

## Scito te ipsum – *Ethica nostra*<sup>1</sup>

### || Zu Herkunft und Bedeutung des Titels von Abaelards Ethik

VON RAINER ILGNER

#### 1. Die Überlieferung

In vier der uns bekannten Handschriften trägt Abaelards Ethik den Titel *Scito te ipsum*.<sup>1</sup> Unter dieser Bezeichnung zitierten Abaelards Kritiker das Werk, zum Beispiel Wilhelm von St. Thierry, der es nur vom Hörensagen kannte, aber auch Bernhard von Clairvaux, dem ein Exemplar vorlag.<sup>2</sup> Die programmatischen Anfangsworte *Mores dicimus*, die selbst eine gewisse Titelfunktion besitzen, kündigen eine Abhandlung zu moralischen Fragen an. Wer das Werk in der kürzeren Fassung las – d. h. ohne den nur in der Handschrift C überlieferten Schlußteil des ersten und den Beginn des zweiten Buchs – konnte dennoch nicht ohne weiteres darauf kommen, daß Abaelard diesen Text, der sich mit dem Erkennen und der Heilung der Sünden (*cognoscendis uel corrigendis peccatis*, II [Luscombe (= Lusc.) 128:2]) befaßt, als seine „Ethik“ betrachtete. Ein aufmerksamer Leser seines Römerbriefkommentars mochte die dort angesprochenen und ausdrücklich der Ethik vorbehaltenen Fragen<sup>3</sup> in dem *Scito te ipsum* betitelten Werk wiedererkennen. Die ausdrückliche Identifizierung nimmt Abaelard jedoch erst am Anfang des zweiten Buchs von *Scito te ipsum* vor, wo er dieses Werk als *Ethica nostra* bezeichnet. Einem zeitgenössischen Kritiker ist diese Gleichsetzung nicht entgangen und einer eigenen Erwähnung wert gewesen.<sup>4</sup> Der in der modernen Sekundärliteratur gelegentlich anzutreffende Doppeltitel *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum* geht nicht auf Abaelard, sondern auf die *Editio princeps* von B. Pez zurück.<sup>5</sup>

#### 2. *Ethica nostra*

Das Wort *ethica* – als Substantiv wie als adjektivische Form – gehört zum wissenschaftlichen Vokabular, das Abaelard und seinen Zeitgenossen geläufig ist. Es stammt nicht aus dem Repertoire der klassischen Autoren<sup>6</sup>, sondern ist eine spätantike Wortbil-

<sup>1</sup> Vgl. D. E. Luscombe, Peter Abelard's ‚Ethics‘, Oxford 1971 (Nachdruck 1999) 2 app. crit. Die Bezeichnung *Ethica* erscheint in keinem der handschriftlichen Titel.

<sup>2</sup> Wilh.-S.Th. (Bern.-Clar.) ep. 326, 4 [Leclercq, 378:72]; Bern.-Clar. ep. 188,2 u. 190: Schlußsatz zur Liste der *Capitula* (Sancti Bernardi Opera; im folgenden: SBO 8, 11.40 = Bernardus Sämtliche Werke; im folgenden: BSW 3,63.121). Abaelard bestätigt diese Zitation in seiner *Apologia* 3:38 (CChr.CM [im folgenden: CCM] 11,360) und in der *Confessio* „Universis“ epilog. (Burnett, 138: 4).

<sup>3</sup> Die aus der Kommentierung erwachsenden *Quaestiones – De gratia dei et meritis hominum* (Comm. Rom. 2,4,8 [CCM 11,126–141]), *Quomodo etiam recta est intentio quae erronea* (4,13,10 [CCM 11,216–246]), *Quomodo ignorantia uel etiam fidei error excuset penitus a culpa* (4,14,23 [CCM 11,326–348]) – werden jeweils kurz erläutert und mit einer Verweisung *Sed huius rei discussionem Ethicae nostrae reservamus* u.ä. versehen. Der Querverweis Abaelards in TChr 3,5:58–59: *De libero autem arbitrio conuentius alibi disserendum nobis reservamus* wird nicht in der Ethik eingelöst (E. M. Buytaert verweist auf TSch III und Comm. Rom.).

<sup>4</sup> Thomas v. Morigny, *Disputatio* 3,122 [Häring]: *Scriptis autem idem Petrus aliud opusculum, quod ‚Scito te ipsum‘ intitulauit et suam, ni fallor, ‚Ethicam‘ appellauit. In eo, sicut et in supradictis sua uocum acceptione nouitatis incide uana et animarum saluti noxia cuedens, plurima de moribus contra morem ecclesiasticum disputauit.*

<sup>5</sup> Abgedruckt bei V. Cousin, *Petrus Abaelardus – Opera*, Bd. 2, Paris 1849 (Nachdruck Hildesheim-New York 1970) 593; und in PL 178, 631.

<sup>6</sup> Für die lateinische Bildungssprache hatte Cicero in seinem Bemühen um die Herausbildung einer eigenen philosophischen Terminologie das Adjektiv *moralis* geprägt, das sich allein durch-

dung, die bei den lateinischen Kirchenvätern in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie entstand. Im Zusammenhang der Lehre von der Einteilung der Philosophie stellten diese den lateinischen Artbezeichnungen – *naturalis, moralis, rationalis* – deren assimilierte griechische Entsprechungen – *physica, ethica, logica* – gegenüber.<sup>7</sup> Aus der Verbindung mit *pars philosophiae, species philosophiae, philosophia, disciplina*<sup>8</sup> etc. verselbständigte sich dann – nach dem Muster anderer Fachbegriffe griechischer Provenienz wie *grammatica, rhetorica* u. ä. – in einer verkürzenden Sprechweise das feminine Substantiv *ethica*<sup>9</sup>. Es bezeichnete weiterhin zunächst die philosophische Disziplin, konnte zu Abaelards Zeit aber auch das ihr gewidmete Werk meinen.<sup>10</sup>

Der Herkunft des Wortes entspricht auch seine konnotative Bedeutung. Die christlichen Autoren der Spätantike und des Mittelalters nahmen *ethica* bzw. *philosophia moralis* wie die antike Philosophie insgesamt als Hervorbringung und Teil der paganen Kultur wahr. Die vielfältigen Bemühungen, ihr unter christlichem Vorzeichen einen positiven Sinn abzugewinnen oder sie – vor allem mit der Tugendlehre – in das christliche Denken zu integrieren, ließen ihre Herkunft aus dem vorchristlichen Kontext nicht in Vergessenheit geraten. Durch die zum Bildungswissen gehörende Rückführung auf Sokrates als den Urheber dieser Disziplin<sup>11</sup> war ihr paganer Charakter an der Wurzel

setzte (vgl. Cic. fat. 1, 1: *nos eam partem philosophiae ‚de moribus‘ appellare solemus, sed decet audentem linguam Latinam nominare ‚moralem‘*). Für das Adjektiv *ethicus* gibt es, abgesehen von Senecas Vater (Sen. contr. 2, 2, 12: *controversiae*), nur vereinzelte Belege bei nachklassischen Autoren (z. B. Gell. 1, 2, 3; res; Porph. Hor. ep. 2, 2 [44, 1]; *pars philosophiae*). Ein gräzisiertes Substantiv *ethice* bildete Quintilian (inst. 2, 21, 3; 12, 2, 15) in Analogie zu *rhetorice*. Die latinisierte Form *ethica* als Äquivalent zu *pars philosophiae moralis* oder *philosophia moralis* findet sich bei den paganen Autoren offenbar nicht. Eine ähnliche Entwicklung gilt für den Terminus *logica*, der ebenfalls erst nachklassisch in die lateinische Sprache einging, während das assimilierte Adjektiv *physicus* und seine Ableitungen durch den Gebrauch bei Cicero legitimiert war.

<sup>7</sup> Zu dem komplexen Zusammenhang der Einteilung der Philosophie und ihrer Entwicklung vgl. P. Hadot, Die Einteilung der Philosophie in der Antike, Art. „Philosophie“, HWP 7, 599–607 (mit Literatur); und J. A. Weisbeipl, Classification of the Sciences in Medieval Thought, MS 27 (1965) 54–90. *Ethica (philosophia moralis)* gehört zu der Dreiteilung *physica, ethica, logica*, die seit Xenokrates in der platonischen Philosophie anzutreffen ist (vgl. Cic. acad. post. 1, 419; Aug. civ. 8, 4; 11, 25) und von den Stoikern adaptiert und verbreitet wurde (vgl. Isid. Etym. 2, 24, 3 [Lindsay]). Die aristotelische Einteilung, der Abaelard und seine Zeitgenossen bei Boethius (in Porph. comm. pr. 1, 3 [CSEL 48, 8]) und Cassiodor (inst. 2, 3 [Mynors]) begegneten, unterscheidet *theoretica (speculativa)* und *practica (activa)*, wobei letztere in *ethica, politica* und *oeconomica* untergliedert wird. Beide Modelle wurden im Gang der Entwicklung ausdifferenziert und auch untereinander in verschiedener Weise verbunden, zu Abaelards Zeit vor allem durch Hugo von St. Viktor (Didasc. 2). Abaelard behandelte die Einteilungsfrage, wie üblich, bei der Glossierung der *Isagoge* unter Bezug auf Boethius.

<sup>8</sup> z. B. *reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt ethicam* (Aug. civ. 8, 10; zit. Abael. TChr. 2, 35 [CCM 12, 146]); *philosophiae species tripartita est: ... altera moralis, quae Graece ethica dicitur* (Isid. Etym. 2, 24, 3 [Lindsay]); *quantum ad ethicam, i. e. moralem philosophiam, spectat* (Ruf. Orig. Gen. 6, 2 [GCS 29, 68]); *generales disciplinae ... tres sunt, quas Graeci ethicam ... appellarunt* (Ruf. Orig. Cant., prol. [GCS 33, 75]).

