein Übel ist, welches von ihnen muß das schlimmere Übel für den Menschen genannt werden, die Schuld, die den Menschen schlecht macht, oder die Strafe, die, von Gott verhängt, ein gerechtes Urteil an ihm vollstreckt?“⁵⁴ Der Philosoph antwortet, das schlimmere Übel sei die Schuld, und er gibt auch eine Begründung für seine Antwort: „Da nicht bezweifelt wird, daß unter beliebigen Übeln dasjenige größer als ein anderes ist, das Gott mehr mißfällt und das strafwürdig ist, wer dürfte bezweifeln, daß die Schuld schlimmer ist als die Strafe für Schuld“.⁵⁵ Damit hat der Philosoph die eigene These, das größte Übel für den Menschen sei die immerwährende Strafe, aufgegeben. Der Christ weist darauf hin. Der Philosoph sieht es ein und bittet den Christen, nun seine, des Christen, Auffassung darzulegen.⁵⁶

Die ethische Einstellung: Unrecht tun als Übel für den Täter

Ist das lediglich geschickte Regie des Dialogverfassers? Läßt er den Philosophen in eine Falle gehen, um dem Christen Raum zu geben? Räumt der Philosoph zu leicht das Feld? Hätte er sich nicht gegen die Frage wehren können, indem er bestrittet, daß es zwischen dem Übel der Strafe und dem Übel der Schuld ein gemeinsames Maß für einen Vergleich gebe, daß beide nicht im selben Sinn ein Übel für den Menschen seien?

Man erinnert sich an Platons Dialog *Gorgias*.⁵⁷ Dort stellt Sokrates die These auf, Unrecht zu tun sei schlimmer als Unrecht zu erleiden.⁵⁸ Der Gesprächspartner Polos soll dazu gebracht werden, dieser These zuzustimmen.⁵⁹ Platon bietet ihm durch Sokrates eine Unterscheidung an, die Polos gern aufnimmt: Das Unrechtleiden sei schlimmer (*κακίον*), das Unrecht tun freilich häßlicher (*αἰσχίον*). Entsprechend müßte auf der Gegenseite zwischen ‚zuträglich (*ἀγαθόν*)‘ und ‚schön (*καλόν*)‘ unterschieden werden.⁶⁰ Die Wörter ‚ἀγαθόν‘ und ‚κακόν‘ stehen hier für etwas, was der Mensch hat oder was ihm fehlt, die Wörter ‚καλόν‘ und ‚αἰσχρόν‘ dagegen für

⁵² In den Handschriften ist der Themenwechsel durch einen Zwischentitel „*De summo malo*“ (l. 2319/S. 97/n. 299) markiert.

⁵³ Vgl. *Dial.*, I. 2307/S. 195/n. 297.

⁵⁴ *Dial.*, II. 2411–2415/S. 205/n. 309.

⁵⁵ *Dial.*, II. 2417–2420/S. 205/n. 310. Spade macht in seiner Übersetzung kenntlich, daß der Text verbessert werden muß. Er schlägt vor, eine Negation zu tilgen: *quis [non] dubitet*. Krautz läßt den Text, wie er ist, übersetzt aber ähnlich wie Spade: „wer dürfte dann noch bezweifeln“.

⁵⁶ Vgl. *Dial.*, II. 2426–2432/S. 205/n. 311–312.

⁵⁷ Bis auf Teile des *Timaeus* waren Platons Dialoge im 12. Jahrhundert nicht bekannt.

⁵⁸ Platon, *Gorgias*, 469 B-C.

⁵⁹ Ebd., 473 A-B.

⁶⁰ Ebd., 474 C-D.

