

Julius-Maximilians-Universität  
Philosophische Fakultät II  
Institut für Philosophie  
Wintersemester 2011/12

HAUSARBEIT

*Die Häresie in Abaelards „Ethica“*

Ausarbeitung: Ramin Shafiai, Talstr. 15, 97816 Lohr am Main, 0176-64184482,  
ramin.shafiai@stud-mail.uni-wuerzburg.de  
Matr.Nr.: 1789840  
Teilmodul: 06-B-W2 „Textanalyse I: Mittelalterliche Philosophie“  
Zeitraum: 2. Fachsemester  
Betreuung: Prof. Dr. Jörn Müller  
Abgabe: 31.März 2012

## Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b>	.....	3
<b>2. Analyse</b>	.....	4
<b>2.1 Der Rahmen</b>	.....	4
2.1.1 Abaelard im 12. Jahrhundert – Neuorientierung und Veränderungen	.....	4
2.1.2 Zur Häresie	.....	4 – 5
2.1.3 „Scito te ipsum – Erkenne Dich selbst“	.....	5 – 7
<b>2.2 Die häretischen Thesen der Ethica</b>	.....	7 – 8
2.2.1 Thesengruppe „Über Unkenntnis und Gewissen“	.....	8 – 11
2.2.2 Thesengruppe „Über Werke und freien Willen“	.....	11 – 15
2.2.3 Thesengruppe „Über Laster und Schlüsselgewalt“	.....	15 – 17
<b>3. Zusammenfassung und Fazit</b>	.....	17 – 18

Literaturverzeichnis

Erklärung

## 1. Einleitung

Blicken wir aus der heutigen Sicht auf Peter Abaelards Schriften, so entstehen immer zwei Gedanken, welche sich gegenüber stehen. Der eine sieht das moderne Denken Abaelards und bewundert seine ebenso logische wie vernünftige Herangehensweise an theologische Fragen. Der andere Gedanke nimmt die Position seiner Gegner ein und klagt ihn berechtigt der Häresie an. Jedoch zeigt die Geschichte, dass das Moderne nicht erkannt wurde und im Konzil von Sens 1141 ein weiterer Versuch unternommen wurde, Abaelard daran zu hindern, seine Lehren weiter zu verbreiten. Ausschlaggebend waren 19 Thesen aus unterschiedlichen Schriften Abaelards, welche Bernhard von Clairvaux an Papst Innozenz II. sandte. Mit seiner Antwort war den Bemühungen Abaelards ein Ende gesetzt: *„Die Kapitel, die Uns von Euch umsichtig zugestellt wurden, und alle Lehren dieses Peter haben Wir kraft der heiligen Kanones mitsamt ihrem Urheber verurteilt und ihm als Häretiker beständiges Schweigen auferlegt.“*<sup>1</sup> Daraufhin erfolgte die Verbrennung seiner Schriften und das Lehrverbot. Dabei war es nicht das erste Mal, dass Abaelard mit der Kirche in Konflikt geriet. 1121 verurteilte ihn die Synode von Soissons und verbannte ihn, nach Verbrennung seines Buches, ins Kloster von St. Medard. Damals war Abaelards Trinitätslehre der Grund für die Verurteilung.

Eine kritische Position in Auseinandersetzung mit Abaelards Lehre einzunehmen gestaltet sich schwierig, da heute nicht nur ein toleranterer Maßstab angelegt wird, sondern auch Kirche und Staat keine Einheit mehr bilden. Hinzu kommt, dass nicht jeder der christlichen Glaubensgemeinschaft angehört. Gerade für diese Zielgruppe erscheint es nahezu unmöglich zu verstehen, was denn das wirklich Schlimme an den Thesen Abaelards gewesen sein soll. Es erscheint verwunderlich, dass Abaelard, dessen theologisch-philosophische Aussagen heute dem Laien durchaus nicht ketzerisch erscheinen, in solche Schwierigkeiten geriet. Weiterhin werden Gegenpositionen oberflächlich beurteilt und eher im Licht von Vorurteilen gegen die konservative katholische Kirche betrachtet. Darüber hinaus übersieht man die Tatsache, dass auch auf Seiten der Amtskirche gelehrte Männer standen, welche mit guten Gründen Abaelards Denken ablehnten und dagegen vorgingen. Betrachtet man z.B. die These, dass *„die Kreuziger Christi nicht gesündigt haben“*<sup>2</sup>, so ist man auch heute noch geneigt, innezuhalten, um die Brisanz dieser Aussage zu verstehen; vor allem in Hinblick auf die christliche Weltanschauung im Mittelalter.

Ziel dieser Arbeit ist es, einen genauen Blick auf die Thesen Abaelards zu werfen und herauszuarbeiten, worin die Häresie in seinen Thesen lag. Dabei steht hier ausschließlich sein Werk *„Scito te ipsum – Erkenne Dich selbst, kurz „Ethica“*, im Vordergrund. Worin genau bestand die Häresie in den Thesen? Welche Glaubenssätze und Richtlinien standen seinen Aussagen gegenüber? Dies sollen die zentralen Fragen bei der Betrachtung seiner Schrift sein und zum Schluss zu einem besseren Verständnis hinsichtlich seiner Verurteilungen, beitragen. Dabei soll mit der Analyse keine Gegenposition zu Abaelard, sondern ein neutraler Standpunkt eingenommen werden.

Der Aufbau der Arbeit gliedert sich in drei Teile. Den ersten Abschnitt des Hauptteils bildet ein Rahmen aus Hintergrundinformationen, innerhalb dessen sich die nachfolgenden Kapitel einfügen. Im zweiten Kapitel werden sechs Thesen aus der *„Ethica“* gruppiert und in Bezug zum Vorwurf der Häresie gesetzt. Der Schluss bildet die Zusammenfassung und das Fazit.

---

1 Vgl. S. Ernst, S.29, Fußnote

2 Vgl. *„Scito te ipsum“*, §37f

## 2. Analyse

### 2.1 Der Rahmen

#### 2.1.1 Abaelard im 12. Jahrhundert – Neuorientierung und Veränderungen

Mit dem Hochmittelalter beginnt eine Phase des Umbruchs und der Neuorientierung im westeuropäischen Raum. Die Verlagerung vom dörflichen Leben in die Städte, ließ Handel und Handwerk aufblühen und der Mensch rückte allmählich in den Mittelpunkt der Betrachtung. War er vorher Teil eines von Gott bestimmten Systems der Natur, so emanzipierte er sich zu einem rationalen Individuum, dessen Schicksal er selbst bestimmte. Die Rationalität öffnete wiederum eine intensive Auseinandersetzung mit der Welt und ihren Gegebenheiten, in denen sich die kausalen Zusammenhänge offenbarten. Dinge wurden nicht einfach hingenommen, sondern konnten allmählich erklärt und begründet werden. Diese Orientierung verhalf den Wissenschaften zu einem enormen Aufschwung und führte zur Gründung von Universitäten und Klosterschulen. Mit Beginn dieser wissenschaftlichen Betrachtung kamen auch technische Neuerungen, welche wiederum den Menschen in seinem Fortschrittsgedanken bekräftigten. Zudem erhielt die Philosophie, auf dem Umweg über die arabische Philosophie, wieder Einzug in den westeuropäischen Raum. Die von Avicenna und Averroes erfolgte Rezeption der aristotelischen Schriften flossen wieder zurück und sorgten für die Geburtsstunde der Scholastik und der scholastischen Theologie. In einer Vorstufe wurde sie schon Anselm of Canterbury verwendet, um einen logischen Gottesbeweis herbeizuführen, bzw. die theologischen Aussagen mit Hilfe der Dialektik zu überprüfen. Abaelard bediente sich ebenfalls der scholastischen Methode um Aussagen der kirchlichen Offenbarungen zu hinterfragen. Beide, sowohl Anselm of Canterbury und Abaelard waren maßgeblich am Universalienstreit beteiligt.

Die scholastische Theorie stand somit der monastisch-konservativen Theologie gegenüber und schuf einen Graben zwischen den beiden Lehren. Während die konservative Kirche weiterhin auf die Allmacht Gottes und die Heilige Schrift als einzige Quelle der Wahrheit verwies, bemühten sich die scholastischen Theologen/Philosophen *um eine wissenschaftliche, rational vermittelbare und diskutierbare Fassung der Theologie*.<sup>3</sup> Wie auch in der arabischen Philosophie entstand ein Seilziehen zwischen der apodiktischen und dialektischen Beweisführung. Während die Theologen sich auf das geschriebene Wort der Evangelien und auch des Koran beriefen, sahen die Philosophen den Fortschritt in der Interpretation der heiligen Schriften. In beiden Kulturen führte diese Auseinandersetzung dazu, dass die Philosophen zu Ungläubigen, Ketzern und Häretikern abgestempelt wurden.

