Peter Abälard und die scholastische Exegese

Autor(en): **Lohr, Charles H.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **28 (1981)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761560

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Charles H. Lohr

Peter Abälard und die scholastische Exegese

Während der langen Zeitspanne von Boethius bis Bellarmin war und blieb die mittelalterliche Wissenschaft im Grunde genommen Exegese. Dabei ging sie von der Voraussetzung aus, daß Gott in der Bibel sowohl etwas von sich selbst als auch etwas von der wahren Natur der Schöpfung offenbart hatte. Auch nach dem Bekanntwerden des ganzen aristotelischen Corpus hielt man daran fest, daß sich auch alle weiteren Erkenntnisse letztlich von dieser Quelle ableiteten. Aber schon im 12. Jahrhundert brachte der Kontakt mit der aristotelischen Wissenschaftstheorie ein neues Verständnis der Bibelinterpretation mit sich, das wir als 'scholastische Exegese' bezeichnen können, um sie von der traditionellen Exegese des Frühmittelalters zu unterscheiden.

Im 9. Jahrhundert behauptete Rhabanus Maurus – um nur einen Vertreter der traditionellen Auffassung zu nennen – daß die Weisheit der Bibel die ganze Welt erhelle, da sie sich von der unabänderlichen Weisheit Gottes ableite. Rhabanus' umfangreicher Traktat *De clericorum institutione* beschäftigt sich mit der Erziehung derer, die dazu berufen sind, diese Weisheit an andere weiterzugeben. Der Kleriker soll sich nicht nur durch Tugend und Klugheit auszeichnen; er muß ebenso mit der Bibel, mit der Wahrheit ihrer Geschichten und mit der moralischen und mystischen Bedeutung ihrer Inhalte vertraut sein [1].

Rhabanus erklärt, daß die Bibel zwei Arten von Zeichen verwendet, die sich auf die Dinge beziehen: eigentliche Zeichen, d.h. Wörter, die Dinge bezeichnen, und übertragene Zeichen, d.h. Dinge, die selbst wieder für andere Dinge stehen. So bezeichnet etwa das Wort 'Ochse' ein Tier,

[1] Rhabanus Maurus: *De clericorum institutione* III, 1 (PL 107, 377B).

doch kann der Ochse selbst auch für einen der vier Evangelisten stehen. Die Aufgabe des Exegeten besteht eben darin, diese verschiedenen Bedeutungen herauszuarbeiten. Daß dies nicht leicht ist, liegt daran, daß die Wörter des Textes nicht allen Menschen gemeinsam verständlich sind. Gott strafte nämlich den Hochmut von Babel, indem er eine Vielfalt von Sprachen hervorbrachte. Das Hebräische bleibt aber die ursprüngliche, von Gott selbst geschaffene Sprache, die das Geheimnis der Schöpfung enthält. Und durch seine Gnade ließ Gott als einziges Buch die Bibel in die beiden Kreuzessprachen, Griechisch und Latein, übersetzen, damit auch den Heiden die wahre Natur der Schöpfung geoffenbart wird [2].

Diese Theorie der Bibelauslegung geht – wie Rhabanus selbst bekennt – auf Augustinus' *De doctrina christiana* zurück. In diesem exegetischen Traktat hatte Augustinus versucht, die stoische Sprachtheorie mit einer neuplatonischen Metaphysik zu verbinden. Hatte die Stoa im Rückgriff auf die Beziehung zwischen verba quibus dicuntur und res quae dicuntur diese nach signa und significata unterschieden, so sah der Neuplatonismus den mundus sensibilis, in welchen der Mensch verbannt war, als ein Abbild, einen Schatten oder Zeichen der wahren Realität des mundus intelligibilis. Augustinus versuchte seine biblische Hermeneutik auf den Zeichenvorstellungen dieser beiden Theorien aufzubauen. In ihrem eigentlichen Sinn verweisen die Wörter der Bibel auf die Dinge: in übertragenem Sinn aber verweisen die Dinge auf die von Gott offenbarten unwandelbaren Realitäten. Zwischen Wort und bezeichneter Sache besteht eine unmittelbare Beziehung. Die Wörter der Bibel offenbaren die wahre Natur der Dinge. Der Exeget soll daher nicht etwa nach neuen Wahrheiten außerhalb der Bibel suchen. Vielmehr ist es seine Aufgabe, die ewigen, unter den Worten des heiligen Textes verborgenen Wahrheiten zu enthüllen [3].

Dieses Verständnis der Arbeit des Exegeten mit ihrer engen Zuordnung von Sprache und Wirklichkeit bestimmte die Bibelinterpretation des lateinischen Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert. Die Exegese der drei Jahrhunderte zwischen Rhabanus Maurus und Peter Abälard entfaltete sich vor allem in der Atmosphäre des Klosters. Die Kommentatoren schrieben für Mönche, deren höchste geistige Tätigkeit darin bestand, den Bibeltext zu lesen und zu meditieren. Ihre Werke waren

[2] Ibid. III, 8–10 (PL 107, 384–387).
[3] AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* II, 10–16 (CCSL 32, 41–52).

in der Regel umfangreiche Textsammlungen mit dem Ziel, die Tradition in ihrem ganzen Umfang zugänglich zu machen. Sie bemühten sich nicht immer um eine Harmonisierung der Texte, die sie aus verschiedensten Quellen zusammentrugen. Ihr Unterfangen betraf weniger die Folgerichtigkeit oder die Aneignung neuen Wissens, sondern vielmehr die Zugänglichkeit der christlichen Antike für ein kontemplatives Dasein und die Einheit mit Gott.

