

# BERICHTE UND DISKUSSIONEN

## Abälards „intentionalistische“ Ethik<sup>1</sup>

Markus ENDERS (München)

### *I Einleitung*

Peter Abälard ist „der erste Denker des Mittelalters, durch den die Ethik eine selbständige philosophische Ausgestaltung erfährt“<sup>2</sup>. Dieses Urteil eines ehemals guten Kenners mittelalterlicher Philosophie ist m.E. in einer Hinsicht zutreffend, in einer anderen allerdings nicht. Zutreffend dürfte dieses Urteil insofern sein, als ein auch nur cursorischer Blick auf die Bedeutung der Ethik in der Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts zeigt, daß diese noch keinen festen institutionellen Platz im weltlichen Bildungskanon der Sieben Freien Künste besaß.<sup>3</sup> Zwar gab es, wie Philippe Delhaye, der seinerzeit wohl beste Kenner dieser Materie, gezeigt hat, bei einigen Autoren Versuche, die Ethik als eine Appendix dem Kanon der *Artes liberales* hinzuzufügen<sup>4</sup> oder, wie in Hugo von Sankt-Viktors *Didascalicon*, als praktische Philosophie zwischen dem Trivium, d.h. der Grammatik, der Rhetorik und der Dialektik, und der theoretischen Philosophie, zu der Hugo die Theologie, die Physik und die Mathematik rechnet, einzuschieben.<sup>5</sup> Es gab ferner größere Zitatensammlungen morali-

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung meines Habilitations-Colloquiums-Vortrags vom 04.07.1997 an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Ludwig-Maximilians-Universität München dar.

<sup>2</sup> J. M. Verweyen, *Die Philosophie des Mittelalters* (Berlin/Leipzig 1921) 237. Nach dem Urteil von E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Deutsche Fassung von Rainulf Schmücker (Wien 1950) 374, ist Abälards *Ethica* „für die Geschichte der Ethik nicht weniger wichtig als sein Porphyrios-Kommentar für die Geschichte der Logik“.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu P. Delhaye, *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Mélanges E. D. Arthur Janssen, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, series 1, Bd. 2* (Löwen-Gembloux 1948) 29–44; G. Wieland, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, Bd. 21] (Münster 1981) 22–33; D. E. Luscombe, *Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics*, in: ders. (Hg.), *Peter Abelard's Ethics. An Edition with Introduction. English Translation and Notes* (Oxford 1979) [repr.] xviii: „Ethics had found no place among the seven liberal arts as they were described in the programmes of Boethius, Cassiodore, and Isidor.“

<sup>4</sup> Dies gilt für Honorius von Autun, Stefan von Tornai und Gottfried von Sankt-Viktor, vgl. hierzu ausführlich P. Delhaye, „Grammatica“ et „Ethica“ au XII<sup>e</sup> siècle, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 25 (1958) 59–110, hier bes. 61–67.

<sup>5</sup> *Didascalicon VI, Appendix A*, in: Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon De Studio Legendi*. Studienbuch, übersetzt und eingeleitet von T. Offergeld (Fontes Christiani, Bd. 27), 406, 7–12: „In his quattuor partibus philosophiae talis ordo in doctrina servari debet, ut prima ponatur logica, secunda ethica, tertia theoretica, quarta mechanica. Primum enim comparanda est eloquentia, deinde, ut ait Socrates in Ethica, per studium virtutis oculus cordis mundandus est, ut deinde in theoretica ad investigationem veritatis perspicax esse possit.“ Zum Verhältnis zwischen der Ethik und den Disziplinen des Trivium bei verschiedenen Autoren des 12. Jahrhunderts vgl. P. Delhaye, *L'enseignement de la philosophie morale au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Medieval Studies* 11 (1949) 77–98. Zum Ganzen vgl. ders., *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII<sup>e</sup> siècle* (wie Anm. 3).

schen Inhalts von klassischen Autoren, vor allem Ciceros und Senecas, die zu Blütenleser zusammengetragen oder zu moralischen Traktaten kompiliert wurden, wie etwa, um nur die größten zu nennen, das *Florilegium Gallicanum* und das *Florilegium morale Oxoniense*.<sup>6</sup> So ging etwa Ciceros Schrift *De officiis*, die im zwölften Jahrhundert eine besonders intensive Rezeption erfuhr,<sup>7</sup> in das vermutlich auf *Wilhelm von Conches* zurückgehende *Moralium dogma philosophorum* maßgeblich ein.<sup>8</sup> Seneca, den Abälard den größten Schöpfer der Morallehre unter allen Philosophen nennt,<sup>9</sup> wurde im 12. Jahrhundert ebenfalls als eine antike Autorität für Moralphilosophie betrachtet, deren bedeutender Einfluß auf das ethische Denken dieses Jahrhunderts schon seit längerem kompetent erforscht worden ist.<sup>10</sup> Trotz dieser Renaissance antiker, lateinischsprachiger, insbesondere stoischer Klassiker der Moralphilosophie im 12. Jahrhundert und trotz der von der moralischen Schriftauslegung, die ein umfangreiches Material an ethischer Unterweisung zur Verfügung stellte, auf die Interpretation der heidnischen Klassiker übertragenen Methode einer *explanatio ad moralitatem*, welche die moralischen Aussagen eines literarischen Werks zutage fördern sollte,<sup>11</sup> und trotz der vielfach bezeugten Tatsache, daß die Moralphilosophie keineswegs am Rande des philosophischen Interesses stand,<sup>12</sup> fehlten systematische Texte genuin ethischen Inhalts. Diesem Mangel begegnete Abälard, der mit seiner in den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts, genauer zwischen 1135 und 1139, entstandenen *Ethica* zum Schöpfer der Ethik als einer eigenständigen Disziplin im mittelalterlichen Denken wurde. Die eingangs zitierte Behauptung muß aber insofern korrigiert werden, als Abälard nicht zum Begründer der Ethik als

<sup>6</sup> Zum *Florilegium Gallicanum* [hg. von A. Gagner (Lund 1936)], das die umfangreichste Text-Sammlung klassischer Autoren, insbesondere von Cicero und Seneca, enthielt und vermutlich in Orleans in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kompiliert wurde, vgl. R. H. Rouse, *Florilegia and latin classical authors in twelfth- and thirteenth-century Orleans*, in: *Viator* 10 (1979) 131–60; zum *Florilegium morale Oxoniense* vgl. die Ausgabe von P. Delhaye/C.H. Talbot, *Florilegium Morale Oxoniense MS. Bodl. 633* [Analecta Mediaevalia Namurcensia, Bde. V–VI] (Lille-Louvain 1955–6).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu N. E. Nelson, *Cicero's De officiis in Christian Thought: 300–1300*, in: *University of Michigan Publications: Language and Literature* 10 (1933) 89–112.

<sup>8</sup> Der Text findet sich in PL 171, 1007–56; seit P. Delhaye, *Une adaptation du De officiis au XII<sup>e</sup> siècle: le Moralium dogma philosophorum*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 16 (1949) 227–58 und 17 (1950) 5–28, wird dieses Werk m.W. nach allgemeiner Übereinstimmung Wilhelm von Conches zugewiesen, vgl. hierzu auch T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres* (Florenz 1955) 21–26.

<sup>9</sup> Vgl. T. P. McLaughlin (Hg.), *Abelard's Rule for Religious Women (= Ep. 8)*, in: *Medieval Studies* 18 (1956) 277: „Unde et Seneca maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter universos philosophos morum aedificator“; anschließend wird Seneca mit der stoischen Maxime „secundum naturam vivere“ zitiert; zu dieser Einschätzung Senecas als des größten Moralphilosophen bei Abälard vgl. auch Ep. 12 (PL 178, 350 B): „Seneca maximus ille morum philosophus.“ Im zweiten Buch seiner *Theologia christiana* versucht Abälard zu zeigen, daß die christliche Ethik bei sorgfältiger Betrachtung nichts anderes als eine Wiederherstellung des natürlichen Sittengesetzes sei, dem die heidnischen antiken Philosophen bereits gefolgt wären, vgl. *Theol. Christ.* II, 44, in: *CCCM XII*, ed. E. M. Buytaert (Tournhout 1969) 149, 611–614: „Si enim diligenter moralia Euangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inueniemus, quam secutos esse philosophos constat.“

<sup>10</sup> Vgl. hierzu insb. K. D. Nothdurft, *Studien zum Einfluß Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts* (Leiden/Köln 1963); L. D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters* (Oxford 1965).

<sup>11</sup> Vgl. hierzu G. Paré/A. Brunet/P. Tremblay, *La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement* [Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, Bd. 3] (Paris/Ottawa 1933) 120f.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu D. E. Luscombe, *Twelfth-Century Ethics*, in: ders. (Hg.), *Peter Abelard's Ethics* (Oxford 1979) XV–XXIV; L. M. de Rijk, *Abelard and Moral Philosophy*, in: *Medioevo* 12 (1986) 1–3.

einer inhaltlich völlig selbständigen philosophischen Disziplin im Mittelalter wurde, weil die Inhalte seiner Ethik noch zum Teil von der „Moraltheologie“<sup>13</sup> dominiert waren.<sup>14</sup>

Im folgenden soll nach einer kurzen Beschreibung des Aufbaus der *Ethica* eine Rekonstruktion jenes Typs normativer Ethik unter Anwendung moderner Typenbezeichnungen und Kriterien für normative Ethiken versucht werden, den Abälard entwickelt hat. Den Abschluß meiner Überlegungen bildet ein kurzer typologischer Vergleich der Ethik Abälards mit derjenigen Kants, der den beiden Ethiken – unbeschadet ihrer fundamentalen Differenzen – gemeinsamen „intentionalistischen“ Grundansatz aufzeigen soll.

## II Der Aufbau der *Ethica*

Abälard hat seinem Werk den Titel „Scito te ipsum“, „erkenne dich selbst“<sup>15</sup>, gegeben, höchstwahrscheinlich, um dessen Inhalt als eine „Ethik der Innerlichkeit“<sup>16</sup>, genauer als eine „intentionalistische“ Ethik in dem noch zu bestimmenden Sinne zu qualifizieren: Denn die Aufforderung des delphischen Orakels zur Selbsterkenntnis war dem 12. Jahrhundert als Inbegriff der ethischen Haltung des Sokrates bekannt.<sup>17</sup> Sokrates aber wurde in dieser Zeit als Erfinder der Ethik und als der Autor eines gleichnamigen Werks von insgesamt 24 Büchern über die Gerechtigkeit betrachtet;<sup>18</sup> daher wird er von Abälard selbst ausdrücklich als der erste und größte Lehrer der Moralphilosophie bezeichnet,<sup>19</sup> so daß Abälard mit diesem Titel

<sup>13</sup> Die erste Verwendung des Ausdrucks „*theologia moralis*“ im Mittelalter begegnet bei Alanus ab Insulis, *De uirtutibus et uitiiis et de donis Spiritus sancti*, Prologus, ed. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Bd. VI (Louvain/Gembloux 1960) 45, 4ff.: „Theologie sunt due species: una rationalis . . . ; alia moralis que circa mores siue informationes hominum uertitur.“

<sup>14</sup> Vgl. hierzu L. M. de Rijk, *Abelard and Moral Philosophy* (wie Anm. 12), 1: „... it must be said that Abelard's *Ethica seu Scito te ipsum* can be regarded as a theological work in being part of the curriculum presented in theological training.“ Dies schließt für Abälard jedoch nicht aus, sondern ein, daß „philosophy was an essential constituent of fundamental theological inquiry.“ (ebd.).

<sup>15</sup> Die wegen der kirchlichen Verurteilung Abälards nur insgesamt fünf erhaltenen Handschriften dieses Werks tragen den Titel „Scito te ipsum“, vgl. D. E. Luscombe, *Towards a new edition of Peter Abelard's Ethica*, in: *Vivarium* 3 (1965) 126.

<sup>16</sup> Zu dieser delphischen Maxime als Abälards Titel für das Hauptwerk seiner Ethik vgl. D. E. Luscombe, *The Ethics of Abelard. Some further considerations*, in: *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference, Louvain May 10–12, 1971*, ed. by Prof. E. M. Buytaert (Leuven 1977) 73: „As the title of Abelard's treatise, it serves aptly and allusively to hint at its author's unvarying concern with the inner point of view in moral discussion, the attitudes of a man rather than the nature of his deeds.“ L. M. de Rijk, *Abelard and Moral Philosophy*, art. cit., 6: „In Abelard, . . . , the maxim has the more profound sense of ‚pay attention to thy interior; look for truth within, not beyond thyself. To put it differently, for Abelard the maxim is the maxim of what is known as ‚interiorisation.‘“ Ähnlich interpretiert G. Verbeke, *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, in: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hg. von J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hamburg 21996) 91, diesen Titel, nachdem er einen Abriß der Geschichte der Selbsterkenntnis bis Abälard gegeben hat (vgl. ebd. 81–90): „En adoptant le titre mentionné (sc. „Scito te ipsum“) Abélard manifesta son intention d'intérioriser l'action morale.“ In *Verinnerlichung und Rationalisierung* sieht G. Wieland, *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*, in: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, op. cit., 61–79, die beiden signifikanten Einstellungen des 12. Jahrhunderts, die „sich ergänzende Kehrseiten einer einzigen Medaille“ (a.a. O. 63) sind.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die von D. E. Luscombe, *The Ethics of Abelard: Some further considerations* (wie Anm. 16), 73, Anm. 27, genannten Belegstellen.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Hugo von Sankt-Viktor, *Didascalicon*, III, 2, in: *Wie Anm.* 5, 217, 49–228,5; VI, Appendix A, in: *Wie Anm.* 5, 402, 1–406, 14.