moralische Urteile über Handlungen. Platon läßt den Polos mit dieser Trennung nicht durchkommen. Er scheitert, weil er über das Wohl- oder Übelgehen in Binnensicht des Betroffenen, über das Gut- und Häßlichsein aber in Außensicht wie auf Taten eines anderen spricht. Kallikles versucht später im selben Dialog einen anderen Weg, der sokratischen These zu entgehen. Er nimmt Polos' Zugeständnis, „das Unrecht tun sei häßlicher als das Unrecht leiden“ zurück.⁶¹ Die Unterscheidung, die er vertritt, ist die zwischen „von Natur“ und „nach dem Gesetz“ schlecht. „Von Natur“ sei das Unrecht leiden schlimmer wie auch häßlicher; aus der Sicht des Gesetzlichen freilich das Unrecht tun.⁶² Er macht aber sogleich klar, daß er die Gesetze nur als verhängten Zwang versteht.⁶³ Wer keine Gefahr läuft, bestraft zu werden und Schaden zu leiden, hat nach Kallikles auch keinen Grund, Unrecht tun zu vermeiden. Es gelingt Sokrates im *Gorgias* letztlich nicht, Kallikles von diesem Standpunkt, der der eines nur auf Macht versessenen Zynikers ist, abzubringen. Platon will, indem er den Versuch, Kallikles im Gespräch zu überzeugen, scheitern läßt, wohl zeigen, daß man nur mit Menschen argumentieren kann, die – mindestens manchmal – ethisch urteilen, daß man aber niemand mit Argumentation dazu bringen kann, den ethischen Standpunkt einzunehmen. Der aber, der ethisch urteilt, so soll weiter gezeigt werden, muß das Unrecht, das jemand tut, als etwas Übles für den Täter – nicht lediglich für den Betroffenen, dem das Unrecht geschieht – ansehen.

Liebe zu Gott und Haß gegenüber Gott: Charakteristika theologischer Ethik

Der Philosoph des *Dialogus* verfährt folgerichtig, wenn er eingesteht, daß er seine These nicht mehr verteidigen kann. Er spricht von vornherein als Ethiker und Moralphilosoph. Nie hat er einen Zweifel daran gelassen, daß er Bestrafung von Schuld für rechtmäßig hält. Er spricht also über das Elend, in das Menschen durch Strafe kommen, von vornherein in einer ethischen Sicht. Deshalb kann er sich jetzt nicht zurückziehen, indem er etwa die Strafe als erlittenen Schaden für eine Art von Übel erklärt, die logisch von der Schuld, für die die Strafe verhängt wird, unabhängig wäre.

Der Christ antwortet auf die an ihn gestellte Frage, was das größte Übel für den Menschen seiner Auffassung nach sei,⁶⁴ folgendermaßen: „Das größte Übel für den Menschen ist [...] das, was ihn schlechter machen kann, wie umgekehrt sein höchstes Gut das ist, durch das er mit Sicherheit besser gemacht wird“.⁶⁵ Auf die Nachfrage, was das denn ist, was Menschen schlechter oder besser macht,⁶⁶ lautet die Antwort: „Sein größter Haß oder seine größte Liebe gegenüber Gott“.⁶⁷ Die Antwort wird begründet, indem der Bezug auf den, der „schlechthin und im eigentli-

⁶¹ Ebd., 482 E.

⁶² Ebd., 483 A.

⁶³ Ebd., 483 B–484 C.

⁶⁴ *Dial.*, ll. 2431–2432/S. 205/n. 312.

⁶⁵ *Dial.*, ll. 2432–2435/S. 205/n. 313.

⁶⁶ *Dial.*, l. 2436/S. 207/n. 314.

⁶⁷ *Dial.*, ll. 2437–2438/S. 207/n. 315.

chen Sinn das größte Gut genannt wird“,⁶⁸ hergestellt wird: Durch Haß oder Liebe Gott gegenüber mißfallen oder gefallen wir ihm am meisten.⁶⁹ Der Christ stellt klar, daß er mit seiner Antwort nicht zwischen menschlichen Einstellungen nur in diesem Leben und verdienter Strafe oder geschenkter Seligkeit im künftigen Leben scheiden will. Wenn es in einem künftigen Leben immerwährende Strafe gibt, dann werden die Bestraften den strafenden Gott weiter und stärker hassen, schon weil sie an der Möglichkeit von Verzeihung verzweifeln.⁷⁰ Wenn es in einem künftigen Leben Seligkeit gibt, dann wird sie in einer immer größeren Liebe zum beseligenden Gott bestehen.⁷¹ Der Philosoph meint, der Christ wolle sagen, daß wir uns auch im künftigen Leben durch immer größere Liebe immer größere Verdienste erwerben. Der Christ jedoch stellt klar, daß die Sprache von Verdienst und Lohn nur für dieses Leben gilt.⁷² In der Gottnähe des künftigen Lebens verliert diese Sprache ihren Sinn – wie entsprechend auch in Gottferne des künftigen Lebens.