#### 2.1.2 Zur Häresie

Häresie leitet sich aus dem altgriechischem *haíresis*<sup>4</sup> ab und bezeichnet die Wahl einer Lehre, die im Widerspruch zu einer von Autoritätspersonen festgelegten Anschauung gilt. Diese Definition unterscheidet sich zu der in der christlichen Tradition dahingehend, dass in der katholischen wie auch orthodoxen Kirche von einem *Irrweg* oder *Irrlehre* gesprochen wird. Als Häretiker gilt, wer sich von den Lehren der Apostel abwendet oder die durch die Kirche verkündete Wahrheit

---

<sup>3</sup> Vgl. S.Ernst, S.15

<sup>4</sup> *αἵρεσις* = Wahl, auswählen

ablehnt, bzw. eine von der offiziellen Wahrheit abweichende Lehre vertritt und äußert. Der Tatbestand der Häresie erfüllt sich in drei Bedingungen, welche durch den *Codex iuris canonici*, kurz *CIC*, gegeben sein müssen. Nach dem alten Kirchenrecht besagt §1325p2/*CIC*, dass der Häresie für schuldig befunden wird wer mit einem christlichen Namen getauft ist und eine durch die katholische Kirche oder von Gott verkündigte Wahrheit hartnäckig leugnet oder anzweifelt. Weiterhin wer beharrlich in dieser *falschen* Lehre verweilt und dies nach außen kund tut.<sup>5</sup> Mit Wahrheit im Sinne von *fides divina et catholica* ist jegliche Wahrheit bezeichnet, die in der Heiligen Schrift steht und von der öffentlichen Kirche, bzw. Ihren Vertretern als Offenbarung vorgestellt ist. Im Gegensatz zur Apostasie oder dem Schisma gibt der Häretiker seinen Glauben an die vollkommene Wahrheit nach der Heiligen Schrift nicht auf, sondern spricht Zweifel gegen diese Wahrheit aus oder befindet sich – nach Annahme der Rechtgläubigen – in einem Irrtum.

Häretiker waren eine Gefahr für die christliche Gemeinschaft, waren eigentlich auf dem Wege, sich von ihr zu lösen. Häresie wurde im Mittelalter als schweres Verbrechen angesehen, welches meist den Ausschluss aus der Kirche nach sich zog und den Betroffenen somit zum öffentlichen Sünder degradierte. Jedoch blieb ihm die Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche nicht verwehrt, wenn wahre Reue gezeigt und entsprechend Buße geleistet wurde. Heribert Heinemann<sup>6</sup> bemerkt darüber hinaus, dass es auch im alten Kirchenrecht eine Differenzierung gab, wer sich der wahren Häresie schuldig machte. Wie schon erläutert, war man nicht gleich Häretiker, wenn man einem Irrtum oder einer falschen Lehre anhing. Erst wer willentlich und wissentlich, also durch *error voluntarius*, seine Zweifel hartnäckig äußerte, lud Schuld auf sich und konnte entsprechend bestraft werden. Im Gegensatz standen diejenigen, die aus Unwissenheit und ohne Schuld einer Irrlehre angingen, somit auch einer Strafe nach dem Kirchenrecht entgingen. Die Kirche ging nach dem Prinzip der *nulla poena sine culpa* – keine Strafe ohne Schuld – vor und unterschied somit zwischen materieller und formeller Häresie.

### **2.1.3 „Scito te ipsum<sup>7</sup> – Erkenne Dich selbst“**

Mit dem Titel seiner Schrift verwies Abaelard nicht nur auf die Inschrift des delphischen Orakels, sondern forderte gleichzeitig zur Eigenreflexion und Selbsterkenntnis auf. Die Hinterfragung individueller und spezifischer Erkenntnis stand im Vordergrund. Abaelards Titel war als programmatisches Projekt zu verstehen, dessen hoher Anspruch absichtlich mit der Wahl eines signifikanten Titels bekräftigt wurde. Doch war es nicht nur ein Verweis auf das Orakel, sondern damit unmittelbar im Zusammenhang stehend, auch ein Verweis auf Sokrates, dessen Weisheit vom Orakel untermauert wurde. Als „lateinischer Sokrates“ wollte Abaelard eine neue, eigene Ethik schreiben und verbreiten. *Scito te ipsum* war die Aufforderung an den Leser, den Prozess der Selbsterkenntnis durchzuführen und die Prüfung des eigenen Gewissens mitzuvollziehen, den Abaelard mit seiner *Ethica* selber durchführte. Er verstand die *Ethica* nicht nur als Anleitung zur eigenen Betrachtung, sondern wollte darüber hinaus zur Verbesserung des eigenen sittlichen

---

5 „Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut de ea dubitat, haereticus; si a fide christiana totaliter recedit, apostata; si denique subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusat, schismaticus est.“

6 Vgl. H.Heinemann in „Herders Theologisches Taschenlexikon, Band 3“, S.200

7 Übersetzung der griechischen Inschrift *Gnothi seauton* (Γνωθι σεαυτόν) auf dem Apollo-Tempel in Delphi.

Handelns in theoretischem und praktischem Sinne verhelfen. Darin lag wieder ein Fingerzeig auf Sokrates, dessen Tugendlehre in Verbindung mit Wissen und fortführend mit Selbsterkenntnis stand.<sup>8</sup> Erwähnenswert ist vor allem die Aussage von Alexander Schroeter-Reinhard, dass es sich bei Abaelards *Ethica* nicht um ein Grundlagenwerk zur Ethik handeln solle, sondern nur *um einen wissenschaftlichen Text philosophisch-theologischen Inhalts, der im Zusammenhang mit einer Vorlesungsveranstaltung entstanden sein dürfte*.<sup>9</sup>

Abaelards Werk gliedert sich in zwei Teile und die einzelnen Thesen werden nach Paragraphen aufgeführt. Im ersten Teil des Buches widmet sich Abaelard dem Begriff der Sünde und wie der Mensch ihr verfallen kann. Für ihn bilden Laster, die geistige Verfassung oder die Veranlagung die möglichen Wegbereiter für eine Sünde. Laster als Schwäche, und somit zum Menschen dazugehörend, als Chance zur eigenen Charakterentwicklung, in dem man sich gegen sie behauptet. Die Sünde setzt in dem *consensus (Zustimmung)* zu den erwähnten Lastern an, d.h. wenn wir um eine Verfehlung wissen und sie dennoch umsetzen. Es ist eine Form der *Mißachtung Gottes*; man beleidigt Gott in dem Wissen, gegen ihn mit voller Absicht zu handeln. Abaelard nimmt hier eine klare Gegenposition zu Augustinus ein, bei dem die Sünde identisch mit dem bösen Willen ist. Im Bezug zum Willen möchte Abaelard jedoch aufzeigen, dass der Mensch eine Verfehlung ohne jeglichen bösen Willen begehen, bzw. trotz bösem Wille der Sünde widerstehen kann. Grundsätzlich fokussiert er bei der Beurteilung des moralischen Handelns auf die *intentio (Gesinnung/Absicht)*, während er den äußeren Handlungen keinen sittlichen Wert beimisst. Sie tragen weder zur Verringerung, noch zur Vermehrung von Schuld bei, da die volle Schuld nur mit dem *consensus* gegeben ist. Für die weltliche Gerichtsbarkeit jedoch, behält er eine utilitaristische Anschauung bei und greift, ohne es zu wissen, auf zukünftig kantisches Denken vor. Letztendlich ist nur Gott in der Lage, die wahre Gesinnung eines Menschen zu erkennen. Die zweite Frage, die er sich stellt, ist: Wie schwer wiegt eine Sünde oder ist eine Gradation der Sünde möglich? Entgegen anderen Vorstellungen sieht er in der Sünde keinen Prozess, in dem sich die Teile aus *suggestio (Wunsch)*, *delectatio (Verlangen)*, *consensus (Zustimmung)* und *opus (Tat)* zusammensetzen muss, um eine Sünde zu bilden<sup>10</sup>. Abaelard will weg von der wörtlichen Befolgung der Gebote Gottes, da sie ihm viel zu statisch sind und auf die äußere Handlungen schauen. Seine Kritik bestand darin, dass rechter Glaube in der rechten Gesinnung liegt und nicht der Befolgung von Geboten aus Angst vor der Strafe Gottes.