<sup>9</sup> z. B. Ambros. ps. 118 prol. 1 [CSEL 62, 3]: *David propheta, tamen moralium magnus magister, quantum in eo excellat ethica, psalmi huius summa declarat gratia*.

<sup>10</sup> Bei Hugo von St. Viktor wird der sprachliche Übergang von der Gattungs- zur Werkbezeichnung greifbar. Er benutzt sowohl die traditionelle Formulierung „über Ethik schreiben“ (Didasc. 3, 2 [Buttimer, 50]: *Ethicae inventor Socrates fuit, de qua viginti quattuor libros ... scripsit*.) als auch die objektivierende Version (Script. praenot. 1 [PL 175, 10A]: *Ethicam quoque scripserunt gentium philosophi*; Didasc. 6, 14 = Appendix A [FC 27, 406]: *deinde, ut ait Socrates in Ethica, ... oculus cordis mundandus est*). Die Bedeutung des Terminus *ethica* ist insofern flexibel. Eine „ambiguity of the usage“ (Luscombe, Ethics, xxxi) ist aber infolge der Traditionsbindung weniger gegeben als in dem neuzeitlichen Gebrauch des Begriffs.

<sup>11</sup> Der *locus classicus* für die lateinische Tradition dieser Ursprungsthese ist Cic. Tusc. 5, 4, 10: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere* (vgl. Cic. acad. post.

festgemacht. Die antiken Autoren, die sich mit ethischen Fragen befaßten und nach Isidor von Sevilla als *ethici* bezeichnet werden konnten, gehörten zu den *philosophi gentium*.<sup>12</sup> Der Grammatik- und Literaturunterricht der mittelalterlichen Schule, der zugleich ein „Lehrgang der Moral“<sup>13</sup> war, legte auf allen Stufen antike Werke oder aus ihnen gewonnene Florilegien zugrunde und vermittelte eine „*ethica* d’inspiration päenne“<sup>14</sup>. Die zum *accessus ad auctores*, dem traditionellen Schema der Texterschließung, gehörende Frage: *ad quam partem philosophiae cuiuscumque libri subducatur intentio*<sup>15</sup> brachte die Lehre von der Einteilung der Philosophie und damit die Ethik immer wieder als Erbe der antiken Bildung in den Blick. Am Beginn des Studiums wurde bei der Befassung mit der Isagoge des Porphyrius die Frage nach den Bestandteilen der Philosophie regelmäßig erörtert.<sup>16</sup>

Die christliche Morallehre war demgegenüber in einem Prozeß der Abgrenzung, aber unter ständiger Bezugnahme auf die pagane Philosophie entwickelt und tradiert worden. Den Autoren und Schriften der Bibel hatten die Kirchenväter die philosophischen Disziplinen als Pendant zugeordnet, um deutlich zu machen, daß die jüdisch-christliche Lehre nicht hinter deren Inhalt und Anspruch zurückblieb, sondern sie im Gegenteil an Anciennität und Wahrheit übertraf.<sup>17</sup> Ebenso waren Grundelemente des christlichen Glaubens – der selbst als *diuina philosophia*<sup>18</sup> auftrat – mit der philosophischen Trias *physica, ethica, logica* in Korrespondenz gesetzt worden.<sup>19</sup> Auch die zur Lehre von der

1, 4, 15; Sen. epist. 71, 7, 1). Über Augustinus (civ. 8, 3: *Socrates ergo primus uniuersam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam impenderent.*), den Isidor von Sevilla zitiert (Etym. 2, 24, 5 [Lindsay]; vgl. Cassiod. Inst. 1, 16, 4 [Mynors]), gelangt dieser Topos zu den Autoren des 12. Jahrhunderts (z. B. Hugo-S. Vict. Didasc. 3, 2; Joh.-Sarib. Met. 2, 2, 24 [CCM 98, 58]); und zu Abaelard (TSum 1, 67; TChr 2, 32; TSch 1, 108).

<sup>12</sup> ‚*ethici*‘, *quia de moribus disputant*. Isid. Etym. 8, 6, 3 [Lindsay] unter der Überschrift *De philosophis gentium*. Vgl. Hugo-S. Vict. Script. praenot. 1 (Anm. 10); Met. 1, 22 [CCM 98, 49]: *Nul-lus inter gentiles ethicus inuenitur ...* (sc. Seneca).

<sup>13</sup> E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen, Basel <sup>11</sup>1993, 436. Vgl. den Überblick „Twelfth-Century Ethics“ bei Luscombe, Ethics, Einleitung xv-xxiv.

<sup>14</sup> Ph. Delhaye, L’enseignement de la philosophie morale au XII<sup>e</sup> siècle, MS 11 (1949) 77–99; abgedr. ders., Enseignement et morale au XII<sup>e</sup> siècle, Paris 1988, 77. Zu den verschiedenen Weisen der Vermittlung dieser Ethik vgl. die weiteren Untersuchungen Delhayes.

<sup>15</sup> Boeth. in Porph. comm. post. [CSEL 48, 4.1.17].

<sup>16</sup> Vgl. Isid. Etym. 2, 23, 3 [Lindsay]: *Solent autem philosophi, antequam ad Isagogen veniant exponendam, definitionem philosophiae ostendere, quo facilius ea, quae ad eam pertinent, demonstratur.*

<sup>17</sup> Eine ausführliche Klassifizierung der biblischen Bücher nach dem Einteilungsschema der Philosophie nimmt Ambrosius im Prolog seines Lukas-Kommentars vor. Vgl. Hier. ep. 30, 1 [CSEL 54, 243]: *... quomodo philosophi solerent disputationes suas in physicam et ethicam logicam-que partiri, ita et eloquia diuina aut de natura disputare, ut in genesi et ecclesiaste, aut de moribus, ut in prouerbiis et in omnibus sparsim libris, aut de logica, pro qua nostri θεολογικὴν sibi uindicant, ut in canticis canticorum et euangelis ...* (zit. Isid. Etym. 2, 24, 8 [Lindsay] mit Ersetzung von θεολογικὴν durch theoreticam). Weitere Beispiele Anm. 20.

<sup>18</sup> z. B. Ruf. Orig. Cant. prol. [GCS 33, 77]; Aug. ep. 2 [CSEL 34/1, 3].

<sup>19</sup> z. B. die Trinitätslehre bei Ambr. Luc. prol. [CChr.SL (im folgenden: CCL) 14, 5]: *Ergo omnem, quem mundana sibi prudentia falso uindicat principatum, sapientia uere possidet spiritalis, praesertim cum ... ipsa fides nostra, ipsum mysterium trinitatis sine hac triplici sapientia esse non possit, nisi credamus et illum naturaliter patrem, qui nobis genuit redemptorem, et illum ethicum, qui patri usque ad mortem secundum hominem oboediens nos redemit, et illum rationabilem spiritum, qui rationem colendae diuinitatis et uitae regendae humanis pectoribus infudit; das christliche Hauptgebot der Liebe bei Aug. ep. 137, 5 [CSEL 44, 122]: *Quae disputationes, quae litterae quorumlibet philosophorum ... duobus praeceptis, ex quibus Christus dicit totam legem prophetas-que pendere, ullo modo sunt comparandae ...? Hic physica, quoniam omnes omnium naturarum causae in deo creatore sunt; hic ethica, quoniam uita bona et honesta non aliunde formatur, quam cum ea, quae diligenda sunt, quem ad modum diligenda sunt, diliguntur; hoc est deus et proximus; hic logica, quoniam ueritas lumenque animae rationalis non nisi deus est ...**

Einteilung der Philosophie gehörende Theorie über die Reihenfolge der philosophischen Disziplinen war auf die biblischen Schriften projiziert worden, wobei der neuplatonische Typus, der einen Aufstieg von der Ethik über die Naturphilosophie zur spekulativen Theologie vorsah, sich für die Übernahme in die christliche Tradition besonders gut eignete.<sup>20</sup> Vor allem aber ließ sich unter dem hermeneutischen Prinzip des mehrfachen Schriftsinns<sup>21</sup> nicht nur in den „ethischen“ Büchern der Bibel, sondern im gesamten biblischen Text eine moralische Bedeutungsschicht entdecken. Infolgedessen wurde die Auslegung der Heiligen Schrift – in Predigt und anderen unterweisenden Formen sowie in einer breiten kommentierenden Literatur – der bevorzugte Ort der christlichen Morallehre. Monographien zu ethischen Fragen – wie Tertullians oder Cyprians *De paenitentia*, Ambrosius' *De officiis*, Augustinus' *De libero arbitrio* – blieben dahinter zurück. Das moralische Hauptwerk des Mittelalters bildete der Kommentar Gregors des Großen zum Buch Hiob, der – von ihm selbst *libri morales*<sup>22</sup> genannt – in der Rezeptionsschichte sehr bald den Titel *Moralia* erhielt, unter dem auch Abaelard das Werk zitiert.<sup>23</sup>

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß die Bezeichnung von *Scito te ipsum* als *Ethica nostra* einen bewußten Akzent setzt. *Ethica* – der Name wie die Sache – gehört auch für Abaelard in den Kontext der von den antiken Autoren geprägten Philosophie, deren pagane Herkunft er nicht aus dem Blick verliert. Plato, den er nach bewährtem Muster<sup>24</sup> *maximus philosophorum*<sup>25</sup> oder *summus philosophorum*<sup>26</sup> nennt, bleibt für ihn doch *gentilis ille philosophus*<sup>27</sup>; und von Boethius stellt er ausdrücklich fest, daß er trotz seines Christ-Seins in philosophischen Fragen der Meinung der Philosophen gefolgt