Was folgt, ist theologische Detailarbeit. Unterstützt durch das interessierte Nachfragen des Philosophen legt der Christ dar, wie theologische Dogmen verständlich expliziert werden können. Der Verständlichkeit dienlich ist es, wenn die Schrift spirituell ausgelegt, wenn sie nicht wortwörtlich genommen wird.⁷³ Das grundsätzliche Argumentationsziel des Christen ist mit den Ausführungen, über die zuletzt berichtet worden ist, erreicht. Es bestand darin, der philosophischen Ethik eine eigenständige theologische Ethik gegenüberzustellen. Das erste Signal war deren Benennung: ‚*divinitas* – Gotthaftigkeit‘.

Die philosophische Ethik, so wurde erläutert, denkt das höchste Gut für den Menschen, indem sie von Erfahrungen, was alles gut für den Menschen ist, ausgeht. Sofern es sich um eine ethische Besinnung handelt, gilt ihre primäre Frage nicht irgendwelchen Gütern, die den Menschen erfreuen oder die ihm nutzen, sondern dem Gutsein des Menschen. Das höchste Gut für den Menschen wird dann durch Steigerung als Vollendung des Menschen bestimmt.

Der Theologe kehrt die Denkrichtung um. Er denkt theozentrisch. Seine Rede vom höchsten Gut für den Menschen hat seine Grundlage in der Rede vom höch-

⁶⁸ *Dial.*, ll. 2438–2439/S. 207/n. 315.

⁶⁹ Vgl. *Dial.*, ll. 2438–2440/S. 207/n. 315.

⁷⁰ Vgl. *Dial.*, ll. 2440–2446/S. 207/n. 315.

⁷¹ Vgl. *Dial.*, ll. 2447–2452/S. 207/n. 316.

⁷² Vgl. *Dial.*, ll. 2474–2497/S. 209 f./nn. 320–322. Vgl. Luscombe, XXIX: „The Philosopher believes that man's supreme good is the perpetual rest or joy which is earned by merits and which is granted in the future life in the vision or knowledge of God, and that man's supreme evil is perpetual punishment or misery also earned by merits [...]. The Christian caps this by defining man's supreme good and supreme evil, not in terms of the reward or the penalties gained – punishments are themselves good, not evil – but in terms of the highest inner state that a man can achieve and in terms of what actually earns for man his eternal reward, namely his supreme love for God or the fault which actually makes him evil.“ Ähnlich McCord Adams, XVIII: „The Christian explains that these (love of God, hatred of God – K. J.) are reached via *post mortem* developmental processes: love of God combines with *post mortem* beatific enjoyment of God to generate a gracious spiral of ever-increasing love and bliss, while hatred of God joins with punishment and despair of any relief to produce a vicious spiral of hatred and torment. Thus, there is a natural integration between what pleases God more (less) and what benefits (harms) us.“

⁷³ Vgl. *Dial.*, ll. 2792–2795/S. 237/n. 358; l. 2935/S. 249/n. 371; l. 2943/S. 249/n. 371; ll. 2992–2995/S. 253/n. 377.

sten Gut schlechthin, über das hinaus Besseres nicht gedacht werden kann. Dieses höchste Gut ist ein unvergleichlich Gutes; man kommt nicht durch Vergleich dazu, es zu denken. Die Argumentationsaufgabe des Christen bestand nun darin, aus der superlativischen Rede von Gott eine superlativische Rede über das höchste Gut für den Menschen zu entwickeln. Diese Aufgabe ist damit erfüllt, daß das höchste Gut für den Menschen nicht mehr als etwas bestimmt wird, was der Mensch als Lohn oder aus freier Gnade von Gott empfängt, sondern als das Gutsein des Menschen, das ihn immer besser macht, sofern es ihn Gott immer näher bringt. Während die philosophische Ethik den Superlativ ‚höchstes Gut für den Menschen‘ durch Steigerung konstruiert, konstruiert die theologische Ethik die menschliche Erfahrung von Steigerung, sei es im Gutsein oder im Schlechtsein, so, daß sie ihren Ausgangspunkt beim Superlativ nimmt.

*Ein Standpunkt für einen gegenwärtigen philosophischen Blick
auf theologische Ethik*

Was hat der Philosoph – nicht der von Abaelard gezeichnete, sondern der den Dialog lesende Philosoph – zu der Konstruktion des Christen zu sagen? Er wird die Konsequenz und Konsistenz des Gedankengangs anerkennen. Sofern der Philosoph auch gläubiger Christ ist, wird er dies gern tun. Abaelard macht Glauben verständlich. Er tut dies nicht auf niedrigem, sondern auf hohem Niveau. Die Christlichkeit, die er vorstellt, ist eine Christlichkeit, die auf mystischer oder spiritueller Schriftauslegung beruht und die ihr Gipfelwort in der Aussage, daß Gott „alles in allem“ ist und als solcher erkannt werden wird, hat.⁷⁴ – Was aber ist mit dem Ungläubigen? Den Sinn theologischer Rede wird auch er nicht bestreiten können. Aber sie wird ihm überschwenglich erscheinen, als Lebensorientierung nicht nachvollziehbar. Betrifft den ungläubigen Philosophen das, was er in Abaelards *Dialogus* liest, in irgendeiner Weise?

