

## Anmerkungen zu einer neuen Übersetzung von Abaelards „Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum“

VON RAINER ILGNER

Ein bisher nicht ins Deutsche übertragenes Werk Abaelards ist jetzt auch einem breiteren Publikum zugänglich gemacht worden<sup>1</sup>. Der in der Editio princeps 1831 durch Rheinwald<sup>2</sup> (nicht: Rheinwaldt, K. [Krautz] 307) als „Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum“ bezeichnete lateinische Text liegt seit 1970 in einer textkritischen Edition von Rudolf Thomas<sup>3</sup> vor, die trotz mancher Kritik bis heute nicht ersetzt worden ist. K., der schon mit einer Übertragung des Briefwechsels zwischen Abaelard und Heloise hervorgetreten ist, hat auf dieser Grundlage eine Übersetzung vorgenommen und damit die Reihe der modernen Versionen (de Gandillac<sup>4</sup>, Payer<sup>5</sup>, Franzone<sup>6</sup>, Trovò<sup>7</sup>) um einen deutschen Beitrag ergänzt. In einer attraktiven Buchgestaltung ist diese zweisprachige Ausgabe im allgemeinen Programm des Insel-Verlags erschienen (mit Parallelausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt) und darf auf eine entsprechende Verbreitung rechnen.

Abaelards „Dialogus“ umgibt ein eigenes Flair. Die vermutete Entstehungszeit, der anscheinend unvollendete Charakter des Werkes, die Konfiguration des Streitgesprächs zwischen Philosophie und Religion, Vernunft und Glaube, nicht zuletzt der fiktionalen Rahmen der nächtlichen Erscheinung haben – in Verbindung mit einem bestimmten Persönlichkeitsbild des Autors – die Interpretation stets in besonderer Weise angezogen und beflügelt.

Die übliche Datierung stellte den „Dialogus“ an das Lebensende Abaelards (1140/2). In der Tat hat es einen hohen Reiz, sich den alt gewordenen Abaelard in Cluny bzw. St. Marcel vorzustellen, wie er – ungebeugt durch die kirchliche Verfolgung – eine Art reifer Summe seines Lebenswerks („una conclusione teorica matura“<sup>8</sup>) zieht und noch einmal seine geistige Überlegenheit erweist, indem er der zeitgenössischen Kontroverlitteratur – selbst der ihn beherbergende Petrus Venerabilis hatte kritische Schriften gegen Juden und Moslems gerichtet – ein Konzept zur „philosophischen Verständigung unter den Religionen“<sup>9</sup> gegenüberstellt. Diese Betrachtungsweise ist freilich schon seit einiger Zeit mit guten Gründen in Frage gestellt worden<sup>10</sup>. Weitere Untersuchungen

<sup>1</sup> Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übertragen von *Hans-Wolfgang Krautz*, Insel Verlag, Ffm./Lpz. 1995, 377 S.

<sup>2</sup> Petri Abaelardi Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. Ex codicibus Bibliothecae Caesareae Vindobonensis edidit *Frid. Henr. Rheinwald* (Anecdota ad historiam ecclesiasticam pertinentia fasc. I) Berolini MDCCCXXXI.

<sup>3</sup> Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. Textkritische Edition von *Rudolf Thomas*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1970.

<sup>4</sup> Pierre Abélard, Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même. Ethique. Introduction, traduction nouvelle et notes par *M. de Gandillac*, Paris 1993 (Krautz nennt nur die erste Übersetzung de Gandillacs: *Œuvres choisies d'Abélard*, Paris 1945.).

<sup>5</sup> Peter Abelard, A dialogue of a philosopher with a Jew and a Christian. Translated by *P. J. Payer*, Toronto 1979.

<sup>6</sup> Pietro Abelardo, Dialogo tra un filosofo un Giudeo e un Cristiano. A cura di *G. Dotto*, traduzione di *V. Franzone*, Firenze 1991.

<sup>7</sup> Pietro Abelardo, Dialogo tra un filosofo un Giudeo e un Cristiano. Introduzione di *M. Fumagalli Beonio Brocchieri*, traduzione e note di *Chr. Trovò*, Milano 2<sup>1995</sup>.

<sup>8</sup> *Fumagalli-B.B.* 18.

<sup>9</sup> *K. Flasch*, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli, Stuttgart 1988, 225.

<sup>10</sup> *E. M. Buytaert*, Abaelard's Collationes, in: *Anton.* 44 (1969) 18–39.