Mit dem Entstehen der Städte begann aber eine neue Zeit. Die soziale Umschichtung des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts war mit tiefgreifenden religiösen und kulturellen Erneuerungsbewegungen eng verknüpft. Im religiösen Bereich rangen neben den konservativen Normen des mönchischen Lebens neue Haltungen um Anerkennung. Auf intellektuellem Gebiet erhielten die neuen Bestrebungen eine aktuelle Dringlichkeit dadurch, daß sie eine grundlegende Umgestaltung des Unterrichtsstoffes und der Lehrmethode erforderten. Die Klosterschulen wurden durch die Schulen der Kathedralkirchen der großen Städte überflügelt. Die dem mönchischen Leben angepaßte collatio wurde durch die scholastische lectio verdrängt.

In der Frühzeit der Scholastik wurden die Texte der hl. Schrift und der Väter in ihrer ursprünglichen Gestalt der lectio zugrunde gelegt und Satz für Satz behandelt. Man beschränkte sich auf kurze glossae und notabilia. Diese wurden aber mehr und mehr zu sententiae umgearbeitet, die als Zusammenfassungen der auctoritates Verwendung finden konnten. Aus didaktischen Überlegungen war das Bedürfnis der Theologie nach geordneten Zusammenfassungen der sententiae sehr groß. Die ursprüngliche Anordnung nach der in den kommentierten Büchern vorgegebenen Reihenfolge wurde demgemäß durch eine Aufreihung der Quellen nach alphabetischen, numerischen und systematischen Gesichtspunkten abgelöst oder ergänzt. Waren schon die Sententiae des Isidor von Sevilla ihrem Inhalt nach geordnet, so setzte sich dieser Typ seit Anfang des 12. Jahrhunderts immer mehr durch, z.B. in dem Elucidarium des Honorius von Autun sowie den Sentenzen Anselms von Laon, des Lehrers Abälards.

Als man die Exzerpte aber in einer sachlich bestimmten Ordnung zusammenstellte, kamen die Unstimmigkeiten unter den auctoritates besonders zu Bewußtsein. Das durch solche Diskordanzen aufgeworfene Problem hatte schon Rhabanus Maurus als belastend empfunden. Er empfahl dem auditor, die Meinung eines jeden zu hören, in mentem suam plurima coacervans, damit er beurteilen kann, welche für ihn wichtig

sei [4]. Aber für die neuen magistri des 12. Jahrhunderts war eine reine Anhäufung der sententiae nicht mehr befriedigend. Der magister hatte bei der lectio nicht nur eine Auswahl unter den auctoritates zu treffen und Ordnung in der Vielheit zu schaffen, sondern auch im Falle von Abweichungen die auctoritates selbst zu bewerten. Aus diesem Grund legte der Widerstreit der verschiedenen zur Erklärung wichtiger Stellen herangezogenen auctoritates die Ausbildung der quaestio nahe [5].

Dies ist das Problem, das Petrus Abaelardus aufgriff, als er in seinem berühmten *Sic et non* die abweichenden Ansichten der auctoritates in wichtigen Fragen als pro et contra gegenüberstellte. Abälard begann mit diesem Werk, nachdem das Konzil von Soissons im Jahre 1121 seine erste systematische Abhandlung *De unitate et trinitate divina* verurteilt hatte. Er überarbeitete und erweiterte es mehrmals während des langen und schwierigen Aufenthaltes auf dem Paraklet und in St. Gildas, bevor er seine Lehrverpflichtungen in Paris im Jahre 1135 wieder aufnehmen konnte.

Der Traktat besteht ausschließlich aus Zitaten aus der heiligen Schrift, den Vätern, der Liturgie und dem kanonischen Recht. Die Zitate sind in über 150 Fragen geordnet (untergliedert nach folgenden drei Kategorien: fides, sacramenta und caritas), wobei auf jeden Lehrsatz zu einem bestimmten Themenbereich eine andere, diesem scheinbar entgegengesetzte Behauptung folgt. Abälard selbst fügt nichts hinzu. Die Lösung dieser Widersprüche bleibt dem Leser überlassen, der jedoch durch die hermeneutischen Regeln, die Abälard in seinem berühmten Prolog voranstellt, auf den rechten Weg gewiesen wird. So muß sich der Exeget etwa fragen, ob es sich bei den Texten um authentische Quellen handelt, ob die Äußerungen eines Autors von diesem später wieder widerrufen wurden, ob vielleicht ein Autor die opiniones aliorum bloß referiert, ob eine Harmonisierung der auctoritates auf dialektischem Wege möglich erscheint oder ob schließlich der potior auctoritas der Vorzug zu geben ist [6].

Entscheidend ist zunächst, *daß* man diese Fragen stellt. Abälard will mit seinem *Sic et non* nicht etwa die Autorität der Tradition erschüt-

[4] Rhabanus: *Enarrationes in epistolas B. Pauli,* praef. altera (PL 111, 1276 A).

[5] Vgl. A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik,* Freiburg i. Br. 1964, S. 26–35, 58–64.