<sup>19</sup> Vgl. Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Textkritische Edition

seine Absicht, gleichsam eine „Ethik der Subjektivität“ vorzulegen, die der Introspektion eine entscheidende Rolle beim Zustandekommen des sittlichen Aktes zuerkennt, programmatisch zum Ausdruck gebracht haben dürfte. Abälard hat allerdings diese Schrift, wie einige Hinweise in seinem Kommentar zum Römer-Brief zeigen<sup>20</sup> und wie der Anfang des nur fragmentarisch erhaltenen zweiten Buches der *Ethica* bestätigt,<sup>21</sup> unter dem Titel „*Ethica*“ zumindest geplant,<sup>22</sup> wobei er unter „*ethica [disciplina]*“ bzw. „*scientia*“, wie aus seinem *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* hervorgeht, grundsätzlich das aus sittlichen Unterweisungen bestehende, mithin normative Wissen der Sitten versteht, das er mit dem natürlichen Gesetz identifiziert.<sup>23</sup>

von Rudolf Thomas (Stuttgart/Bad Cannstatt 1970) 2075f.: „Unde et ille primus ac maximus moralis philosophiae doctor Socrates“; vgl. auch a. a. O. 2015f.: „Socrates quidem, per quem primum vel maxime moralis discipline studium convaluit.“

<sup>20</sup> Vgl. Comment. in Epist. Pauli ad Romanos (im folgenden abgk.: Comm. in Epist. Pauli ad Rom.), II<sup>o</sup> 4<sup>o</sup>, ed. E. M. Buytaert, in: Petri Abaelardi Opera Theologica I (CCCM XI), (Tournhout 1969) 126, 129–141: „Quaerendum etiam in quo merita nostra consistant, in uoluntate uidelicet tantum an etiam in operatione, id est quid ad gloriam siue poenam. Deus in nobis remuneret; et utrum uirtus ad beatitudinem sufficiat etiamsi in operationem non prorumpat; et utrum opus exterius quod bonam uel malam uoluntatem sequitur, meritum augeat; et cum omnis uirtus sit animi et in ipso fundata consistat, utrum omne peccatum similiter animi sit; et quid inter uitium animi et peccatum differat et quot modis peccatum dicatur? – Sed quia hoc maxime ad ethicam pertinet considerationem, et diutius in his definiendis immorandum esset quam breuitas expositiois postulat, nostrae id *Ethicae* discussioni reseruemus.“ Die Erörterung weiterer Fragen, die allerdings zum großen Teil nicht mehr in der erhaltenen *Ethica* besprochen werden, werden ihr ausdrücklich vorbehalten in: Expos. In Epist. Pauli Ad Rom. V, 13 (PL 178, 950 C–951 A).

<sup>21</sup> Vgl. Peter Abelard's Ethics, ed. D. E. Luscombe (Oxford 1979) [im folgenden nur mit „*Ethica*“ sowie Seiten- und Zeilenzahl zitiert] 128,2: „<Superior> *Ethice* nostre libellus ...“.

<sup>22</sup> Daß dieses Werk von Abälard selbst auch „*Ethica*“ genannt wurde, bezeugt die dem Thomas von Mornigny zugeschriebene *Disputatio catholicorum patrum contra dogmata Petri Abailardi*, c. 122, ed. N. M. Häring, in: *Studi medievali* 22 (1981) 376: „Scrisit autem idem Petrus aliud opusculum quod ‚Scito te ipsum‘ intitulauit et suam, ni fallor, ‚*Ethicam*‘ appellauit.“

<sup>23</sup> Vgl. *Dialogus*, 84–86, Hervorhebung v. Vf.: „Lex uero naturalis, id est scientia morum, quam *ethicam* dicimus, in solis consistit documentis moralibus.“ Der Christ bestätigt diese Begriffsbestimmung der „*ethica disciplina*“, die das Ziel und die Vollendung aller Disziplinen (!) darstellt und fügt hinzu, daß der christliche Glaube diese Disziplin von ihrem Erkenntnisziel her als „*diunitas*“ bezeichnet, während die Philosophie ihren Namen von dem Weg zu diesem Ziel, den guten Sitten, d. h. den Tugenden, ableitet, vgl. a. a. O. 1263–69, Hervorhebung v. Vf.: „Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur. Quam quidem *uos ethicam, id est moralem*, nos diuinitatem nominare consueuimus. Nos illam uidelicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur, id est Deum, sic nuncupantes uos ex illis, per que peruenitur, hoc est moribus bonis, quas uirtutes uocatis.“ Die „wahre Ethik“ ist nach der dezidierten Überzeugung des Christen die Vollkommenheit des neuen Gesetzes Christi, mit der verglichen die Morallehre der alttestamentlichen Väter und Propheten ein Nichts sei, vgl. a. a. O. 1254–59, Hervorhebung v. Vf.: „Et statim per singula noue legis habundantiam prosecutus [sc. Dominus], que morali deerant perfectioni, diligenter expressit et *ueram ethicam* [sc. disciplinam] consummavit. In cuius quidem comparatione, quicquid tam ab antiquis patribus quam prophetis de disciplina morum ac discretionem uirtutum traditum fuerat, nihil esse facile conuincetur, si diligenter hec conferamus cum prioribus.“ Zu Begriff und Bedeutung der *lex naturalis* bei Abälard vgl. M. de Gandillac, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard*, in: Pierre Abélard – Pierre Le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, Abbaye de Cluny 2 au 9 juillet 1972 (Paris 1975) 600 ff.; J. Marenbon, *Abelard's concept of natural law*, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 21/2: *Mensch und Natur im Mittelalter*, hg. von A. Zimmermann/A. Speer (Berlin/New York 1992) 611–21; ders., *The philosophy of Peter Abelard* (Cambridge 1997) 267–72, bes. 270: „... for Abelard, natural law is not just an inner impulsion to act rightly or to recognize certain types of behaviour as wrong. Alt-

Nach Abälards Beschreibung des Aufbaus der *Ethica*<sup>24</sup> besteht diese aus zwei Büchern, von denen das insgesamt 26 Kapitel umfassende *erste* Buch sich mit dem sittlich Verbotenen, dem *peccatum*, und seiner Wiedergutmachung beschäftigt: Der die Kapitel 1–16 einschließende erste Teil dieses ersten Buches ist der Erkenntnis (*cognitio*) bzw. der Bestimmung des *peccatum*, auch im Unterschied zu den sogenannten *uitia* (den Schwächen), gewidmet, der zweite Teil des ersten Buches seiner Wiedergutmachung (*correctio*) durch Reue, Bekenntnis und Satisfaktion. Diese grobe Zweiteilung der *Ethica* zeigt, wie Abälard selbst im 17. Kapitel deutlich zu verstehen gibt, ihre praktische Dimension, genauer ihre der sittlichen Vervollkommnung des Einzelnen dienende Zweckbestimmung.<sup>25</sup> Das *zweite* Buch der *Ethica*, von dem nur der Anfang ausgeführt ist, sollte das sittlich Gebotene,<sup>26</sup> nämlich das dem *peccatum* qua *contemptus Dei* entgegengesetzte sittliche Gut des zum Gehorsam gegenüber Gott bereiten Willens und die Tugenden, die den *uitia* entgegengesetzt sind, darstellen bzw. bestimmen.<sup>27</sup> Bereits an diesem inhaltlichen Aufriß der *Ethica* wird deutlich, daß sie kein inhaltlich eigenständiger moralphilosophischer Traktat genannt zu werden verdient,<sup>28</sup> auch wenn sie bedeutsame moralphilosophische Einsichten entwickelt.

### III Die Bestimmung von Abälards normativer Ethik als einer zugleich „intentionalistischen“ und „theonomen“ Ethik

Im folgenden soll in einem ersten Schritt an Abälards ausführlicher Bestimmung des sittlich Verbotenen gezeigt werden, daß Abälard eine noch eigens zu bestimmende Form „*intentionalistischer*“ Ethik vertritt, sofern nach Franz von Kutschera vorausgesetzt wird, daß für die Typenbezeichnung einer intentionalistischen Ethik die Grundthese charakteristisch ist, daß der moralische Wert einer Handlung sich aus dem Wert der Absicht bestimmt, die dieser Handlung motivierend zugrunde liegt.<sup>29</sup> Diese „Grundthese“ erlaubt es, auch

though unwritten, it has the same structure as the Old and New Laws. Certain explicit commands and prohibitions are recognized and they are acknowledged as coming from God. ... According to Abelard, then, every moral agent (all normal adults) in all periods of history has known natural law. 'Know' here has the sense of habitual knowledge ... We all in this way know a set of general divine precepts, such as: Do not murder! Do not steal! Do not commit adultery!"

<sup>24</sup> Vgl. *Ethica*, 128, 2–7 (in deutscher Übersetzung): „Das vorangegangene kleine [sc. erste] Buch unserer Ethik widmete sich der Erkenntnis und Wiedergutmachung der Sünden und unterschied die Sünden selbst von den Lastern, die man den Tugenden entgegengesetzt nennt. Jetzt aber bleibt noch übrig, daß wir, der Ordnung entsprechend, nach jenem Wort des Psalmisten „wende dich ab vom Bösen und tu' das Gute“, nachdem wir über die Übel, von denen man sich abwenden muß, gehandelt haben, die Feder unserer Lehre dem Guten, das getan werden muß, zuwenden.“

<sup>25</sup> Vgl. *Ethica*, 76, 15–20: „Et quoniam plagam animae monstrauiimus, curationis remedium studeamus ostendere. Unde illud Hieronimi, ‚O medice, si peritus es, sicut posuisti causam morbi ita indica sanitas.‘ Cum igitur peccando Deum offendimus, superest quibus ei modis reconciliari possimus. Tria itaque sunt in reconciliatione peccatoris ad Deum, penitentia scilicet, confessio, satisfactio.“

<sup>26</sup> Vgl. *Ethica*, 128, 6: „bona facienda“.

<sup>27</sup> Vgl. *Ethica*, 128, 14–16: „Sicut enim uirtutes uicis contrarie sunt, ita peccatum, quod proprie dicitur Dei contemptus, uidetur aduersum obedienciam bonum, id est, uoluntas ad obediendum Deo parata.“

<sup>28</sup> Vgl. hierzu auch die Beurteilung von D. E. Luscombe, Abaelard and Twelfth-Century Ethics, in: ders., Peter Abelard's Ethics, op. cit., xxxi: „Abelard's *Ethica* is a theological monograph upon the moral aspects of the Christian religion.“

<sup>29</sup> Vgl. F. von Kutschera, Grundlagen der Ethik (Berlin/New York 1982) 77, hat als gemeinsame Grundthese intentionalistischer Ethiken die Annahme formuliert: „Der moralische Wert einer Handlung bestimmt sich aus dem Wert der Absicht, die ihr zugrunde liegt.“

Abälards Ethik als „intentionalistisch“ zu bezeichnen und damit unter diesen gemeinsamen Nenner intentionalistischer Ethiken zu subsumieren, weil sie die Bestimmungsgründe für den Wert der einer Handlung motivierend zugrundeliegenden Absicht offen läßt. Von Kutscheras anschließende inhaltliche Ausführung dieser Grundthese intentionalistischer Ethiken gibt allerdings zu erkennen, daß er die einer Handlung zugrundeliegende Absicht etwa im Sinne Kants als deren „verhoffte Wirkung“, nämlich als die „beabsichtigten, d.h. vom Handelnden selbst erwarteten und gewollten Wirkungen“<sup>30</sup> einer Handlung und damit in einem anderen Sinne versteht, als dies zumindest implizit bei Abälard der Fall ist, wie im einzelnen noch gezeigt werden soll. Daher verwenden wir den Absichtsbegriff innerhalb dieser Grundthese intentionalistischer Ethiken entgegen Kutscheras genannter inhaltlicher Ausführung in der ganz formalen Bedeutung des einer Handlung zugrundeliegenden Bestimmungsgrundes des Handlungssubjekts, eine Kennzeichnung, die, wie wir noch sehen werden, es erlaubt, auch Kants Ethik als in ihrem Grundansatz „intentionalistisch“ zu qualifizieren.<sup>31</sup> Unter Voraussetzung eines solchen formalen Absichts-Begriffs kann und muß sogar Abälards Ethik, so lautet die zentrale hier zu begründende These, als in ihrem Grundansatz „intentionalistisch“<sup>32</sup> und damit als eine – nicht im Weberschen Sinne dieses Wortes begriffene – „Gesinnungsethik“ qualifiziert werden, sofern unter „Gesinnung“ im Anschluß an Kant nicht das Wünschen, sondern der Wille des Handlungssubjekts verstanden wird.

Am Anfang der *Ethica* werden die „Sitten“ (*mores*) eingeteilt in solche „Schwächen (*uitia*) des Geistes“, die den Menschen zu schlechten, und solche „Tugenden des Geistes“, die ihn zu guten Handlungen geneigt machen.<sup>33</sup> Dabei werden die „Laster“ bzw. „Tugenden“ „des Geistes“ von Abälard ausdrücklich von körperlichen Stärken und Schwächen differenziert.<sup>34</sup> In einem zweiten Schritt teilt er den Begriff der Schwächen (*uitia*) und der Tugenden (*uirtutes*) weiter ein in solche, die moralisch relevant, und solche, die moralisch irrelevant sind.<sup>35</sup> Als Beispiele für die letzteren werden etwa geistige Trägheit bzw., als Gegenbegriff, ein rasches geistiges Aufnahmevermögen genannt. Damit ist der Begriff der *mores* als moralisch relevante „Schwächen“ und „Tugenden des Geistes“ formal vollständig bestimmt. Da es Abälard in diesem ersten Buch der *Ethica* zunächst um eine möglichst exakte Definition des sittlich Verbotenen geht, läßt er im folgenden die moralisch relevanten Tugenden des Geistes bei-

<sup>30</sup> F. von Kutschera, op. cit., 78; vgl. ders., ebd.: „Wenn wir Absichten beurteilen, so beurteilen wir im Effekt die beabsichtigten Sachverhalte oder Zustände, d.h. die Ziele.“

<sup>31</sup> Von Kutscheras inhaltliche Bestimmung des Absichts-Begriffs wird von ihm bei dessen Anwendung auf den Grundansatz der Ethik Kants entweder verändert oder, was wahrscheinlicher ist, auf den falschen Gegenstand angewandt, vgl. ders., op. cit., 77, Anm. 52: „Eine sehr dezidierte Form des Intentionalismus hat Kant vertreten.“ Denn Kant erkennt der Absicht als der in seinem Sinne „verhofften Wirkung“ einer Handlung ausdrücklich keinerlei sittlichen Wert zu, vgl. hierzu Anm. 106. Von Kutschera, op. cit., 80, sieht allerdings zu Recht, daß sich bei Kant „der Intentionalismus mit einer deontologischen Konzeption“ verbindet.

<sup>32</sup> Wir setzen diese Typenbezeichnung bewußt in Anführungszeichen, weil sich der von uns vorausgesetzte Absichts-Begriff innerhalb der von Kutschera übernommenen Grundthese intentionalistischer Ethiken aus dem genannten Grund nicht mit dem von Kutschera explizierten deckt.

<sup>33</sup> Vgl. *Ethica*, 2, 1 f.: „*Mores uicium animi uicia uel uirtutes quae nos ad mala uel bona opera pronos efficiunt.*“

<sup>34</sup> Vgl. *Ethica*, 2, 2–6.