(Mews<sup>11</sup>) haben den „Dialogus“ noch mehr von Abaelards Lebensende abgerückt und auf ca. 1125/6 datiert. Seitdem ist die Hypothese, der „Dialogus“ sei so etwas wie ein philosophisch-theologisches „Testament“, von der Abaelardforschung aufgegeben worden<sup>12</sup>. Auch dort, wo gegenüber Mews' Datierung Zurückhaltung besteht<sup>13</sup> und weiterhin Buytaerts Ansatz (ca. 1136) bevorzugt wird, ist die Spätdatierung nicht mehr aktuell. Die Einordnung des „Dialogus“ in eine weit frühere Phase von Abaelards Schaffen hat den Blick für eine unvoreingenommene Relecture des Werks freigemacht. Dabei ergibt sich in mehrfacher Hinsicht eine nüchterne Einschätzung und manche Korrektur des bisherigen Bildes.

Dies beginnt schon beim ersten Satz. Abaelard eröffnet sein Werk mit einem Zitat aus dem Propheten Daniel (7,7.13): *Aspiciebam in visu noctis et ecce ...* Den modernen Übersetzern ist dies zwar nicht völlig entgangen<sup>14</sup>, hat aber die Interpretation wenig beeinflusst. Statt dessen werden gewöhnlich Referenztexte aus der Tradition der Visionsliteratur – vom *Somnium Scipionis* über die Erscheinungsberichte der Apostelgeschichte bis hin zu *De pace fidei* des Nikolaus von Kues – herangezogen, mit denen sich zum Teil emphatische Deutungen einer „Schau der Nacht“ verbinden. Angesichts des Daniel-Zitats werden diese jedoch noch einmal fragwürdig. Die Eröffnung des Werks erscheint eher als souveränes Spiel mit einem im Mittelalter immer wieder zitierten, kommentierten und gebeteten Text. Abaelard selbst hat ihn für das *Officium* der Nonnen im Paraklet vorgeschrieben<sup>15</sup>. Auch seine Frage *iuxta visionis modum* schlägt eher einen scherzhaften als einen „höher gestimmten Ton“<sup>16</sup> an.

Die anschließende Rahmenerzählung und die beiden Streitgespräche des Hauptteils haben ebenfalls wenig Weihevollens an sich<sup>17</sup>. Nüchtern und knapp schildert der Philosoph, der als Urheber der Auseinandersetzung und als zweimaliger Gesprächspartner die zentrale Figur des Werks ist, das existentielle Motiv seines vernunftgeleiteten Wahrheitsstrebens, das in der „Jagd“ nach dem Seelenheil (*salutem animae venari*) besteht. Nach Ausschöpfung des traditionellen philosophischen Weges der Ethik, der über die Suche nach dem *summum bonum* zur *beatitudo* führt, hat er auch die Religionen mit dem von ihnen eröffneten Zugang zur Glückseligkeit in seine Untersuchung einbezogen und beschlossen, derjenigen zu folgen, die mit der Vernunft am besten in Übereinstimmung steht. Damit ist das Thema des Werks eindeutig definiert: Es geht erneut um die Frage, die Abaelard in der Arbeit an seiner Theologie und in anderen zeitgleichen Texten beschäftigt<sup>18</sup>, inwieweit das vernünftige Denken und die in ihm erkennbare *lex naturalis* mit dem geoffenbarten Glauben und den Vorschriften des AT und NT in Einklang stehen bzw. ob nach erfolgter Offenbarung das natürliche Gesetz auch weiterhin allein zum Heil des Menschen ausreichen kann (*si ... post legem nobis datam, sicut et antea, lex naturalis ad salutem aliquibus sufficere possit*, 473 ff. Thomas).

Die erste *Collatio* zwischen dem Philosophen und dem Juden enthält eine Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetzesgehorsam, die von genauer Sachkenntnis und einer hohen Sensibilität für die rechtlose Lebenssituation der Juden in der Diaspora getragen ist. Als Ergebnis des Gesprächs zeigt sich freilich, daß das jüdische Gesetz – wie insbesondere am Beispiel der Beschneidung ausgeführt wird – keine universelle Geltung beanspruchen kann und daß die mit ihm verbundene Vorstellung der Glückseligkeit

<sup>11</sup> Vgl. C. Mews, On dating works of Peter Abelard, in: AHDL 60 (1985) = Bd 52/1986, 73–134, hier 105 Anm. 2.