[6] *Sic et non,* prol. (hrsg. B. B. Boyer und R. McKeon, *Peter Abailard: Sic et non. A Critical Edition,* Chicago 1976, S. 91–96).

tern, sondern verfolgt in erster Linie ein didaktisches Ziel. Er will die überlieferten auctoritates so anordnen, daß der junge Theologe in ihnen ein fruchtbares Material zur eigenen Ergründung der Wahrheit vorfindet. Ex dissonantia quam habere videntur quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant [7]. Abälard besteht darauf, daß die auctoritates nicht allein passiv, d.h. so wie sie jeweils formuliert wurden, zusammenzustellen sind. Vielmehr bleibt für ihn ein aktiver Beitrag des Exegeten, dessen intellektuelle Verantwortlichkeit, unerläßlich. In seiner *Historia calamitatum* erinnert er sich, wie eines Tages einer der Studenten Anselms von Laon zu ihm gekommen sei, den eine Frage zu einem Abschnitt des Traktates *De unitate et trinitate divina* bewegte. Abälard versuchte zu erklären, doch wurde er selbst belehrt: Non curamus rationem humanam aut sensum vestrum in talibus, sed auctoritatis verba solummodo [8]. Für Anselm bestand die Aufgabe der Theologie darin, auctoritates wiederzugeben. Der Beitrag des Theologen betraf allein die Anordnung des Stoffes. Mit anderen Worten, Anselm hört dort auf, wo nach Abälards Auffassung die Arbeit erst beginnt.

In seinem Traktat zielt Abälard nicht einfach auf ein gegenseitiges Ausspielen der auctoritates ab, vielmehr versucht er, durch ein beidseitiges Befragen den sensus verborum, die Bedeutung der Wörter herauszuarbeiten. Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio [9]. Er will eine systematische Anwendung der Dialektik zur Auslegung der auctoritates inaugurieren. Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Dieser Ausspruch schließt unmittelbar an den aristotelischen Satz an: Dubitare autem de singulis non erit inutile [10]. Es ist hier also von einer Aporie im Sinne der aristotelischen Dialektik die Rede. In seiner Autobiographie schildert Abälard, wie er sich nach Beendigung seiner Ausbildung in den artes liberales an der Schule des Anselm von Laon einschrieb, um herauszufinden, daß der bekannte Theologe, der nach Meinung seiner *Zuhörer* als einzigartige Größe galt, in den Augen seiner *Fragesteller* ein Nichts war. Verborum usum – so sagt er – habebat mirabilem, sed sensu con-

[7] Ibid. (Boyer-McKeon, S. 103).

[8] *Historia calamitatum* (hrsg. J. T. Muckle, *Abelard's Letter of Consolation to a Friend,* Mediaeval Studies 12 [1950] 163–213, hier S. 193).

[9] *Sic et non,* prol. (Boyer-McKeon, S. 103).

[10] Ibid. (Boyer-McKeon, S. 103).

temptibilem et ratione vacuum [11]. Für den Fragesteller galt es als Ziel, durch eine umfassende Deutung der verba schließlich zum sensus vorzudringen. Damit war ein entscheidender Maßstab für Abälards Verständnis der lectio gewonnen: die fundamentale Unterscheidung zwischen verbum und sensus, zwischen littera und sententia. Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für die wichtigste hermeneutische Regel Abälards: Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus [12].

Damit tritt der Unterschied zwischen Abälards Konkordanzregeln und jenen Regeln, die wir zu Beginn bei Rhabanus und Augustinus kennengelernt haben, klar zutage. Augustinus wendet sich nur den Mehrdeutigkeiten sogenannter übertragener Zeichen zu, d.h. jener Dinge, auf die sich zwar Sprachzeichen Beziehen, die selbst jedoch wiederum andere Dinge bezeichnen. Dagegen liegen für Abälard die Mehrdeutigkeiten in den Worten selbst. Führen uns Augustinus' Regeln von den Worten der Schrift zu den mannigfachen Dingen, die sie bezeichnen, so umgekehrt Abälards Regeln von den mehrdeutigen Worten der littera zu einer bestimmten ihnen zugrundeliegenden sententia. Abälard müht sich nicht darum, nach einer hinter dem Wort verborgenen höheren Wirklichkeit zu suchen. Vielmehr versucht er einfach zu verstehen, wovon in den Lehren der Bibel und der Väter die Rede ist.

Abälards Forderung nach einer Untersuchung der verschiedenen Bedeutungen, die verschiedene Autoren jeweils den gleichen Worten beilegten, markierte einen Wendepunkt in der Theorie der Exegese. Seine neue Methode befähigte die Theologen fortan, eine Harmonisierung der traditionellen auctoritates mit den Mitteln der Dialektik zu verfolgen. Jedoch waren die Aufgaben, die sich die magistri der neuen Kathedralschulen gestellt hatten, damit noch nicht vollendet. Vor allem zwei Probleme harrten einer Lösung. So galt es auf der einen Seite, die Vielfalt der auctoritates im Sinne einer einheitlichen Tradition zusammenzubinden. Auf der anderen Seite war noch ein anderes Problem immer dringlicher geworden. Die unablässige Neugier der magistri hatte sie – über Bibel und Kirchenväter hinaus – auf die antiken Philosophen verwiesen. So übten besonders in der Schule von Chartres die Lehren Platons großen Einfluß aus. Es gab etliche, die der Versuchung erlegen

[11] *Historia calamitatum* (Muckle, S. 180).
[12] *Sic et non,* prol. (Boyer-McKeon, S. 96).

waren, eine christliche Metaphysik auf der Grundlage platonischer Spekulation zu errichten. Abälard nahm diese Herausforderung an und machte es zu einem der großen Vorsätze seines Lebens, nachzuweisen, daß der christliche Glaube in weitestgehender Übereinstimmung mit den philosophischen Lehraussagen steht. Hierbei bediente er sich nicht einer Metaphysik, sondern der gleichen Methode linguistischer Analyse, die er schon für einen Ausgleich zwischen den katholischen auctoritates bemüht hatte.