<sup>20</sup> Vgl. Hadot, 603–606. Grundlegend ist Origenes, vgl. Ruf. Orig. Cant. prol. [GCS 33, 77]: *Oportet igitur secundum hanc eandem sapientissimi Solomonis doctrinam eum, qui „sapientiam scire desiderat“, incipere ab eruditione morali. Ob hoc ergo magister hic, qui primus homines divinam philosophiam docet, operis sui exordium Proverbiorum posuit libellum, in quo, ut diximus, moralis traditur locus, ut, cum intellectu quis moribusque profecerit, veniat etiam ad naturalis intelligentiae disciplinam atque ibi rerum causas naturasque distinguens agnoscat „vanitatem vanitatum“ relinquendam, ad aeterna autem et perpetua properandum; et ideo post Proverbia ad Ecclesiasten venit, qui docet, ut diximus, visibilia omnia et corporea caduca esse ac fragilia, quae utique cum ita esse deprehenderit is, qui sapientiae studet, sine dubio contemnet ea ac despiciet et ... tendet ad invisibilia et aeterna, quae spiritalibus quidem sensibus, sed adoptatis amorum quibusdam figuris docentur in Cantico Canticorum.* – Die lateinischen Kirchenväter übernahmen diese aufsteigende Ordnung, in der die „ethischen“ Schriften der Bibel propädeutischen Charakter erhalten, z. B.: in *scripturis diuinis non ualeamus ea, quae maiora sunt, nosse, nisi ethicae habuerimus exordium* (Hier. ep. 30, 4 [CSEL 54, 245]) und zur – christlich adaptierten (vgl. Anm. 17) – Theologie als höchster Stufe hinführen: *unde et centesimus octauus decimus psalmus et omnes alii, qui litteris praenotantur, per ethicam nos ducunt ad theologiam* (Hier. ep. 121, 10 [CSEL 56, 50]). Dieses Aszendenz-Modell wurde ins Mittelalter tradiert und ist im 12. Jahrhundert z. B. bei Hugo v. St. Victor (In Eccl. 1 [PL 175, 116]) und Wilhelm von St. Thierry (Nat. et dign. amor. [Davv], 128), aber auch bei Abaelard (vgl. S. 257 u. Anm. 31.33) gegenwärtig.

<sup>21</sup> Zur Bezeichnung des Schriftsinns benutzte vor allem Ambrosius (z. B. *praestare autem mystica moralibus etiam ipse dominus docet*, Psal. 1, 42, 1 [CSEL 64, 35]), aber auch Rufinus (z. B. *a moralibus ad intelligentiam mysticam transeamus*, Orig. Num. 7, 1 [CCL 30, GCS 38]) den ntr. Plural *moralia*. Über Vermittler wie Cassiodor (vgl. Prooem. 36; 57; 82 [PL 83, 164; 169; 174]) ging dieser Terminus in den mittelalterlichen Sprachgebrauch über.

<sup>22</sup> Greg.-M. Hom. Ez. 1, 11 [CCL 142, 451]; Past. 2, 6, [CCL 141, 8]. Unter dieser Bezeichnung wurde das Werk zunächst zitiert, z. B. von Beda (Schem. 2 [CCL 123A, 279]), bis sich sehr bald über die Zwischenstufe *libri moralium* (z. B. bei Iulian von Toledo, Progn. 2, 31, 7 [CCL 115, 7]) der Name *Moralia* verselbständigte.

<sup>23</sup> TSum 2, 70 (vgl. TChr. 3, 126; TSch 2, 85); TSch 2, 99; Comm. Rom. 2, 5, 450.

<sup>24</sup> Vgl. z. B.: *Plato ipse princeps philosophorum* (Ambr. Abr. 1, 1, 2 [CSEL 32/1, 502]); *nobilissimus philosophus Plato* (Aug. cons. ev. 1, 35, 53 [CSEL 43, 59]).

<sup>25</sup> TChr. 1, 68: 897 u. ö.

<sup>26</sup> TChr 1, 106: 1365.

<sup>27</sup> Comm. Rom. 1, 3, 8 [CCM 11, 102].

sei.<sup>28</sup> In der Begegnung mit den *philosophi infideles* verfolgt Abaelard – gestützt auf das Vorbild christlicher Autoritäten, aus deren Schriften er mangels Zugangs zu den Originaltexten<sup>29</sup> seine Kenntnis und die Zitate der Philosophen bezog – jedoch keine abgrenzende Intention. Vielmehr untersucht er ihre Aussagen unter dem Gesichtspunkt der Kompatibilität mit der christlichen Lehre und führt die Ergebnisse *quasi in auctoritatem* neben den Zeugnissen der Väter in sein theologisches Werk über die Trinität ein.<sup>30</sup>

Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens stützt er sich auf das traditionelle Modell der aufsteigenden Erkenntnisordnung, in der die Ethik mit ihrer purgativen Wirkung die Grundlage aller philosophischen Einsicht bildet. Abaelard hebt hervor, daß Gotteserkenntnis nach der Auffassung der Philosophen selbst nicht zuerst mit der Vernunft, sondern durch eine sittliche Lebensführung zu gewinnen ist.<sup>31</sup> In der Auseinandersetzung mit den Kritikern seines methodischen Ansatzes widmet er diesem Argument eine ausführliche Diskussion.<sup>32</sup> Unter Berufung auf Sokrates<sup>33</sup> und Plato<sup>34</sup> sowie anhand einer langen Liste von Zeugnissen über das moralisch vorbildliche Leben der antiken Philosophen wird die von ihnen entwickelte wissenschaftliche Lehre als notwendige Voraussetzung der christlichen Morallehre und Theologie erwiesen.<sup>35</sup> Die inhaltliche Kongruenz, die Abaelard dabei zwischen Leben und Lehre der Philosophen einerseits und den moralischen Vorschriften des Evangeliums andererseits feststellt – *tanta evangelicae ac philosophicae doctrinae concordia*<sup>36</sup> –, führt dennoch nicht zur Aufhebung der zwischen beiden Sphären bestehenden Grenzen.

<sup>28</sup> TChr 3, 122: 1450: ... *Boethius, quamvis Christianus opinionem secutus philosophorum, cum de philosophia tractaret, ...* Vgl. die Mitteilung von M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909 (Nachdruck Darmstadt 1988) 148, über die Bezeichnung von Boethius als *noster summus philosophus* in einer Münchner Handschrift (Clm. 12667f. 30').

<sup>29</sup> Auch wenn Abaelard seine emphatische Behauptung: *quae numquam uidi!* (TChr 2, 12) später abmildert: *quorum pauca noui* (TSch 2, 12), bleibt dies Zeugnis doch aufschlußreich für seine Arbeitsweise.

<sup>30</sup> ... *philosophorum infidelium assertiones sicut et sanctorum patrum quasi in auctoritatem induximus* (TChr. 2, 1; vgl. 3, 1). Dieses Vorgehen trifft auf die Kritik Bernhards von Clairvaux: *Denique in suggillationem Doctorum Ecclesiae, magnis effert laudibus philosophos, adinventiones illorum et suas novitates catholicorum Patrum doctrinae et fidei praefert* (ep. 189, 3 [SBO 7, 14 =BSW 3, 68]). Thomas von Morigny (disp. III 78 [Häring, 368]) faßt dieselbe Kritik in das Bild, Abaelard habe die „unfrisierten und ungewaschenen“ Philosophen beim himmlischen Gastmahl eingeführt: ... *philosophos Platonem, Virgilium, Macrobius, intonsos et illotos, ad conuiuium superni regis introduxit*.

<sup>31</sup> *Quod nec ipsos latuit philosophos, qui noticiam dei non ratiocinando, sed bene uiuendo acquirendam censebant et ad eam moribus potius quam uerbis nitendum esse suadebant* (TSum 2, 19; vgl. TChr 3, 33).

<sup>32</sup> Im 2. Buch der *Theologia Christiana*. Die weitere Entwicklung seines theologischen Werks läßt diese Auseinandersetzung zurücktreten; die *Theologia ‚Scholarium‘* enthält nur mehr eine gekürzte Version. In der *Historia calamitatum* (1038–93 [Monfrim]) wird derselbe Grundgedanke auf die Studiengemeinschaft Abaelards und seiner Schüler in der Einsamkeit des Paraklet bezogen: *ut vere eos priores philosophos imitari crederes* (1050–51).

<sup>33</sup> Vgl. TChr 2, 31: *Vnde (sc. Socrates) et propter ipsam quoque physicae uel cuiuslibet philosophiae perceptionem, quae nonnisi in discussione ocularum causarum consistunt, primum purgandae bonis moribus uitae censebat instandum, ac si etibcam in omni philosophia primum praefigeret gradum, ut quos amore Dei ad uitae honestatem allicere non posset, saltem cupiditate philosophos aliquatenus ad hoc eos initiaret*. Es folgt das von Abaelard immer wieder benutzte Augustinus-Zitat civ. 8, 3 (vgl. Anm. 11) mit einer weiteren Ausfaltung dieses Gedankens, der sich – ebenfalls mit Bezug auf Sokrates – auch bei Hugo v. St. Victor findet (Epit. Dind. [Baron] 198).

<sup>34</sup> *Ipsius quoque Platonis documento didicimus ex ipsis etiam philosophiae studiis et inuestigatione rationum ueri philosophos, ut Deo placeant, intendere* (TChr 2, 36: 512–14).

<sup>35</sup> *Quod si post uitam philosophorum ... de eorum doctrina discutere libet, intelligemus ..., quam sit ea quoque sacris litteris necessaria, non solum in his quae ad documenta morum attinent uel ad sacrae fidei testimonia, ...* (TChr 2, 116: 1772–77).