<sup>12</sup> de Gandillac 1993, 8: „hypothèse dont nous savons bien qu'elle n'est plus tenable“; vgl. J. Jolivet, Abélard ou la philosophie dans le langage. Présentation, choix de textes, bibliographie, Fribourg – Paris 1994, 102.

<sup>13</sup> Z. B. bei Dotto 19 ff.

<sup>14</sup> Payer 19 Anm. 2; Trovò 41 (Hinweis auf Dn 7,2).

<sup>15</sup> Ch. Waddell, Peter Abelard as creator of liturgical texts, in: R. Thomas (Hrsg.): Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung (TThSt 38), Trier 1980, 267–286, hier 271.

<sup>16</sup> L. Steiger, Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards Dialogus, in: R. Thomas (Hrsg.) 247–265, hier 247 (Anm. 15).

<sup>17</sup> „ni proprement nocturne ni spécifiquement numineux“, de Gandillac 1993, 11.

<sup>18</sup> Vgl. den Aufweis dieser Bezüge bei Mews 104 ff.

letztlich zu sehr dem diesseitigen Leben verhaftet bleibt. Der Philosoph kann deshalb abschließend feststellen, daß das jüdische Gesetz der philosophischen *disciplina morum* und dem durch die Tugenden gewiesenen Weg zur Glückseligkeit nichts so Entscheidendes hinzufügt, daß auch Nichtjuden ihm beitreten müßten, um ihr Heil zu erlangen.

Einen anderen Verlauf nimmt die zweite *Collatio* zwischen dem Philosophen und dem Christen. Die Gesprächspartner stimmen sehr schnell überein, daß philosophische Ethik (*vera ethica*) und christliche Lehre (*divinitas*) letztlich auf dasselbe abzielen und sich vor allem dadurch unterscheiden, daß diese vorrangig das *ad quod* (*sc. Deus*), jene das *per quae* (*sc. virtutes*) im Blick haben. Dementsprechend muß der Philosoph zwar die Defizienz seiner traditionellen Definition des *summum bonum* einräumen, findet aber die Zustimmung seines Gesprächspartners zu der von ihm entwickelten Tugendlehre. Der Christ, der im Fortgang der gemeinsamen Suche nach der richtigen Einsicht zunehmend die Gedankenführung bestimmt, hat mit seiner differenzierten Erörterung von Fragen des jenseitigen Lebens am Ende eine Definition des *summum bonum* und *summum malum* vorgelegt, die dem Philosophen keine weiteren Fragen offen läßt, bleibt aber seinerseits die Aussagen über den Weg, auf dem man zu ihm gelangt, schuldig.

Vieles spricht dafür, daß das Werk nicht durch die handschriftliche Überlieferung zum Fragment geworden ist, sondern daß der Autor selbst seinen unvollständigen Charakter (zumindest fehlt das angekündigte Schlußurteil des Schiedsrichters) in Kauf genommen hat, weil es im Hinblick auf die zu erörternden Fragen eben doch an sein Ende gekommen ist. Was geleistet werden sollte und konnte, war der Aufweis, daß die natürliche Vernunft (*ratio*) einen eigenen Zugang zur göttlichen Ordnung eröffnet und daß die in ihr erkennbare *lex naturalis* durch die *lex divina* nicht verdrängt, sondern eingeschlossen und zur Vollendung gebracht wird (wie sich an der Konvergenz antik-paganer und christlicher Leitvorstellungen der Ethik darstellen ließ). Zugleich war erneut der Erkenntniswert von Abaelards Methode, Fragen des Glaubens unter Absehung von Autoritätskriterien mit rationalen Argumenten zu diskutieren, eindrucksvoll vor Augen geführt worden. Was nicht in Abaelards Intention lag, war dagegen ein Vergleich der Religionen und ihrer Glaubenswahrheiten. Seine Dialogregie vermeidet gerade das direkte Gespräch zwischen den Vertretern der Religionen und den Bezug auf die religiöse Autorität, sondern setzt beide – Juden und Christen – in der Befragung durch den Philosophen einer „*exposure to reason*“<sup>19</sup> aus. Noch einmal spielt er so eine literarische Form durch, die Anselm von Canterbury, sein Schüler Gilbert Crispin u. a. mit ihren Gesprächen zwischen Heiden und Christen entwickelt haben, und erweist dabei sowohl durch die Erweiterung des Ansatzes zum Doppelgespräch als auch in der gesamten Argumentation seine souveräne Beherrschung dieses Genres.