<sup>35</sup> Vgl. *Ethica*, 2, 10–16: „*Sunt autem animi quoque nonnulla uicia seu bona quae a moribus se iuncta sunt, nec uitam humanam uituperio uel laude dignam efficiunt, ut habitudo animi uel uelocitas ingenii ... Quae quidem omnia cum eque reprobis ut bonis eueniant, nihil ad morum compositionem pertinent nec turpem uel honestam efficiunt uitam.*“

seite und fährt nur in der Begriffsbestimmung der moralisch relevanten Schwächen des Geistes fort. Die moralisch relevanten Schwächen des Geistes sind dadurch bestimmt, daß sie den Menschen zu bösen Handlungen geneigt machen, indem sie den menschlichen Willen auf sittlich Schlechtes, d. h. Böses, hin ausrichten.<sup>36</sup> Um eine moralisch relevante Schwäche des Geistes von dem sittlich Verbotenen ausdrücklich unterscheiden zu können, wird diese am Beispiel der Jähzornigkeit erläutert: Jähzornig, d. h. zu einem Zornesausbruch bereit oder geneigt zu sein, ist eine (moralisch relevante) Schwäche des Geistes, weil sie den (menschlichen) Geist dazu geneigt macht, etwas moralisch nicht Erlaubtes bzw. Verbotenes zu tun.<sup>37</sup> Eine solche „*uitium*“ genannte Schwäche, die den Geist als den Träger des freien Wahlvermögens zwar zum Vollzug des sittlich Verbotenen inkliniert, nicht aber determiniert, wird von Abälard in diesem Zusammenhang nicht, wie im zweiten Buch der *Ethica* und ganz ausführlich erst im *Dialogus*, als eine habituelle Schwäche, und zwar genauer als den durch Anstrengung und Überlegung erworbenen und nicht natürlicherweise einwohnenden, schlechtesten *habitus* des Geistes,<sup>38</sup> sondern als eine natürliche Veranlagung verstanden und daher auch mit der physischen Konstitution eines Körpers verglichen.<sup>39</sup> Als eine solche natürliche Veranlagung aber kann, und darauf kommt es Abälard hier vor allem an, die Schwäche des Geistes kein geistiger Akt und damit auch nichts sittlich Verbotenes (*peccatum*) sein.<sup>40</sup> Mittelbar moralisch relevant sind diese „Schwächen des Geistes“ nicht

<sup>36</sup> Vgl. *Ethica*, 2, 16–19: „Unde bene superius premissemus ‚animi uicia‘, ad exclusionem talium subinxiimus, ‚que ad mala opera pronos efficiunt‘, id est, uoluntatem inclinant ad aliquid quod minime conuenit fieri uel dimitti.“ Das sittlich Verbotene drückt Abälard hier wie auch im folgenden öfters mit der Bezeichnung „non“ bzw. „minime conuenit“ aus.

<sup>37</sup> Vgl. *Ethica*, 2, 21–25: „Non est autem huiusmodi animi uicium idem quod peccatum, nec peccatum idem quod actio mala. Verbi gratia, iracundum esse, hoc est, pronum uel facilem ad irae perturbationem, uicium est et mentem inclinat ad aliquid impetuose et irrationabiliter gerendum, quod minime conuenit.“

<sup>38</sup> Die Laster sind den Tugenden entgegengesetzt, vgl. *Ethica*, 128, 3 f., 14; die Tugend aber wird im Anschluß an Boethius (vgl. *Liber de divisione*, in: PL 64, 885 B: „virtus est mentis habitus optimus; rursus, mentis habitus optimus virtus est.“) bestimmt als „bester habitus des Geistes“ in: *Ethica*, 128, 18 ff.: „Ut enim philosophis placuit, nequaquam uirtus in nobis dicenda est, nisi sit habitus mentis optimus, siue habitus bene constitute mentis.“ (Die zuletzt genannte Bestimmung der Tugend als „habitus bene constitute mentis“ dürfte zurückgehen auf Boethius, *De diff. top.* II, in: PL 64, 1188 C: „... an virtus mentis bene constitutae sit habitus.“) Vgl. auch *Dialogus*, 1986 f.: „Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum“; anschließend wird der *habitus*-Begriff als die erste Art der Qualität – neben der *dispositio* als der zweiten Art – in das aristotelische Kategorienschema (vgl. Aristoteles, *Cat.* 8 b25) eingeordnet (vgl. a. a. O. 1988–90) und folgende Begriffsbestimmung des *habitus* daraus abgeleitet (a. a. O. 1990–92): „Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis.“

<sup>39</sup> Vgl. *Ethica*, 4, 4 f.: „Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa uel complexio corporis pronos efficit, ...“; a. a. O. 4, 20: „Illis [uiciis] corpori dominantibus“; 4, 23: „corporalis seruitus“; vgl. hierzu D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, 4, Anm. 1: „Abelard here thinks of vice as a natural predisposition or innate human characteristic.“ Ähnlich charakterisiert R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle* (Louvain/Gembloux 1958) 166 f., diese Schwächen des Geistes als „prédispositions naturelles“; zu Abälards Verständnis des *uitium* vgl. auch J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 257: „Vice‘ is a defect in nature such that it makes a man lacking in power (*impotens*) to resist an unlawful inclination ... Abelard's point is that a person is not bound to act in the way to which an innate weakness inclines him. Although he does not state it explicitly, he is clearly thinking of what Aristotle, in the *Categories*, calls a ‚natural weakness‘“, vgl. zu Aristoteles *Cat.* 9a4–27 (= Aristoteles Latinus 64, 14–24).

<sup>40</sup> Hierzu vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 256: „Unlike many of his contemporaries, Abelard held that neither dispositions to act sinfully, nor any physical or mental process or at-

nur in negativer Hinsicht, insofern sie zum Vollzug des sittlich Verbotenen geneigt machen; sie besitzen als natürliche Schwächen nach Abälards dezidiert Überzeugung vielmehr zugleich eine eminent positive Funktion in moralischer Hinsicht, ohne selbst moralisch qualifikationsfähig zu sein: Sie sind für den Menschen, gerade weil sie ihn zu einem sittlichen Fehlverhalten geneigt machen, der Anlaß zum inneren Kampf gegen sie und damit eine notwendige Bedingung für den Erwerb sittlichen Verdienstes;<sup>41</sup> denn belohnenswert ist, wie Abälard an etwas späterer Stelle im ersten Buch der *Ethica* und später auch im *Dialogus* ausdrücklich betont, nur der erfolgreiche Kampf gegen einen Gegner bzw. Feind.<sup>42</sup> Wenn das sittlich Gute aber nur durch einen inneren Kampf erreichbar sein soll, dann muß der für diesen Kampf unentbehrliche Gegner zeitlebens nicht nur vorhanden, sondern auch wirksam sein. Diese Bedingung erfüllen die Schwächen des Geistes, sofern sie als natürliche Anlagen des Menschen, die diesen immer wieder zum Vollzug des sittlich Verbotenen geneigt machen, begriffen werden. Gleichsam als Inbegriff dieser moralisch zwar relevanten, aber selbst nicht moralisch qualifizierten Schwächen des Geistes versteht Abälard den eigenen bösen, genauer auf das Böse hin ausrichtenden Willen des Menschen, wenn er deren Funktion, notwendiges Stimulans zu einem verdienstvollen sittlichen Handeln zu sein, diesem zuspricht, ihn daher „eine gewisse, sogar notwendige Schwachheit“ nennt und ihn u.a. deshalb ausdrücklich von dem sittlich Schlechten unterscheidet.<sup>43</sup> So ist der in dieser Weise

---

titude other than the final mental act of choosing to perform the sinful act, were blameworthy.“ Zu Abälards Verständnis der Sünde als eines Aktes vgl. Sic et Non, quaest. 143: „Quod peccatum actus sit non res et contra“ in: Peter Abailard. Sic et Non. A Critical Edition, ed. B. Boyer/R. McKeon (Chicago 1977) 492–96. Zur Nicht-Verantwortlichkeit des Menschen für seine natürlichen Neigungen und Antriebe vgl. die rhetorische Frage von G. Verbeke, *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, art. cit., 92: „Comment l’homme pourrait-il être responsable d’inclinations qu’il n’a pas lui-même introduites dans sa vie, qu’il trouve en lui sans en connaître l’origine, qui se développent en lui sans qu’il soit directement la cause de leur évolution?“

<sup>41</sup> Vgl. *Ethica*, 4, 6–15: „... sed pugnae materiam ex hoc habent ut per temperantiae uirtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant, iuxta illud Salomonis, ‚Melior est patiens uiro forti et qui dominatur animo suo expugnatore urbium.‘ Non enim religio ab homine uinci, sed a uicio turpe existimat. Illud quippe bonorum quoque hominum est, in hoc a bonis declinamus. Hanc nobis uictoriam commendans Apostolus ait, ‚Non coronabitur quis, nisi legitime certauerit.‘ Certauerit, inquam, non tam hominibus quam uicii resistendo, ne nos uidelicet in consensum pertrahant prauam.“ Zum mittelbaren moralischen Nutzen der *uitia* vgl. P. L. Williams, *The moral philosophy of Peter Abelard* (Boston 1980) 139: „They provide men with the material for a struggle, and the means by which they may earn a crown. These weaknesses, then, are not the cause of sin. They merely make one prone to be sinful. And man incurs no guilt unless he gives in to their promptings.“

<sup>42</sup> Vgl. *Ethica*, 12, 5–10: „Ubi enim pugna si pugnandi desit materia aut unde premium grande si non sit quod toleremus graue? Cum certamen defuerit, non iam superest pugnare sed premium percipere. Hic autem pugnando certamus ut alibi certaminis triumphatores coronam percipiamus. Ut uero pugna sit, hostem esse conuenit qui resistat, non qui prorsus deficiat.“ Im *Dialogus* wird diese Auffassung im Kontext einer Begriffsbestimmung der *virtus* expliziert, vgl. 1997–2004: „Ubi quippe non est aliqua repugnante pugna, non est superantis uirtutis corona iuxta illud etiam magni vestri Philosophi: ‚Non coronabitur, quis nisi legitime certauerit.‘ Hinc et illud est ipsius Philosophie ad Boetium in libro quarto *Consolationis* sue: ‚Ex quo etiam uirtus uocatur, quod suis uiribus nitens non superetur aduersis.‘“ Das erste Zitat bezieht sich auf 2. Tim 2, 5, wovon Paulus, der als „magnus uester Philosophus“ bezeichnet wird, als Autor gilt; das zweite Zitat ist der Philosophie *Consolatio* [CCSL, Bd. 94, ed. I. Biehler (Tournhout 1984)] IV, 7, 19 entnommen. In der Überzeugung, daß das sittlich Gute nur durch einen beständigen Kampf erreicht bzw. errungen werden kann, dürfte zugleich auch ein spezifischer Charakterzug Abälards zum Ausdruck kommen.

<sup>43</sup> Vgl. *Ethica*, 6, 20–24: „Cum enim nonnumquam peccemus absque omni mala uoluntate, et cum ipsa mala uoluntas refrenata, non extincta, palman resistētibus pariat, et materiam pugnae et gloriae co-

verständene böse Wille des Menschen nach Auffassung der *Ethica* jener beständige Gegner oder Feind, der für des Menschen Kampf um die Sittlichkeit erforderlich ist.<sup>44</sup> Deshalb soll der Mensch auch nicht diesen ihn zum Bösen geneigt machenden Eigenwillen, den Abälard in der *Ethica* mit den eigenen, zum Sündigen geneigt machenden Begehrlichkeiten des Menschen gleichsetzt, völlig abzutöten versuchen, was ohnehin der naturgegebenen Schwäche des Menschen unmöglich sei.<sup>45</sup> Wie aber soll der Mensch mit seinem ihn affektiv zum sittlich Schlechten, mithin Bösen geneigt machenden Eigenwillen umgehen? Er soll ihm und damit seinem emotionalen Verlangen nach Bösem nicht seine Zustimmung (*consensus*) geben,<sup>46</sup> denn im Akt der Zustimmung zu etwas sittlich Verbotenem besteht das *peccatum*, für das Abälard mehrere, sachlich allerdings identische Definitionen formuliert: *Peccatum* im eigentlichen Sinne (*proprie*) ist, wie gesagt,

1. die Zustimmung zu dem sittlich Verbotenen und als solche eine Schuld der Seele vor bzw. bei Gott.<sup>47</sup>

romam conferat, non tam ipsa peccatum quam infirmitas quaedam iam necessaria dici debet.“ Zum sog. bösen Willen in der *Ethica* vgl. ausführlich R. Blomme, *La doctrine du péché*, op. cit., 169–73, eine Zusammenfassung in 172f.: „Le péché ne réside pas dans la volonté mauvaise. Dans le déroulement de l'agir délictueux, celle-ci intervient avant le consentement, qui seul rend vraiment coupable. S'il en est ainsi, c'est parce que, dans ces passages, la volonté représente une impulsion de convoitise qui surgit spontanément.“ *Zur mala voluntas* als einer *infirmitas necessaria* vgl. auch M. de Gandillac, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard*, art. cit., 588; zu Abälards Unterscheidung zwischen Sünde und *voluntas* vgl. R. Blomme, *La doctrine du péché*, op. cit., 190–97; vgl. hierzu auch das ausführliche Beispiel von dem Knecht, der seinen ihn zu Unrecht verfolgenden Herrn in Notwehr tötet: Sein Wille, so Abälard, seinem Tod zu entfliehen, ist nicht böse; wohl aber die Zustimmung zu diesem Willen, sofern sie die Zustimmung zum Töten seines Herrn, und sei es nur als Mittel zum Zweck der Rettung des eigenen Lebens, einschließt. Diese Zustimmung zum Töten eines anderen mit dem Schwert aber ist deshalb böse und damit eine Sünde, weil sie gegen den sich in Mth 26,52 aussprechenden Willen Gottes gerichtet sei, wonach der Gebrauch des Schwertes dem Menschen von einer Obrigkeit übertragen werden müsse, mithin nicht eigenmächtig geschehen dürfe, vgl. *Ethica*, 6,24–8,21, bes. 8,19f.: „Sed quia in occasione consensit in qua non debuit, hic eius iniustus consensus qui occisionem precessit, peccatum fuit.“

<sup>44</sup> Vgl. *Ethica*, 12, 10–13: „Haec uero est nostra uoluntas mala de qua triumphamus cum eam diuinae [sc. uoluntati] subiungamus, nec eam prorsus extinguimus, ut semper habeamus contra quam dimicemus.“

<sup>45</sup> Vgl. *Ethica*, 12, 29–34: „Si ergo patrem odire non perimere iubemur, ita et uoluntatem nostram ut non eam sequamur, non ut funditus eam destruamus. Qui enim ait, ‚Post concupiscentias tuas non eas et a uoluntate tua auertere‘, precepit nos concupiscentias nostras non implere, non penitus eis carere. Illud quippe uiciosum est, hoc autem infirmitati nostre impossibile.“

<sup>46</sup> Vgl. *Ethica*, 14, 14–16: „Ut denique pateat in talibus ipsam quoque uoluntatem uel desiderium faciendi quod non licet nequaquam dici peccatum, sed ipsum potius, ut diximus, consensum.“ Am Beispiel der Konkupiszenz gezeigt in: *Ethica*, 12, 34–14, 3: „Non itaque concupiscere mulierem sed concupiscentiae consentire peccatum est, nec uoluntas concubitus sed uoluntatis consensus dampnabilis est.“

<sup>47</sup> Vgl. *Ethica*, 4, 27–31: „Utium itaque est quo ad peccandum efficitur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur.“ „Schuld“ definiert Abälard in seinen *Sententiae Parisienses*, deren Echtheit nach dem Aufweis von C. Mews, *The Sententiae of Peter Abelard*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 53 (1986) 139–83, gesichert sein dürfte, wie folgt: „Est autem culpa nihil aliud quam contemptus creatoris, quod est dum uel uolumus contra conscientiam quod ei displicere scimus et ab eo esse prohibitum, uel nolumus quod ei scimus placere et ab eo esse preceptum.“ (Sent Par. in: A. Landgraf [ed.], *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard* [Louvain 1934] 55, 29–56, 4); damit verwendet Abälard die Schuld synonym mit der Sünde, wie aus deren zweiter und dritter Definition hervorgeht.