<sup>36</sup> TChr 2, 44: 618–19. Diese Kongruenzthese übernimmt Abaelard von Augustinus (mit Bezug auf Plato), den er ausführlich zitiert: TSum 1, 57; TChr 1, 118; TSch 1, 181. Vgl. auch Abael. Sol. 2

In dem *Collationes* betitelten Streitgespräch eines Philosophen mit einem Juden und einem Christen über das richtige Verständnis des *summum bonum* und den besten Weg zum Seelenheil werden die in der *Theologia Christiana* enthaltenen Ansätze eines inhaltlichen Vergleichs zwischen der Ethik der Philosophen und der Lehre des Evangeliums aufgenommen<sup>37</sup> und – unter Einbeziehung der jüdischen Position – genauer analysiert. Die dialogische Sprechsituation läßt dabei in den grammatikalischen Personen die Zuordnung der jeweiligen Disziplinen besonders hervortreten. Auf das „Wir“ des Philosophen bei seiner Definition der Ethik als Wissenschaft von den Sitten – *scientia morum, quam ethicam dicimus* – antwortet das „Ihr“ des Christen – *quam quidem uos ethicam, id est moralem, nominare* (sc. *consueuistis*)<sup>38</sup> – und die Bezeichnung *ethica uestra*. Umgekehrt korrespondieren die Anreden, wenn die oberste christliche Disziplin als „Wissenschaft von Gott“ – *quam ... nos diuinitatem nominare consueuimus* – bezeichnet wird und der Philosoph seine interessierte Zustimmung äußert: *nouam nuncupationem nominis uestri non mediocriter approbo*.<sup>39</sup>

Hinter der zunächst nur nomenklatorisch erscheinenden Differenz<sup>40</sup> verbergen sich, wie das weitere Gespräch zeigt, grundlegende Unterschiede in der Sache. Die Ethik des Philosophen ist auf den Weg zum obersten Ziel des menschlichen Lebens beschränkt (*per que uenitur*). Die von dem Christen entwickelte Ethik hat dagegen das Ziel selbst zum Gegenstand (*ad quod peruenitur*).<sup>41</sup> Zwischen beiden Disziplinen besteht deshalb auch in methodischer Hinsicht keine Gemeinsamkeit: *aliter tecum, aliter nobiscum ad inuicem confligendum est*.<sup>42</sup> Für die philosophische Ethik, die sich allein auf die *lex naturalis* stützt, gelten nur Vernunftgründe. Die Autoritäten der christlichen Moral – an ihrer Spitze Gregor der Große und letztlich die Verkünder des alten und des neuen Bundes Moses und Christus<sup>43</sup> – haben in ihr keinen Ort. Um überhaupt miteinander diskutieren zu können, wird deshalb die Auseinandersetzung auf die Methode des philosophischen Diskurses eingeschränkt. Die kritische Analyse der philosophischen Ethik durch den christlichen Gesprächspartner und die Darlegung seiner eigenen Thesen beschränken sich grundsätzlich auf rationale Argumente und verzichten ausdrücklich auf

[Burnett, 888–89]: *Quam quidem exhortationem* (sc. Abaelards in TChr 2 integrierte *exhortatio ad fratres*) *quisquis legerit, uidebit philosophos non tam nomine quam re ipsa Christianis maxime sociatos*.

Vgl. TChr 2, 43: 589–92: ... *reperiemus ipsorum tam uitam quam doctrinam maxime euangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere*. Ibid. 2, 44: 611–13: *Si enim diligenter moralia Euangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inuenimus, quam secutos esse philosophos constat*.

<sup>37</sup> Coll. 1501 [Thomas] mit ausdrücklicher Selbstreferenz auf das 2. Buch der *Theologia Christiana*.

<sup>38</sup> Coll. 85 u. 1265–66. Vgl. Anm. 28.

<sup>39</sup> Coll. 1265–66 u. 1270–71.

<sup>40</sup> Dieselbe Abgrenzung der Ethik (und der anderen philosophischen Disziplinen) von der *diuinitas* findet sich auch bei Hugo-S. Vict.: *Scripturae igitur illae* (sc. *logica, mathematica et physica, ethica*) ... *nequaquam diuinitatis nomine censi dignae sunt. Sola autem illa Scriptura iure diuina appellatur, quae per Spiritum Dei aspirata est* ... (Script. praenot. 1 [PL 175, 9–10]).

*diuinitas* in der Bedeutung „Wissenschaft von Gott“, d. h. Theologie, ist eine Verkürzung des Ausdrucks *de diuinitate ratio* bzw. *sermo*, den die mittelalterlichen Autoren bei Augustinus fanden (civ. 8, 1: *quae ad theologian pertinent, quo uerbo Graeco significari intellegimus de diuinitate rationem siue sermonem*). Als Titel erscheint das Wort mit diesem Sinn in den nach Hugos Vortrag erstellten *Sententiae de diuinitate* (... *cum sententias de diuinitate dicere incepisset*, ep. Laur. [Piazzoni, 912]). In derselben Weise spricht Abaelard von seinen theologischen Studien (... *ut de diuinitate addicerem*: HC 159 [Monfrin, 67]). Seine trinitarische Theologie bezeichnet er als *philosophia diuinitatis* (TSum 3, 101: 1352; TChr 4, 161: 2568). Ansonsten aber ist das – auch aus der Bibel (Rom 1, 20; Col 2, 9) geläufige – Substantiv *diuinitas*, das Abaelard im trinitarischen und christologischen Kontext ständig gebraucht, bei ihm Synonym für *deitas* und Pendant zu *humanitas*.

<sup>41</sup> Coll. 1272.

<sup>42</sup> *ibid.* 1494–95.

<sup>43</sup> *ibid.* 1495–97.

alle Glaubenszeugnisse. Aus der Sicht des Christen bleibt es bei einer Diskussion im Rahmen der *ethica uestra*.

Abaelard setzt deshalb mit *Scito te ipsum* ein weiteres Mal an, um die Erörterung der moralischen Thematik unter christlicher Perspektive zur Vollendung zu bringen. Dies geschieht nicht in der Weise einer komplementären Hinzufügung: Der rationalen Argumentation der *Collationes* wird nicht einfach die Sicht der Glaubenszeugnisse und der kirchlichen Sakramentsordnung gegenübergestellt. Vielmehr läßt er auf der Grundlage des in seiner wissenschaftlichen Praxis erprobten und in den Fassungen der *Theologia* bewährten methodischen Ansatzes ein Werk entstehen, das den philosophischen und den theologischen Ansatz miteinander verbindet und Grundfragen der kirchlichen Morallehre am Maßstab und mit den Mitteln der vernünftigen Kritik prüft und darstellt. Als notwendige inhaltliche Ergänzung tritt es so neben die *Theologia nostra*.<sup>44</sup> Mit der Bezeichnung *Ethica nostra* stellt sich Abaelard zugleich an die Seite von Sokrates und Aristoteles<sup>45</sup> und erhebt zugleich selbstbewußt den Anspruch, der paganen Disziplin im Kontext des christlichen Denkens eine eigenständige gleichwertige Alternative geschaffen zu haben.

Welche entscheidende Weichenstellung er damit vorgenommen hatte, zeigte sich noch zu seinen Lebzeiten. Abaelards Ansatz zu einer „Integration der philosophischen Ethik in den Rahmen christlicher Sittlichkeit“<sup>46</sup> wurde nicht nur von seinen eigenen Schülern aufgegriffen. Er forderte auch die unmittelbaren Zeitgenossen und deren Nachfolger heraus, die begriffliche Klärung der ethischen Fragen im Rahmen der christlichen Glaubenslehre voranzubringen. Nur ca. zwanzig Jahre nach seinem Tod übertrug Alanus von Lille wie selbstverständlich die traditionellen Bestimmungstücke der philosophischen Einteilungslehre auf eine Definition der Theologie: *Theologie due sunt species: una rationalis, que celestium scientiam pollicetur; alia moralis, que circa mores sive informationes hominum vertitur*.<sup>47</sup> Abaelards „Nostrifikation“ hatte in wissenschaftssystematischer Hinsicht ihre Wirkung nicht verfehlt. Bis ein weiterer Autor ein eigenes Werk als „Ethik“ bezeichnete, mußte freilich noch eine lange Zeit vergehen.

### 3. Scito te ipsum

Das Motto *Scito te ipsum*, das Abaelard seiner Ethik als Titel vorangestellt hat, wird in der modernen Sekundärliteratur häufig – und meist ohne weitere Erläuterung – mit Sokrates in Verbindung gebracht.<sup>48</sup> Vor allem für das Konzept eines „Christlichen Sokra-

<sup>44</sup> Ein Lob dieser wissenschaftlichen Methode und seiner doppelten Kompetenz, die ihn hierzu befähigte, hatte Abaelard dem Philosophen der *Collationes* (45–52) in den Mund gelegt: *Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sententiis memorie tue thesaurus abundet, preter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina pre omnibus magistris etiam tuis sive ipsis quoque repertarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse, certum se nobis prebuit experimentum opus illud mirabile Theologie, quod nec invidia ferre potuit nec auferre prevaluit, sed gloriosius persequendo effecit.*

<sup>45</sup> Vgl. Anm. 11; und Boeth. in categ. Aristoteles (PL 64,242 C): *Aristoteles ... in Ethicis suis.*

<sup>46</sup> Vgl. *St. Ernst*, Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (BGPhMA 46) 157; 233.