Noch provokativer war seine Argumentation in Bezug auf die kirchliche Werkgerechtigkeit und seine Ansicht, dass die Kreuziger Christi keine Sünde begangen hätten. Darauf wird im zweiten Kapitel intensiv eingegangen und soll hier nicht näher untersucht werden. In Bezug auf die Sünde trifft Abaelard eine grundlegende Unterscheidung in verzeihliche, leichte Sünden und unverzeihliche, schwere Sünden. Beiden kommt eine ebenfalls unterschiedliche Bedeutung in der Bemessung der *culpa (Schuld)* und *poena (Strafe)* zu. Und wie mit dem *consensus* die volle Schuld vor Gott gegeben ist, so ist auch mit der Zustimmung zur wahren Reue die volle Vergebung durch Gott gegeben; wieder mit Blick auf die *intentio*. Reue, Beichte und Buße bilden

---

8 Vgl. „*Philosophisches Wörterbuch*, Band1, S.330“, Hrg. von G.Klaus und M.Buhr

9 Vgl. A. Schroeter-Reinhard, A1, S.2

10 Vgl. Sündenmodell Anselm von Län

den zweiten Teil von Abaelards Werk, welches aber nur fragmentarisch überliefert wurde. In der Gesamtschau zeigt sich die Botschaft Abaelards: Ein Leben in Nächstenliebe und in *amor spiritualis*, einer sinnlichen Liebe zu Gott. Statt das Leben unter den Schwerpunkt der Vermeidung von Sünden zu stellen, eben aus jener Angst vor Gottesstrafen, soll der Mensch Gott vertrauen und seine Gnade annehmen, um in Frieden zu leben. Trotz eines solch positiven Appells erlebte Abaelard Anfeindung und letztlich die Verurteilung als Häretiker. Darauf soll im nächsten Kapitel näher auf die Thesen eingegangen werden.

## 2.2 Die häretischen Thesen der *Ethica*

Um den Überblick zu gewährleisten werden zunächst die Thesen benannt, danach gruppiert und im Kontext der monastisch-konservativen Anschauung dargestellt. Ziel ist es, nicht nur die Unterschiede in den gegensätzlichen Anschauungen aufzuzeigen, sondern auch herauszuarbeiten, wie beide Positionen argumentiert haben und auf welche Quellen sie sich, hinsichtlich ihrer Argumentation, bezogen. Die folgenden sechs Thesen der *Ethica* wurden durch das Konzil von Sens verurteilt, in der Reihe wie sie bei Denzinger/Hünemann aufgeführt sind:<sup>11</sup>

1. Der freie Wille ist hinreichend zu etwas Gutem – *Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum.*
2. Diejenigen, die – ohne es zu wissen - Christus kreuzigten, haben nicht gesündigt – *Quod non peccaverunt, qui Christum ignorantem crucifixerunt.*
3. Allem, was aus Unwissenheit geschieht, ist keine Schuld zuzuweisen – *Quod non sit culpa adscribendum, quicquid fit per ignorantiam.*
4. Wegen der Werke wird der Mensch weder besser noch schlechter – *Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo.*
5. Weder das Werk noch der Wille noch die Begierde noch die Lust, die sie bewegt, ist Sünde, und wir dürfen nicht wollen, daß sie ausgelöscht werde – *Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio, quae movet eam, peccatum sit, nec debemus eam velle extinguere.*
6. Die Vollmacht zu binden und zu lösen wurde nur den Aposteln verliehen, und nicht ihren Nachfolgern – *Quod potestas ligandi atque solvendi Apostolis tantum data sit, et non successoribus eorum.*

Um die Übersicht einfacher zu gestalten, lassen sich die Thesen in drei Gruppen mit eigener Überschrift zusammenfassen und entsprechend untersuchen:

1. Thesengruppe „Über Unkenntnis und Gewissen“ = Thesen 2 und 3
2. Thesengruppe „Über Werke und freier Wille“ = Thesen 1 und 4
3. Thesengruppe „Über Laster und Schlüsselgewalt“ = Thesen 5 und 6

Die Beschreibung der Gegenposition erfolgt fast ausschließlich auf Aussagen und Argumente von Bernhard von Clairvaux, welcher nicht nur das Konzil von Sens einberief, sondern darüber hinaus mit hohem Eifer die Verurteilung Abaelards verfolgte. Dies ist aus diversen Schriftwechseln zwischen ihm und Mitgliedern der Kirche seiner Zeit zu erkennen. Diese Schriften geben einen tiefen Einblick in

---

<sup>11</sup> Vgl. Denzinger/Hünemann

Bernhards Denken und stehen stellvertretend für die Position der monastisch-konservativen Kirche im 12. Jahrhundert.

### 2.2.1 Thesengruppe „Über Unkenntnis und Gewissen“

Aus Unwissenheit oder Unkenntnis heraus kann keine Sünde begangen werden, und somit kann die Tat auch keine Schuld auf sich ziehen. Zur Beurteilung solcher Fälle verweist Abaelard u.a. auf die *conscientia* (Gewissen), unseren inneren Maßstab zur Prüfung des Handelns. Eine gute Gesinnung wie auch die *intentio*, kann keiner erkennen, außer wir selbst und Gott. Jedoch nur auf die *intentio* und das Handeln aus Nächstenliebe zu blicken, hätten zwar einen hohen moralischen Wert, würde jedoch zu dem Problem führen, dass jeder das für richtig hält, was er in gutem Glauben in Gottes Willen ausführt. Mit Hinweis auf die Evangelien und die Apostel verweist Abaelard aber auf die Blindheit gegenüber Handlungen, welche eine so subjektive Betrachtungsweise mit sich bringen würde. Eine *intentio recta*, also die richtige Intention, ist nach Abaelard erst dann gegeben, wenn die Handlung nicht nur einem guten Willen entspringt (*subjektiv*), sondern die Handlung selbst auch gut ist (*objektiv*):<sup>12</sup>

*„Also darf man die Intention nicht deshalb gut nennen, weil sie gut scheint, sondern weil sie darüber hinaus so ist, wie sie eingeschätzt wird; das ist dann der Fall, wenn jemand überzeugt ist, die von ihm beabsichtigte Handlung gefalle Gott so, daß er sich obendrein in seiner Einschätzung nicht täuscht.“*

Für Abaelard ist das Gewissen eben jener Faktor, welcher nicht nur die Gesinnung hinterfragen kann, sondern darüber hinaus auch die Richtigkeit der daraus resultierende Handlung prüft. Somit dient das Gewissen sowohl der *intentio*, als auch in letzter Instanz dem *consensus*. Das Gewissen ist in der Lage, wie Gott zu urteilen, da es an seinem Wissen Teil hat.<sup>13</sup> Das setzt einen Glauben voraus, der uns seitens einer Autorität über sittliche Normen aufklärt. Unser Gewissen bezeugt also die Handlungen hinsichtlich der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. In dieser Ansicht liegt auch Abaelards tolerante Haltung gegenüber anderen Religionen und Ungläubige. Wie schon erwähnt sind die äußeren Werke kein Hinweis auf die innere Haltung, und aus diesem Grund mag die Handlung X, wohl aus einer guten Intention herausgehend, aus der Sicht eine Christen als gut und aus der eines Moslems als schlecht beurteilt werden. Sittliche Normen sind nicht für alle Menschen gleich, sondern werden im Menschen durch sein Umfeld und seiner Kultur geprägt. Abaelard plädiert für das Handeln nach dem Gewissen, so lange eine Kenntnis um die Dinge der Welt nicht durch Erläuterung oder mittels einer Autorität erklärt werden. Eine Handlung gegen das Gewissen würde bedeuten, gegen die Richtigkeit dessen zu sein, an das man glaubt.