Nachdem das Konzil von Soissons seinen ersten systematischen Traktat *De unitate et trinitate divina* veurteilt hatte, begann Abälard während der Zeit auf dem Paraklet nochmals aufs Neue. Das Ergebnis war ein weit umfangreicheres Werk, welches auch die Themen de trinitate (lib. I–IV) et unitate divina (lib. V) behandelt. Diesem neuen Werk gab Abälard den Titel *Theologia christiana* und er unterzog es wiederholt einer Überarbeitung. Wie schon in *Sic et non* war es auch hier sein Ziel, durch eine Analyse der hinter den Worten verschiedener Autoren versteckten Bedeutungen die grundsätzliche Konkordanz sich scheinbar widersprechender Autoritäten aufzuzeigen. Während es sich jedoch in *Sic et non* um Autoritäten der christlichen Tradition handelt, geht es Abälard in der *Theologia christiana* um die Übereinstimmung zwischen der christlichen Trinitätslehre, die für den Christen vollständig in Christus selbst offenbart wurde, und den Äußerungen der jüdischen Propheten und heidnischen Philosophen [13]. Er verfolgte dabei weder eine metaphysische Absicht, noch versuchte er – wie etwa Augustinus – tiefer in das Mysterium vorzudringen. Seinem Vorhaben lag vielmehr ein apologetisches Interesse zugrunde. Da der Geist den Propheten und Philosophen die Wahrheit nicht nur über die Einheit, sondern auch über die Trinität Gottes verkündet hatte, behauptete Abälard, daß weder Juden noch Heiden zu entschuldigen seien, wenn sie den christlichen Glauben nicht annähmen [14]. Seine Bedeutungsanalyse sollte deshalb eine occasio convertendi für die Ungläubigen sein [15].

Obwohl er sich mit dem Alten Testament unter der Annahme befaßt, daß ein mystisches oder typologisches Verständnis der Aussagen der jüdischen Propheten die Sache der christlichen Lehre fördert, gilt

[13] *Theologia christiana,* I, 89, 118: concordare; I, 112: accomodare; I, 121: Platonicam sectam fidei ... assentire (hrsg. E. M. Buytaert, *Petri Abaelardi Opera theologica,* II, Turnhout 1969, S. 109, 122, 118, 123 resp.).

[14] *Th. chr.* I, 136 (Buytaert, S. 130).

[15] *Th. chr.* IV, 159–160 (Buytaert, S. 345).

sein Hauptinteresse eindeutig der Interpretation der antiken Philosophen. Abälard zieht Paulus' Idee einer Offenbarung Gottes in der Schöpfung heran, um zu fragen, inwieweit auch die Heiden zu einer Erkenntnis Gottes gelangen können. Sowohl im Blick auf ihre Lehren als auch im Blick auf das Beispiel ihres tugendhaften Lebens steht für ihn fest, daß sie Kenntnis von der Existenz des einen Gottes hatten. Aus Hermes Trismegistus, Platons *Timaeus,* einigen Werken Ciceros sowie deren Erklärung durch Macrobius folgert er, daß sich auch bei den Heiden eine Vorahnung der christlichen Trinitätslehre findet, wenn diese auch noch nicht in der Klarheit der christlichen Offenbarung ausgedrückt wird. Ausgehend von der sichtbaren Welt haben diese Autoren die potentia, sapientia und benignitas Gottes eindeutig abgeleitet. Indem er diese Namensgebungen näher untersucht, kommt Abälard zu dem Schluß, daß potentia vornehmlich an den Namen 'Vater' denken läßt, während sapientia nicht nur als Attribut des göttlichen Wortes des Evangeliums, sondern auch der platonischen, aus Gott geborenen mens dient. Die christliche Lehre der benignitas des Heiligen Geistes, der – überall in der Welt gegenwärtig – jedermann seine Gaben mitzuteilen bereit ist, sieht Abälard mit der platonischen Idee der anima mundi vorweggenommen [16].

Nach Abälards Auffassung darf Platons Vorstellung einer Weltseele nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden. Wir müssen sonst – sagt er – den größten der Philosophen zugleich den größten Narren nennen, da es doch lächerlich ist, sich die Welt als ein einzelnes vernunftbegabtes Lebewesen vorzustellen. Versteht man jedoch die Aussagen über die Weltseele als Allegorie, so kann man ihnen mit Vernunftgründen leicht zustimmen, ohne gleichzeitig den Inhalt des christlichen Glaubens in Frage gestellt zu sehen. Nach Abälard haben die Philosophen häufig in rätselhaften Andeutungen gesprochen, um so die arcana philosophiae gegenüber allem Vulgären abzuschirmen, während sie im gleichen Augenblick den Leser mit Gleichnissen und Vergleichen zu fesseln suchen [17]. Auch merkt er an, daß sich Christus selbst dieses genus loquendi bediente, wenn er seinen Schülern gegenüber von einem integumentum parabolarum suarum sprach [18]. Mitunter wüßten die Philo-

[16] *Th. chr.* I, 1–46; IV, 47–68, 117–160 (Buytaert, S. 72–90, 286–96, 323–345). Cf. Paulus, Röm. 1, 18.