<sup>47</sup> *De virtutibus et vitis et de donis Spiritus Sancti*, prolog. [O. Lottin, Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, VI 45]. Vgl. zur Bedeutung dieses Werks an der Nahtstelle zwischen der traditionellen strikten Trennung von philosophischer Ethik und Theologie *Th. Deman*, Aux origines de la Théologie morale, Montréal, Paris 1951, 59–63.

<sup>48</sup> Vgl. einige Beispiele: *A. de Libera*, Penser au Moyen Âge, Paris 1991, 229: „... le très socratique ‚Scito te ipsum‘ ...“; *J. Verger*, La renaissance du xii<sup>e</sup> siècle, Paris 1996, 121: „Le vieil adage socratique ...“; *G. Constable*, The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge 1996, 275: „the Socratic motto ‚Know yourself ...“; *P. von Moos*, Abaelard, in: *K. Flasch/U.R. Jeck* (Hg.), Das Licht der Vernunft, München 1997, 36–45, 43: „Der Titel *Scito te ipsum* erinnert an Sokrates, der als Erfinder der Ethik galt.“; *J. Marenbon*, The philosophy of Peter Abelard, Cambridge 1999

tismus“ ist dieser Zusammenhang grundlegend.<sup>49</sup> Ein Blick auf die sprachliche Entwicklung führt jedoch auch hier zu einer aufschlußreichen Nuancierung, die erneut die beziehungsreiche Unterscheidung von paganer und christlicher Herkunft hervortreten läßt.

Die griechische Maxime Γνωθι σεαυτόν wurde verschiedenen Urhebern zugeschrieben, wegen ihrer Anbringung am Tempel des Apoll in Delphi aber vor allem mit diesem Gott und seinem Orakel verbunden.<sup>50</sup> Ihr Weg in die lateinische Sprach- und Gedankenwelt führte über verschiedene Vorstufen zu Cicero. In der Korrespondenz mit seinem Bruder zitiert dieser – einem gebildeten Umgangston angemessen – das griechische Original.<sup>51</sup> In den philosophischen Abhandlungen dagegen bleibt er seiner Absicht treu, der griechischen Terminologie ein lateinisches Äquivalent an die Seite zu stellen. Die direkte Übersetzung lautet: *nosce te*<sup>52</sup>. Meist bindet Cicero die Formel jedoch – zum Teil nach dem Vorbild seines griechischen Referenztextes – syntaktisch ein, wobei zur Verdeutlichung der reflexiven Struktur das Personalpronomen durch das Suffix *met* und/oder die Hinzufügung von *ipse* bzw. *quisque* verstärkt wird: *ut nosmet ipsos nosceremus*<sup>53</sup>, *ut se quisque noscat*<sup>54</sup>, *qui se ipse norit*<sup>55</sup>, *noscere nosmet ipsos*<sup>56</sup>, *nosmet ipsos nosse*<sup>57</sup> etc. Bisweilen verwendet er auch das bedeutungsgleiche Kompositum: *si ... se quisque cognosceret*<sup>58</sup> oder *nosmet ipsos cognoscimus*<sup>59</sup>, hinter dem das Substantiv *cognitio* – *illa <a> deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat*<sup>60</sup> bzw. *cognitio ... nostri*<sup>61</sup> – steht.

Durch das Beispiel Ciceros ist die Wiedergabe des Mottos in der lateinischen Sprache für die Folgezeit maßgeblich vorgeprägt. Dies gilt zunächst bis zum Ausklang der paganen Literatur in der Spätantike. Als ein wichtiger Zeuge tritt in dieser Phase Seneca hinzu, bei dem ebenfalls die direkte Form *nosce te*<sup>62</sup> oder *te nosce*<sup>63</sup> neben der syntakti-

(1997) 68: „... he decided, challengingly, to use as a title the Socratic maxim ‚Know thyself‘.“; A. Schroeter-Reinhard, Die Ethica des Peter Abaelard, Freiburg/Schweiz 1999, 317: „Es mag also sein, daß der Magister selbst an einen auf Sokrates zurückgehenden Traditionsstrang anzuknüpfen glaubte, ... der auf den Prototyp des Moralphilosophen zurückging.“

<sup>49</sup> Dieses Interpretationsmuster geht auf E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932 (dt. Wien 1950) Kap. XI: La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien, 214–233, zurück. Vgl. E. Bertola, Il socratismo Cristiano nel XII secolo, RFNS 51 (1959) 252–264, der Gilsons Ansatz weiter entfaltet. Für Gilsons Sokratismus-These ist es ohne Auswirkung, daß er zu Beginn verschiedene Dinge verwechselte, indem er unter Verweis auf Xen. mem. 4,2,24–25 „Erkenne dich selbst“ als den Orakelspruch bezeichnete, den Sokrates für sich in Delphi eingeholt habe. Nach Platons Darstellung hatte das Orakel auf die Frage des Chairephon, eines Jugendfreundes des Sokrates, erklärt, daß niemand weiser sei als Sokrates (μηδὲνα σοφώτερον εἶναι, Plat. apol. 21a). Bei Xenophon nimmt Sokrates in einem Lehrgespräch Bezug auf die Inschrift Γνωθι σεαυτόν am Tempel des delphischen Apoll.

<sup>50</sup> Aus der reichen Literatur vgl. insbesondere das Kompendium von P. Courcelle, Connais-toi toi-même, I-III (Collection des études augustiniennes, S. A., 58–60) Paris 1974, der die Karriere dieser Maxime „von Sokrates bis Bernhard von Clairvaux“ materialreich dargestellt hat. Die Differenz zwischen *Nosce te* und *Scito te ipsum* hat er ebenfalls gesehen, aber nicht genauer untersucht.

<sup>51</sup> ad Q. fr. 3, 5, 7.

<sup>52</sup> Tusc. 1, 52, 7. Vgl. Varro Atacinus carm. 1 frg. 6, 6: ‚nosce‘ inquit ‚tete‘ Chilon Lacedaemone cretus (mit Intensivreduplikation des Personalpronomens).

<sup>53</sup> leg. 1, 58, 12.

<sup>54</sup> Tusc. 1, 52, 4.

<sup>55</sup> leg. 1, 59, 1.

<sup>56</sup> fin. 5, 44, 6.

<sup>57</sup> fin. 5, 44, 2.

<sup>58</sup> fin. 5, 41, 2.

<sup>59</sup> fin. 5, 41, 10.

<sup>60</sup> Tusc. 5, 70, 1.

<sup>61</sup> fin. 5, 44, 5.

<sup>62</sup> dial. 6, 11, 2.

<sup>63</sup> epist. 94, 28, 2.

schen Einbindung – *ut homo ipse se nosset*<sup>64</sup> – anzutreffen ist. Es gilt darüber hinaus aber auch für die christlichen Autoren, insbesondere für Ambrosius und Augustinus, die ihrerseits inhaltlich und sprachbildend auf die weitere Entwicklung einwirkten. Sie zeigen den Einfluß des von ihnen hoch geschätzten Cicero, wenn sie die *Maxime* als *nosce te ipsum*<sup>65</sup> bzw. *cognosce te ipsum*<sup>66</sup> wiedergeben und auch im Satz dieselbe Grundform variieren, zum Beispiel: *ut cognoscas te*<sup>67</sup>, *ut se cognoscat*<sup>68</sup>, *ipsum se cognoscat*<sup>69</sup>, *cognoscat ergo semetipsam*<sup>70</sup>, *cognosce quod es*<sup>71</sup>, *cognosce qui sis*<sup>72</sup> etc. Die Verbindung *cognitio sui* dagegen bleibt bei ihnen unter dem Einfluß der biblischen Sprache oft auf das Erkennen Gottes bezogen; doch gibt es auch Beispiele für eine Verwendung im Sinn der Selbsterkenntnis des Menschen.<sup>73</sup>

Der hier zutage tretenden sprachlichen Kontinuität, die über die Grenze zwischen der paganen und der christlichen Tradition hinweggeht, entspricht auch eine grundsätzliche Übereinstimmung darin, was die Aufforderung zur Selbsterkenntnis inhaltlich bedeutet. Die Kirchenväter übernahmen die philosophische Ansicht<sup>74</sup>, daß es nicht um eine äußerliche Wahrnehmung der menschlichen Befindlichkeit, sondern um einen reflexiven Vorgang in der Seele geht<sup>75</sup>. Die Abkehr von den Sinnen, als Erkenntnisquelle und Lebensorientierung, und die Wendung nach innen<sup>76</sup> – unter Betonung der leitenden Verantwortung des vernünftigen Teils der Seele – blieben auch in der christlichen Version konstitutive Merkmale des Selbsterkenntniskonzepts.<sup>77</sup>

Einen Bezug auf die Person oder das Wirken des Sokrates sucht man in diesem Zusammenhang vergeblich. Aus den Zeugnissen seiner Zeitgenossen (Aristophanes, Platon und Xenophon) ist bekannt, daß Sokrates dem Thema der Selbsterkenntnis große Bedeutung zumaß und das delphische Motto gern in seine Argumentation einbezog.<sup>78</sup> Ein Reflex hierauf findet sich bei Tertullian, der in der Erörterung der Frage nach der Erkenntnisleistung der Sinne das Bekenntnis des Sokrates aus dem Phaidros zitiert, es fehle ihm noch immer die in der delphischen Inschrift empfohlene Selbsterkenntnis.<sup>79</sup> Für das allgemeine Bild des Sokrates jedoch ist bei den paganen wie bei den christlichen Autoren keineswegs dessen wiederkehrender Hinweis auf diese *Maxime* charakteristisch. Sein

<sup>64</sup> nat. 1, 17, 4.

<sup>65</sup> Ambr. ps.118 II 13 [CSEL 62, 27].