Die biographische und inhaltliche Neuorientierung der Abaelard-Forschung wird in der hier zu besprechenden Ausgabe des „*Dialogus*“ nicht mitvollzogen. In einem als Nachwort beigegebenen Essay (321–377) hält K. an der romantischen Vorstellung fest, daß es sich bei diesem Werk um die „*Nachtvisionen* des vereinsamten Denkers“ (366), „*alten Mönchs*“ (365) und „*frommen Grüblers*“ (*ibid.*) Abaelard in seiner Eremitage St. Marcel handele, der seiner früheren Lebensbeichte nun am Lebensabend „die aufgeklärte Rechtfertigung seines christlichen Glaubens“ (365) an die Seite stelle. Der „*Dialogus*“ erscheint in dieser Sicht als „*Neudeutung* des Christentums gegen die übermächtige Traditionswirkung des späten Augustinus“ (367), als ein „*Zukunftsprogramm* christlicher Theologie, das sich im Mittelalter noch nicht entfalten konnte und am Widerstand der Orthodoxie scheiterte“ (330), und vor allem als „*Religionstoleranzschrift*“ (366), die K. Anlaß zu weit in die Zukunft blickenden Vergleichen gibt. Obwohl K. sich bewußt ist, daß „*der mittelalterliche Christ Abailard nicht nachträglich zum aufklärerischen Deisten ... oder zu einem seiner eigenen Entdeckung nicht bewußten Entdecker der historischen Kontingenz oder Relativität aller Wahrheits- und Geltungsansprüche der Offenbarungsreligionen ernannt werden*“ (329) darf, kann er sich der Faszination des Bildes von Abaelard als „*einsamem Aufklärer*“ (365) und Reformtheologen, den

<sup>19</sup> A. S. Abulafia, *Christians disputing disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo Anselm*, in: B. Lewis / F. Niewöhner (Hrsg): *Religionsgespräche im MA*, Wiesbaden 1992, 131–148.

seine Gegner als Häretiker bekämpfen, nicht entziehen. Anstelle einer Stilisierung Abaelards zum „Nathan des XII. Jhdts.“, wie sie in der älteren Forschung anzutreffen war, findet sich bei K. der Bezug zu Lessings Spätschrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (349 ff.). Im Vergleich des methodischen Ansatzes und des Lösungswegs erblickt K. aufschlußreiche gedankliche Analogien und Parallelen, aber auch charakteristische Unterschiede zwischen beiden Werken. Einen ähnlichen ahistorischen Brückenschlag unternimmt K. mit dem Versuch, das gesamte „reformtheologische Lebenswerk“ (330, 342) Abaelards mit Bezug auf Kants Postulat der Proportionalität von Glückseligkeit und Sittlichkeit unter dem „Leitmotiv der transzendenten Chancengerechtigkeit“ (342) zu verstehen und darzustellen. Auch hier ist freilich die gedankliche Konstruktion des Interpreten interessanter als ihr Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Textes. K.s Versuch, Abaelards „Dialogus“ eine über seine eigene Zeit hinausgreifende Perspektive abzugewinnen, kann die genaue Auseinandersetzung mit dem Werk in seinem originären Kontext nicht ersetzen und zeigt erneut „den anachronistischen Charakter der Frage nach der Aufklärung im Mittelalter“<sup>20</sup>.

Die Präsentation des „Dialogus“ im lateinischen Text und in der deutschen Übersetzung geben Anlaß zu einer Reihe kritischer Anmerkungen. Eigenwillig geht K. mit dem Namen des Autors und dem Titel des Werks um. Unter den zahlreichen Versionen des Namens – Luscombe<sup>21</sup> zählt 37 auf – entscheidet er sich für den vermutlich „authentischeren“<sup>22</sup>: „Abailard“, dem er einen deutschen Vornamen „Peter“ beifügt. Im Klappentext des Buches wird die lateinische Form „Petrus Abaelardus“ gewählt; in der „Zeittafel“ (312 ff.) begegnet „Abáelard“ und „Abáelardus“ neben dem üblichen „Abaelard“. Im selbstgeschaffenen Titel verbindet K. kurzerhand die in den Handschriften bzw. der *editio princeps* überkommenen Elemente zu „Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaum et Christianum“. Dies gibt seiner Annahme zur Entstehungsgeschichte (293, Anm. 2) Ausdruck, daß nämlich Abaelard die zunächst als „Collationes“ (so die Bezeichnung in Hs B) vorliegenden Teilfassungen am Lebensende in einer Redaktion als „Dialogus“ (Hs V) zusammengefaßt habe. Auf die Implikationen dieser These, die vielfach diskutiert worden sind, geht K. nicht weiter ein. Seine deutsche Bezeichnung „Gespräch“ stellt sich gewissermaßen über die Titel-Alternative der handschriftlichen Überlieferung. Die neuzeitliche Hinzufügung der Personen im Titel („Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen“) entspricht K.s Interpretation des Werkes als „Religionsgespräch“.