Damit ist der Grund für die provokante These, dass die Kreuziger Christi nicht gesündigt haben, gefunden. In ihrem Glaubensbild stellte sich Christus als Ketzer dar und zusätzlich war ihnen der Heilsplan Gottes nicht bekannt. Hiermit wäre die These vielleicht hinreichend erklärt, aber der Fall lässt sich noch ein wenig näher betrachten, wenn man die Kreuziger hinsichtlich ihrer *intentio* hinterfragt. Um ihnen eine schlechte *intentio* zu bescheinigen, müssten wir die

---

12 Vgl. „*Scito te ipsum*“; § 37

13 Vgl. A.Schroeter-Reinhard; S. 338f



Kreuzigung Christi als pures Vergnügen am Morden oder als Hass gegen Christus werten. Dies war jedoch nicht der Fall. Wir können davon ausgehen, dass es eher ihrer Gesinnung entsprach, alle anderen Menschen vor diesen Ketzer zu schützen, der sich gegen ihre Glaubensgrundsätzen aussprach. Ob Wille und Absicht ihrer Handlungen in Übereinstimmung mit ihrem Glauben waren, davon ist auszugehen. Nun könnte man anführen, dass die Kreuzigung Christi an sich schon eine Sünde gewesen ist, allein um ein Zeichen für andere zu setzen. Jedoch führt Abaelard an, dass sie nur objektiv falsch gehandelt haben:

*„Und weder die Unwissenheit von irgendwem noch die Ungläubigkeit selbst kann Sünde genannt werden, wenn auch so niemand gerettet werden kann. Jene nämlich, die Christus nicht kennen und deswegen den christlichen Glauben nicht annehmen, weil sie ihn für gotteswidrig halten: begehen sie in dem, was sie wegen Gott tun und worin sie meinen, gut zu tun, irgendeine Verachtung Gottes? [...] Das heißt soviel wie: wo wir uns nichts gegen das Gewissen vornehmen, befürchten wir vergeblich, von Gott wegen einer Schuld unter Anklage gestellt zu werden.“<sup>14</sup>*

Die Sünde war nicht in der Form eines *consensus* gegeben, sondern rein auf der Handlungsebene, und daher sollte ihnen eine *körperliche Strafe* erspart bleiben. Hätten sie die Kreuzigung unterlassen, also gegen ihr Gewissen gehandelt, dann hätten sie sich versündigt, da sie gegen ihre eigenen Glaubensgrundsätze gehandelt hätten. Und da sie nicht gesündigt haben, trifft sie auch keine Schuld. Handelt man mit guter Intention, aber tut aus gutem Gewissen das Falsche, trifft einen zwar keine Schuld, jedoch ein Verdienst kann man auch nicht verbuchen.

Schuld trifft aber auch denjenigen nicht, der unwissend oder in Unkenntnis ist. Nach Abaelards Verständnis muss der Schuld ein Vergehen vorangehen. Fehler, Vergehen oder moralische Verfehlungen sind aber eine Mißachtung Gottes, und wie wir gesehen haben, besteht diese Mißachtung in einer freiwilligen Absicht. Wenn also einer Gottes Werke, bzw. die Göttlichkeit nicht kennt, so kann er auch nicht willentlich gegen den göttlichen Willen handeln. Daraus folgt der Schluss, dass z.B. Ungläubige keine Schuld trifft. Abaelard behandelt Unglaube als *falsches Handeln im guten Gewissen* und übersetzt es in einen Spezialfall von *Unwissenheit (peccare per ignorantium)*. Unwissenheit ist eine Form von verzeihlichem Fehler und wird als *ignorantia invincibilis - unüberwindliche Unkenntnis* bezeichnet. Dabei handelt es sich um Handlungen aus Unkenntnis der Handlungsumstände, z.B. bei einem Jäger, der sein Ziel verfehlt und aus Versehen einen Menschen tötet, von dem er nicht wusste, dass er sich im Wald aufhält. Der Jäger kann weder alle Umstände um ihn herum kennen und noch weniger vorhersehen, was passieren wird. Diese Unkenntnis ist nach Abaelard frei von Schuld und Strafe. Sie unterscheidet sich klar von der Unkenntnis um Regeln, Prinzipien und Gesetze. Diese lassen sich durch Kenntnisnahme der jeweiligen Prinzipien, etc. sicherstellen und Abaelard plädiert für eine Pflicht zur Sicherstellung des Wissens um die Prinzipien und Gesetze. Um das Beispiel mit dem Jäger heranzuziehen, verändern wir die Situation und lassen den Jäger um Menschen wissen, welche sich zum gleichen Zeitpunkt im Wald aufhalten. Es wäre grob fahrlässig, würde er jetzt unbekümmert weiter jagen. Abaelard bezeichnet diese Fehler als *nicht verzeihliche Fehler*. Er behält aber auch hier die Ansicht bei, lieber utilitaristisch zu urteilen, da der Mensch sich kein Urteil über mentale Zustände bilden kann. Soweit die Ansicht des Magisters. Wenden wir uns nun der Gegenseite zu.

---

14 Vgl. S. Ernst; S.165, Aus Abaelards Römerbriefkommentar

In einem Traktat an Hugo v. Saint-Victor geht Bernhard v. Clairvaux auf einige grundlegende Fragen zur Taufe und auch auf die Äußerungen zur Kreuzigerthese ein, ohne dabei Abaelards Namen zu erwähnen. Zu jenem Zeitpunkt – die Gelehrten gehen von einem sehr frühen Zeit der Abhandlung aus – war Bernhards Ton noch eher sachlich und nicht auf eine Konfrontation aus.<sup>15</sup> Er greift dabei Abaelards Aussagen zur Unwissenheit auf und bezichtigt ihn in einer ausführlichen Auseinandersetzung des Widerspruchs und der Anmaßung. Nach Bernhards Meinung ist Unwissenheit nicht zu entschuldigen, da jeder Mensch der Unwissenheit durch Neugier, Fleiß und Mut entgehen kann. Eine Unwissenheit, auch wenn sie sich auf die Handlungsumstände bezieht, wird nicht anerkannt. Er stellt dabei die Frage, wie das Wissen um mentale Zustände erlangt werden kann, wenn nicht durch die wörtliche Verkündung, bzw. ob manches Wissen überhaupt durch den Menschen vermittelt werden könnte:

*„In der Tat wird vieles, was man wissen müsste, nicht gewusst, sei es aus Unbekümmertheit über das Wissen, sei es aus Faulheit zu lernen oder aus Angst nachzuforschen. Ein derartiges Nichtwissen findet keine Entschuldigung. Aber liegt vielleicht das Problem darin, ob man das Erforschte überhaupt durch menschliche Unterweisung erlernen kann? Der Mensch erkennt nicht die Gedanken eines anderen Menschen, wenn dieser sie ihm nicht selbst kundtut. Um wie viel weniger wird jemand den göttlichen Ratschluss erforschen können, es sei denn, Gott selbst wollte ihm diesen offenbaren?“<sup>16</sup>*

Damit verweist er auf die Heilige Schrift und im Besonderen auf das alte Testament und versucht damit aufzuzeigen, dass Gottes Wort nicht erst mit der Ankunft Christi zu den Menschen gelangte. Gekonnt verknüpft er dies mit Aussagen Abaelards in Bezug auf Unkenntnis des göttlichen Heilplans. Abaelard muss – zu einem früheren Zeitpunkt und im Bezug zu den Sakramenten – Aussagen über die Propheten<sup>17</sup> im alten Testament getätigt haben. Indirekt gab er damit zu, dass jene Propheten schon vor der Ankunft Christi über ein gewisses Wissen zukünftiger Ereignisse verfügten, so zumindest wird seitens Bernhard argumentiert. Damit lenkt er auf Abaelards Widersprüchlichkeit hin, wenn dieser behauptet, dass es durchaus Menschen gegeben habe, welche die Heilsgeschichte nicht kannten. Bernhard zählt dazu eine Vielzahl von Zeichen, Symbolen und Verkündigungen auf, um seinen Standpunkt weiter auszubauen. Darunter die Inkarnation des Wortes, die jungfräuliche Geburt, die Lehre des Erlösers, seine Wunder, das Kreuz, etc. um einige zu nennen. Um seine Behauptung zu untermauern und zugleich auch die Sünde der Unwissenheit zu bestätigen bezieht sich Bernhard auf *Levitikus 5, 17-19*:

*„Wenn jemand aus Unwissenheit sündigt und etwas von dem tut, was durch das Gesetz des Herrn verboten wird, und wenn der einer Sünde angeschuldigte seine Sünde erkennt, so möge er einen makellosen Widder aus den Herden dem Priester anbieten, nach dem Mass und der Einschätzung der Sünde. [...] Dieser (der Priester) wird für ihn beten, weil er unwissend gehandelt hat, und es wird ihm vergeben werden, denn er hat unabsichtlich wider den Herrn gesündigt“*