<sup>66</sup> Ambr. hex. 6, 6, 39 [CSEL 32/1, 230], ps.118 XIX 2 [CSEL 62, 423]; *cognosce te* Ambr. hex. 6, 8, 50 [l.c. 241], ps.118 X 10 [l.c. 208], Aug. s.46 [CCL 41, 981.997]; *cognosce te ipsam* (sc. mens) Aug. trin. 10, 9 [CCL 50, 325] u. ö.

<sup>67</sup> Aug. Io.ev.tr. 25, 16 [CCL 36, 257].

<sup>68</sup> Ambr. fug. 4, 20 [CSEL 32, 180].

<sup>69</sup> Ambr. bon. mort. 3, 10 [CSEL 32, 712].

<sup>70</sup> Aug. trin. 10, 8 [CCL 50A, 325].

<sup>71</sup> Aug. s. 137, 4 [PL 38, 756].

<sup>72</sup> Aug. Io.ev.tr. 1, 15 [CCL 36, 9].

<sup>73</sup> Aug. trin. 14, 10 [CCL 50A, 441]; vgl. Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 147].

<sup>74</sup> Vermittelt z.B. durch Cic. Tusc. 1, 52: *cum igitur ,nosce te' dicit, hoc dicit ,nosce animum tuum'.*

<sup>75</sup> Aug. trin. 10, 9 [CCL 50A, 326]: *non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere.*

<sup>76</sup> Aug. ord. 1, 1 [CCL 29, 89]: *Qui tamen, ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi.* Vgl. Ambr. ps.118 XIX 2 [CSEL 62, 423]: *Et tu ergo conclusus animi feruore aspice temet ipsum interiore oculo.*

<sup>77</sup> Ambrosius verbindet diese Elemente in einer Definition ps.118 II 13 [CSEL 62, 27]: *Quid est se noscere, nisi ut sciat unusquisque hominem ad imaginem et similitudinem dei factum, rationis capacem, qui terram suam excolere tamquam bonus agricola debeat aratro quodam et falce sapientiae, ut uel dura findantur uel luxuriantia recidantur, qui inferiorem sui portionem animi imperio debeat gubernare?* Vgl. im übrigen die detaillierte Darstellung bei Courcelle.

<sup>78</sup> vgl. die Stellen bei Courcelle I (1974) 13–20.

<sup>79</sup> Tert. an. 17, 12 [CCL 2, 806]: *Sed enim Plato, ne quod testimonium sensibus signet, propterea et in Phaedro ex Socratis persona negat se cognoscere posse semetipsum, ut monet Delphica inscriptio.* vgl. Plat. Phaidr. 229e οὐ δύναμαι πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν.

Kennzeichen ist vielmehr die im erkannten Nichtwissen bestehende Weisheit, die ihm das delphische Orakel attestiert hatte.<sup>80</sup> Das *scio quod nescio*<sup>81</sup>, nicht das *cognosce te ipsum* ist die originäre und in der nachfolgenden Tradition für Sokrates bezeichnende Devise.

Die Skizze der Rezeption des Mottos Γνωθί σεαυτόν durch die lateinischen Kirchenväter ist jedoch noch nicht vollständig. Die Aneignung im Rahmen der lateinischen Bildungstradition wurde nämlich durch einen christlichen Einfluß aus dem griechischen Bereich überlagert. In der Auseinandersetzung der griechischen Kirchenväter mit der hellenistisch geprägten Kultur war das delphische Motto nicht nur unter verschiedenen Aspekten auf seine Herkunft und Bedeutung untersucht worden. Unter dem Vorzeichen des überbietenden Vergleichs war es zugleich in Konkurrenz zu ähnlich klingenden oder sinnverwandten Aussagen der Septuaginta<sup>82</sup> getreten. Eine traditionsbildende Parallelisierung hatte schon Philo von Alexandrien vorgenommen, der dem Γνωθί σεαυτόν die Weisung des Moses im Deuteronomium πρόσσεχε σεαυτῷ<sup>83</sup> zur Seite gestellt<sup>84</sup> und damit einen Topos für die weitere Entwicklung geschaffen hatte.<sup>85</sup> Von noch stärkerer Nachwirkung war das Beispiel des Origenes, der in seiner Auslegung des Hohenlieds das Wort des Bräutigams an die Geliebte (1,8): Ἐάν μὴ γνῶς σεαυτήν, ἢ καλὴ ἐν γυναιξίν mit dem „bei den Griechen vielzitierten Spruch“ in Verbindung gebracht, zugleich aber dessen eigentliche Urheberschaft für „den Weisen Salomon“ reklamiert hatte.<sup>86</sup>

Die lateinischen Kirchenväter griffen diese Vorbilder bereitwillig auf. Neben das delphische Motto, das ihnen die pagane Bildungstradition vermittelte, traten auch bei ihnen das Wort des Moses im Deuteronomium und die konditional formulierte Aufforderung an die Braut im Hohenlied. Alle drei konnten je für sich erscheinen, wurden aber oft zur Verstärkung und wechselseitigen Erhellung aufeinander bezogen. So liest man bei Ambrosius, der dem Thema der Selbsterkenntnis große Aufmerksamkeit widmete: *Cognosce ergo te, homo, quantus sis, et adtende tibi*<sup>87</sup> oder: *Nosce te ipsum, homo; tuae animae dicitur in Canticis: Nisi cognoveris te formosam in mulieribus. Cognosce te, anima.*<sup>88</sup> An anderer Stelle verband Ambrosius, vermutlich nach einem griechischen Muster<sup>89</sup>, in

<sup>80</sup> Vgl. Cic. ac. pr. 1,16 (Socrates): ... *ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec esset una hominis sapientia, non arbitrari sese scire quod nesciat.*

<sup>81</sup> In dieser Form zitiert Hieronymus die sokratische Maxime: Ruf. 1,17 [CCL 79,15]; Abd. prol. [CCL 76,350]; Ezech. 13,42 [CCL 75,609]; ep. 57,12 [CSEL 54,525] u.ö. Cicero bevorzugt die Fassung *nihil se scire*, z. B. de or. 1,42; ac. pr. 74; ac. post 1,16; 1,45; vgl. Laktanz ir. 1,6 [SC 289,92]: *se nihil scire nisi unum, quod nihil sciret.* Augustinus spricht von der *confessa ignorantia sua uel dissimulata scientia* des Socrates (civ. 8,3) und seinem *spitissimum mos dissimulanda scientiae* (civ. 8,4).

<sup>82</sup> Neben Dtn 4,9 und Cant 1,8 (in der *Vulgata* 1,7) insbesondere Iob 5,27: οὐ δὲ γνῶθι σεαυτὸν, εἴ τι ἐπραξας und Ps 138,23: δοκιμασόν με, ὁ θεός, καὶ γνῶθι τὴν καρδίαν μου.

<sup>83</sup> Deut 4,9: πρόσσεχε σεαυτῷ καὶ φύλαξον τὴν ψυχὴν σου σφόδρα.

<sup>84</sup> Philo migr. Abr. 8: πάντα τὸν αἰῶνα γίνωσκε σεαυτόν, ὡς καὶ Μωυσῆς πολλαχοῦ διδάσκει λέγων: πρόσσεχε σεαυτῷ (u.ö.).

<sup>85</sup> z. B. Greg. Nyss. mort. [Gregorii Nysseni Opera; im folgenden: GNO 9,40]: Ἔγω ἄνθρωπε, ... πρόσσεχε σεαυτῷ κατὰ τὸ Μωυσοῦς παράγγελμα καὶ γνῶθι σεαυτόν ἀκριβῶς τίς εἶ.

Basilius widmete dem Πρόσσεχε σεαυτῷ eine eigene Homilie (*In Attende tibi ipsi*). Johannes Chrysostomus zitiert „das Wort, das Moses immer wieder an die Juden richtet“: τὸ Πρόσσεχε σεαυτῷ, ὃ πολλάκις αὐτοῖς καὶ προῶν ἐπιλέγει (synopsis s.s. [56,334]) und betont, daß es Gott selbst ist, der durch Moses spricht: 235 Ἄκουε πάλιν τοῦ Θεοῦ, πῶς προσοφθαλμίζεται πᾶσι διὰ Μωυσοῦς καὶ λέγει: Πρόσσεχε σεαυτῷ (paenit. [60,697]).

<sup>86</sup> Orig. cant. [GCS 17,256]: Τὸ πολυθρόλλητον δὲ παρ' Ἑλλήσιν ἐπίφθεγμα προεὶληπταί παραδοθέν τῷ σοφῷ Σολομῶντι, τὸ Γνωθί σεαυτόν.

<sup>87</sup> Ambr. hex. VI 8,50 [CSEL 32/1,241].

<sup>88</sup> Ambr. Ps.118 X 10 [CSEL 62,208].