2. *Peccatum* ist eine Verachtung Gottes, der zwar als die höchste Macht nicht real beeinträchtigt, wohl aber – durch Mißachtung – beleidigt werden kann.<sup>48</sup>

3. Die dritte Bedeutung von *peccatum* liegt darin, nicht dasjenige um Gottes willen zu tun oder zu lassen, was wir um seinetwillen glauben tun oder lassen zu sollen.<sup>49</sup> Diese negative Definition von *peccatum* als des Nichttuns des sittlich Gebotenen bzw. des Nichtlassens des sittlich Verbotenen impliziert, daß das *peccatum* substanzlos sein muß.<sup>50</sup>

Aus diesen Definitionen des sittlich Verbotenen ergibt sich *erstens*, daß nach Abälard das sittlich Verbotene allgemein in einem Akt der Zustimmung zu dem als sittlich verboten subjektiv Geglaubten besteht.<sup>51</sup> Dieser Akt der Zustimmung muß als ein *bewußt* vollzogener Akt gedacht sein, da er von dem willensmäßigen Begehren nach etwas sittlich Verbotenem, das Abälard, wie wir sahen, als ein irrationales, den Menschen zu einem sittlichen Fehlverhalten nur geneigt machendes Verlangen oder Streben versteht, ausdrücklich unterschieden wird.<sup>52</sup> Es ergibt sich, insbesondere im Hinblick auf die erste und dritte Definition des *pec-*

<sup>48</sup> Vgl. *Ethica*, 4, 31–6, 3: „Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius? non enim Deus ex dampno sed ex contemptu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas quae dampno aliquo non minuitur, sed contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum contemptus creatoris est“; 16, 6–8; 32, 17 f.; 90, 20 f.; die Gleichsetzung von Sünde und Verachtung Gottes wird von Abälard auch außerhalb der *Ethica* durchgängig vertreten, vgl. hierzu die von J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 266, Anm. 3, genannten Stellen; zur Sünde als einer impliziten „Verachtung Gottes“ vgl. ausführlich R. Blomme, *La doctrine du péché*, 154–62; dabei hat Blomme zu Recht gezeigt, daß die Sünde nach Abälard nicht notwendigerweise eine ausdrückliche Verachtung Gottes, wohl aber eine Erkenntnis des Subjekts beinhaltet, daß das von ihm Gewollte im Widerspruch zum Willen Gottes steht. Als das höchste Übel des Menschen wird in *Dialogus*, 2437f., der höchste Haß Gott gegenüber bezeichnet.

<sup>49</sup> Vgl. *Ethica*, 6, 3–6: „... et peccare est creatorem contempnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum.“ Mit „credimus“ ist das subjektive, mit „propter ipsum“ das objektive Kriterium der Moralität, nämlich Gott selbst bzw. sein Wille, genannt.

<sup>50</sup> Vgl. *Ethica*, 6, 6–10: „Cum itaque peccatum diffinimus abnegatiue, dicentes scilicet non facere uel non dimittere quod conuenit, patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati diffinientes dicamus absentiam lucis ubi lux habuit esse.“ Während Abälard diesem ontologischen Aspekt der Sünde kaum Beachtung schenkt, ist er in der stark augustinisch beeinflussten Schule von Laon von zentraler Bedeutung, vgl. hierzu R. Blomme, *La doctrine du péché*, op. cit., 9–14; zur Bestimmung des moralisch Bösen vgl. auch *Dialogus*, 2416–24, bes. 2420–23: „Ex culpa quippe homo Deo displicet, unde malus dicitur, non ex pena, quae pro culpa irrogatur. Illa quippe iniustitia est, hec iustitiae debitus effectus et ex intentione recta proueniens.“ Hier wird die Schuld mit der Ungerechtigkeit gleichgesetzt, diese muß daher (vgl. Anm. 47) mit der Verachtung Gottes identisch sein.

<sup>51</sup> Ähnlich auch L. M. de Rijk, *Abelard and moral philosophy*, art. cit., 13: „... Abelard totally reduces sin to the formal aspect of consenting to act in accordance with what is not (considered as) pleasing to God.“

<sup>52</sup> Vgl. *Ethica*, 14, 16–16: „Quorsum autem ista? Ut denique pateat in talibus ipsam quoque uoluntatem uel desiderium faciendi quod non licet nequaquam dici peccatum, sed ipsum potius, ut diximus, consensus.“ Zustimmung ist nach Abälard stets ein bewußter Akt, vgl. hierzu *Ethica* 22, 28 („consensus ipsum animi“) und die von J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 260, zusammengetragenen Indizien; wenn Marenbon, a. a. O. 262, allerdings Abälards *consensus*-Begriff charakterisiert als „a mental act preceding and prompting the performance of the outward sinful act“, schränkt er ihn zu Unrecht auf die sittlich schlechten Akte ein; zutreffend ist demgegenüber Marenbons Umschreibung der Eigenbedeutung des *consensus*-Begriffs Abälards als „consent to perform an action“ (ebd.), weil er die Handlungsbezogenheit dieses Begriffs expliziert. Zur Tradition des *consensus*-Begriffs vor Abälard vgl. R. Blomme, *La doctrine du péché*, op. cit., 46–49; D. E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., 14, Anm. 3; zur vermutlich stoischen Herkunft des *consensus*-Begriffs Abälards vgl. G. Verbecke, *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, art. cit., 94 f.

*catum*, ferner, daß das sittlich Verbotene in der Zustimmung zu etwas liegt, von dem das Subjekt dieser Zustimmung annimmt, daß es gegen den als in höchstem Maße vernünftig und sittlich vollkommen vorausgesetzten Willen Gottes verstößt. Diese Beobachtung wird bestätigt durch Abälards ethische Vorschrift, wie der im Kampf mit seinem Eigenwillen als der Schwäche seiner Begehrlichkeiten begriffene Mensch mit diesem umgehen soll. Es wurde bereits festgestellt, daß keiner seinem eigenen bösen Willen entsprechend handeln, das aber bedeutet nach der *Ethica*: Nicht seinen eigenen affektiven Schwächen erliegen soll. Das Vermögen zur Resistenz gegenüber seinen Begehrlichkeiten besitzt der Mensch durch seinen Geist, der diesen Schwächen, mögen diese auch seinen Körper beherrschen, gleichwohl seine Zustimmung versagen, dadurch selbst frei bleiben und somit den Menschen vor sittlicher Schande bewahren kann.<sup>53</sup> Damit ist allerdings nur die *negative* Seite des sittlichen Aktes, d. h. dasjenige, dem der menschliche Geist seine Zustimmung versagen soll, zumindest formal erläutert. Daß es positiv der Wille Gottes ist, dem der menschliche Geist im sittlichen Akt zustimmen soll, geht außer aus der oben referierten dritten Sünden-Definition zumindest indirekt auch aus Abälards ethischer Anweisung für den Umgang mit den eigenen schlechten Begehrlichkeiten hervor: Ihnen soll, sozusagen kategorisch, die Zustimmung des Geistes versagt bleiben, um diese Zustimmung statt dessen dem erkannten göttlichen Willen zu geben. Erst durch seine „Verleugnung“ des mit den schlechten Affekten identifizierten eigenen bösen Willens und seine Zustimmung zum göttlichen Willen erwirbt sich der Mensch nach Abälards dezidiertem Überzeugung sittliches Verdienst.<sup>54</sup> Aus dieser allgemeinen und formalen Bestimmung des guten sittlichen wie auch des bösen sittlichen Aktes geht schließlich hervor, daß der „Ort“ des sittlich qualifizierten Aktes der Geist als das Subjekt der Zustimmung ist, so daß nur diese innere Zustimmungshandlung seines Geistes dem Menschen als dessen eigene, von ihm verursachte sittliche Leistung anrechenbar ist und von Gott entsprechend vergolten wird.<sup>55</sup> Diese Annahme aber impliziert eine weitere These, die für Abälards Ethik im ganzen, nicht nur für die in der *Ethica* gelehrt, durchgehend kennzeichnend ist: Wenn allein dieser innere, geistige Zustimmungsakt der Ort der Moralität bzw. moralisch qualifiziert ist, dann können die empirisch verifizierbaren äußeren Handlungen an ihnen selbst keinen moralischen Wert besitzen.<sup>56</sup> Abälard bezeichnet die so verstan-

<sup>53</sup> Vgl. *Ethica*, 4, 17–24: „Homines uero quantumque preualeant, nihil uitae nostrae turpitudinis ingerunt, nisi cum more uiciorum et quasi nobis in uicia conuersis, turpi nos consensui subiciunt. Illis corporis dominantibus, dum liber animus fuerit nihil de uera libertate periclitatur, nihil obscenae seruitutis incurrimus. Non enim homini seruire sed uicio turpe est, nec corporalis seruitus sed uiciorum subiectio animam deturpat.“

<sup>54</sup> Vgl. *Ethica*, 12, 14–18: „Quid enim magnum pro Deo facimus si nihil nostrae uoluntati aduersum toleramus, sed magis quod uolumus implemus? Quid etenim nobis grates habeat si in eo quod pro ipso nos facere dicimus, uoluntatem nostram impleamus? Aut quid, inquires, apud Deum meremur ex eo quod uolentes aut inuiti agimus?“ A. a. O. 12, 22–29: „Cum uero uoluntatem eius nostrae preponimus, ut illius potius quam nostram sequamur, magnum apud eum meritum obtinemus, iuxta illam Veritatis perfectionem, ‚Non ueni facere uoluntatem meam sed eius qui misit me.‘ Ad quod et nos exhortans ait, ‚Siquis uenit ad me et non odit patrem et matrem adhuc autem et animam suam, non est me dignus‘, hoc est, nisi suggestionibus eorum uel propriae renunciet uoluntati et preceptionibus meis se omnino subiciat.“ Zu Abälards traditionellem Begriff des *meritum* und dessen Gleichsetzung mit der Gottesliebe in den *Sententiae Parisienses* vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, 292–95.

<sup>55</sup> Vgl. *Ethica*, 12, 19–22: „Nihil certe, respondeo, cum ipse animus potius quam actionem in remuneratione pensat, nec quicquam ad meritum actio addat, siue de bona siue de mala uoluntate prodeat, sicut postmodum ostendemus.“

<sup>56</sup> Vgl. u. a. *Ethica*, 28, 10f.: „... nec in opere sed in intentione meritum operantis uel laus consistit.“ 44, 30–32: „Opera quippe quae, eque reprobis ut electis communia sunt, omnis in se indifferentia sunt nec nisi pro intentione agentis bona uel mala dicenda sunt“; Für Abälard sind äußere, empirisch verifi-

dene äußere Handlung zumeist mit *opus* und seltener mit *actio*.<sup>57</sup> Die Ausführung einer Tat kann daher das sittlich Verbotene, das allein in der bewußten Zustimmung zu dem als sittlich verboten subjektiv Geglaubten liegt, nicht vermehren und umgekehrt kann das Ausbleiben einer solchen Tat das sittlich Verbotene nicht vermindern.<sup>58</sup> Weder die einem Zustimmungssakt vorausgehende affektive Begierde noch die einem Zustimmungssakt nachfolgende empirisch konstatierbare Ausführung derjenigen Handlung, der die Zustimmung gegeben wurde, ist daher nach Abälard moralisch qualifiziert.<sup>59</sup> Das sittlich Verbotene kann daher, um ein bekanntes Beispiel Abälards aufzugreifen, nicht in dem Begehren der Frau eines anderen noch in dem Vollzug des Ehebruchs mit dieser Frau liegen, es liegt ausschließlich in der Zustimmung zu diesem Ehebruch.<sup>60</sup> Deontische Verbotssätze können sich deshalb nur auf den geistigen Akt der Zustimmung zu als sittlich verboten zumindest subjektiv geglaubten Handlungen beziehen,<sup>61</sup> weil nur dieser Zustimmungssakt die beiden folgenden Kriterien für eine impu[n]ierbare, d. h. moralisch anrechenbare, Handlung zumindest im Regelfall erfüllt: Nämlich die Bedingungen des Wissens und der Freiwilligkeit.<sup>62</sup> Moralisch qualifiziert ist ein Zustimmungssakt folglich genau dann, wenn er wissentlich, d. h. bei vollem Bewußtsein, und wenn er willentlich, d. h. freiwillig vollzogen wird.<sup>63</sup> Dabei wird die „Wissens-Be-

---

zierbare Handlungen Dinge (*res*), die als solche weder gut noch schlecht, sondern indifferent sind, vgl. hierzu ausführlich J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, 244–47; vgl. auch G. Verbeke, *Éthique et connaissance de soi* chez Abélard, art. cit., 95.

<sup>57</sup> Zu *opus* bzw. *opera* vgl. z. B. *Ethica*, 22, 33; 24, 26; 25, 28; 26, 11; 28, 1; 32, 6, 10; 34, 2; 38, 5, 7, 9; 40, 15; 42, 7; 46, 5 f.; 48, 25; 52, 16; 54, 14, 25; 58, 8; „*opera exteriora*“ werden diese äußeren Handlungen genannt in 44, 29; 48, 35; um den Aspekt der Tätigkeit einer äußeren Handlung hervorzuheben, verwendet Abälard bisweilen auch den Ausdruck „*operatio*“, vgl. z. B. 52, 6, 13, 21; 62, 22; 66, 29; zu *actio* vgl. z. B. *Ethica*, 12, 19 f.; 22, 27, 30; 32, 9; 34, 6; beide Begriffe sind miteinander verbunden in 24, 1: „*actionem operis*“ (in der Bedeutung: Ausführen eines Werks).

<sup>58</sup> Vgl. *Ethica*, 22, 32–24, 2: „*Nihil ergo ad augmentum peccati pertinet qualicumque operum executio, et nihil animam nisi quod ipsius est coinquinat, hoc est consensus quem solummodo peccatum esse diximus, non uoluntatem eum precedentem uel actionem operis subsequentem.*“

<sup>59</sup> Vgl. *Ethica*, 24, 2–4: „*Et si enim uelimus uel faciamus quod non conuenit, non ideo tamen peccamus, cum haec frequenter sine peccato contingant*“; vgl. hierzu – in bezug auf den Akt sündhafter Zustimmung – L. M. de Rijk, art. cit., 15: „*It is that consent done which we have called sin, not the preceding voluntas nor the act which follows.*“

<sup>60</sup> Vgl. *Ethica*, 24, 14–24.