[17] *Th. chr.* I, 97–106 (Buytaert, S. 112–117).

[18] *Th. chr.* I, 105 (Buytaert, S. 116).

sophen selbst nicht einmal die Bedeutung der von ihnen verwendeten Wörter. Man findet zwar keine ausdrückliche Erwähnung der Menschwerdung innerhalb der sibyllinischen Orakel oder der vierten Ekloge des Vergil, doch darf man die christliche Lehre heranziehen, um diese Autoren richtig auslegen zu können [19].

Abälard verteidigt sich gegenüber dem Vorwurf, er tue den Aussagen der Philosophen bei einer solchen Auslegungsmethode Gewalt an. Indem er daran erinnert, daß Macrobius selbst gesagt hat, die philosophischen Aussagen über die Weltseele seien im mystischen Sinne zu verstehen, formuliert Abälard folgende Regel zur Auslegung solcher Texte: Quae etiam, cum exponi veraciter aut convenienter nullatenus queant, ipsa nos littera ad expositionem mysticam compellit [20]. Diese Methode der Interpretation bezeichnet er auch als allegorisch [21] und typologisch, more prophetico [22]. Indem er aber häufig einen Ausdruck Ciceros aufnimmt, spricht Abälard von einer Auslegung per involucrum bzw. per integumentum [23]. Beide dieser Ausdrücke wurden im 12. Jahrhundert in der Regel für eine Methode der Textauslegung verwandt, die im Blick auf die Interpretation der heidnischen Autoren dieselbe Rolle spielte wie die Allegorie für die biblische Exegese. Die Aufgabe des Kommentators bestand darin, den Schleier der verba zu entfernen, welcher den vom Autor intendierten Sinn verbarg [24].

Abälards Deutung der platonischen Idee einer anima mundi wurde schon im 12. Jahrhundert mißverstanden. Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux haben Abälard so verstanden, als ob er den christlichen Heiligen Geist mit der platonischen Weltseele im metaphysischen Sinne identifizierte. Unter den durch das Konzil von Sens 1140 verurteilten Sätzen Abälards finden wir auch den folgenden: Quod Spiritus sanctus sit anima mundi [25]. Obwohl aber Abälard bei den antiken Philosophen nach Analogien zur christlichen Lehre suchte, hatte er seine Vergleiche nicht in einem metaphysischen Sinne verstanden

[19] *Th. chr.* II, 15 (Buytaert, S. 140f.).
[20] *Th. chr.* I, 117 (Buytaert, S. 121f.).
[21] *Th. chr.* II, 16 (Buytaert, S. 140).
[22] *Th. chr.* I, 129 (Buytaert, S. 127).
[23] *Th. chr.* passim (Buytaert, S. 109, 112, 114, 116f., 191). Cf. Cicero, *De or.* 1, 35.
[24] Vgl. E. Jeauneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches,* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge 24 (1957) 35–100.
[25] H. Denzinger – A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, ed. 33, Freiburg i. Br. 1965, Nr. 722.

wissen wollen. Weit davon entfernt, über das Dogma hinaus zu einer tieferen Einsicht gelangen zu wollen, lag Abälard vielmehr alles daran, das falsche Verständnis der antiken Philosophie durch eine dialektische Deutung zu überwinden.

Trotz seiner Verurteilung in Sens gab Abälard den Versuch nicht auf, eine Übereinstimmung, eine Konkordanz der heidnischen Philosophie mit der christlichen Lehre zu begründen. So geht er in seinem *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* in seiner Methodik der dialektischen Auslegung einen Schritt weiter, der für den scholastischen Begriff der Exegese von einschneidender Bedeutung wurde. Aufgrund eines Hinweises des *Dialogus* gilt es als wahrscheinlich, daß dieses Werk während der letzten Lebenstage des Autors 1141/42 in Cluny verfaßt wurde, wo er auf Einladung des Petrus Venerabilis Zuflucht genommen hatte. In der Einleitung des Dialoges ist von einem Traum die Rede, in welchem Abälard erfährt, daß er Schiedsrichter einer Disputation zwischen drei Gelehrten sein soll. Alle drei bejahen, daß sie Gott dienen – jedoch jeder auf andere Weise. Der eine ist ein gebürtiger Araber, seiner Überzeugung nach jedoch ein Philosoph, der andere ein Jude, der dritte ein Christ. Die zwei letztgenannten berufen sich in ihrem Denken und ihrer Lebensgestaltung auf die verpflichtende Autorität ihrer heiligen Schriften. Der Philosoph dagegen weist jedes Argument zurück, welches sich nicht auf das Naturrecht stützen kann, wie es allein der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Er leitet die Diskussion und stellt Fragen, die die beiden anderen Teilnehmer zu einer Ausführung ihrer Glaubenssätze bewegen.