Bernhard belässt es aber nicht bei dem Hinweis auf Levitikus, sondern setzt mit der Geschichte

---

15 Vgl. <http://www.abaelard.de/abaelard/main.html> v. 23.12.2003, besucht am 30.03.2012

16 Vgl. Van den Eynde, Essai sur la succession et la date des oeuvres de Hugue de Saint-Victor, Rom, 1960, 132ff.

17 Im Traktat an Hugo von Saint-Victor ist die Rede von den „alten Gerechten“

des Saulus, welcher die Kirche Gottes verfolgte, einen weiteren Beweis oben drauf. Um die Lächerlichkeit der Unwissenheitsthese Abaelards noch deutlicher werden zu lassen, gleitet Bernhard in Ironie und Polemik ab:

„Er (Saulus) hat ja unwissentlich gehandelt; denn er blieb in seinem Unglauben. Handelte er also gut, weil er ein Gotteslästerer, ein Verfolger und Schandmaul war, weil er 'vor Drohungen und Mord gegen die Jünger Jesu schnaubte (Apg 9,1)', wobei er sich freilich 'mit grösstem Eifer für die Überlieferungen seiner Väter einsetzte? (Gal 1,14)'. [...] Wenn, sage ich, aus Unwissenheit nie gesündigt wird, was klagen wir dann gegen die Mörder der Apostel? Sie haben doch nicht nur nicht gewusst, dass es etwas Böses sei, sie zu töten, sondern sogar geglaubt, damit Gott einen Gefallen zu erweisen.“

Demnach hätte Christus grundlos und vollkommen umsonst für seine Kreuziger gebetet, da er ja ihre Unwissenheit, und somit keine Sünde, bezeugte. In letzter Konsequenz würde man annehmen müssen, Christus hätte am Kreuz gelogen. Mit wortgetreuem Blick auf die heilige Schrift kam alleine diese Aussage schon einem Frevel gleich. Und mit dem gleichen Blick argumentiert Bernhard v. Clairvaux, wenn er die Offenbarungen der frühen Propheten verteidigt. Während diese noch in Bildern und verhüllten Reden verkündeten, standen die Apostel und deren Nachfolger im offenen Licht des aufgedeckten Evangeliums. Mit so vielen Verkündigungen im Vorfeld war es, nach Annahme der konservativen Theologie, keinem mehr möglich sich nicht zum Christentum und dem Glauben zu bekennen. Aus diesem Bekenntnis heraus wäre somit auch die Frage nach gutem oder schlechten Gewissen hinfällig gewesen. Egal aus welchem Winkel die Kreuzigung betrachtet wurde, entweder war sie eine Sünde, weil sie in Unkenntnis geschah oder Sünde alleine durch die Tatsache, dass der Sohn Gottes getötet wurde, also *per se malum* (Böse an sich). Während sich für Abaelard die Worte Christi am Kreuz auf die körperliche Bestrafung bezog, auf die Gott verzichten sollte, war für Bernhard v. Clairvaux mit den Worten Christi ein klarer Beweis dafür gegeben, dass trotz Unwissenheit eine Sünde begangen worden ist. Abaelard stellte fest, dass *peccatum* (Sünde) mehrdeutig war und sah in den Zitaten Christi und des Hl. Stephanus differenzierte Ansicht von *peccatum*<sup>18</sup>. Neben dem eigentlichen *consensus* konnte *peccatum* auch für *hostia pro peccato* (Sühne), *opera* (äußere Werke) und *poena* (Strafe) stehen. Wie schon angeführt, sah er die Kreuzigung rein auf der Ebene der *opera*.

Mit Hilfe der semantischen Analyse löste er die Mehrdeutigkeit auf und verwies auf die Mehrdeutigkeit von Begriffen hin. Seine hermeneutische Strategie war jedoch für Bernhard v. Clairvaux und seinen Mitstreitern nichts anderes als das Zerreißen der Heiligen Schrift und Überheblichkeit gegenüber dem Wort Gottes.

### 2.2.2 Thesengruppe „Über Werke und freier Wille“

Die in der ersten Thesengruppe erwähnte semantische Analyse finden wir auch wieder, wenn wir Abaelards Ansichten zur Werkgerechtigkeit betrachten. Der Ausgangspunkt im Katholizismus liegt in der Annahme, dass neben *per se* guten Taten, zusätzliche Werke bei der Befreiung der Seele von Bedeutung sind. Einfach ausgedrückt: Gut sein ist schon ein Pluspunkt, jedoch noch darüber hinaus gute Taten und Werke zu verrichten, bringt uns dem ewigen Leben ein

---

18 Vgl. Scito te ipsum, §40f

erhebliches Stück näher. Das gilt natürlich auch im umgekehrten Sinne, dass zusätzliche böse Taten eine Vermehrung von *culpa* (*Schuld*) und *poena* (*Strafe*) nach sich ziehen.

Dieser additiven Tendenz der Gutheit folgt Abaelard nur in soweit, dass er diese nur für das irdische Dasein und in Verbindung mit der utilitaristischen Gerichtsbarkeit, gelten lässt. Da der Mensch nicht in der Lage ist, die *intentio* zu bewerten, bleiben ihm zur moralischen Beurteilung nur die zu beobachtenden Taten. Grundsätzlich jedoch, ist für ihn die kirchliche Werkgerechtigkeit eine absolute Ungerechtigkeit und er stellt sich gegen ein „calvinistisches“ Weltbild, dass der zu verbuchende Erfolg ein Zeichen unserer Auserwähltheit ist. Diese Ungerechtigkeit macht er anhand eines sehr einfachen Beispiels deutlich, bei dem auch zusätzlich seine Aussage über die unüberwindliche Unkenntnis noch mal unterstrichen wird:

*„Zwei Menschen haben denselben Vorsatz, nämlich Unterkünfte für Arme zu errichten. Der eine von beiden verwirklicht das Werk seines Gelübdes, der andere jedoch, weil ihm das für diesen Zweck beiseite gelegte Geld gewaltsam entwendet worden ist, kann das, was er sich vorgenommen hat, nicht vollenden [...] Konnte vielleicht das, was äußerlich verwirklicht worden ist, seinen Verdienst vor Gott schmälern [...]“<sup>19</sup>*

Abaelard sieht es nicht ein, dass jemand mehr Wert ist, nur weil er über mehr Ressourcen verfügt und sieht einen Unterschied zwischen guten Dinge, die man sich vorstellt und welche auch wirklich umgesetzt werden. Seiner Meinung nach können äußere Taten eine gute *intentio* nicht ersetzen. Die Beurteilung guter oder schlechter Taten haben ihren guten Wert letztendlich nur darin, den Menschen dazu zu motivieren, ein sittlich gutes Leben zu führen oder daran zu erinnern, sich von bösen Taten fernzuhalten:

*„Natürlich leugnen wir nicht, daß in diesem Leben den guten und bösen Werken eine Vergütung zuteil wird, damit wir durch die gegenwärtige Vergeltung in Form einer Belohnung oder einer Strafe stärker zum Guten ermuntert oder vom Bösen abgehalten werden [...]“<sup>20</sup>*

Seine Affinität zur Analyse der Begriffe wird auch deutlich, wenn er der Gegenseite aufzeigt, dass zwei Ochsen im Gesamten wohl eine bessere (im Sinne von Gut) Leistung erzielen können, bzw. einen höheren Wert haben, aber sich das Gut der Ochsen dadurch dennoch nicht erhöht, da ihnen letztendlich das Gutsein keinen zusätzlichen Verdienst einbringt. Die unterschiedliche Bedeutung von Gut zeigt sich auch in der Grundlage der Theodizee-Frage, gemeint sind verschiedene Antwortversuche auf die Frage, wie das Leiden in der Welt zu erklären sei vor dem Hintergrund, dass Gott einerseits allmächtig, andererseits gut ist. Abaelard führt seine Zuhörer zu dem Gedanken, dass es auch durchaus gut sein kann, wenn Gott etwas Böses tut, z.B. die Verwirklichung seines Heilsplanes durch die Opferung des Sohnes. Den Höhepunkt seiner These bildet die Darstellung, dass man davon ausgehen würde, Gutsein könne sich proportional vermehren. Im Ergebnis wäre dann Christus mehr gut als Gott, denn er wäre zum einen gut als Mensch und darüber hinaus auch gut als Sohn Gottes. Nicht zu vergessen die unzähligen guten Taten, die Christus im Laufe seines Lebens vollbracht hat. Abaelard führt das ganze in eine *reductio ad absurdum*. Da Gott das *summum bonum* (*Gesamtheit allen Gutes*) ist, kann nichts besser sein als Gott und es ist unmöglich, zur Gutheit Gottes noch etwas anderes Gutes

---

19 Vgl. Scito te ipsum, §30-32

20 Vgl. Scito te ipsum, §32

hinzuzufügen. Nach Anselm von Canterbury ist in Bezug auf Gott *Gut* nicht mehr steigerungsfähig. Bis zu diesem Punkt soll es bei der Betrachtung der Werkgerechtigkeit bleiben und wenden wir uns der zweiten These dieser Gruppe zu.