Das kritisch-eingrenzende Potential, das in der theologischen Ethik liegt, kann den philosophischen Ethiker nicht unbeeindruckt lassen. So wie der Philosoph im *Dialogus* Tugend, Weisheit und Seelenruhe denkt, sind Tugend, Weisheit und Seelenruhe ichhaft gedacht. Sie sind etwas, was Menschen besitzen. Wer an solchem Besitz reich ist, ist entweder dadurch glücklich oder er wird durch Anerkennung seines Gutseins belohnt. Diese Ichzentriertheit der Tugend- und Glücksethik wird durch das theologische Argument gesprengt. Die Aufmerksamkeit wird auf den Anderen gerichtet, auf den man hinstrebt. Für den Theologen ist der gemeinte Andere Gott, und das Streben ist für ihn die Liebe zu Gott. Der ungläubige Philosoph wird da nicht folgen. Aber der Hinweis auf Liebe und Zuwendung zum Anderen, sei dieses Andere ein anderer Mensch, den man liebt oder achtet,⁷⁵ sei es ein Anderes, über das man ins Staunen und in ein Bei-der-Sache-sein gerät, wird auch ihn betreffen.

⁷⁴ Vgl. *Dial.*, I. 2908/S. 245/n. 369; I. 2914/S. 247/n. 370; I. 2921/S. 247/n. 370.

⁷⁵ Vgl. *Dial.*, II. 2483–2487/S. 209 f./n. 321; II. 2493–2497/S. 211/n. 322.

Sprachanalyse im Mittelalter: Gebrauchsweisen von Bewertungswörtern

Der *Dialogus* ist mit den theologischen Ausführungen des Christen, denen der Philosoph aufmerksam gefolgt ist, noch nicht zu Ende. Als alles Grundsätzliche geklärt erscheint und nachdem der Philosoph bestätigt hat, daß er die Ausführungen des Christen über das höchste Gut und das größte Übel gut verstanden hat,⁷⁶ setzt er in einer Weise, die erstaunt, zu einer Nachfrage an: „Aber weil es scheint, daß noch nicht hinreichend verstanden werden kann, was das höchste Gut oder das größte Übel ist, wünsche ich, daß zuerst bestimmt wird, was man im Allgemeinen gut oder schlecht nennen soll; ich bitte dich, dies, wenn du kannst, zu definieren. Wir kennen gewiß viele Arten [...] (von Gutem und von Schlechtem). Aber dennoch sind wir nicht hinreichend imstande, zu verstehen und zu untersuchen, in welcher Hinsicht Dinge gut oder schlecht zu nennen sind. Unsere Autoren, die einige Dinge gut, andere schlecht, andere indifferent nennen, haben diese nicht durch Definition unterschieden, sondern sich begnügt, Beispiele zum Aufweis zu geben“.⁷⁷

Das Eingeständnis, daß die Philosophen das, was hier vom Christen erbeten wird, nicht haben leisten können, zeigt, daß Abaelard dem Philosophen nicht zum Schluß einen Angriff gegen das vom Christen Dargelegte ins Rollenbuch schreiben wird. Es geht nicht darum, geltend zu machen, daß alles bisher Ausgeführte von ungeklärten Voraussetzungen abhängig ist. Es geht eher umgekehrt darum, die theologische Rede auf die alltägliche Rede von Gutem und Schlechtem zurückzubeziehen – in der Hoffnung, daß dadurch auch die alltägliche Rede aufgeklärt wird.