Wie andere Übersetzungen, die in den letzten Jahren erschienen sind, legt K. die Edition von Thomas (1970) zugrunde, die sich auf die älteste Hs V (Wien, Österr. Nat. Bibl. 819) stützt und die Textergänzungen aus der Hs B (Oxford, Balliol College 296) bzw. L (London, Brit. Mus., Royal XI. A 5) übernimmt. K., der sich auf dem Titelblatt als Herausgeber (!) bezeichnet, löst die Zusatztexte der Hs B zum Teil wieder heraus und verweist sie in den Anmerkungensteil, um „die wichtigsten konzeptionellen Akzentuierungsunterschiede zwischen den verschiedenen Textfassungen Abailards“ hervorzuheben (308). Dabei geht er willkürlich und inkonsequent vor, indem er einerseits doch kürzere Ergänzungen aus BL – mit Thomas – im Text stehenläßt (z. B. 214 = 2549f. 266 = 3156f.), andererseits aber die redaktionellen Varianten von BL, wie Thomas, völlig unberücksichtigt läßt<sup>23</sup>. Insgesamt entsteht so ein heterogener Text, dessen Gestalt auch durch eine Reihe weiterer Eingriffe (von Thomas abweichende Lesarten; Berichtigung von Schreibfehlern; Streichung, Umstellung oder Änderung einzelner Wörter ohne hss. Grundlage) bestimmt wird. Da auf den Abdruck eines Apparates verzichtet worden ist, können alle Besonderheiten nur im Vergleich mit der Ausgabe von Thomas identifiziert

<sup>20</sup> K. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277 (excerpta classica 6)* Mainz 1989, 14.

<sup>21</sup> D. E. Luscombe, *The school of Peter Abelard – The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, Cambridge 1969, 315.

<sup>22</sup> K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 21989, 83.

<sup>23</sup> Vgl. den Stellennachweis bei G. Orlandi, *Per una nuova edizione del Dialogus di Abelardo*, in: RCSF 34 (1979) 474–494.

werden, wobei neben manchen Verbesserungen im einzelnen auch neue Versehen festzustellen sind (z. B. Schreibfehler: *prudencia* 176 = 2128 Th., *auctoritatis* 120 = 1443, *spirituales* 244 = 2895, *dicitur* 284 = 3386; Änderung der Lesart ohne entsprechende Übersetzung = *deputetur* 234 = 2776 f., *rationis* 268 = 3173). Ein besonderes Problem bieten die zahlreichen Stellen, an denen bei Thomas auf hss. Basis eine grammatikalisch oder inhaltlich falsche Lesart im Text steht<sup>24</sup>. Manchmal nimmt K. eine Korrektur vor (z. B. *contactu* 94 = 1126; *conversatione* 94 = 1140; *egentes* 118 = 1422; *conferendae* 126 = 1512; *ostensum esse* 196 = 2333; *maior* 210 = 2502; *quo* 224 = 2662; *viam* 256 = 3043). Häufiger belästert er es jedoch beim unzureichenden lateinischen Text und sucht in der deutschen Übersetzung nach einer Sanierung (vgl. *reatu* 90 = 1082; *secundum* 96 = 1169; *ad perfectionem* 100 = 1209 f.; *Quorum* 110 = 1330; *reservandis* 176 = 2132; *beneficentia* 186 = 2215; *quis non dubitet* 204 = 2419; *omnium* 220 = 2604; *transferri* 240 = 2860; *pertingitur* 264 = 3124). Nicht selten sind freilich auch Fälle, in denen K. dem korrupten lateinischen Text eine entsprechend sinnwidrige oder unverständliche Aussage im Deutschen gegenüberstellt (z. B. *quod culpa* ... etc. 96 = 1149 f.; *populo priores leges* ... etc. 98 = 1176 f.; *vestri nominis insigniorum* ... etc. 104 f. = 1273 ff.; *ut* 220 = 2605; *Ita et* 228 = 2702 f.; *exstitiis* 248 = 2940; *a quo bene non fit* ... etc. 280 = 3331 f.).