<sup>61</sup> Vgl. *Ethica*, 24, 25–27: „*Et si diligenter consideremus ubicumque opera sub precepto uel prohibitionem concludi uidentur, magis haec ad uoluntatem uel consensum operum quam ad ipsa opera referenda sunt*“; auffallend ist hier eine terminologische Inkonsequenz Abälards, sofern „*uoluntatem uel consensum*“ – entgegen ihrer sonstigen bedeutungsmäßigen Unterscheidung in der *Ethica* – synonym gebraucht zu sein scheinen. Vgl. *Ethica*, 26, 21–24: „*Sicut ergo transgressor non est dicendus qui facit quod prohibetur, sed qui consentit in hoc quod constat esse prohibitum, ita nec prohibitio de opere sed de consensu est accipienda*“.

<sup>62</sup> Vgl. *Ethica*, 26, 24–26: „*ut uidelicet cum dicitur ‚ne facias hoc uel illud‘, tale sit ‚ne consentias in hoc uel illo faciendo‘, ac si dicatur, ‚ne scienter hoc presumas‘.*“ Mit seinem anschließenden Hinweis auf Augustinus, der alles moralisch Gebotene bzw. Verbotene auf die (Nächsten-) Liebe bzw. den Egoismus bezogen habe (vgl. *Ethica*, 26, 26–32), will Abälard zeigen, daß die Liebe nur deshalb als das Maß des Verdienstes gelten kann, weil sie eine Bestimmung des (hier nicht als zum Sündigen geneigt machende Begierde, sondern eher als ein neutrales Begehungsvermögen verstandenen) Willens ist, der dabei als frei vorausgesetzt werden muß, vgl. *Ethica*, 26, 32–35: „*Nihil quippe ad meritum refert utrum elemosinam indigenti tribuas, et te paratum tribuere karitas faciat et presto sit uoluntas cum desit facultas, nec in te remaneat facere quod potes quocumque prepediaris casu.*“

<sup>63</sup> Vgl. *Ethica*, 24, 9–11: „*De his autem quae fieri non debent quam saepe absque peccato fiant, cum per uim scilicet aut ignorantiam committantur, neminem latere arbitror.*“

dingung“ für die moralische Anrechenbarkeit (Imputierbarkeit) eines Zustimmungsaktes allerdings nicht in jedem Falle schon dadurch erfüllt, daß es immer der Geist (*animus*) ist, der diesen Akt vollzieht, denn der Geist des Menschen ist, wie an einem Beispiel gezeigt wird, irrtumsfähig bzw. täuschbar.<sup>64</sup> Abälard nennt das seines Erachtens alleine moralisch qualifizierte Element einer Handlung, das die beiden genannten Bedingungen für die Imputierbarkeit einer Handlung, die des Wissens und die der Freiwilligkeit, erfüllen muß, nicht nur „Zustimmung“ (*consensus*), sondern auch „Absicht“ (*intentio*). Zugleich versteht er, wie John Marenbon gezeigt hat, den Begriff der *intentio* auch in einem handlungstheoretischen Sinne als eine beabsichtigte Handlung und damit als einen inneren Akt, der den Willen zur Ausführung des geistig Vorgestellten einschließt, über dessen tatsächliches Eintreten damit aber noch nicht entschieden ist.<sup>65</sup> So kann er sagen, daß allein die Absicht (*intentio sola*) gute und schlechte Handlungen voneinander trennt.<sup>66</sup> Sittliches Verdienst oder Lob für den Handelnden liegen daher nicht im empirisch konstatierbaren Vollzug einer Handlung, sondern nur in der Absicht des Handelnden,<sup>67</sup> wobei der Sachverhalt auftreten kann, daß ein und dieselbe Tat von mehreren Handlungsträgern mit zum Teil verschiedenen, manchmal sogar einander entgegengesetzten Absichten vollzogen wird.<sup>68</sup> Dabei wird vorausgesetzt, daß die ernsthafte Absicht des Handelnden dessen Bereitschaft, alles ihm Mögliche zur Verwirklichung der von ihm beabsichtigten Handlung zu tun, einschließt.<sup>69</sup> Wenn auch, wie wir

<sup>64</sup> Vgl. *Ethica*, 24, 11–13: „Veluti si qua uim passa cum utro alterius concubuerit, uel aliquis quoquomodo deceptus cum ea dormierit quam uxorem putauit“.

<sup>65</sup> Vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 253ff., 261: Die „idea of intended action“ ist „the centre of his thought“; Marenbon hat in diesem Zusammenhang gleichfalls gezeigt, daß Abälards Theorie der *intentio* in der *Ethica* keinen Neuansatz darstellt, sondern nur seine frühere Ansicht zur vollen Entfaltung bringt. Marenbons handlungsbezogene Interpretation des Absichts-Begriffs Abälards dürfte in systematischer Hinsicht von E. Anscombes handlungstheoretischer Bestimmung des Absichts-Begriffs beeinflusst sein, derzufolge der zukunftsbezogene Ausdruck der Absicht einen Handlungsgrund angibt; die so verstandene Absicht beinhaltet den Willen zur Ausführung des Beabsichtigten, bringt also – im Unterschied zum bloßen Wünschen – Handlungen hervor, vgl. hierzu G. E. M. Anscombe, *Absicht*. Übersetzt, herausgegeben und eingeführt von J. M. Connolly/T. Keutner (Freiburg/München 1986). Anscombe lehnt – im Anschluß an den späten Wittgenstein – den Aspekt der Innerlichkeit im Absichtsbegriff, d.h. die These, daß nur die alleine (von allen endlichen Vernunftwesen) ihrem Subjekt zugängliche Absicht dem Handeln (insbesondere moralische) Bedeutung verleihe, ab, welcher Aspekt für Abälards Absichtsbegriff besonders von R. Blomme, *La doctrine du péché*, op. cit., 128–144, hervorgehoben wird. Daß die Absicht zugleich handlungsbezogen und der eigentliche Träger der Moralität von Handlungen ist, diese beiden für Abälards Begriff der *intentio* wichtigen Bestimmungen schließen sich prinzipiell keineswegs aus.

<sup>66</sup> Vgl. *Ethica*, 26, 35–28, 2: „Constat quippe opera fieri conuenit aut minime eque a bonis sicut a malis hominibus geri, quod intentio sola separat.“ Hierzu vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, 256: „... Abelard believes that acts cannot be judged except through the intentions which inform them and that intentions cannot be judged except in relation to the acts which result from them or would have resulted had they not been thwarted.“

<sup>67</sup> Vgl. *Ethica*, 28, 9–11: „Non enim quae fiunt, sed quo animo fiant pensat Deus, nec in opere sed in intentione meritum operantis uel laus consistit.“ Hierzu vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, 251 f.: „Abelard considered that true moral judgement (such as that which God makes) is according to what he calls the agent's ‚intention‘ (*intentio*). This position is one he repeats frequently, from the mid-1120s onwards, very often putting it in terms of a contrast between *opera* („actions“), with the implication: actions as they would strike an observer unacquainted with the circumstances) and intention.“

<sup>68</sup> Vgl. *Ethica*, 28, 11 f.: „Sepe quippe idem a diuersis agitur, per iusticiam unius et per nequitiam alterius.“

<sup>69</sup> Vgl. hierzu – in bezug auf den *consensus*-Begriff Abälards – ähnlich J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, 260: „Consent, then, is not just a matter of thinking about something in a certain way: it is being ready to do it.“

gesehen haben, den beiden Ausdrücken „Zustimmung“ (*consensus*) und „Absicht“ (*intentio*) das Merkmal gemeinsam ist, daß sie dasjenige Element bezeichnen, das alleine moralisch qualifiziert sein soll, so bezeichnen sie es jedoch aus einer unterschiedlichen Perspektive, die die semantische Differenz zwischen ihnen begründet: Denn während der *consensus* von Abälard als ein geistiger, mit einem Entscheidungs- oder Wahlvermögen ausgestatteter Akt eingeführt wird, der sich zumindest primär auf konkrete, ihm vorgegebene willensmäßige Strebungen bzw. deren partikuläre Ziele bezieht, wird von ihm die *intentio* zumindest tendenziell als jener bewußte und selbstbestimmte, mithin nicht determinierte Akt verstanden, der auf das von ihm frei gewählte „Worum-willen“ als auf den letzten Bestimmungsgrund einer Handlung gerichtet ist. Mit anderen Worten: *Consensus* versteht Abälard eher im Sinne einer bestimmten Vorzugswahl einer konkreten Handlung einschließlich ihrer vorhergesehenen Folgen, die allerdings die Wahl eines letzten Zieles nicht aus-, sondern einschließt. Im Unterschied hierzu bezieht er m.E. den Terminus *intentio* zumindest implizit primär auf jenen Willensakt, der auf das Umwillen oder Worumwillen als auf den letzten und damit eigentlichen subjektiven Beweg- und Bestimmungsgrund, d.h. auf das Ziel oder den Zweck einer Handlung gerichtet ist, dem in einem freien, bewußten Entscheidungsprozeß die willentliche Zustimmung erteilt wird. Schließt die Zustimmung zu einer konkreten Handlung das Wollen eines letzten Zieles oder Beweggrundes zu dieser Handlung ein, so schließt die so verstandene Absicht die Zustimmung zu einer konkreten Handlung einschließlich ihrer vorhersehbaren Folgen ein, die um eines letzten Zieles willen beabsichtigt wird. Daß Abälard, wenn auch nicht *expressis verbis*, so doch der Sache nach, dieses Verständnis von *intentio* teilt, dürfte von seiner dezidierten Annahme impliziert sein, daß in den Augen Gottes und damit in Wirklichkeit der moralische Wert einer Handlung allein in der ihr motivierend zugrundeliegenden Absicht als in dem Geist liegt, aus dem heraus bzw. in dem sie von einem (menschlichen) Handlungssubjekt vollzogen wird.<sup>70</sup> Denn eine Handlung wird stets moralisch qualifiziert durch den letzten, um seiner selbst willen gewollten subjektiven Beweg- oder Bestimmungsgrund zu dieser Handlung. Selbst für das göttliche Handeln – dies zeigt den universellen Charakter seines ethischen Intentionalismus – gilt nach Abälard, daß es die so verstandene Absicht ist, die allein zum Gegenstand einer moralischen Wertung gemacht werden darf.<sup>71</sup>

Da die einer Handlung jeweils motivierend zugrundeliegende Absicht auf Grund ihres nicht-empirischen Charakters außer von dem Handlungssubjekt nur, und dies in vollkommener Weise, von Gott erkannt wird, ist für den Menschen der Geist eines anderen Menschen als der Träger seiner Absichten nicht eindeutig feststellbar, so daß sich menschliche Urteile über den moralischen Wert von Handlungen anderer, insbesondere in der Rechtsprechung, auf die erfahrbaren bzw. erfahrenen Handlungen selbst stützen müssen und damit der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt sind, sei es, daß Unschuldige zu Unrecht bestraft oder daß objektiv Schuldige durch den Zwang des Gesetzesbuchstabens freigespro-

<sup>70</sup> Vgl. *Ethica*, 12, 19–22; 28, 9–11; 40, 9–19, insb. 9–12: „Deus uero solus qui non tam quae fiunt, quam quo animo fiunt adtendit, ueraciter in intentione nostra reatum pensat et uero iudicio culpam examinat“; 42, 3–5; 44, 26–30.

<sup>71</sup> Vgl. *Ethica*, 30, 13–32, 2, bes. 30, 16–24: „Si autem idem et bonum fuit precipi et bonum prohiberi nec enim quicquam absque rationabili causa fieri Deus permittit, nec dum facere consentit, uides quia sola intentio precepti, non actio facti, Deum excusat cum id bene preceptum quod non est bonum fieri. Non enim Deus ad hoc intendebat uel agi precipiebat ut Abraham filium immolaret, sed ut ex hoc maxime obedientia eius et constantia fidei uel amoris in eum probaretur, et in exemplo nobis relinqueretur.“ A. a. O. 30, 28–32: „Recta igitur haec intentio Dei fuit in facto quod rectum non fuit, et sic recta prohibitio eius in illis quae diximus quae ad hoc prohibuit, non ut prohibitio teneretur, sed ut uitandae inanis gloriae nobis infirmis exempla darentur. Preceptit itaque Deus quod fieri bonum non fuit.“

chen werden.<sup>72</sup> So messen die Menschen mehr nach dem Ausgang einer äußeren Handlung als nach dem wirklichen Maß der Schuld, die allein in der eine Handlung motivierenden Absicht liegt.<sup>73</sup> In der menschlichen Rechtspraxis werden daher nach Abälard auch nur empirisch feststellbare Handlungen bestraft, und zwar nach dem Maß des Unheils, d.h. der zerstörerischen Wirkung, die sie angerichtet haben oder anrichten könnten.<sup>74</sup>

Daß nur die Absicht und nicht auch die moralisch an sich indifferente äußere Handlung im eigentlichen Sinne sittlich „gut“ bzw. „böse“ genannt werden darf, d.h. moralisch qualifiziert ist, wird von Abälard mit der Verschiedenheit von Absicht und Handlung unbeschadet der Ursächlichkeit der Absicht für die Handlung begründet.<sup>75</sup> Doch auch diese Annahme einer realen Verschiedenheit von Absicht und Handlung vermag noch nicht den Einwand hinreichend zu entkräften, den Abälard gegen seine eigene Behauptung einer moralischen Indifferenz äußerer Handlungen erhebt, daß nämlich auch die tatsächliche Verwirklichung einer guten Absicht verdienstwürdig sei, daß also auch empirisch feststellbare Handlungen moralisch qualifiziert seien.<sup>76</sup> An den absurden Konsequenzen, die diese Annahme einer moralischen Verdienstlichkeit bzw. allgemeiner Qualität von äußeren, empirisch feststellbaren Handlungen zeitigen würde, sucht Abälard deshalb zu demonstrieren, daß dieser Einwand auf einem Denkfehler, nämlich auf der Verwechslung einer Qualität mit Quantitäten, beruht und daher sich selbst widerlegt: Wer beispielsweise ein Gelübde nicht erfüllen kann, weil ihm zwischenzeitlich das für die Einlösung des Gelübdes gesparte Geld gewaltsam entzogen worden ist, hat gegenüber demjenigen, der das gleiche Gelübde erfüllen konnte, weil ihm seine dafür gesparten Mittel verblieben sind, nicht weniger sittliches Verdienst als dieser.<sup>77</sup> Denn würde er durch die ihm genommene Möglichkeit einer Erfüllung seines Gelübdes an sittlichem Verdienst einbüßen, so würde dies bedeuten, daß Quantitäten wie etwa materieller Reichtum zu einer gerade nicht quantitativ bestimmten Qualität wie der Sittlichkeit des Menschen beitragen, d.h. diese verbessern könnten. Diese Annahme aber wäre ein logischer Kategorienfehler und deshalb die „größte Torheit“.<sup>78</sup> Der Besitz materieller, mithin quantitativ bestimmter Güter kann also schon aus rein logischen Gründen den Menschen

<sup>72</sup> Vgl. *Ethica*, 40, 14–16: „... sicut nos e conuerso non animum quem non uidemus, sed opus quod nouimus. Unde sepe per errorem uel per legis, ut diximus, coactionem innocentes punimus uel noxios absoluimus.“

<sup>73</sup> Vgl. *Ethica*, 40, 7–9: „Non enim homines de occultis, sed de manifestis iudicant, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum.“

<sup>74</sup> Vgl. *Ethica*, 42, 17–25; eine gründliche Bestimmung des Bezugsgegenstands sowie der Grenzen menschlicher Rechtsprechung nach Abälards Auffassung hat L. M. de Rijk, *Abelard and moral philosophy*, art. cit., 17–22, vorgenommen, vgl. a. a. O. 19: „we human beings strive to punish in someone less what harms his own soul than what harm he inflicts upon others. ... For our aim is to prevent public damage rather than to correct individual injuries.“

<sup>75</sup> Vgl. *Ethica*, 46, 4–8: „Cum itaque dicimus intentionem hominis bonam et opus illius bonum, duo quidem distinguimus, intentionem scilicet ac opus, unam tamen bonitatem intentionis, ueluti si dicamus bonum hominem et filium boni hominis, duos quidem homines, non duas bonitates, figuramus.“

<sup>76</sup> Dieser Einwand wird erhoben in *Ethica*, 46, 17–19.