Der Christ weist zunächst die Aufgabe, ‚gut‘ und ‚schlecht‘ zu definieren, zurück. Er begründet seine Weigerung philosophisch: Diese Wörter haben keinen einheitlichen Sinn und können deshalb nicht definiert werden. Der Sinn der Wörter ‚gut‘ und ‚schlecht‘ hänge von den Wörtern ab, denen sie zur Qualifizierung beigelegt würden.⁷⁸

Trotz dieser gut begründeten Weigerung zu definieren kommt der Christ der Bitte des Philosophen nach. Er versucht, den Sinn des Sprachgebrauchs zu klären. Dabei verfährt Abaelards Dialogfigur ganz so, wie Abaelard selbst gern verfährt, wenn er in eigenem Namen schreibt, nämlich sprachphilosophisch. Den Ausführungen soll hier nicht im Einzelnen gefolgt werden, nur die Hauptthesen werden hervorgehoben. Die Leitfrage bei der folgenden Untersuchung ist, ob der Christ hier das philosophische Geschäft betreibt oder ob irgendwelche Thesen spezifisch theologischen Gehalt haben.

A. Der attributive Sprachgebrauch, in dem wir durch die Wörter ‚gut‘ und ‚schlecht‘ andere substantivische Wörter qualifizieren, bleibt außer Betracht. Die Hinsichten und Kriterien, nach denen wir von einem „guten Menschen“, einem „guten Pferd“, sogar von einem „guten Dieb“ sprechen, sind disparat. Ein einheitlicher Wortsinn ist nicht zu finden. Gemeint ist mit ‚ein gutes F-Ding‘ einfach „gut als ein F“, ⁷⁹ „ein exemplarischer Fall der F-Art“. ⁸⁰

⁷⁶ Vgl. *Dial.*, ll. 3122–3124/S. 265/n. 395.

⁷⁷ *Dial.*, ll. 3126–3135/S. 265/n. 395.

⁷⁸ Vgl. *Dial.*, ll. 3136–3143/S. 265 f./n. 396.

⁷⁹ Marenbon, 237.

⁸⁰ McCord Adams, XV.

B. Für das meist prädikativ gebrauchte Neutrum ‚Gutes (etwas Gutes)‘, das der Christ als ‚gut schlechthin (*bonum simpliciter*)‘ bezeichnet, macht der Christ einen Definitionsvorschlag in Termini von Nutzen und Schaden: „Gut einfachhin, d. h. eine gute Sache, wird meines Erachtens die Sache genannt, die (a) für irgendeinen Nutzen geeignet ist und (b) nicht notwendigerweise den Nutzen oder die Würde von irgendetwas beeinträchtigt.“⁸¹

John Marenbon hat diesen Definitionsvorschlag wie auch die mit ihm verbundenen Definitionen von ‚schlecht‘ und ‚indifferent‘ genau untersucht.⁸² Folgende Ergebnisse seien festgehalten:

(1) In den Definitionen der Bewertungstermini kommen erneut Bewertungstermini vor. Es geht demnach nicht darum, eine Bewertungssprache allererst einzuführen, sondern darum, Bewertungstermini zu ordnen.⁸³

(2) Die Definition von ‚schlecht‘ besteht in der Verneinung von (b). Schlecht ist, was notwendigerweise den Nutzen oder die Würde von etwas hindert.⁸⁴ In der Definition von ‚indifferent‘ hält Abaelard an (b) fest, negiert aber (a): Es wird kein Gut beeinträchtigt, aber auch keines befördert.⁸⁵

(3) Daß die Definition von ‚gut‘ erfüllbar ist, versteht sich für Abaelard von selbst. Gibt es aber etwas, das notwendigerweise (!) den Nutzen oder die Würde von etwas hindert? Und gibt es etwas, das für überhaupt keinen Nutzen geeignet ist? Abaelard findet für beide Definitionen Anwendungsfälle.

An Subjektstelle von Aussagen mit dem Prädikat ‚ist etwas Schlechtes‘ können zwar keine Substanzwörter stehen, wohl aber Bezeichnungen für gewisse Eigenschaften. An Eigenschaften, die innerlich zur Würde oder zum Nutzen von etwas gehören, nennt Abaelard: „Leben, Unsterblichkeit, Freude, Gesundheit, Wissen und Keuschheit(!)“.⁸⁶ Deren konträre Gegenteile hindern notwendigerweise die Würde und den Nutzen von etwas und sind also etwas Schlechtes.⁸⁷

Indifferent ist etwa das zufällige Bewegen eines Fingers.⁸⁸ Dieses Beispiel steht für alle Handlungen, sofern diese nur als „Dinge“ oder Geschehnisse betrachtet werden, also so, daß die Absicht, aus der gehandelt wird, außer Acht gelassen wird.⁸⁹ „It is rather through actions that the uses for which other things are fitted are accomplished, than actions which themselves are fitted to any use. [...] Although some actions are likely to hinder the dignity or commodity of something, it would be wrong to say that of any action that it must *necessarily* do this. [...] As

⁸¹ *Dial.*, ll. 3154–3156/S. 267/n. 397; erneut ll. 3386–3388/S. 285/n. 420.