<sup>89</sup> Vielleicht hatte Origenes, dessen Kommentar zum Hohenlied unvollständig überliefert ist, die Zusammenführung aller drei Motive bereits selbst vorgenommen. Diese wäre dann auch die Basis für Gregor von Nyssa, der zur Erläuterung des Ἐάν μὴ γνῶς σεαυτήν die Weisung des Mo-

seiner Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts das delphische Motto mit dem Urheberschaftsanspruch des Origenes für Salomon und Philons Prioritätsargument zuzunehmen des Moses: *Cognosce te ipsum, o homo, quod non, ut ferunt, Apollinis Pythii, sed Solomonis sancti est, qui ait: Nisi scias te, formosa in mulieribus, quamquam multo ante Moyses in Deuteronomio scripsit: Adtende tibi.*<sup>90</sup> Ähnliches wiederholte er – mit einem ausdrücklichen Plagiatsvorwurf – in seiner Erläuterung von Ps 118: *Tibi ergo adtende ibi, ubi potiore esse te nosti. Nosce te ipsum, quod Apollini Pythio adsignant gentiles uiri, quasi ipse auctor fuerit huius sententiae, cum de nostro usurpatum ad sua transferant et longe anterior Moyses fuerit, qui scripsit librum Deuteronomii, quam philosophi, qui ista finxerunt.*<sup>91</sup>

Diese Aussagen korrespondieren mit der Übersetzung, die Rufinus wenig später von dem Hohenlied-Kommentar des Origenes anfertigte (wie im griechischen Original fehlt hier der Bezug auf das Moses-Wort): *Unius ex septem, quos apud Graecos singulares in sapientia fuisse fama concelebrat, haec inter cetera mirabilis fertur esse sententia, qua ait: „Scito te ipsum“ vel „Cognosce te ipsum“. Quod tamen Solomon, quem praecessisse omnes hos tempore et sapientia ac rerum scientia in praefatione nostra docuimus, ad animam ... dicit: „Nisi cognoveris temet ipsam, o pulchra inter mulieres“.*<sup>92</sup> Die alternative lateinische Wiedergabe des Γνωθι σεαυτόν, die er hier anführt: *Scito te ipsum* bzw. *Cognosce te ipsum*, ist nicht das Ergebnis individueller Variation, sondern zeigt den aufmerksamen Übersetzer, der die zu seiner Zeit vorhandenen sprachlichen Möglichkeiten aufweist.<sup>93</sup> Daß neben dem aus der paganen Tradition stammenden *cognosce te ipsum* bei den christlichen Autoren auch ein *te ipsum scito* auftreten konnte, zeigt Ambrosius – allerdings nicht mit Bezug auf das delphische Motto, sondern in einer erläuternden Variation der Weisung des Moses: *Tibi igitur adtende, te ipsum scito.*<sup>94</sup>

Zuvor hatte Ambrosius, wie oben zitiert, die Warnung des Bräutigams in der Fassung *nisi scias te* angeführt. Dieser Wechsel des Verbuns (vom „Erkennen“ zum „Wissen“) hatte offenbar kein Vorbild auf der griechischen Textebene<sup>95</sup>, sondern entstand erst im Rahmen der *Vetus Latina*. Hier traten verschiedene Übertragungen von Cant 1,8 (LXX) nebeneinander.<sup>96</sup> Unter dem auf der antiken Tradition beruhenden bildungssprachlichen Einfluß lautete die Wiedergabe *Nisi cognoveris te (temet ipsam)*. Dies ist die Fassung, auf die sich Augustinus<sup>97</sup> und Rufinus<sup>98</sup> bezogen und die auch Hieronymus bekannt war<sup>99</sup>, der für die Vulgata allerdings die Formel *Si ignoras te* wählte. Ambrosius benutzte zunächst *Nisi cognoscas te*<sup>100</sup> und legte dann mehrfach eine Übersetzung des Hohenlieds zugrunde, in der das Wort an die Braut mit *Nisi scias te* übersetzt war, nicht

ses und das γνωθι heranzieht (Cant 1,8 [GNO 6,67–68]: Οὐκοῦν ἵνα μὴ ταῦτα πάθῃς, πρόσεχε σεαυτῆ, φησὶν ὁ λόγος. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀσφαλὲς τῶν ἀγαθῶν φυλακτήριον. Γνωθι πόσον ὑπὲρ τὴν λοιπὴν κτίσιν παρὰ τοῦ πεποιηκότος τετίμησα.

<sup>90</sup> Ambr. hex. VI 6,39 [CSEL 32/1,230].

<sup>91</sup> Ambr. Ps.118 II 13 [CSEL 62,27].

<sup>92</sup> Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 141]; vgl. die griechische Bezugstelle Anm. 86.

<sup>93</sup> Auch kurz zuvor bietet Rufinus eine alternative Übersetzung für das ἡ καλή ἐν γυναιξίν: *Nisi cognoveris te, o bona – sive pulchra – inter mulieres ...* (Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 141].

<sup>94</sup> Ambr. hex. VI 7,42 [CSEL 32/1,233].

<sup>95</sup> Das Ἴδὲ σεαυτόν (Plat. Alcib. I 132 d) ist keine Variante zu Γνωθι σεαυτόν, sondern eine Aufforderung an das Auge: „Sieh dich selbst an!“ Textstellen, an denen die griechischen Kirchenväter eine Variation des Verbs vorgenommen hätten, sind mir nicht bekannt.

<sup>96</sup> Festen Bestand hatte dagegen die Übersetzung von Dtn 4,9 *adtende tibi*. Als Zitat behauptete sie sich bis ins Mittelalter gegen das *custodi igitur temetipsum* der *Vulgata*, wobei 1 Tim 4,16 *adtende tibi* ἐπέχε σεαυτῷ stabilisierend wirkte.

<sup>97</sup> Aug. ep. 93,9 [CSEL 34/2,473.474.475]; en. Ps. 66,4 [CCL 39,86]; s.46,36.37 [CCL 41,924.973] u.ö.; s.138 [PL 38,767.768]; s.146 [PL 38,797]; s.147A [Miscellanea Agostiniana 1,54.55]; s.229 O [ebd. 1,497]; s.285 [PL 38,1296]; s.295 [PL 38,1351]; c. Gaud. 1,17,18 [CSEL 53,213] u.ö.

<sup>98</sup> Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 141–142].

<sup>99</sup> Hier. ep. 22,25 [CSEL 54,180].

<sup>100</sup> Ambr. Isaac 4,15 [CSEL 32/1,652.653], entstanden 386.

ohne dem Zitat gelegentlich die traditionelle Version mit einem explikativen *hoc est* zur Seite zu stellen.<sup>101</sup> Nachdem so in der syntaktisch gebundenen Version ein Austausch des Verbums stattgefunden hatte<sup>102</sup>, war es kein weiter Weg, um den Imperativen des delphischen Mottos und des Moses-Wortes die imperativische Formel *Scito te ipsum* als eine Analogiebildung folgen zu lassen. Die gegen die herkömmlichen Sprachregeln verstoßende Verbindung von *Scito* mit dem reflexiven Personalpronomen als Akkusativobjekt<sup>103</sup> war durch die Parallele des (*Cog*)*nosce te* vorgeprägt.<sup>104</sup>

Wer die imperativische Formel *Scito te ipsum* zuerst in die lateinische Sprache eingeführt hat, läßt sich anhand der verfügbaren Belege nicht mehr feststellen. Wenn die heute übliche Datierung zutrifft, benutzte Ambrosius sie jedenfalls vor Rufinus<sup>105</sup> – allerdings nicht zur Wiedergabe des delphischen Mottos. Hier war er durch seine Bildung und sein Sprachbewußtsein offenbar an die klassische Form (*Cog*)*nosce te ipsum* gebunden.<sup>106</sup> Insofern mag es zutreffen, daß Rufinus derjenige war, der *Scito te ipsum* erstmals auf die berühmte Maxime übertragen hat.<sup>107</sup>

Durch die starke Nachwirkung des Hohenlied-Kommentars des Origenes wurde der Bezug zwischen dem delphischen Motto und der Aufforderung an die Braut – das Wort des Moses löste sich, auch wegen seiner sprachlichen Sonderung (*attende tibi*), hiervon ab – zu einem festen Motiv der weiteren Entwicklung. Wie die Formen *nisi cognoveris te, nisi scias te, si nescieris te, si ignoras* u. ä., wurden dabei auch die beiden Versionen des apollinischen Spruchs austauschbar. Die Kenntnis der antiken Sprachform hinderte auch gebildete mittelalterliche Autoren nicht, die durch das Zeugnis des lateinischen Origenes geadelte unklassische Fassung *Scito te ipsum* auf die delphische Maxime zu übertragen. Welche Form sie jeweils wählten, hing weniger von ihrem Sprachbewußtsein als von ihren Referenzstellen ab. Im 12. Jahrhundert scheint sich sogar eine gewisse Präferenz für die aus der Bibelsprache hervorgegangene Version entwickelt zu ha-

<sup>101</sup> Vgl. außer der zitierten Stelle (S. 263 u. Anm. 90) auch Ps 118 II 14 [CSEL 62,27] (entst. 389/39): *Vnde et Salomon oraculum diuinum secutus scripsit in Canticis canticorum: Nisi scias te decoram inter mulieres, hoc est: Nisi cognoscas te* und Virg. 10, 67 (PL 16,356): *Nisi scias te, o decora in mulieribus, hoc est: Te prius, quae sis, ipsa cognosce*.

<sup>102</sup> Um das Bild zu vervollständigen, bleibt anzumerken, daß der substantivische Ausdruck *cognitio sui* gegen das Eindringen des *scire* resistent bleibt. *Scientia sui (nostri, vestri)* gibt es nicht.

<sup>103</sup> Der Imperativ *scito*, der in der antiken Latinität vor allem umgangssprachlich und interjektionsähnlich benutzt wird, verbindet sich, wenn der Inhalt dieses „Wissens“ bezeichnet werden soll, mit einem *AcI* oder *quod*-Satz, nicht jedoch mit einem Akkusativobjekt (vgl. J. Ph. Krebs, *Antibarbarus der Lateinischen Sprache*, 5. umgearb. und sehr verm. Aufl. von F. X. Allgeier, Frankfurt a. M. 1876, 1050).