<sup>77</sup> Vgl. *Ethica*, 48, 13–18.

<sup>78</sup> Vgl. *Ethica*, 48, 18–28: „Numquid eius meritum id quod exterius est actum minuere potuit apud Deum aut malicia alterius eum minus acceptabilem Deo facere potuit, qui quantumcumque potuit pro Deo fecit? Alioquin pecuniae magnitudo unumquemque meliorem ac digniorem facere posset, si uidelicet ad meritum uel augmentum meriti proficere ipsa posset, et quo ditiores homines essent meliores fieri possent, cum ipsi ex copia diuitiarum deuotioni suae plus possent in operibus addere. Quod quidem existimare, ut opes scilicet ad ueram beatitudinem uel ad animae dignitatem quicquam ualeant conferre, uel de meritis pauperum quicquam auferre, summa est insania.“

nicht sittlich besser machen.<sup>79</sup> Zugleich würde diese Annahme auch die größte Ungerechtigkeit für das faktische Leben der Menschen als göltig behaupten. Von daher wird die auffallende Vehemenz, mit der Abälard gegen diese auch zu seiner Zeit noch weit verbreitete Werkgerechtigkeit kämpft, verstehbar, die letztlich in seinem ausgeprägten Gerechtigkeits-sinn begründet liegen dürfte. Diese dezidierte Überzeugung von der moralischen Indifferenz der äußeren Taten und ihrer Wirkungen offenbart in der Tat einen genuin *sokratischen* Wesenszug der Ethik Abälards, war es doch, zumindest nach Platons Darstellung, das Verdienst des Sokrates, vermutlich als erster theoretisch und zudem praktisch, d.h. auch durch das Zeugnis seines Lebens, darauf *kategorisch* hingewiesen zu haben, daß die Seele des Menschen als der alleinige Träger seines sittlichen Wertes in ihrer Sittlichkeit durch den Besitz oder Nicht-Besitz materieller Güter in keiner Weise besser oder schlechter gemacht, d.h. beeinflusst oder verändert werden kann.<sup>80</sup>

Gleichwohl muß darauf hingewiesen werden, daß Abälard eine Vergeltung der äußeren, empirisch verifizierbaren Handlungen in diesem gegenwärtigen Leben keineswegs völlig ablehnt, sondern in begrenztem Umfang sogar ausdrücklich befürwortet, und zwar aus rein pädagogischen Gründen: Damit die Menschen sowohl durch eine entsprechende Belohnung als auch durch eine entsprechende Strafe zum Guten angespornt und vom Bösen abgehalten werden und damit sie sich an der Vergeltung der Taten ihrer Mitmenschen ein Beispiel dafür nehmen, das sittlich Gebotene zu tun und sich vor dem sittlich Verbotenen zu hüten.<sup>81</sup>

Ein weiteres, von seiner oben referierten Widerlegung des Einwands gegen diese Annahme bereits impliziertes Argument für seine These der sittlichen Indifferenz äußerer Handlungen an ihnen selbst geht von der Einheitlichkeit und damit Nicht-Quantifizierbarkeit der Wesenheit des sittlich Guten aus: Der Begriff des sittlich Guten bezeichnet eine – offensichtlich auf Grund ihrer einheitlichen Vollkommenheit – einzige Wesenheit des Guten (*bonitas*), die sich nicht auf verschiedene Entitäten aufteilen läßt, so daß es nicht mehrere, voneinander verschiedene „Güter“ im Sinne von Qualitäten des sittlich Guten geben kann. Wird daher eine äußere Handlung sittlich gut genannt, so kann folglich die sittliche Güte dieser Handlung nicht von derjenigen, die der ihr zugrundeliegenden Absicht zukommt, verschieden sein, so daß die bereits der Absicht zukommende gute sittliche Qualität nicht durch diejenige, die der von ihr motivierten Handlung zugesprochen wird, ergänzt bzw. vermehrt werden kann. Die Nicht-Quantifizierbarkeit der einheitlichen Wesenheit des sittlich Guten ist also der entscheidende Grund dafür, die Qualität sittlicher Güte, die für Abälard offenbar durch Partizipation an dieser Wesenheit des Guten zustande kommt, nicht durch äußere Handlungen vermehren zu können. Kommt also schon, was hier vorausgesetzt wird, der Absicht diese Qualität zu, so

<sup>79</sup> Vgl. *Ethica*, 48, 28–30: „Si autem animam meliorem efficere non potest possessio rerum, utique nec eam Deo cariore facere potest, nec in beatitudine meriti quicquam obtinere.“

<sup>80</sup> Vgl. hierzu H. Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik* (München <sup>2</sup>1959) insb. 119–142, der die Sorge um die Wohlgestalt der eigenen Seele als das zentrale Anliegen des Sokrates aufgewiesen hat. Dabei ist die Seele nach sokratischer Auffassung dasjenige, „was im Tun des Guten gut, im Tun des Schlechten schlecht wird“ (a. a. O. 127); Belege dafür, daß der platonische Sokrates die grundlegenden sittlichen Wertbegriffe des (moralisch) Guten und des (moralisch) Schlechten ausschließlich auf die Beschaffenheit der (menschlichen) Seele bezieht, bei Vf., *Zur Frage nach dem Tod in Platons Apologie*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42 (1995) 260f.

<sup>81</sup> Vgl. *Ethica*, 48, 32–50, 3: „Nec tamen in hac uita bonis istis operibus uel malis aliquid tribui, ut ex presenti retributione in premio uel pena amplius ad bona incitemur uel a malis retrahamur, et de aliis alii exempla sumant in faciendis quae conueniunt uel cauendis quae non conueniunt.“ Hierzu vgl. L. M. de Rijk, *Abelard and moral philosophy*, art. cit., 19: „We humans consider the setting of a bad example to be one of the most serious offences, which is why evil deeds, not intentions, are punished.“ A. a. O., 20: „Human jurisdiction is ultimately focused upon the *social nature* of actions, according to Abelard.“

kann sie nicht durch ihre Verwirklichung in einer empirisch konstatierbaren Handlung vermehrt werden, da eine solche Handlung keinen sittlichen Eigenwert besitzt.<sup>82</sup>

Die Annahme, daß eine äußere Handlung nur insofern (in einem uneigentlichen Sinne) gut ist, als die ihr motivierend zugrundeliegende Absicht als die letzte Willensbestimmung des Handlungssubjekts gut ist,<sup>83</sup> charakterisiert zwar Abälards Ethik als eine „intentionalistische“, doch diese Typenbezeichnung reicht zu ihrer vollen Kennzeichnung noch keineswegs aus. Denn als eine normative Ethik bestimmt sie auch in allgemeiner Form, *wann* eine Willensbestimmung sittlich gut ist, mithin die intentionale Bedeutung des klassifikatorischen Wertbegriffs des sittlich Guten. Die Absicht jedes geschaffenen Vernunftwesens ist nach Abälard genau dann und nur dann richtig und gut, wenn sie mit dem als sittlich vollkommen angenommenen (eigentlichen) Willen bzw. der Absicht – beide Ausdrücke werden in diesem Zusammenhang interessanterweise synonym gebraucht – des christlichen Gottes übereinstimmt. Dies gilt unbedingt und damit auch für den theoretisch möglichen, faktisch allerdings seltenen Fall, daß der Mensch ein an ihn ergangenes göttliches Gebot nicht befolgt, wenn er weiß, daß er durch die Nicht-Befolgung, nicht aber durch die Ausführung des Gebotenen den Willen des Gebietenden erfüllt. Sittlich unbedingt verpflichtend ist daher für den Menschen einzig und allein die Erfüllung des wahren oder eigentlichen göttlichen Willens, d. h. der göttlichen Absicht.<sup>84</sup> Diese theonome Bestimmung der sittlich guten Absicht nennt Abälard deshalb „*karitatis intentio*“, d. h. „Absicht der Liebe“, weil für ihn die sittlich gute Absicht der Befolgung des göttlichen Willens der Inbegriff der menschlichen Gottesliebe und diese daher das für den Menschen letztlich einzig sittlich Gebotene ist.<sup>85</sup> Dies

<sup>82</sup> Dem gesamten Argumentationsgang liegt das mit „*Quod multitudo bonorum non est melius uno bonorum*“ (Ethica, 52,3) betitelte Kapitel zugrunde, das hier als Ganzes zitiert sei (Ethica, 52,4–15): „In opere uero et intentione nec bonitatum aut bonarum rerum numerus consistere uidetur. Cum enim bona intentio et bona operatio dicitur, hoc est, ex bona intentione procedens, sola bonitas intentionis designatur, nec in eadem significatione nomen boni retinetur, ut plura bona dicere possimus. Nam et cum dicimus simplicem hominem esse et simplicem dictionem, non ideo haec esse concedimus plura simplicia, cum hoc nomen simplex aliter hic et aliter ibi sumitur. Nemo ergo nos cogat, ut cum bonae intentioni bona operatio additur, bonum bono superaddi tamquam plura sint bona pro quibus remuneratio crescere debeat cum, ut dictum est, nec plura bona recte dicere possimus illa quibus boni uocabulum nequaquam uno modo conuenit.“ Hierzu vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 255f.: „When we talk of someone's good intention and his good deed, Abelard says, we distinguish two things, the intention and the deed, but there is just one goodness – of the intention.“

<sup>83</sup> Zum uneigentlichen Charakter der sittlichen Qualität äußerer Handlungen, die eigentlich nur in den ihnen motivierend zugrundeliegenden Absichten verwirklicht ist, vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 256: „Similarly, an intention is called ‚good‘ from itself, a deed not from itself but because it proceeds from a good intention.“ Weil Abälard äußeren Handlungen, wie gesehen, jeden sittlichen Eigenwert abspricht, ist die nachfolgende Bemerkung Marenbons (ebd.) zumindest mißverständlich: „... he [sc. Abelard] does not strip actions of ethical value, but he insists that it is a derivative value.“

<sup>84</sup> Vgl. Ethica, 30, 16–32, 13, insb. 30,31–32, 11: „Precepit itaque Deus quod fieri bonum non fuit, sicut e contrario prohibuit quod fieri bonum fuit, et sicut ibi excusat eum intentio ita et hic eos qui preceptum opere non impleuerunt. Sciebant quippe non ob hoc eum precepisse ut teneretur, sed ut predictum exemplum preponeretur. Salua itaque uoluntate iubentis non eum contempserunt, cuius uoluntati se non esse contrarios intellexerunt. Si ergo opera magis quam intentionem pensemus, uidebimus non numquam contra preceptum Dei non solum uelle fieri, uerum etiam fieri aliquid et hoc scienter sine ullo reatu peccati, nec malam uoluntatem uel actionem ideo esse dicendam quia preceptum Dei non seruat in opere, cum a uoluntate precipientis non discrepat eius intentio cui preceptio fit.“ Vgl. hierzu auch Anm. 54 und L. M. de Rijk, *Abelard and moral philosophy*, art. cit., 22: „Consequently, God's Will is the standard by which human deeds are measured.“

<sup>85</sup> Vgl. Ethica, 32, 11–13, Hervorhebung v. Vf.: „Sicut enim intentio iubentis excusat ipsum qui precipit

stimmt mit dem oben bereits gewonnenen Textbefund überein, demzufolge der göttliche Wille die Norm alles sittlich Gebotenen und Verbotenen für den Menschen darstellt. Dementsprechend bezeichnet Abälard im *Dialogus* die Liebe (*caritas*) ausdrücklich als die eigentliche und streng genommen einzige Tugend, die allein dem Menschen Verdienst bei Gott erwirbt.<sup>86</sup> Definiert wird die *caritas* als der eigentliche Gegenbegriff zum *peccatum* von Abälard im ersten Entwurf seiner unvollendet gebliebenen „theologischen Summe“, der *Theologia Scholarium*, als „angemessene Liebe, die sich auf das richtet, worauf sie sich richten soll, daß ich Gott um seiner selbst und den Nächsten um Gottes willen lieben soll.“<sup>87</sup> Um die gesollte Selbstlosigkeit der *caritas* hervorzuheben, nimmt Abälard in der *Theologia Scholarium* bei seiner Bestimmung des *amor* als des wichtigsten Definitionselements der hier ähnlich lautenden Definition der *caritas* eine signifikante Modifizierung der von ihm rezipierten ciceronischen Freundschaftsdefinition vor: „Liebe (*amor*) aber ist ein guter Wille gegenüber einem anderen um dessen selbst willen.“<sup>88</sup> Eine ausführliche Charakterisierung der *caritas* als des sittlich guten und gebotenen und sogar als des sittlich vollkommenen Verhaltens gibt Abälard in einem größeren Passus seines Kommentars zum Römer-Brief: Die Absicht der wahren und vollkommenen Liebe, die Christus selbst gelebt und den Menschen aufgetragen hat, ist nicht auf ihren eigenen Vorteil und Nutzen gerichtet, sie liebt vielmehr den Geliebten um dessen willen.<sup>89</sup> Dieses Modell uneigennütziger oder selbstloser

---

fieri quod tamen minime conuenit fieri, ita et eum cui fit preceptio excusat *karitatis intentio*.“ Hierzu vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 293: „So, just as the consent to do what the agent believes is disobedient to God is an act of contempt for God, so the volition to do what the agent believes is obedient to God is an act of love for God.“

<sup>86</sup> Vgl. *Dialogus*, 1824–1828: „Reuera, si proprie virtus intelligitur, que videlicet meritum apud Deum optinet, sola caritas virtus appellanda est. Que quidem pro eo, quod iustum efficit vel fortem seu temperantem, iustitia recte dicitur vel fortitudo sive temperantia.“ Zum Verhältnis zwischen der *caritas* und den einzelnen Tugenden im *Dialogus* vgl. R. Thomas, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (Bonn 1966) 98f.