⁸² Vgl. Marenbon, 235–250; vgl. auch McCord Adams, XV–XVII.

⁸³ Vgl. Marenbon, 240–241.

⁸⁴ Vgl. Marenbon, 238; *Dial.*, ll. 3156–3157/S. 267/n. 397. McCord Adams, XV, interpretiert anders: Schlecht sei ein Ding, das entweder (a) oder (b) negiere.

⁸⁵ Vgl. Marenbon, 246; *Dial.*, ll. 3158–3160/S. 267/n. 397. McCord Adams, XV, versteht anders: „a thing such that no good is necessarily delayed or impeded by its existence“. ‚Deferrī‘ ist durch ‚delayed‘ m. E. falsch übersetzt.

⁸⁶ *Dial.*, ll. 3391–3392/S. 287/n. 420.

⁸⁷ Vgl. Marenbon, 241–242; 244.

⁸⁸ *Dial.*, l. 3160/S. 267/n. 397.

⁸⁹ Vgl. *Dial.*, ll. 3161–3165/S. 267 f. /n. 397.

things, then, all actions are indifferent. [...] Every action, considered just as a thing apart from the agents intention, is like the chance movement of a finger“.⁹⁰

Die Bestimmungen von ‚gut schlechthin (etwas Gutes)‘ wie auch die entsprechenden von ‚schlecht‘ und ‚indifferent‘, die Abaelard den Christen treffen läßt, haben offenbar keinen spezifisch theologischen Gehalt. Der Christ spricht hier philosophisch.

Der Philosoph fragt nach, warum die Bedingung (a) dem Christen nicht hinreichend schien, warum er also zur Nutzungseignung hinzugefügt habe, (b) notwendige Schädigung oder Beeinträchtigung der Würde von etwas sei auszuschließen.⁹¹ Die Antwort besteht zunächst einmal im Hinweis auf den alltäglich bekannten Sachverhalt, daß das in einer bestimmten Hinsicht Gute nicht in jeder Hinsicht gut und umgekehrt das in einer bestimmten Hinsicht Schlechte nicht in jeder Hinsicht schlecht ist.⁹² Weiter wird an die ebenso alltägliche Erfahrung erinnert, daß sich etwas zunächst gut Erscheinendes auf Dauer schädlich auswirkt oder daß etwas Schlechtes zum Nutzen ausschlägt.⁹³ Urteile, in denen wir ‚gut‘ und ‚schlecht‘ prädikativ verwenden, sind mit einer Klausel zu versehen: ‚So weit ich jetzt sehe‘. Dies gilt insbesondere für Handlungsergebnisse. Die Konsequenzen unseres Handelns entgleiten uns. Handlungsergebnisse sind „in einer Beschreibungs-Hinsicht“ und „soweit ich jetzt sehe“ gut oder schlecht.

Die Überlegungen führen zur Entdeckung einer anderen Redeweise:

C. Wir verwenden ‚gut‘ und ‚schlecht‘ adverbial zur Qualifikation menschlicher Handlungseinstellungen. Wir können etwas gut oder schlecht nutzen; genereller: Wir können etwas auf gute oder auf schlechte Weise tun. Und während es nur zum geringen Teil von uns abhängt, ob das Ergebnis unseres Tuns gut oder schlecht sein wird, hängt unsere Handlungseinstellung ganz von uns selbst ab. Deshalb hält Abaelard die adverbiale Verwendung von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ für die ethisch relevante.

Abaelard setzt ‚auf gute Weise handeln‘ gleich mit ‚mit guter Absicht handeln‘. Diese Gleichsetzung wird in *Dialogus* nur vorgenommen;⁹⁴ begründet wird sie in aller Ausführlichkeit in der Schrift *Erkenne dich selbst*.⁹⁵

Die adverbiale Nutzung der Worte ‚gut‘ und ‚schlecht‘ ist wichtig für die Ethik. Sie gehört aber nicht spezifisch zur theologischen Ethik.⁹⁶

⁹⁰ Marenbon, 246. Vgl. Enders, 149; Hauskeller, 136–137.

⁹¹ Vgl. *Dial.*, ll. 3193–3195/S. 271/n. 400.