In seinem *Dialogus* versucht Abälard die Auffassung zu verteidigen, daß gerade ein Vergleich heidnischer Philosophie und christlicher Wahrheit einer beiderseitigen Wesensbestimmung hilfreich sein kann. Im zweiten Teil des Werkes diskutieren der Christ und der Philosoph die Lehre des höchsten Gutes. Die Tugend solle sich zwar um ihrer selbst willen entfalten, sie sei aber auch gleichzeitig Weg zu jenem höchsten Gut und empfange ihren Lohn als höchste Glückseligkeit erst nach dem Tode. Das absolute, höchste Gut ist Gott selbst. Die Teilhabe an der Glückseligkeit Gottes ereignet sich im zukünftigen Leben.

Abälards Argumentation folgt der gleichen Methodik dialektischer Harmonisierung, die wir schon für *Sic et non* nachgezeichnet haben. Nachdem die Diskussion mit der Aussage, daß das höchste Gut dem Zustand der Glückseligkeit entspreche, zu ihrem Abschluß gelangt, bringt der Philosoph eine weitere quaestio vor: Findet die Glückselig-

keit ihre Vollendung in der virtus selbst oder aber in der voluptas? Auf die Frage des christlichen Denkers, was denn die Epikureer unter dem Begriff voluptas verständen, gibt der Philosoph zurück: Die innere Ruhe der Seele. Auf die Frage, inwiefern sich dies dann von dem stoischen Begriff der virtus unterscheide, erwidert er: Es gibt nur eine sehr geringe Differenz quantum ad sententiae summam, denn virtus ist der inneren Ruhe der Seele gleichzusetzen. Nach Meinung des Christen sind damit aber zwei Aussagen auf eine einzige, zugrundeliegende zurückgeführt worden: Una itaque sententia est utrorumque de summo bono, sed nuncupatio diversa [26].

An diesem Punkt verläßt die Diskussion die Ebene einfacher Definitionen, um nunmehr zu höheren Prinzipien durch Anwendung der dialektischen topoi aufzusteigen. Auf der Grundlage des locus a contrariis betont der Christ, daß die wahre innere Ruhe der Seele sich allein in einem zukünftigen Leben erfüllen könne, welches frei von allem Bösen ist. Der Philosoph zeigt seinerseits auf der Basis des locus a fine, daß virtus sich nicht einfach selbst zum Lohn haben kann. Er beginnt mit der Frage, mit der Aporie, ob jemand, der nach Glückseligkeit strebt, gleichzeitig auch nach virtus strebe. Seine Antwort läßt sich so wie folgt umschreiben: Mittel und Ziel dürfen nicht voneinander abgelöst werden, sofern jenes seinen Namen zu Recht tragen soll (maxima propositio). Virtus und Glückseligkeit verhalten sich zueinander wie Mittel und Ziel, sofern von virtus im eigentlichen Sinne die Rede ist (differentia maximae). Die virtus ist aber der gleichen Kategorie wie die Glückseligkeit zuzuweisen. Wenn denn die Glückseligkeit ein Gut ist, so ist auch die virtus ein Gut. Damit kommt der Philosoph zum Schluß, daß die innere Ruhe der Seele, welche die Epikureer der voluptas und die Stoiker der virtus gleichsetzen, nichts anderes ist als dasjenige, was die Christen mit dem ewigen Leben, dem regnum caelorum meinen. Quid autem refert, quo nomine vocetur, dummodo res eadem permaneat, nec sit beatitudo diversa, nec iuste vivendi philosophis quam Christianis intentio praeponatur alia [27].

Diese Schlußfolgerung ist aus zwei Gründen bedeutsam. Erstens: Abälards Methode ist einem Verfahren der Bedeutungsanalyse gleichzusetzen, bei dem die Worte von untergeordnetem Rang sind, solange

[26] *Dialogus* (hrsg. R. Thomas, *Petrus Abaelardus: Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum,* Stuttgart 1970, S. 98–99).

[27] *Dialogus* (Thomas, S. 100–106).

eine einheitliche Bedeutung gewahrt bleibt. Zweitens: Es handelt sich bei Abälard um eine Methode des Aufstieges durch die Vermittlung immer umfassenderer Übereinstimmungen zu immer höherrangigen Oberbegriffen. Sein *Dialogus* stellt in diesem Sinne eine lange Kette von Disputationen dar, in denen jeweils eine Lehraussage einer anderen gegenübergestellt wird. Auf diese Weise können die scheinbaren, durch Mangel an Wesenserkenntnis gekennzeichneten Widersprüche durch die Anwendung logischer Kategorien und dialektischer Topoi aufgelöst werden, bis man zu einer Wesensaussage bzw. einem zugrundeliegenden Prinzip vorstößt, aufgrund dessen sowohl der Christ als auch der Philosoph die Übereinstimmung ihres Verständnisses erkennen können. Der Text schließt daher auch mit dem Triumphschrei: Wir wissen nunmehr, qualiter nomen boni est intelligendum [28].