<sup>87</sup> Vgl. tsch., n. 13 (CCCM XII, ed. E. M. Buytaert, 405, 124–26): „Caritas uero est amor honestus, qui ad hoc uidelicet refertur ad quod debet, ut si Deum ipsum propter se uel proximum diligam propter Deum.“ Eine gleichlautende Definition in: S. Buzetti (ed.), *Sententie magistri Petri Abelardi (Sententie Hermannii)* § 3 (Florenz 1983), 25, 14–16. Zur augustianischen Quelle dieser Definition der *caritas* vgl. *De doctr. christ.* III, 10, 16 ed. J. Martin (CCSL 32) 87, 32 f.: „Caritatem uoco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum.“ Zu Abälards Theorie der Liebe vgl. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 288: „His theory of love is therefore concerned with the nature of the disposition to love God in the right way.“ Marenbon hat ebd. auch gezeigt, daß Abälard den zentralen Gedanken der zeitgenössischen Diskussion zur Gottesliebe, nämlich die Bestimmung ihrer Selbstlosigkeit, aufgenommen und präzisiert hat.

<sup>88</sup> Vgl. *Theol. Schol. I* (CCCM XIII, ed. E. M. Buytaert +/C.J. Mews) 319, 17–40, insb. 17–20: „Caritas uero est amor honestus, qui ad eum uidelicet finem dirigitur ad quem oportet, sicut econtrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur. Amor uero est bona erga alterum propter ipsum uoluntas“; die ciceronische Freundschafts-Definition (nach *De invent. II* 55, 166) wird ebd., 30f., ausdrücklich zitiert: „Amicitia est uoluntas erga aliquem rerum bonarum ipsius illius causa quem diligit“. Von der genuinen Definition Ciceros läßt Abälard dabei den Zusatz „cum eius pari uoluntate“ und damit das Element der Reziprozität absichtlich weg, um seine Überzeugung von der Selbstlosigkeit wahrer Liebe auszudrücken, die er anschließend begründet, vgl. hierzu J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, op. cit., 289: „... altruism is not, in itself, confined to Christian charity but is a condition of any love worthy of the name.“

<sup>89</sup> Der ganze Passus findet sich in *Comm. ad Rom. III* 8, 13 (CCCM XI, ed. E. M. Buytaert, 200', 462–204, 594; vgl. bes. *Comm. ad Rom. III*, 8, 13, in: (CCCM XI, ed. E. M. Buytaert, 202, 516–8): „Ex his itaque beati Augustini uerbis aperte adclaratur quae sit uera in aliquem ac sincera dilectio, ipsum uidelicet propter se, non propter sua diligit.“ A. a. O. 201, 473–8: „Tam sincera enim circa nos Christi dilectio existit ut non solum pro nobis moreretur, uerum etiam in omnibus quae pro nobis egerit, nullum suum

Menschenliebe überträgt Abälard auch auf die Gottesliebe des Menschen: Allein jene Gottesliebe ist sittlich gut, die Gott nur um seiner selbst willen, weil er in sich vollkommen gut bzw. das Gute selbst ist, und nicht um irgendeines eigenen Vorteils und Nutzens bzw. Lohnes, auch nicht um der eigenen Seligkeit willen, liebt. Denn nur diese Liebe hat ihren Beweggrund (*causa*) allein in Gott selbst.<sup>90</sup> Daß Abälard die Liebe als Inbegriff des sittlich Guten und Gebotenen dezidiert theozentrisch bestimmt, zeigt auch seine Erläuterung der oben referierten Definition der *caritas* im ersten Entwurf seiner *Theologia Scholarium*, wenn er darlegt, daß alles, was der Mensch lieben bzw. wollen und tun soll, nur um Gottes willen gewollt und getan werden dürfe.<sup>91</sup>

Am Ende desjenigen Teils des ersten Buches der *Ethica*, der in moralphilosophischer Hinsicht interessant und relevant ist, erfahren sowohl das sittlich Verbotene als auch das sittlich Gebotene eine letzte, abschließende Bestimmung:

In bezug auf das *sittlich Verbotene* faßt Abälard zunächst die von ihm zu Beginn der *Ethica* unterschiedenen Definitionen des *peccatum* zusammen: Dieses ist eine Verachtung Gottes, die in der Zustimmung zu etwas besteht, von dem das Subjekt glaubt, ihm nicht zustimmen zu sollen.<sup>92</sup> Diese Definition des *peccatum* impliziert, daß für sein Zustandekommen als des sittlich Verbotenen bereits das subjektive Kriterium der bösen Absicht, d.h. der Zustimmung zu dem als Böse Geglaubten, hinreichend ist und es hierzu keiner objektiven Kriterien bedarf. Mit anderen Worten: Das sittlich Verbotene liegt in nichts anderem als in der Leugnung des *Gewissens*, das in der *Ethica*, wenn auch nur andeutungsweise, als jene rationale Instanz im Menschen verstanden wird, die über Schuld oder Unschuld entscheidet.<sup>93</sup> In seinem Kommentar zum Römer-Brief entwickelt Abälard sein Verständnis des Gewissens etwas

---

commodum, uel temporale uel aeternum, sed nostrum quaereret: nec ulla propriae remunerationis intentione, sed totum nostrae salutis desiderio egit.“ Hierzu vgl. R. E. Weingart, The logic of divine love. A critical analysis of the soteriology of Peter Abailard (Oxford 1970) 69: „Abailard hammers out with staccato blows the significance of the *pro nobis* in the Pauline declaration of the gospel, and with rare eloquence he constructs the foundation for his concept of pure love and the reality of Christ's death suffered *pro nobis*.“ Wie diese Untersuchung von Weingart gezeigt hat, ist (göttliche) Liebe deshalb das Motiv der Menschwerdung Gottes und seiner Erlösung des sündigen Menschengeschlechts, weil Gott selbst in sich wesenhaft Liebe ist, vgl. a. a. O. 66 ff.

<sup>90</sup> Vgl. Comm. ad Rom. III, 7, 13 (CCCM XI, ed E. M. Buytaert, 203, 550–9): „Ac tunc profecto Deum pure ac sincere propter se diligemus, si pro se id tantummodo, non pro nostra utilitate faceremus; nec qualia nobis donat, sed in se qualis ipse sit attenderemus. Si autem eum tantum in causa dilectionis poneremus, profecto quidquid ageret, uel in nos uel in alios, quoniam nonnisi id optime faceret, eum, ut dictum est, aequè diligemus quia semper in eo nostrae dilectionis integrae causam inueniremus, qui integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseuerat.“ Hierzu vgl. R. Peppermüller, Abaelards Auslegung des Römerbriefes [BGPhThMA, Bd. 10] (Münster 1972) 133: „Die intentio ist demnach gut, wenn ihr finis in Gott, schlecht, wenn er im handelnden Subjekt selber liegt. Beim einen Male ist caritas, beim andern cupiditas oder humana gloria das Motiv.“ J. Marenbon, The philosophy of Peter Abelard, op. cit., 289 ff., 296: „Charity, . . . , consists for Abelard in setting God as the end of everything we do, in making choices not to fulfil our own desired aims but from love of him.“

<sup>91</sup> Vgl. tsch., n. 14 u. n. 15 (CCCM XII, ed. E. M. Buytaert, 405, 127–145, insb. 127–131): „Nihil quippe amandum est, nihil omnino faciendum nisi propter Deum, ut in Deo finem omnium constituamus. Unde et ipse *alpha et omega* dicitur, hoc est *principium et finis*: Principium quidem supremum, a quo omnia; finis, id est finalis et suprema causa, propter quem omnia.“

<sup>92</sup> Vgl. *Ethica*, 54, 30–32: „... profecto secundum hoc quod superius peccatum esse descripsimus, contemptum Dei uel consentire in eo in quo credit consentiendum non esse“.

<sup>93</sup> Vgl. *Ethica*, 54, 26: „*Quod peccatum non est nisi contra conscientiam*“, a. a. O. 56, 5–8: „Apostolus dicit, ‚Si cor nostrum non reprehenderit nos fiduciam habemus apud Deum?‘ Tamquam si diceret, ubi contra conscientiam nostram non presumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus“.

ausführlicher: Danach spielt die *conscientia* insofern eine wichtige Rolle beim sittlichen Akt, als sie den – nach Maßgabe ihrer durchaus irrums- und täuschungsfähigen Erkenntnis kraft – von ihr erkannten Gotteswillen dem *liberum arbitrium*<sup>94</sup> als jener geistigen Instanz im Menschen vermittelt, die darüber frei entscheidet, ob eine Handlung nach dem Willen Gottes zu tun oder zu lassen ist.<sup>95</sup> Nur im Falle einer Zustimmung des *liberum arbitrium* – für das in der *Ethica* einfach nur sein Träger, der Geist (*animus*), steht – zu einer von ihm als böse, d. h. als nicht mit dem Willen Gottes konform, subjektiv erkannten, mithin geglaubten Handlung sündigt der Mensch und tut damit etwas sittlich Verbotenes. In seinem achten Brief an Heloïsa schreibt Abälard dem Gewissen zwei bedeutsame Funktionen zu: Es spricht den Menschen schuldig, wenn er ihm zuwiderhandelt, d. h. dem von ihm für sittlich gut und geboten Befundenen nicht seine Zustimmung gibt, und es spricht ihn von Schuld frei, wenn er gleichsam seinem Ruf folgt, d. h. dem von ihm als sittlich geboten Geglaubten seine willentliche Zustimmung gibt bzw. dem von ihm als sittlich verboten Geglaubten seine Zustimmung versagt.<sup>96</sup> Daher sind etwa – um Abälards berühmtes, bereits in seinem Kommentar zum Römerbrief zwar eingehend problematisiertes, nicht aber gelöstes, sondern ausdrücklich auf die *Ethica* vertagtes<sup>97</sup> Beispiel aufzugreifen – diejenigen, die Jesus Christus getötet haben, frei von Schuld und Sünde, weil sie nach ihrem Gewissen und damit nach Maßgabe des von ihnen erkannten Gotteswillens gehandelt haben.<sup>98</sup> Abälard scheut sogar nicht davor zurück, den – für seine Zeitgenossen, allen voran Bernhard von Clairvaux, besonders ärgerlichen und anstößigen – Umkehrschluß aus dieser Behauptung explizit zu machen: Die Verfolger Christi hätten sogar gesündigt, wenn sie Christus nicht verfolgt und getötet hätten, und zwar ein-

<sup>94</sup> Zu Abälards Begriff des *liberum arbitrium* vgl. Comm. ad Rom. II 5, 19 (CCCM XI, ed. E. M. Buytaert, 165, 394–166, 424, bes. 165, 413–166, 422: „Sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque uocabula produnt, liberum nobis de uoluntate iudicium. Quotienscumque enim imaginationes concurrunt animo et uoluntatem irritant, eas ratio perpendit et de his iudicat et quod ei melius uidetur, cum arbitrio perpendit et iudicatione collegerit, facit. ... Adeo non in uoluntate sed in iudicatione uoluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione sed in ipsius imaginationis perpensione consistit“; diese Bestimmung des *liberum arbitrium* als „Fähigkeit des Menschen, frei über sein Wollen zu entscheiden, wenn dieses durch herantretende Vorstellungen erregt wird“ (R. Peppermüller, Abälards Auslegung des Römerbriefes, op. cit., 134), übernimmt Abälard ausdrücklich von Boethius (vgl. In Periherm. ed. II, 1, 3 [PL 64, 492C – 493A]), den er wörtlich zitiert.

<sup>95</sup> Vgl. Comm. ad Rom. III, 9, 1 (CCCM XI, ed. E. M. Buytaert, 229, 7–16): Hier zeigt Abälard am Beispiel der Lüge, daß nur dasjenige „bei Gott“, mithin objektiv, sittlich verboten ist, was gegen die Erkenntnis des Gewissens verstößt. Dabei versteht er *conscientia* im traditionellen Sinne, wie R. Peppermüller, Abälards Auslegung des Römerbriefes, op. cit., 135, zu Recht festgestellt hat, als „das Organ, das dem Individuum den göttlichen Willen kundtut.“ Darüber hinaus läßt sich Abälards Gewissensbegriff aber noch weiter differenzieren, vgl. hierzu J. Marenbon, The philosophy of Peter Abelard, op. cit., 273–76: Grundsätzlich ist nach Abälard das Gewissen ein geistiges Vermögen, das die Fähigkeit besitzt, allgemeine Gesetze bzw. objektive Wahrheiten (naturrechtlicher Art und damit nach Abälards Verständnis Äußerungen des göttlichen Willens) zu erkennen und auf besondere Fälle bzw. Umstände anzuwenden.

<sup>96</sup> Vgl. Ep. 8 (= Abelard's Rule for Religious Women, ed. T. P. McLaughlin, in: Medieval Studies 18 [1956]) 268: „In omni quippe quod agimus contra conscientiam nostram et contra hoc quod credimus, peccamus. ... Tantum enim est testimonium conscientiae nostrae ut haec nos apud Deum maxime accuset vel excuset.“

<sup>97</sup> Vgl. Comm. ad Rom. IV, 14, 23 (CCCM XI, ed. E. M. Buytaert, 306, 326–307, 48).