⁹² Vgl. *Dial.*, ll. 3196–3198/S. 271/n. 401.

⁹³ Vgl. *Dial.*, ll. 3201–3211/S. 271 f./nn. 401–402.

⁹⁴ Vgl. *Dial.*, ll. 3229–3235/S. 273/n. 404.

⁹⁵ Vgl. *Ethics*, hrsg. Luscombe, Stellenangaben im Index s.v. intention; consent. Vgl. Enders; Hauskeller, 137–140. Die Definitionen von ‚einfachhin gut‘ und von ‚schlecht‘ hat Hauskeller m.E. nicht richtig wiedergegeben.

⁹⁶ Bereits Aristoteles hat die Relevanz der adverbialen Verwendung von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ für die Ethik gesehen. Abaelard war dies nicht bekannt; er entdeckt den Sachverhalt aufs neue. Die Auslegungen allerdings, die Aristoteles einerseits und Abaelard andererseits geben, wenn sie über ‚auf gute Weise handeln‘ sprechen, führen zu unterschiedlichen Typen von Ethik: Aristoteles interpretiert das adverbiale ‚gut‘ durch ‚gemäß Tugend‘ (Nik. Eth. I 6, 1098 a 7–12), Abaelard durch ‚mit guter Absicht‘ (*Ethics*, p. 28, 7–11).

D. Aus theologischen Erwägungen heraus thematisiert Abaelard eine dritte Redeweise, die man die propositionale oder die operationale oder die unpersönliche nennen kann. ‚Gut‘ bzw. ‚schlecht‘ stehen als Bewertungsworte vor Propositionen: ‚Es ist gut, daß ...‘, ‚Es ist gut, daß nicht ...‘, ‚Es ist schlecht, daß ...‘, ‚Es ist schlecht, daß nicht ...‘. Die Redewendungen gebrauchen wir alltäglich. Wir bewerten mit ihnen Ereignisse. Aber der Theologe mahnt uns zur Bescheidung bei solchen Bewertungen. Wir sind unsicher bei der Einschätzung, wozu ein Ereignis gut oder schlecht sein kann. Der Theologe erinnert an das Christuswort, das „Dokument der Wahrheit“, das wir in all unserem Planen und Bewerten immer mitsprechen sollen: „Dein Wille geschehe“.⁹⁷

Eindeutig theologisch ist die Verallgemeinerung begründet, die von allem, was geschieht, und von allem, was nicht geschieht, behauptet, es sei gut, daß es geschieht, bzw. gut, daß es nicht geschieht. So kann nur jemand sprechen, der glaubt, daß in allem Gott wirkt. Ausdrücklich sagt der Christ auch vom Schlechten ‚Es ist gut, daß es Schlechtes gibt‘.⁹⁸ Sogar Schuld wird in das allgemeine theologische Urteil, alles sei, daß es geschehe und wie es geschehe, gut, eingeschlossen: ‚Es ist gut, daß es geschieht, bzw. gut, daß es nicht geschieht, auch wenn es durch jemand geschieht, durch den es nicht auf gute Weise geschieht, bzw. durch jemand nicht geschieht, durch den es auf schlechte Weise nicht geschieht, d. h. durch den es mit schlechter Absicht unterlassen wird“.⁹⁹

Einige Reflexionen zur vorgestellten Analyse

Fragen wir ein letztes Mal, was der Philosoph von den Unterscheidungen, die Abaelard hier durch den Christen treffen läßt, zu halten hat – nicht der Philosoph des Dialogs, sondern ein heutiger philosophisch interessierter Leser.

Die Unterscheidungen selbst sind klar und sie tragen zur Klarheit unseres Denkens bei.

Die Entdeckung, daß der adverbiale und nicht der attributive und auch nicht der operationale Gebrauch von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ der ethisch relevante Gebrauch ist, sollte festgehalten werden. Nicht die guten Werke machen den guten Menschen aus, sondern das Tätigsein in guter Weise.

Für den Christen hat diese Überlegung eine zusätzliche Pointe. Für ihn ist das Handeln gut, das den Handelnden Gott näher bringt. Es liegt nahe zu sagen, der Christ empfehle, sich am Willen Gottes zu orientieren.¹⁰⁰ Nun vergleiche man die beiden Wendungen ‚tun, was Gott will, daß ich es tue‘ und ‚handeln, wie Gott will, daß ich handle‘. Die erste Wendung ist Rückfragen ausgesetzt: ‚Wie soll ich wissen, was Gott will? Wie soll ich wissen, was Gott will, daß ich es jetzt in der gerade an-

⁹⁷ *Dial.*, ll. 3419–3421/S. 289/n. 423.