Um den „Dialog“ für den Unterricht am Gymnasium oder der Universität zu erschließen, hat K. die Schreibweise des lateinischen Textes noch weitgehender als Thomas vereinheitlicht und durchgängig dem Muster der klassischen Latinität angeglichen. Dieses Konstrukt eines „Abaelardus togatus“ nimmt dem mittelalterlichen Text seinen spezifischen Charakter und ist – gerade im Hinblick auf eine pädagogische Absicht – problematisch. Für den Gebrauch und die Zitiermöglichkeit erweist sich im übrigen der Wegfall der Randziffern (infolge anderer Zeilenlänge) als ungünstig.

K.s. deutsche Übersetzung geht sehr eng am lateinischen Text entlang und besteht auf starker Wörtlichkeit. Dies beeinträchtigt nicht nur die Lesbarkeit, sondern bei langen Sätzen auch das Verständnis. Wo der lateinische Text mit seinen Hypotaxen und Partizipialkonstruktionen überschaubar bleibt, geht in der schwerfälligen deutschen Parallelisierung leicht der Zusammenhang verloren. Zugleich nimmt die solchermaßen verformte deutsche Sprache einen unnormalen, verfremdeten Ausdruck an, der im lateinischen Original keine Entsprechung findet. Während im Lateinischen bei aller Komplexität des Ausdrucks ein flüssiger Sprachduktus vorhanden ist (K. selbst hebt A.s. an klassischen Mustern geschultes Latein hervor), bietet sich dem Leser des deutschen Textes oft der Eindruck eines gewundenen Voranschreitens und vertrackten Stils.

Völlig gegen den deutschen Sprachfluß stehen die im Lateinischen üblichen Inversionen, die K. – manchmal nach Art einer Interlineaversion – abbildet, z. B.:

„Die Christen aber, weil wir, wie sie sagen, ihren Herrn (!) umbrachten, scheinen ...“

*Christiani vero, quia, ut aiunt, eorum Deum interfecimus, ... videntur.* (30/1 = 270 ff.).  
Hilfesuchend wendet man sich an den lateinischen Text, wenn man Sätze liest wie:

„Und du solltest anerkennen, den Herrn nicht hinreichend dafür entschuldigt zu haben, daß er, als er zum Gesetzesgehorsam riet, das, was am wichtigsten ist für dessen Belohnung, wie ich sagte, ausgelassen hat, falls er geurteilt haben sollte, er genüge dafür, sich auch jenes wichtigste zu verdienen.“ (89)

Gelegentlich verheddert sich K. selbst in einer langen Periode oder mißverstehen die lateinische Satzkonstruktion, z. B.:

„Aber daß sich niemand wundert, warum das, was unter allen Philosophen feststeht, von mir selbst oft erörtert worden ist – wer eine habe, der habe alle Tugenden –, will ich sie jetzt so von einander trennen, als ob jemand, der nicht ebenso klug ist, gerecht sein könne ...“ (148/9).

*Sed, ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes philosophos constet, a meque ipso disputatum saepe sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita seiungam, quasi possit quisquam, qui non idem prudens sit, iustus esse ...* (1781 ff.).

... wie sie versuchen nachzuweisen, alle Guten seien gleichermaßen gut, so auch, ir-

<sup>24</sup> Vgl. die kritische Diskussion bei *Orlandi*.

gendwelche Schönen seien gleichermaßen schön, obwohl (sic!) doch offensichtlich kein Schöner so einfachhin und allgemein schöner ist als ein Schöner, mag er auch schöner sein als ein anderer Schöner.“ (154/5 ff.)

... *ut quemadmodum omnes bonos aequaliter bonos probare conantur, ita quoslibet pulchros, cum videlicet nemo pulcher sit pulchrior pulchro simpliciter scilicet et generaliter, licet sit pulchrior alio pulchro.* (1865 ff.)

(Verwechslung von konzessivem und kausalem *cum* kommt häufiger vor, z. B. 98/9 = 1183; 108/9 = 1300; 184/5 = 2204).