<sup>98</sup> Vgl. *Ethica*, 56, 1–8: „Qui enim Christum ignorant et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam Deo contrariam credunt, quem in hoc contemptum Dei habent quod propter Deum faciunt, et ob hoc bene se facere arbitrantur, presertim cum Apostolus dicat, ‚Si cor nostrum non reprehenderit nos fiduciam habemus apud Deum? Tamquam si diceret, ubi contra conscientiam nostram non presumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus.“

fach deshalb, weil sie dann gegen ihr Gewissen verstoßen hätten.<sup>99</sup> Darin, daß das Gewissen sittlich unbedingt und daher auch ein irriges Gewissen verpflichtet, wird später etwa auch Thomas von Aquin mit Abälard übereinstimmen.<sup>100</sup> Wenn nun das sittlich Schlechte in einer bewußten bzw. wissentlichen Zustimmung zu einer als böse geglaubten Handlung liegt, dann impliziert diese die Schuld und mit dieser auch die Schuld- bzw. Zurechnungsfähigkeit des Handlungssubjekts.<sup>101</sup> Daher sind etwa kleine Kinder oder Geisteskranke, d. h. solche, die nicht oder noch nicht über den Vernunftbesitz verfügen, auch nicht schuldig.<sup>102</sup>

Genügt für das Vorliegen einer Schuld, d. h. des sittlich Verbotenen, bereits die böse Absicht bzw. der Verstoß gegen das eigene Gewissen und damit für die Freiheit von Schuld die Treue zum eigenen Gewissen – sofern allerdings das Problem der selbst verschuldeten Unwissenheit oder Irrigkeit des Gewissens außer acht gelassen wird –, so ist im Unterschied hierzu die subjektiv gute Absicht für das *sittlich Gute* oder Gebotene zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Dies führt Abälard im mit „*unde bona intentio sit dicenda*“ überschriebenen 12. Kapitel des ersten Buches der *Ethica* mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus: Hier hält er der Meinung, eine Absicht sei schon dann richtig und gut, wenn sie auf dem subjektiven Glauben beruht, richtig zu handeln bzw. das sittlich Gute oder Gebotene zu tun,<sup>103</sup> entgegen, daß eine Absicht erst dann „gut“ genannt werden dürfe, wenn sie auch objektiv gut ist, so daß eine Absicht also erst unter Erfüllung der beiden folgenden Bedingung gut ist:

- (1) Wenn der Träger dieser Absicht subjektiv glaubt, daß seine Absicht gut ist, und wenn
- (2) er sich in dieser Meinung nicht täuscht, d. h. wenn seine subjektiv gute Absicht auch objektiv gut ist.<sup>104</sup> Das aber ist sie genau dann und nur dann, wie Abälard hier nochmals eigens hervorhebt, wenn sie mit dem Willen des christlichen Gottes als der Norm alles sittlich Guten bzw. Gebotenen wirklich übereinstimmt.<sup>105</sup>

Abälard vertritt, zusammenfassend betrachtet, im Grundansatz eine radikale Form „intentionalistischer“ Ethik, die weder den empirisch verifizierbaren, äußeren Handlungen noch ihren Wirkungen, wie dies bei einer konsequenzialistischen oder teleologischen Ethik der Fall wäre, einen sittlichen Wert zuerkennt, sondern, wie wir gesehen haben, einzig und allein der einer Handlung motivierend zugrundeliegenden Absicht, d. h., nach dem hier explizierten Verständnis, dem letzten Beweg- oder Bestimmungsgrund des vernunftbegabten Handlungssubjektes, unabhängig davon, ob die dieser Absicht entsprechende Handlung vollzogen wird oder nicht. Den sittlichen Wert einer Absicht bezüglich des *sittlich Verbotenen*, d. h. das sittlich Schlechte, bestimmt er mit dem subjektiven Kriterium der bösen Ab-

<sup>99</sup> Vgl. *Ethica*, 66, 31–34: „Sic et illos qui persequantur Christum uel suos quos persequendos credebant per operationem peccasse dicimus, qui tamen grauius per culpam peccassent si contra conscientiam eis parcerent.“

<sup>100</sup> Zu Thomas vgl. S.th. I-II q. 19, a. 6.

<sup>101</sup> Vgl. *Ethica*, 56, 18sq.: „Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus uel consensus in malum“; a. a. O. 64, 8–11: „Proprie tamen peccatum illud dici arbitror quod nusquam sine culpa contingere potest. Ignorare uero Deum uel non ei credere uel opera ipsa quae non recte fiunt, multis sine culpa possunt accidere.“

<sup>102</sup> Vgl. *Ethica*, 56, 20–22.

<sup>103</sup> Vgl. *Ethica*, 54, 2–6: „Sunt autem qui bonam uel rectam intentionem esse arbitrantur quotiescumque se aliquis bene agere credit, et Deo placere id quod facit, sicut et illi qui martires persequantur, de quibus Veritas in Euangelio, „venit hora ut omnis qui interficit uos arbitretur obsequium se prestare Deo.““

<sup>104</sup> Vgl. *Ethica*, 54, 20–23: „Non est itaque intentio bona dicenda quia bona uidetur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum uidelicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur.“

<sup>105</sup> Vgl. *Ethica*, 54, 23–25: „Alioquin ipsi etiam infideles sicut et nos bona opera haberent, cum ipsi etiam non minus quam nos per opera sua se saluari uel Deo placere credant.“

sicht, d.h. der willentlichen und wissentlichen Zustimmung zu dem als sittlich verboten subjektiv Geglauten. Insbesondere in dieser Annahme dürfte der für seine Zeit gleichsam revolutionäre Zug der Ethik Abälards bestehen. Das subjektive Kriterium geht zwar auch in seine Bestimmung des sittlichen Werts der sittlich gebotenen Absicht ein, und zwar in Form des subjektiven Glaubens eines vernunftbegabten Handlungssubjekts, daß seine Absicht sittlich gut bzw. geboten ist. Dieser subjektive Glaube ist aber hier nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für das Zustandekommen einer objektiv sittlich guten Absicht. Denn diese ist erst dann gegeben, wenn die subjektiv gute Absicht den als sittlich vollkommen vorausgesetzten Willen des christlichen Gottes als der objektiven Norm alles sittlich Guten bzw. Gebotenen auch wirklich erfüllt. Vor allem in dieser theologischen Bestimmung des obersten Prinzips der Sittlichkeit und damit in ihrer christlichen Prägung liegt der traditionelle Charakter der Ethik Abälards, deren positive inhaltliche Ausführung zwar für das zweite Buch der *Ethica* vorgesehen war, nicht aber mehr dort, wie wir sahen, sondern erst in Abälards letztem Werk, dem *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, zur Ausführung kommt. In dessen zweitem Teil, d.h. in dem Gespräch des Philosophen mit dem Christen, entfaltet Abälard eine der aristotelischen und der thomanischen Ethik durchaus vergleichbare eudämonistische Tugend-Ethik unter christlichem Vorzeichen; was hier allerdings nicht mehr ausgeführt werden kann. Abälards eigene Ethik kann daher im ganzen als eine letztlich theologisch bestimmte eudämonistische Tugend-Ethik mit einem radikalen „intentionalistischen“ Grundansatz charakterisiert werden.

#### IV Der „intentionalistische Grundansatz“ der Ethik Abälards und derjenigen Kants – Skizze eines typologischen Vergleichs

Der radikale „intentionalistische“ Grundansatz ist der Ethik Abälards mit derjenigen Kants gemeinsam – diese eingangs aufgestellte Behauptung soll abschließend kurz begründet werden. Gegen diese These scheint prima facie die Tatsache zu sprechen, daß Kant die einer Handlung motivierend zugrundeliegende Absicht als die „verhoffte Wirkung“<sup>106</sup> derselben versteht und in dieser bekanntermaßen nicht den moralischen Wert einer Handlung begründet sieht: „eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, *sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird*, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist.“<sup>107</sup> Das moralisch eine Handlung allein qualifizierende Moment ist demnach das Prinzip, sofern es als der Bestimmungsgrund des

<sup>106</sup> Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Erster Abschnitt: Übergang zur philosophischen Vernunftkenntnis, in: I. Kant, Werke in zehn Bänden, hg. von W. Weischedel (Darmstadt 1983) Bd. 6, 26, Hervorhebung v. Vf.: „Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus Vorigem klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren *verhoffte Wirkung* bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im *Prinzip des Willens*, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können.“ A. a. O. 27, Hervorhebung v. Vf.: „Es kann *daher* nichts anders als die *Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*, so fern sie, nicht aber die *verhoffte Wirkung*, der Bestimmungsgrund des Willens ist ...“ Daher spricht Kant auch von der „selbstsüchtigen Absicht“ (vgl. a. a. O. 23: „Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei.“) bzw. von einem „ohne weitere Absicht guten Willen“ (a. a. O. 22).

<sup>107</sup> I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Erster Abschnitt: Übergang zur philosophischen Vernunftkenntnis, in: I. Kant, Werke (wie Anm. 106), Bd. 6, 26.

Wollens fungiert. Das von diesem Bestimmungsgrund sittlich qualifizierte Handlungsmoment ist der Wille, der allein Träger der Sittlichkeit einer Handlung ist, analog dem *intentio*-Begriff Abälards, der allerdings im Unterschied zu Kant sowohl den bewußten Willen als auch sein Worumwillen, d. h. seinen letzten Bestimmungsgrund, bezeichnet. Daher stimmen Abälard und Kant in der nach dem hier vorausgesetzten Verständnis „intentionalistischen“ Grundthese überein, daß es allein der Wille eines Vernunftwesens im Hinblick auf sein Prinzip ist, dem ein sittlicher Wert zukommt. Daß Kant einen in diesem Sinne „intentionalistischen“ Grundansatz seiner Ethik vertritt, wird nicht zuletzt an seinem berühmten Lobpreis des guten Willens zu Beginn des ersten Abschnitts der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* deutlich: Der sittlich gute Wille ist nach Kants Überzeugung sogar das einzige, was als uneingeschränkt gut überhaupt nur gedacht werden kann,<sup>108</sup> weil er nicht durch das gut ist, was er bewirkt, sondern durch und an sich selbst.<sup>109</sup> Dabei ist für Kant der sittlich gute Wille – analog der Absicht Abälards – kein „bloßer Wunsch“, der sich um eine Verwirklichung des von ihm Gewollten in einer entsprechenden Tat einschließlich ihrer von ihm beeinflussbaren Wirkungen kaum oder zumindest nicht mit aller Kraft bemühen würde – dies muß einem weit verbreiteten und bereits von Max Weber grundgelegten Mißverständnis einer „Gesinnungsethik“ entgegenghalten werden, dem auch von Kutschera erliegt.<sup>110</sup> Denn nach Kant schließt der normative Wertbegriff des guten Willens vielmehr die „Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt liegen“<sup>111</sup>, ein. Und wenn Kant behauptet, daß der gute Wille, sofern ihm das Vermögen fehlt, seine Absicht auch durchzusetzen, dennoch seinen vollen Wert in sich selbst behält,<sup>112</sup> dem „Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit ... weder etwas zusetzen noch abnehmen“<sup>113</sup> können, und schließlich noch hinzufügt, daß dieser Wert ein abso-

<sup>108</sup> Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt, in: I. Kant, *Werke* (wie Anm. 106), Bd. 6, 18: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“

<sup>109</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: I. Kant, *Werke* (wie Anm. 106), Bd. 6, 19: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, zu Stande gebracht werden könnte.“

<sup>110</sup> Vgl. F. von Kutschera, *Grundlagen der Ethik*, op. cit., 78: „Normen, die im Sinne von I [sc.: „Der moralische Wert einer Handlung bestimmt sich aus dem Wert der Absicht, die ihr zugrunde liegt.“] nur Absichten vorschrieben, wären zudem völlig ineffektiv, da sie den einzelnen nicht in die Pflicht nähmen, sich ausreichend über die zu erwartenden Folgen seines Tuns zu informieren. Und da jeder, was immer er tut, behaupten könnte, gute Absichten gehabt zu haben – eine Behauptung, die sich kaum widerlegen ließe –, wären auch Gesetze dieser Art nicht judikabel. Es ist geboten, das zu tun, was tatsächlich richtig ist, nicht aber, nach bestem Wissen und Gewissen das Richtige zu tun.“ Dieser von von Kutschera hier vertretene Ansatz widerspricht fundamental sowohl der Position Abälards wie auch derjenigen Kants.

<sup>111</sup> Vgl. I. Kant (wie Anm. 106), 19: „... und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind).“

<sup>112</sup> Vgl. I. Kant (wie Anm. 106), 19: „Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehle, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgeübt würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.“

<sup>113</sup> Vgl. I. Kant (wie Anm. 106), 19: „Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich ziehen, nicht aber, um ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Wert zu bestimmen.“

luter sei,<sup>114</sup> dann stimmt er mit der Position Abälards, daß alleine die Absicht (*sola intentio*) sittlich gut sei und den empirisch verifizierbaren Handlungen, unabhängig von der ihnen zugrundeliegenden Absicht, kein sittlicher Eigenwert zukomme, sachlich überein. Auch bei Abälard, und zwar in seinem *Dialogus*, gibt es zwar keinen geradezu hymnischen Lobpreis des guten Willens wie bei Kant, aber doch die inhaltlich identische Aussage, daß der gute Wille sein volles sittliches Verdienst in sich selbst besitzt, auch wenn ihm entsprechende äußere Handlungen fehlen, ohne daß er diesen Mangel selbst verschuldet hätte.<sup>115</sup> Teilt also Kant mit Abälard den „intentionalistischen“ Grundansatz, daß eine Handlung eines vernünftigen Handlungssubjekts nur in bezug auf den ihr motivierend zugrundeliegenden Willen und dieser im Hinblick auf das Prinzip seines Wollens einen sittlichen Wert besitzt, so unterscheidet er sich doch von ihm grundlegend in der Bestimmung dieses sittlichen Werts. Denn nach Kant ist nur dasjenige sittlich gut, was in und durch sich selbst gut ist. Gut in und durch sich selbst aber ist nur der vernünftige, d. h. der durch die Vorstellung des Gesetzes sich selbst zum Handeln bestimmende Wille, wenn und insofern er selbst gesetzgebend ist und nicht subjektiven Triebfedern folgt, die nur auf partikuläre Zwecke der Vernunft gerichtet sind.<sup>116</sup> Auch das *summum bonum* bzw. der göttliche Wille, auf den nach der Ethik Abälards der Wille aller Menschen als auf ein letztes Umwille gerichtet sein muß, wenn er sittlich gut sein soll, wäre nach kantischem Verständnis ein solcher Zweck bzw. ein materiales Prinzip, das daher nicht der Bestimmungsgrund eines in und vor allem durch sich selbst guten Willens sein kann. Wer daher handelt, um einen Zweck zu erreichen, und sei es um einen als sittlich vollkommen angenommenen Willen zu erfüllen, handelt nach Kants Verständnis nicht sittlich, weil sein Wille nicht selbstgesetzgebend, mithin autonom bleibt, sondern von einem heteronomen Zweck bestimmt wird. Der Wille ist folglich nach Kant genau dann und nur dann sittlich gut, wenn er eine Handlungsweise bzw. eine Maxime aus reiner Achtung vor dem Sittengesetz und damit aus Pflicht, d. h. nur aus dem Grund will, daß sie verallgemeinerungsfähig ist. Denn nur dann, wenn der Wille sich von dem einzigen nicht partikularen Prinzip der vom kategorischen Imperativ formulierten Universalisierbarkeitsforderung bestimmen läßt, ist er selbst gesetzgebend bzw. autonom. In dem Prinzip der Autonomie des Willens als Kriterium seiner Sittlichkeit liegt daher, zusammenfassend betrachtet, die fundamentale Differenz der kantischen Ethik zur Ethik Abälards, die im kantischen Sinne heteronom ist, weil sie den als sittlich vollkommen gedachten göttlichen Willen zum letzten Bestimmungsgrund sittlich guten Wollens macht. Beiden Ethiken aber ist gemeinsam, daß sie in dem moralischen Wert von Handlungen bzw. allgemeiner in der Sittlichkeit des Menschen eine Bestimmung ausschließlich seines vernünftigen Willens sehen.

<sup>114</sup> Vgl. I. Kant (wie Anm. 106), 19: „Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches ...“ A. a. O. 27: „... und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gut allein angetroffen werden kann“.

<sup>115</sup> Vgl. *Dialogus*, 841–43: „Ad omnem quippe animi virtutem vera Dei et hominum dilectio sufficit. Et si desint opera, tamen bona ac perfecta voluntas merito suo nequaquam minuitur.“

<sup>116</sup> Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, in: I. Kant (wie Anm. 106), 59: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der *Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein.“ A. a. O. 65: „wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könnte; denn alsdenn nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann“.