Mit seiner Einbeziehung solcher Disputationen bedient sich Abälard im Grunde genommen der gleichen dialektischen bzw. aporetischen Methode, mit der schon Aristoteles die Meinungen seiner Vorgänger wiederzugeben versucht hatte, um auf diese Weise die wahren Prinzipien einer zur Diskussion stehenden Aporie ausfindig zu machen. Abälards Methode impliziert dabei ein Verständnis der Interpretation, das sich im wesentlichen an Aristoteles anlehnt. Aristoteles hatte alle früheren Theorien als stotternde Versuche verstanden, seinen eigenen Ideen Ausdruck zu geben. Auf ähnliche Weise suchte sich Abälard in seinem *Sic et non* dadurch Klarheit über die sententiae der auctoritates zu verschaffen, daß er zu der einen, den verschiedenen Worten verschiedener Autoren zugrundeliegenden Bedeutung vorstieß. Abälards Methode ermöglichte auch, die tiefere Bedeutung seiner auctoritates zu ermitteln, selbst wenn damit Folgerungen einhergingen, deren sich der jeweilige Autor sicher nicht bewußt gewesen sein konnte. Es war dieser Zusammenhang, in welchem Abälard eine allegorische Auslegung der platonischen Weltseele in seiner *Theologia christiana* forderte. Das gleiche gilt für die geistliche oder mystische Auslegung christlicher Begriffe, wie des regnum caelorum oder eines bestimmten Ortes ewiger Strafen, wie sie im *Dialogus* erscheinen. Mit seinem Versuch, über den Weg der dialektischen Analyse philosophischer Lehrmeinungen und christlicher Dogmen zu einer Definition, einer Wesensbestimmung des höchsten Gutes zu gelangen, nahm Abälard auch hinsichtlich des systematischen Ansatzes das zweite Grundanliegen der Scholastik vorweg. Die sententia

[28] *Dialogus* (Thomas, S. 171).

sollte nicht eine bloße Zusammenstellung der weit zerstreuten Traditionen sein. Vielmehr sollte sie auch die Grundlage – das Prinzip – eines Neuanfangs bieten.

Im Denken Abälards handelt es sich weder um eine Metaphysik, wie etwa die Anselms von Canterbury, noch um eine Naturphilosophie, wie etwa die der Schule von Chartres, sondern um eine Methode der Bedeutungsanalyse auf der Grundlage ihres linguistischen Ausdrucks. Diese Analyse findet ihre theoretische Begründung in den zahlreichen logischen Traktaten, die Abälard während seines Lebens verfaßte. So löste er schon in einem seiner frühesten Werke, der *Logica* von 1113/18, die Dialektik aus dem Problemkreis der Naturphilosophie heraus: Cum autem nomina et verba tam res quam intellectum significent, sicut diximus, recte hic de eis agitur non secundum significationem rerum, sed intellectuum [29]. Er erklärt, daß die Dialektik zu Recht Interpretation oder Exegese genannt wird, da sie allein die Wörter und ihre Bedeutungen beträfe: Cum autem hic secundum significationem intellectus tantum de vocibus intendat, recte eas interpretationes nominat, quia interpretari vocem non est rem assignare, sed intellectum aperire [30]. Er akzeptierte Aristoteles' Beweis, daß die Bedeutung der voces nicht zur Natur gehört, sondern ausschließlich eine menschliche Setzung ist. Die Wörter mögen im Griechischen und Lateinischen verschieden sein, ihre Bedeutung bleibt dennoch dieselbe für den, der beider Sprachen mächtig ist [31]. Noch in seiner *Dialectica* – einem Werk, das er schon vor 1118 angefangen hatte und dem er erst in Cluny seine endgültige Form gab – kam Abälard hierauf zurück: Neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem. Vocum enim impositionem summus artifex nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit [32].

Mit der Dreiteilung Ding – Bedeutung – Wort ist die theoretische Grundlage für das Streben Abälards gegeben, theologische Probleme mit Mitteln der Dialektik zu lösen. Da Dinge und Bedeutungen überall gleich sind, ist alle Diskordanz bei philosophischen und religiösen

[29] *Logica 'Ingredientibus'*, Super Perihermenias (hrsg. B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften* I. 3, Münster i. W. 1927, S. 308).

[30] *Logica*, ibid. (Geyer, S. 309).

[31] *Logica*, ibid. (Geyer, S. 320).

[32] *Dialectica* V, 1 (hrsg. L. M. de Rijk, *Petrus Abaelardus: Dialectica*, Assen 1956, S. 576. Vgl. S. 112–117). Vgl. A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, II, 2, Stuttgart 1959, S. 631–5.

Ansichten nur auf die Wörter zurückzuführen. In seinem 13. Brief, mit welchem er sich unmittelbar gegen alle Ignoranten der Dialektik wendet, bestimmt Abälard das Verhältnis von Dialektik und Theologie. Die Dialektik bleibt zwar ancilla theologiae, sie sei aber gleichzeitig zu deren Verständnis unbedingt notwendig, so daß man Klarheit über die Glaubenswahrheiten erlangen, sophistische Äquivokationen entlarven und philosophische Argumente gegen den Glauben mit ebensolchen Gründen zurückweisen kann [33]. Somit ist der Weg zur Wiederentdeckung der aristotelischen *Sophistici elenchi* gebahnt. Dies erfolgte bekanntlich bald danach.

Noch wichtiger: Durch das Auffinden der wissenschaftlichen Prinzipien mittels der topischen Regeln wird eine systematische Darstellung der christlichen Theologie möglich. Hiermit erfolgte bereits der Umschlag von der rein induktiven Sammelarbeit eines Anselm von Laon zu den deduktiven Konstruktionen des späten 12. Jahrhunderts. Vor allem hat sich die Schule des Gilbertus Porreta mit dieser Aufgabe beschäftigt, bis schließlich die Wiederentdeckung der aristotelischen *Analytica posteriora* der scholastischen Theologie ihre endgültige Gestalt gab.