Das der freie Wille zum Gutem ausreicht, liegt zum einem in Abaelards Sündenlehre und zum anderen in seiner Sicht, wie der freie Wille im Menschen wirkt, begründet. Im Bezug zum Willen findet sich die gemeinsame Basis Abaelards und seiner Gegner in der Erbsündenlehre, in dem der Mensch seit Adam und Eva ein sündiges Wesen ist.<sup>21</sup> Abaelards theologisch geprägte Anthropologie zeigt den dualistischen Menschen, zusammengesetzt aus *anima (Geist)* und *corpus (Körper)*. Mit besonderem Blick auf die *forma mortalitatis (Form der Sterblichkeit)* eröffnet sich dem Menschen die Erkenntnis, dass er Veränderungen unterliegt aber in der Lage ist auf diese Veränderung zum Guten hin Einfluss zu nehmen.<sup>22</sup> Dabei ist es wichtig herauszustellen, dass eben diese Einflussnahme dem Menschen noch zu seinen irdischen Lebzeiten möglich ist und nicht, wie andere Zeitgenossen Abaelards es sehen, erst im Jenseits. Die Fähigkeit des freien Willens zur Entscheidung belegt Abaelard mit der schon bekannten These, dass der Mensch erst mit dem *consensus*, also dem absichtlichen Willen gegen Gott zu handeln, eine Sünde begeht. Unter *liberium arbitrium (freien Willen)* versteht Abaelard einen freien Entscheid, eine Art des vernünftigen Abwägens oder Auswählens, also etwas, was gerade nichts mit dem Willen zu tun hat, oder auch gegen ihn ausfallen kann<sup>23</sup>. Hierzu skizziert Abaelard ein hierarchisches System, bei dem er nicht nur die unterschiedlichen Bedeutungen von Wollen aufzeigt, sondern er erklärt zusätzlich, dass der Wille, je nach seiner Bedeutung, unterschiedliche Modi einnimmt. Da wäre der Wille oder das Wollen als *Wunsch* im *optativischen* Charakter, als *Begehren* im *desiderativen* Charakter und auf der letzten Stufe, wenn man die Beherrschung über das *Begehren* verliert, als *Beschluss* im *dezisionistischen* Charakter, also im Umsetzen dessen was vorher gewünscht, begehrt und dem man dann zugestimmt hat. Zugleich zeigt er mit dem Fokus auf die Semantik des Wollens, dass wir auch Dinge wollen, ohne die dazugehörigen Konsequenzen tragen zu wollen. Eben jene Fähigkeit sich selbst zu beobachten ist, wie o. a. ein Aspekt der Vernunft, und führt uns vor, dass der Mensch etwas will, was er nicht wollen kann. Wir sprechen von einer *Selbstreflexion des Wollens*. Hier findet sich ein Hinweis auf die aristotelische Philosophie, in dem wir Menschen auf den Willen Einfluss nehmen können. Aus diesem Grund spielen die Laster für Abaelard eine entscheidende Rolle in seinem Modell, da sie nicht nur dem Menschen zugehörig sind, sondern darüber hinaus auch immer wieder den Mensch vor die Entscheidung stellen, ihrem Drang nachzugeben oder nicht. Die immerwährende Auseinandersetzung mit dem Willen nimmt einen pädagogischen Charakter ein und lässt den Menschen moralisch reifen und wachsen. Ansätze zur antiken Tugendlehre sind deutlich zu erkennen, bei der die Tugend so lange geübt wird, bis sie einem Habitus gleicht. Der Wille mit seiner Zugehörigkeit zum Geist formt gleichzeitig die *intentio*, die, wie mehrfach erwähnt, als Hauptkriterium für ein gutes Handeln im Vordergrund steht. Nun ist auch Abaelards Überzeugung nachvollziehbar, dass der Mensch trotz bösem Willen in der Lage ist, der Sünde zu

---

21 Vgl. A.Schroeter-Reinhard. S.156

22 Vgl. A.Schroeter-Reinhard. S.312

23 Vgl. A.Schroeter-Reinhard. S.158

widerstehen und dass die äußeren Werke keinerlei moralischen Wert besitzen. Der Mensch kann zu Lebzeiten schon genug üben, um mit Kraft der Vernunft und des Willens, gut zu handeln. Wie sieht es die Gegenseite?

Wie schon erwähnt, erkennen beide Seiten einen Sündenfall an, jedoch wird unterschiedlich über die Auswirkungen diskutiert. Abaelard erkennt die Sünde Adams an, weist aber darauf hin, dass nicht alle Menschen direkt Sünder sind, sondern dass der Mensch lediglich eine Erbstrafe zu ertragen hat (dieser Punkt auf der Häresienliste wird hier nicht weiter behandelt). Für die Gegenseite zeigt sich jedoch der Mensch als Sünder, d.h. es ist vollkommen irrelevant ob und wie viel Sünden noch hinzugefügt werden, er trägt die Erbsünde stets mit sich. Und da der Mensch von Grund auf erst mal schwach ist, hat er immer dafür Sorge zu tragen, seinen Guthaben für eine Erlösung im Jenseits zu erhöhen. Schroeter-Reinhard beschreibt die Sicht von Bernhard wie folgt:

*„[...] er ist seit dem Sündenfall ein Mängelwesen, das mit diesen ungünstigen metaphysischen Bedingungen zu leben hat. Er hat allerdings die Möglichkeit, nicht zu sündigen, sowie zur Erfüllung zu gelangen, jedoch erst im Jenseits.“<sup>24</sup>*

Bei Bernhard, der sich stark an der Theologie des Augustinus orientiert, hat das *liberum arbitrium*, den Charakter einer freien Zustimmung durch den Willen; *ist eine Haltung der Seele, die frei über sich verfügt, und stellt das einzige sittlich und religiös relevante Vermögen des Menschen dar.*<sup>25</sup> Diese Tätigkeit des Willens besteht jedoch in der Zustimmung zur zuvorkommenden göttlichen Gnade. So ist die befleckte Seele, zu der Verstand, Gewissen und Wille zählen, auf diese Zustimmung angewiesen, um sich zu befreien; ist quasi in einem Abhängigkeitsverhältnis. Davon befreit sich Abaelard mit seiner Sündenlehre. Wie schlimm es um die Seele steht, verdeutlicht Bernhard von Clairvaux in einer Predigt zur Bekehrung, bei der zusätzlich der Körper eine Bedeutung erhält:

*„Die Seele sieht schließlich, dass sie befleckt ist, nicht durch einen anderen, sondern durch den eigenen Leib, und von nichts anderem als von sich selbst. [...] Die ganze Seele ist ja nichts anderes als Vernunft, Gedächtnis und Wille. Nun aber erweist sich die Vernunft als zu gering, gewissermaßen blind, weil sie das bisher nicht eingesehen hat, als ganz schwach, weil sie nicht einmal das Zuerkannte zu verbessern vermag; das Gedächtnis dagegen als gleichermaßen hässlich und übel riechend, der Wille aber als träge und rundum bedeckt mit schrecklichen Geschwüren“<sup>26</sup>*

Dieser Zustand des *Elends* verlangt somit immerwährende Sorge um das Heil und darauf folgend die Möglichkeit, durch zusätzliche Werke, die Seele etwas von diesem Schmutz zu befreien. Bleibt die Frage offen, was denn jetzt in dieser Thesengruppe für häretisch erachtet wurde. Beim genauen Hinsehen zeigt sich, dass bei Abaelard der Mensch als Subjekt ein viel höheres Potenzial zur Selbstbestimmung erhielt als bei seinen Gegenspielern. Mit seiner Lehre über den freien Willen, widersetzte sich Abaelard der monastischen Ansicht, dass der Mensch niemals dazu in der Lage sei, eine selbständige moralische Initiative zu ergreifen. Indem Abaelard

---

24 Vgl. A.Schroeter-Reinhard. S.156

25 Vgl. A.Schroeter-Reinhard. S.149

26 Vgl. Brief Bernhard v.Clariveaux, „An die Kleriker über die Bekehrung in Festivitate omnium Sanctorum“

die Werkgerechtigkeit ablehnte, setzte er, nach Meinung der Kirche, willkürlich Normen, bzw. besaß die Arroganz, die Dinge so auszulegen, wie er sie für richtig hielt. Damit rüttelte er an fundamentale Gebote der konservativen Theologie.