⁹⁸ Vgl. *Dial.*, ll. 3148–3149/S. 267/n. 396; l. 3214/S. 273/n. 402. Vgl. Marenbon, 243; 247; McCord Adams, XV–XVI.

⁹⁹ *Dial.*, ll. 3330–3332/S. 281/n. 402.

¹⁰⁰ Vgl. *Ethics*, hrsg. Luscombe, p. 12, 22–31.

stehenden Situation tue?' Bei der zweiten Wendung haben solche Rückfragen keinen Anhaltspunkt. Der Christ weiß sehr gut, in welcher Gesinnung er Gottes Willen zufolge handeln soll: Es ist die Gesinnung der Liebe.¹⁰¹

Die Gleichsetzung des adverbialen ‚gut‘ mit ‚in guter Absicht‘ ist bei Abaelard theologisch motiviert. In der Schrift *Erkenne dich selbst* unterscheidet Abaelard zwischen den Urteilen eines menschlichen Richters und dem Urteil Gottes.¹⁰² Der menschliche Richter muß nach dem urteilen, was offensichtlich ist, nach dem Handlungsergebnis. Die Absichten sind verborgen, aus der Tat allein jedenfalls nicht ersichtlich. Eben deshalb fällt der Richter keine moralischen Urteile. Gott aber schaut in die Herzen; er kennt die Absichten.

Daß Abaelard die Gesinnung betont, ist also aus seiner Theologie erklärbar. Aber die Wichtigkeit der Gesinnung bleibt bestehen, auch für den, der an den in die Herzen schauenden Gott nicht glaubt. Bereits der Titel von Abaelards Buch zeigt, daß der theologische Zusammenhang keine Geltungsbedingung ist: *Erkenne dich selbst, prüfe deine Absichten*.

Der Richter hat seine Aufgabe angenommen – nicht mit der Absicht, zu entscheiden, wer recht hat, sondern um etwas aus all dem, was da vorgetragen wird, zu lernen. Das ist, denke ich, die fruchtbarste Einstellung, wenn es darum geht, theologisch-philosophischen Diskussionen über religiöse und säkulare Ethik zu folgen oder sich an ihnen zu beteiligen.

ABSTRACT

Abelard's *Dialogus* consists of two conversations (*collationes*) in which representatives of different standpoints – Philosopher and Jew; Philosopher and Christian – speak with each other. The conversations take place in the presence of a „judge“ who however pronounces no judgement. The second conversation between the Philosopher and the Christian is here read with the question what we – readers of another age – can learn from Abelard about the difference between philosophical and theological ethics. The question shared by the Philosopher and the Christian is the question of the greatest good and the way leading to it. It turns out that the Philosopher thinks of this superlative comparatively, while the Christian conceives of a maximum which is not derived from comparison. The Christian does not outdo the Philosopher, but rather shows him the possibility of a changed direction of thought.

Abaelards *Dialogus* besteht aus zwei Gesprächen (*Collationes*), in denen Vertreter unterschiedlicher Standpunkte – Philosoph und Jude; Philosoph und Christ – miteinander reden. Die Gespräche werden in Anwesenheit eines „Richters“ geführt, der aber kein Urteil fällt. Das zweite Gespräch zwischen Philosoph und Christ wird hier mit der Frage gelesen, was wir – Leser in einer anderen Zeit – von Abaelard über den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik lernen können. Die gemeinsame Frage von Philosoph und Christ ist die nach dem höchsten Gut und nach dem Weg zu ihm. Es stellt sich heraus, daß der Philosoph den Superlativ komparativisch denkt, während der Christ ein nicht durch Vergleich gebildetes Maximum konzipiert. Der Christ überbietet den Philosophen nicht, sondern er zeigt ihm die Möglichkeit einer veränderten Denkrichtung.

¹⁰¹ Vgl. a. a. O., p. 28, 9–10 in Verbindung mit p. 26, 27–28; vgl. weitere Stellenangaben im Index s.v. charity; love.

¹⁰² Vgl. a. a. O., „*Cur opera peccati magis quam ipsum puniatur*“, pp. 38 f.; „*Cur Deus dicatur inspector cordis et renum*“, pp. 42 ff. Vgl. Enders, 148–149; Hauskeller, 145–148.