Am bedeutsamsten war aber jene Revolution, die Abälards Vorstellung des Verhältnisses von Dialektik und Theologie in bezug auf die Theorie der Interpretation hervorrief. Mit seiner Methode der Bedeutungsanalyse wird die Geburtsstunde der scholastischen Exegese gefeiert. Die traditionelle Exegese eines Augustinus oder eines Rhabanus Maurus setzte ein anderes Sprachverständnis voraus, ein Sprachverständnis, nach dem die Wörter als von Gott selbst erschaffen galten und die Dinge von Natur aus bezeichneten. Wenn gemäß Aristoteles und Abälard die voces aber durch eine impositio hominum eingesetzt werden, so ist die Annahme eines mystischen Zusammenhanges von Wort und Wirklichkeit nicht mehr möglich. Wenn Griechen und Lateiner, Heiden, Juden und Christen selbst ihre Sprachen geschaffen haben, ist gleichzeitig die Vorrangstellung des Hebräischen gebrochen. Die Sprache der Bibel kann nicht mehr als ewiger Ausdruck der göttlichen Weisheit gelten, sondern erscheint nun als eine der Geschichte unterworfene menschliche Schöpfung.

Abälard selbst hat nur zwei Bibelkommentare hinterlassen, beides Werke der letzten Pariser Zeit: ein *Hexaemeron* und einen Römerbriefkommentar. In diesen Werken hat Abälard die Lehre vom dreifachen

[33] *Epistola 13* (PL 178, 351–356).

Schriftsinn, wie sie im 12. Jahrhundert verbreitet war, gekannt und übernommen. In seinem *Hexaemeron* schreibt er, nachdem er den Text iuxta radicem historiae ausgelegt hat, daß er eine moralische und anschließend eine mystische Exegese hinzufügen will. Moralisch nennt er eine Auslegung, die auf die Aufrichtung der Sitten angewandt wird, veluti cum de fide, spe et caritate vel bonis operibus expositione nostra lectorem instruimus. Mystisch heißt die Auslegung, cum ea praefigurari docemus quae a tempore gratiae per Christum fuerant consummanda vel quaecumque historia futura praesignari ostenditur [34].

Beide Kommentare sind in erster Linie der Erklärung des literalen Sinnes gewidmet. Sowohl im *Hexaemeron* als auch im Römerbriefkommentar kommen aber auch die gleichen Harmonisierungsversuche vor, die wir in den systematischen Werken gefunden haben. Nachdem er im ersten Kommentar das Sechstagewerk moralisch ausgelegt hat, gibt Abälard eine mystische bzw. allegorische Deutung, die versucht, die antike, klassische Idee der sex aetates saeculi mit den biblischen sechs Tagen der Schöpfung und der christlichen Vorstellung von sechs Etappen der Heilsgeschichte in Einklang zu bringen [35].

Im Römerbriefkommentar kommt sein altes Anliegen noch deutlicher zum Vorschein: der intentio des Apostelbriefes entsprechend, Juden, Heiden und Christen zur Eintracht zurückzurufen. Er beschäftigt sich vor allem mit dem wörtlichen Sinn des Briefes, kann sich aber bei Konkordanzen mit heidnischen Ansichten auch hier auf einen mystischen bzw. allegorischen Sinn berufen. Eine weitere Eigentümlichkeit dieses Kommentars ist aber für die Geschichte der scholastischen Exegese von allergrößter Bedeutung. In Abälards Römerbriefkommentar finden sich nebeneinander zwei Formen exegetischer Arbeit: die Glosierung und die quaestio. Er hat zwar nicht als erster Quaestionen innerhalb eines Kommentars abgehandelt, jedoch stellt seine *Expositio* diesbezüglich etwas Neues dar. Da er schon viele Probleme in seinen systematischen Traktaten behandelt hat, kann er angesichts der Fragen, die ihm im Römerbriefkommentar begegnen, in vielen Fällen einfach auf die Behandlung in jenen Werken verweisen [36]. Die Querverweise, die

[34] *Hexaemeron* (PL 178, 770). Vgl. seine *Hymni nocturnales*. In secundo nocturno (hrsg. J. Szövérffy, *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis*, II, Albany N.Y. 1975, S. 19–21), *Th. chr.* II, 126 (Buytaert, S. 191).

[35] Loc. cit. (PL 178.771–773).

[36] Vgl. R. Peppermüller, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Münster i.W. 1972, S. 11–14.

er angibt, zeigen, daß Abälard auch seine systematischen Traktate als exegetische Werke verstanden hat.

Abälard hat aber seine Exegese anders verstanden als Augustinus und Rhabanus. Er schrieb nicht für die meditatio, sondern um zu lehren: docere, instruere. Er schrieb nicht für das Kloster, sondern für die Stadt, wo Menschen verschiedener Sprachen und verschiedenen Glaubens zusammenkommen. Obwohl er die traditionelle Einteilung eines dreifachen Schriftsinnes übernimmt, stellt seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Systematik und Exegese eine Revolution dar, die das Paradigma für die großen Summen des 13. Jahrhunderts bietet.