### 2.2.3 Thesengruppe „Über Laster und Schlüsselgewalt“

Das Werke, Wille, Begierde und Lust keine Sünde sind und sie auch nicht ausgelöscht werden sollen, begründet Abaelard zum einen damit, dass sie eine gewisse Nützlichkeit mitbringen und zweitens, dass ihr Entstehen in letzter Konsequenz gottgewollt sind. Den Ausgangspunkt finden wir wieder in Abaelards Sündenlehre. Es wurde schon erwähnt, dass die Laster eine Handlungstendenz aufweisen, die den Menschen immer wieder vor die Entscheidung stellen, dem Laster nachzugeben oder sie zu bekämpfen. Im Umkehrschluss bedeutet dies aber, dass wenn der Mensch nicht über diese *vitia (Fehler)* verfügen würde, er auch keine Möglichkeit sich zu bewähren hätte. Zugleich betrachtete Abaelard, wie im vorigen Kapitel gesehen, den Willen differenzierter. So arbeitet er heraus, dass unter *voluntas (Wille)* auch die *delectatio (Begierde/Verlangen)* verstanden werden kann. Da für Abaelard aber nur der *consensus* zur Sünde führt, schließt er also alle anderen Formen des Willens als Sünde aus. Verständlicher wird es, wenn ein Blick auf das Sündenmodell von Anselm von Laon geworfen wird. Hier besteht die Sünde in einem mehrstufigen Prozess an dessen Anfang die *suggestio (Einflüsterung)* steht. Dies kann einfach einen Wunsch nach etwas darstellen, wobei auch darin Wünsche nach nicht-realisierbaren Dingen enthalten sein können. Darauf folgt die *delectatio (Begierde)*, bei der man gedanklich den Wunsch ausführt. Belässt man es jetzt nicht dabei und stimmt dem Wunsch zu, ist man beim *consensus*, dem daraufhin das *opus (Tat)* folgt. Wir erinnern uns an das hierarchische System unter 2.2.2. Das führt zum Problem des Sündenfalls: Wir sprechen von einem Menschen *nach* dem Sündenfall. Die Menschen sind demnach nicht frei von schlechten Begierden. Abaelard übernimmt zwar das Modell, lehnt aber ab, dass Sünde additiv sei. Wenn es eine kausale Verbindung gibt, die Gott initiiert hat, dann kann ja dadurch nicht ein sündiges Verhalten entstehen. Das einzige, was der Mensch kausal selbst auslöst, ist das, was nach dem *consensus* geschieht. Für die konservative Kirche ist die *delectatio*, also die Sünde in Gedanken schon eine Sünde für die Buße geleistet werden muss. Ein Blick auf Abaelards Worte:

*„Er nämlich, der sagt: Deinen Begierden lauf nicht hinterher, und wende dich von deinem Willen ab, lehrt uns, unsere Begierden nicht zu befriedigen, nicht, überhaupt keine Begierden zu haben. [...] Also nicht eine Frau zu begehren, sondern dem Begehren zuzustimmen, ist moralisch falsch, und nicht der Wunsch zum Geschlechtsverkehr, sondern das Einverständnis mit dem Wunsch ist zu verurteilen“<sup>27</sup>*

Nach Abaelard existiert keine Gradation der Moral, denn weder Taten, noch sinnlich/fleischliche Gelüste sind Sünde. Auch hier bringt er das Gegenargument, dass nicht etwas Sünde sein kann, was selbst von Gott her erlaubt ist. In letzter Konsequenz gedacht, wäre jede sinnliche Lust in der Ehe oder das Verlangen nach Essen schon Sünde. Für Abaelard war Lust und Begierde wünschenswert und nichts Negatives:

*„So kann Abaelard in der Ethica gar ein verhaltenes Lob auf die geistigen und fleischlichen*

---

27 Vgl. Scito te ipsum, §8f

*Laster anstimmen, denn an ihnen kann sich der Mensch bewähren und moralisch perfektionieren*<sup>28</sup>

Der letzte Punkt auf der Liste beinhaltet die These, dass die Schlüsselgewalt, gemeint ist hier Macht über die Exkommunikation oder Absolution seitens der Priester, nur den Aposteln und nicht deren Nachfolgern verliehen wurde. Doch bevor auf diese These eingegangen werden kann, muss ein kurzer Umweg über Abaelards Ansicht zur Wiedergutmachung gegangen werden. Im zweiten Teil der *Ethica* übernimmt Abaelard die Idee des Philosophen als Arzt der Seele und fragt nach Heilmitteln der Seele nach begangener Sünde. Dabei sieht er drei aufeinander aufbauende Werke: *paenitentia* (Reue), *confessio* (Beichte) und *satisfactio* (Buße). Der echten Reue kommt eine hohe Bedeutung zu, da sie durch Gottesliebe geweckt wird, quasi das sich meldende schlechte Gewissen. Diesem liegt die *caritas* (Nächstenliebe), also die innere Zuwendung zu Gott zu Grunde und weist wieder auf einen inneren Akt des Menschen hin. Abaelard verfolgt auch hier konsequent den Kurs über die *intentio*; die *echte Reue* als Pendant zum *consensus*. Wie auch die Sünde in dem Moment des *consensus* zur Schuld führt, so führt auch der Moment der Zustimmung zur wahren Reue, zur Vergebung Gottes, da nur er die *echte* Reue im vollen Umfang erkennen kann. Wahre Reue zieht eine Tätigkeit nach sich, bzw. etwas erwächst aus ihr, die auch dem Geschädigten zugute kommt. Daran schließt sich die Beichte als sozialer Aspekt und Aufzeigen der inneren Haltung an und je größer die Offenbarung, desto höher ist die Reue zu beurteilen.

Jene Beurteilung oblag den Priestern, welche mit der Schlüsselgewalt in der Lage waren, die Echtheit der Reue zu erkennen und entsprechende Bußleistungen aufzuerlegen, welche den Bußbüchern entnommen werden konnte. In diesem Punkt beginnt Abaelard, die Qualität der Beichtväter zu hinterfragen und warnt eindringlich vor Priestern und Beichtvätern, deren innere Haltung nicht dem wahren Glauben entspricht. Er bemängelte Geldgier, Willkür und Sympathie bei der Bemessung von Bußleistungen und gegenüber den Büßern:

*„Es gibt auch einige Priester, die ihre Untergebenen nicht so sehr aus Irrtum als aus Habsucht täuschen; so erlassen oder vermindern sie die auferlegten Bußstrafen für eine Geldspende... [...] Wir wissen, daß nicht nur die Priester, sondern auch die Führer der Priester, die Bischöfe, sich unverschämt nach dieser Habsucht verzehren. [...] Diese Leute spielen sich mit ihrer Macht auf, die sie, wie sie sagen, von Petrus oder den Aposteln erhalten haben... [...]“*<sup>29</sup>

Abaelard stellte durch Analyse der Heiligen Schrift und der entsprechenden Stellen fest, dass diese Schlüsselgewalt den Priestern nicht von Amtes wegen zusteht, sondern nur moralisch perfekten Geistlichen, wie jene Jünger, welche die Gewalt von Gott erhalten hatten.<sup>30</sup>

Beide Thesen waren für seine Gegenspieler wieder ein Beweis dafür, dass sich Abaelard über sämtliche Gesetze und Gebote der Kirche hinwegsetzte. Vergleicht man den Stellenwert der Lust und Begierden miteinander, so hat man bei Bernhard v. Clairvaux das Gefühl, jegliche sinnlichen/fleischlichen Genüsse dienen nur der Befriedigung von Grundbedürfnissen. Ist der Hunger gestillt, der Nachkomme gezeugt, so hat man von weiterem Verlangen Abstand zu