„So sagt man also, Gott sei überall durch seine Gnade (!), wie gesagt wurde (!), so daß man nichtsdestoweniger sagen kann, er sei durch seine Gnade irgendwo anwesend, irgendwo anders abwesend.“ (230/1 ff.)

*Sic quippe Deus ubique per potentiam esse dicitur, ut nihilominus alicubi per gratiam adesse, alicubi dicatur deesse.* (2744 ff.)

Eine für jeden modernen Übersetzer schwierige Aufgabe stellen die im mittelalterlichen Latein beliebten Interjektionen und Partikel dar. K. hat sich im Zusammenhang seiner wortnahen Übersetzung entschlossen, ihnen jeweils im Deutschen eine Entsprechung zu geben. Dies ist allerdings oft kontraproduktiv. Während die eingestreuten *quippe, videlicet, quidem, igitur* etc. einen leichten Redefluß und eine Nähe zur gesprochenen Sprache anzeigen, beschweren die eingefügten „nämlich“, „also“, „freilich“, „jedemfalls“ etc. den deutschen Satz und geben ihm eine umständliche Note, gelegentlich sogar eine falsche Nuance. Eine merkwürdige Vorliebe zeigt K. für den Konjunktiv im Deutschen. Den ACI und den lateinischen Konjunktiv der indirekten Rede überträgt er beinahe regelmäßig in einen deutschen Konjunktiv, was immer wieder zu sinnstörenden Formulierungen führt, z. B.:

„Aus dem Vernunftgrund erklärt sich, glaube ich, das göttliche Gesetz sei (!) unter den Menschen vorangegangen ...“ (26/27).

*Hac ratione liquidum esse credo divinam legem in hominibus praecessisse ...* (230 f.).

Vor allem wenn das regierende Hauptverb in einer Parenthese verselbständigt worden ist, ist der deutsche Konjunktiv regel- und sinnwidrig, z. B.:

„Daß aber der Herr ... häufiger ... irdische als ewige Wohltaten zu erwähnen scheint, dies sei (!), magst du einsehen, vorrangig geschehen ...“ (72/3).

*Quod vero Dominus ... saepius ... terrena beneficia quam aeterna commemorare videtur, maxime ... factum esse intellegas.* (853 ff.)

In der Wiedergabe des Vokabulars orientiert sich K. stark an der klassischen Tradition, was nicht immer zu adäquaten Entsprechungen führt. Geringe Vertrautheit oder bewußte Abwendung von der christlichen Sprachtradition werden verschiedentlich deutlich, z. B.:

108/9 = 1314: (*Iudaei*) *animales ... et sensuales* – „lebensnah und sinnlich“; [244/5 = 2895 übersetzt K. *animales* mit „tierisch“] (statt: „irdisch gesinnt, eingestellt“, gr. *psychikós* vgl. 1 Kor 2, 14, „und den Sinnen verhaftet“)

130/1 = 1569: *quies ... illius vitae* – „Stille jenes Lebens“ (statt: „Ruhe“ sc. des ewigen Lebens; richtig 194/5 = 2307)

178/9 = 2145 f.: *veneratio Dei quae religio dicitur* – „Respekt gegenüber Gott, was Verehrung genannt wird“ (statt: „Verehrung Gottes, die Religion genannt wird“)

188/9 = 2241: *Romani pontifices* – „römische Priester“ (statt: „römische Bischöfe“)

224/5 = 2673: *discipuli* – „Schüler“ (statt: „Jünger“).

Mehrfach wird der Wille des Übersetzers erkennbar, dem mittelalterlichen Text aus der modernen Perspektive einen besonderen Akzent zu geben, z. B.:

86/7 = 1051: *psalmos componere* – „Psalmen komponieren“

126/7 = 1507 f.: *ethicae summa* – „Generalformel der Ethik“

130/1 = 1558: *bene aptus* – „der gut Angepaßte“ (als Definition des *beatus*)

146/7 = 1755 f.: *ostentatio ingenii* – „Schaufecht der Genialität“

230/1 = 2727: *mutuo loqui* – „konversieren“ (sc. Satan mit Gott!).

Die Wiedergabe der philosophischen Termini ist nicht frei von Mißverständnissen und Eigenwilligkeiten, z. B.:

70/1 = 841: *animi virtus* – „Seelentugend“ (statt: „Tugend des Geistes“, vgl. A.s Ethik, 1. Satz)

118/9 = 1424 u. ö.: *in topicis* – „(Boëthius) in seinen Topici“ (richtig „Topik“, 142/3 = 1705)

186/7 = 2217: *iustitia* – „Recht“ (statt: „Gerechtigkeit“; es geht um „Tugenden“)

268/9 = 3172/7: *nomina* und *vocabula* – jeweils „Begriffe“ (Mit dieser Verlagerung wird A.s Sprachanalyse nicht mehr deutlich.)

268/9 = 3181: *propriae differentiae* – „eigentümliche Unterschiede“ (statt: „spezifische Differenz“)

272/3 ff. = 3233: *bene facere* – „gütig handeln“ (es geht um die Unterscheidung von *bonum facere* und *bene facere* – „das Gute tun“ bzw. „gut handeln“)

278/9 = 3310: *legitima causa* – „naturgesetzlicher Grund“ (statt: „gesetzmäßige Ursache“)

Daß bei der Übersetzung eines umfangreichen Textes gelegentlich Verwechslungen oder Mißverständnisse auftreten, erscheint nicht ungewöhnlich. Zu korrigieren sind z. B.:

34/5 = 308: *integrum pecus* – „unberührtes Vieh“ (statt: „das ganze Tier“)

118/9 = 1415: *argumenta inducere* – „Argumente ableiten“ (statt: „Argumente einführen“)

172/3 = 2077: *cuncta in commune redigere* – „alles auf den Gemeinschaftsbesitz zurückführen“ (statt: „in Gemeinbesitz überführen“)

230/1 = 2745: *potentia Dei* – „Gnade Gottes“ (statt: „Macht Gottes“)

Der Anmerkungsteil (293–306) enthält neben den erwähnten zusätzlichen Passagen der Hs B (lat./dt.) vor allem Nachweise der in Abaelards Text enthaltenen Zitate sowie weitere Referenzstellen aus antiken und kirchlichen Autoren. Dabei stützt sich K. auf die aus den vorliegenden Ausgaben bzw. Übersetzungen bekannten Belege, die er in un-einheitlicher Weise und gelegentlich mit ungenauen Stellenangaben (z. B. Anm. 31: Ps 146, 4 statt 136, 4; Anm. 74: Lev 31, 16 c/17 statt Ex 31, 16f) zitiert.

Die inhaltlichen Erläuterungen, die K. in einigen weiteren Anmerkungen vornimmt, betreffen die Entstehungsgeschichte und einzelne Textstellen, zu denen auf Parallelen in Abaelards Werk hingewiesen wird. Dabei bewegt sich K. auf der Linie seines im Nachwort dargestellten Verständnisses, das Abaelard als Reformtheologen im Widerstreit mit der kirchlichen Orthodoxie erscheinen läßt, der den „objektivistischen“ Deutungen der christlichen Tradition das „Recht auf eine kritische Prüfung und Auslegung nach den Maßstäben der eigenen Subjektivität“ (345f.) entgegenstellt. Unter diesem Vorzeichen wird z. B. der typologische Bezug zwischen Beschneidung und Taufe, der von Abaelard mehrfach behandelt wird<sup>25</sup>, als Indiz für dessen geringe christliche Heilserwartung miß-verstanden (Anm. 158).

Die 16 Werke umfassende „Auswahl hinführender Monographien“ (310) verdient ihren Titel nicht. Sie ist von K.s Verständnis des „Dialogus“ als Religionsgespräch und Toleranzschrift bestimmt und zielt auf den „allgemein gebildeten und ideengeschichtlich bzw. religionsphilosophisch interessierten Leser“. Die meisten Titel haben mit Abaelard nichts zu tun; für die Abaelard-Literatur verweist K. auf die Bibliographie bei Niggli<sup>26</sup>.

Eine Zeittafel (312–315), in der Abaelards Lebensdaten mit „Geschichtliche(n) Paralleldaten“ konfrontiert werden, erschließt dem Leser den biographischen Hintergrund. Die Angaben zu Abaelard sind stärker auf die Person als auf das literarische Werk bezogen. (Loches liegt südöstlich von Tours, nicht in der Bretagne.) Das historische Parallelbild enthält wichtige Bezugsdaten zusammen mit Angaben, die für Abaelards Leben und Werk ohne direkte Relevanz sind.

<sup>25</sup> Vgl. Mews 112.

<sup>26</sup> Peter Abaelard, *Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina*. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. U. Niggli. Lateinisch-Deutsch, Hamburg 1991.