---

28 Vgl. A.Schroeter-Reinhard. S.312

29 Vgl. Scito te ipsum, §73

30 Vgl. A.Schroeter-Reinhard. S.68



nehmen. Die Begehren der zehn Gebote kamen allesamt einem grundsätzlichen Verbot gleich, dem man nachzukommen hatte:

„Besänftige die wilden Erregungen des Willens und Sorge dafür, das grausame Tier zu zähmen. [...] Mit wie viel Mühen und Welch großem Einsatz wird auch der verführerische Abgrund der Begierde erkaufte, ja bisweilen sogar mit Gefahr für Ruf oder Ehre oder selbst das Leben...[...]“<sup>31</sup>

Die ganzen Begierden, etc. machen den Menschen nicht satt, wobei satt im Zusammenhang mit dem Hunger nach himmlischer Erlösung steht, welche nur durch die Annahme der göttlichen Gnade gestillt wird. Der Weg dorthin bildet die völlige Hinwendung zu den Geboten Gottes durch Askese, Demut, Gebet und immerwährende Bußbereitschaft. Wie stark sich Bernhard v. Clairvaux an Abaelards Thesen ereiferte, zeigt der Brief 192 an Magister Guido von Castello, in dem er ihn vor Abaelard warnt, der in seinen Büchern *Gottlose Neuheiten an Worten und Einstellungen*<sup>32</sup> einführt. Gleichzeitig kritisierte er, dass Abaelard mit seinen Thesen nicht nur an den Grundsätzen des Glaubens rüttelte, sondern letztendlich über Dinge spreche, die außerhalb der Kirche keiner zu hören habe. Priestern und Bischöfen die Moral absprechen und sie somit den Respekt vor der normalen Bevölkerung verlieren zu lassen, war das eine, schlimmer war die Tatsache, dass hier die Sakramente einfach anders ausgelegt wurden, bzw. die gängigen Zuständen der Kirche für Abaelard keinen Bestand hatten. Er öffnete immer mehr Wege, wodurch der Mensch selber abwägen konnte wie er mit seinem Glauben umgehen wollte.

Diese dritte Thesengruppe schließt die Analyse zu den Häresien in Abaelards *Ethica* ab. Im letzten Schritt soll die Zusammenfassung zeigen, ob die in der Einleitung gestellten Fragen beantwortet werden können.

### 3. Zusammenfassung und Fazit

Wir haben gesehen, dass wir Anfang des 12. Jahrhunderts mit einer Phase des Umbruchs zu tun hatten, in dem eine Konzentration von den Dörfern auf die Städte erfolgte. Die damit einhergehende Neuorientierung brachte nicht nur einen neuen Lebensstil und die Frage nach einer neuen Ethik mit sich, sondern führte auch zu einem verstärktem Selbstbewusstsein des Menschen, was sich in der Bildung Gilden und Zünften niederschlug. Darüber hinaus bildete sich die Schicht der Intellektuellen heraus. Angereichert durch die antiken Philosophie, welche wieder zunehmend in den Raum floss, entwickelte sich die scholastische Theologie mit ihrer logischen Methode. Ausgerüstet mit diesem philosophischen Werkzeug, fing Peter Abaelard ziemlich früh an, die Gesetze und Gebote der monastischen Theologie mittels der Dialektik zu hinterfragen, um eigene Antworten zu finden. Die *Ethica* bildete dabei eine Anleitung, wie der Mensch sittlich gutes Handeln mit dem Glauben in Übereinstimmung bringen konnte. Seine philosophisch-theologischen Betrachtungen rissen einen Graben zwischen ihm und der monastisch-konservativen Theologie auf, indem er nicht nur vom klassischen Sündenmodell abwanderte, sondern darüber hinaus immer wieder die Begriffe hinsichtlich ihrer Mehrdeutigkeit untersuchte. Im Gegensatz zur konservativen Kirche räumte er dem Subjekt viel mehr Spielraum ein, gab ihm mehr Freiheit und lehrte eine Theologie der Gottesliebe, die

---

31 Vgl. Brief Bernhard v. Clairvaux, „An die Kleriker über die Bekehrung in Festivitate omnium Sanctorum“, XI u. XX.

32 Vgl. Brief 192; B. v. Clairvaux an Magister G. v. Castello

ein leichteres Leben ermöglichte, als eine Theologie, deren Sinn nur darin bestand, tagtäglich darauf zu achten, dass keine Sünden begangen werden. Glaube war für Abaelard kein äußerer Akt, sondern fand im inneren statt. Dass er diesem inneren Akt die höchste Bedeutung zumaß, erkennt man an der Behauptung, dass die Kreuziger Christi nicht gesündigt hätten, da sie aus Unkenntnis und im guten Glauben gehandelt hatten. Im Gewissen lag für ihn der Schlüssel zur Gottesliebe und war jedem Individuum zu eigen. Während in der monastische-konservativen Theologie eine reine Gesetzesethik vorlag, in der der Mensch seine Erlösung im Jenseits nur durch wortwörtliches Befolgen der Gesetze und Gebote erreichte, setzte Abaelard eine Gewissensethik, in der der Mensch schon zu Lebzeiten Einfluss auf sein Heil nehmen konnte.

So ist es nicht verwunderlich, dass die Gegenseite ihn als Häretiker verurteilte. Mit seiner Art zu theologisieren, also der Methode, als auch mit deren Ergebnissen und Aussagen, rüttelte Abaelard immer wieder an den Fundamenten der Amtskirche. Er zeigte weder grundsätzliche Abscheu vor jeglicher Sünde, noch maß er den himmlischen Werten genügend Beachtung zu. Hinzu kam immer wieder der Vorwurf, dass Abaelard nicht auf Grundlage der Moral über Tugenden und Laster diskutiere, sondern alles philosophisch betrachtet. Darüber hinaus räumte er dem einzelnen Menschen einfach zu viel Handlungsspielraum im Zusammenhang mit Sünde und Verdienst ein. Für jeden Rechtgläubigen befand sich, wie es auch das Kirchenrecht definierte, Abaelard auf einem Irrweg und wurde zu Recht als Häretiker verurteilt. Abaelard entging mit Glück der Exkommunikation. Die Verurteilung durch das Konzil von Sens war nur die logische Konsequenz seiner Lehren.

Den Abschluß dieser Arbeit sollen die Anfangsworte von Bernhard von Clairvaux bilden, welche das Schreiben an Papst Innozenz II. eröffneten:

*„Wir haben[...]einen neuen Theologen, der seit dem Jugendalter in der Dialektik gespielt hat und jetzt in der den heiligen Schriften herumspintisiert. Lehrmeinungen – sowohl eigene als auch fremde, die schon längst abgeurteilt und eingeschlüpfert worden sind, versucht er zu neuem Leben zu erwecken und fügt obendrein noch Neues hinzu. [...] ... und bei seiner Rückkehr spricht er unaussprechliche Worte, die zu nennen keinem Menschen erlaubt ist.“<sup>33</sup>*

---

33 Vgl. Brief 190, Bernhard v. Clairvaux an Papst Innozenz II.

## Literaturverzeichnis:

### Primärliteratur:

1. Peter Abaelard: „Scito te ipsum – Erkenne Dich selbst“, Hrsg. Philipp Steger, Philosophische Bibliothek Band 578, Felix Meiner Verlag, Hamburg v. 2006

### Sekundärliteratur:

2. Stephan Ernst: „Petrus Abaelardus“, Zugänge zum Denken des Mittelalters Bd.2, Hrsg. Mechthild Dreyer, Aschendorff Verlag GmbH & Co.Kg, Münster v. 2003
3. Alexander Schroeter-Reinhard: „Die Ethica des Peter Abaelard – Übersetzung, Hinführung und Deutung“, Universitätsverlag Freiburg, Schweiz v. 1999
4. W. Robl: "Das Konzil von Sens 1141 und seine Folgen, der Ketzerprozess gegen Peter Abaelard im Spiegel der Zeitgeschichte", Online-Buch, Neustadt 2003

### Nachschlagewerke:

5. Herderbücherei: "herders Theologisches Taschenlexikon Bd. 3", Hrsg. Karl Rahner, Verlag Herder KG Freiburg, Breisgau v. 1972
6. „Philosophisches Wörterbuch 1“, Hrsg Georg Klaus und Manfred Buhr, 8.Auflage, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig v 1971
7. Denzinger-Hühnermann: „Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen“, Teilbibliothek der Katholischen Fakultät, Sanderring

### Websites:

8. <http://www.abaelard.de/abaelard/main.html> vom 23.12.2003