<sup>104</sup> Andere Bibelstellen, an denen im Bedeutungszusammenhang der menschlichen Selbsterkenntnis ein griechisches γνῶθι im Lateinischen mit *scito* wiedergegeben wurde, erweisen sich bei näherer Betrachtung als sekundär. Die Übersetzung von Iob 5, 27 *tu uero scito temet ipsum*, die Hieronymus auf der Grundlage der hexaplarischen Septuaginta (οὐ δὲ γνῶθι σεαυτῶν) in Bethlehem vornahm (diese Version benutzte Augustinus adn. Iob 5 [CSEL 28/2,518]; vgl. W. Geerlings, AugL 1, 100–101), konnte sich an die lateinische *Canticum*-Formel anlehnen, die zur selben Zeit in Italien, wie die oben zitierte Ambrosius-Stelle zeigt, schon im Gebrauch war. Dasselbe gilt für die von Hieronymus anhand der *Septuaginta* revidierte lateinische Übersetzung von Ps. 138, 23: *Proba me, Deus, et scito cor meum; interroga me et cognosce semitas meas*, die in die *Vulgata* einging.

<sup>105</sup> Die Entstehung der *Exameron libri* des Ambrosius, wo *te ipsum scito* erscheint (vgl. S. 263 u. Anm. 94), wird auf 386/7, die der Übersetzung des Origenes-Kommentars durch Rufinus um 410 datiert (vgl. Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. 1998, 17 u. 536).

<sup>106</sup> Vgl. die zitierten Stellen (zu Anm. 87 u. 88).

<sup>107</sup> Courcelle hielt die Übersetzung des Origenes-Kommentars zu Cant. 1, 8 (LXX) für den eigentlichen Ursprungsort der Formel *Scito te ipsum*, wobei er zwischen Rufinus und Origenes nicht unterschied: „Cette forme ‚Scito te ipsum‘ provient d’Origène“ (I 263 Anm. 140). Auch bezüglich des Satzes *Deum te igitur scito esse* aus dem *Somnium Scipionis* (8, 18) verwies er auf diese Herkunft: „La traduction de Γνῶθι par *scito* ne doit pas surprendre, car elle se retrouve chez Origène et souvent au Moyen âge“ (ibid. I 32 Anm. 14). Dabei übersah er freilich die grammatikalische und inhaltliche Differenz zwischen *scito te esse* und *scito te ipsum*.

ben.<sup>108</sup> Auch in der Vorstellung, daß das Motto auf dem Dreifuß des Apoll eingraviert gewesen sei: *scriptum legitur in tripode Apollinis: gnoti seauton, id est cognosce te ipsum*<sup>109</sup>, blieb die antike Formel nicht stabil: *Unde dictum est in tripode Apollinis: Homo, scito te ipsum*.<sup>110</sup> Ebenso erhielt der oft zitierte Juvenal-Vers *De caelo descendit Γνωθι σεαυτόν*<sup>111</sup> zur Erläuterung des für den durchschnittlichen mittelalterlichen Leser unverständlichen (und in den Handschriften oft zusätzlich verstümmelten) griechischen Ausdrucks nicht nur ein *Nosce te ipsum*,<sup>112</sup> sondern auch ein *Scito te ipsum*<sup>113</sup> zur Seite. All dies zeigt, daß für die Zeitgenossen Abaelards die Formel *Scito te ipsum* zu einer authentischen Wiedergabe der delphischen Maxime geworden war. Das Interesse, das sie bei ihnen fand, war freilich nicht historischer oder philosophischer Art. Es beruhte vielmehr auf der Bedeutung, die das Wort in der christlichen Tradition als eine zwar pagane, aber, wie man mit Origenes annahm, biblisch sanktionierte Mahnung zur Selbsterkenntnis erhalten hatte.

Abaelard selbst hat zu dieser Entwicklung in seinen Werken nichts beigetragen. Das Stichwort *cognitio sui* kommt bei ihm ebensowenig vor wie eine Erörterung der berühmten Stelle des Hohenlieds, in deren Kontext das Motto des Apoll von den Kommentatoren zitiert wird.<sup>114</sup> Schon bei der Glossierung der *Isagoge* des Porphyrius, die er auf der Grundlage der Kommentare des Boethius vornahm, hatte er dessen emphatische Worte über die durch den *amor scientiae* bewirkte *ad seipsam retractatio atque advocatio*<sup>115</sup> nicht übernommen, sondern es bei nüchternen Definitionen der Philosophie und ihrer Arten bewenden lassen.<sup>116</sup> An den Bemühungen um eine spirituelle Erschließung der inneren Dimension der menschlichen Existenz, wie sie Viktoriner und Zisterzienser unter Nutzung des traditionellen Repertoires betrieben<sup>117</sup>, nahm er nicht teil. Indem er seiner Ethik das berühmte Wort voranstellte, rief er ohne konkreten Bezug zum folgenden Text – im Werk selbst wird weder die Version *Scito te ipsum* noch die klassische Form (*Cog)nosce te* wiederholt oder inhaltlich angesprochen<sup>118</sup> – nicht ein Zitat aus der paganen Bildungstradition, sondern das zum Signal für das Gedankenmuster der christlichen Selbsterkenntnis gewordene Motto in der zu seiner Zeit verbreiteten Fassung

<sup>108</sup> Bei Wilhelm von St. Thierry nat. corp. prol. [Lemoine, 70]: *Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum: Homo, scito te ipsum*; Cant. breu. comm. 22 [CCM 87, 180]: *Hoc est responsum Delphici Apollinis: Scito te ipsum*; Philipp von Harvenst Cant. 2 [PL 203, 251; vgl. 252]: ... *nonnulli asserunt unum e septem Graeciae sapientibus protulisse, alii potius asseuerant Apollinem eleganti oraculo respondisse: Scito, inquit, te ipsum, homo*; Alcher von Clairvaux spir. 51 [PL 40, 817]: ... *audiat, quid quidam sapiens dicat: Scito te ipsum*.

<sup>109</sup> Hugo-S.Vict. Didasc. 1 [Buttimer, 4]; vgl. Hugo-Pict. Hist. Viz. 2 [CCM 42, 414]. Die Quelle dieser Vorstellung habe ich nicht gefunden.

<sup>110</sup> Bern.-Clar. sent. 3, 88 [SBO 6/2, 131 = BSW 9, 518].

<sup>111</sup> Iuv. sat. 11, 27 (im Mittelalter verbreitet durch das Zitat bei Macr. somn. 1, 9, 2; vgl. Courcelle, I 59 u. 243).

<sup>112</sup> Bern.-Clar. s. div. 40, 3 [SBO 6/1, 236 = BSW 9, 493]: *De caelo cecidit ista sententia, Nosce te ipsum, homo*.

<sup>113</sup> Joh.-Sarisb. Polycr. 3, 2 [CCM 118, 176]: ... *descendisse de caelo creditur Notiselon, id est Scito te ipsum*.

<sup>114</sup> Auf andere Stellen des Hohenlieds, das er nach der Vätertradition zu den drei schwierigsten Büchern der Heiligen Schrift zählte (Exp. Hex. 1 [PL 178, 731]), nahm Abaelard dagegen in der Korrespondenz mit Heloise und in seinen Predigten durchaus Bezug.

<sup>115</sup> Es ist bezeichnend, daß Hugo von St. Viktor dagegen sich diese Passage (Boeth. in Porph. comm. pr. 1, 3 [CSEL 48, 7]) nicht entgehen ließ, sondern sie in sein Didascalicon (1, 3 [Buttimer, 7]) integrierte: *Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractio atque aduocatio, ut uideatur sapientie studium diuinitatis et pure mentis illius amicitia ... etc.*

<sup>116</sup> Sup. Porph. (LNp) [Geyer, 506:18–21], wo die Ethik als *magistra honestatis* apostrophiert wird. Vgl. LI [Geyer, 1:7–11].

<sup>117</sup> Vgl. die materialreiche Darstellung bei Courcelle, Kap. XI: De Jean Scot à saint Bernard, 231–292, und Bertola, vgl. Anm. 49.

<sup>118</sup> Beide Formeln gehören überhaupt nicht zu dem von Abaelard benutzten Repertoire und erscheinen in keinem anderen seiner Werke.

auf.<sup>119</sup> Man wird nicht gut annehmen können, daß ihm der Griff in ein anderes Sprachrepertoire, den er damit vollzog, nicht bewußt war. Die Anregung und die Berechtigung für diese assoziative Entlehnung<sup>120</sup> ergaben sich aus der Fokussierung des ethischen Urteils auf die innere Absicht des Handelnden und aus der Betonung des Gewissens, in der eine grundlegende Übereinstimmung mit der Interioritäts-Orientierung des Selbsterkenntnisthemas gegeben war. Darüber hinaus lag in dem Bezug zwischen dem Erkennen der Sünde und der Buße, den Abaelard zum Gliederungsprinzip des ersten Buchs gemacht hatte, sowie in der ganz auf die inneren Aspekte konzentrierten Interpretation des Bußgeschehens, eine thematische Affinität zu der Behandlung von Selbsterkenntnis und Gewissensforschung in der asketischen Literatur.<sup>121</sup>

#### 4. Rezeption und Kritik der Zeitgenossen

Die Bezeichnung des Werks als *Ethica* wurde von Abaelards Zeitgenossen kommentarlos zur Kenntnis genommen. In der Auseinandersetzung, die zur Synode von Sens und der päpstlichen Verurteilung führte, spielte sie keine Rolle. Niemandem fiel anscheinend auf, daß hier in einem beispiellosen Vorgang ein einzelnes Werk als „Ethik“ tituliert wurde.<sup>122</sup> Keines der Werke, die im Mittelalter die antike Ethik repräsentierten (z. B. das zweite Buch von Ciceros *De inventione*, Senecas *Epistulae Morales*) trug eine solche Überschrift. Die angeblich von Sokrates verfaßte Ethik – *ut ait Socrates in Ethica*<sup>123</sup> – gehörte dem Hörensagen an, und die Entdeckung der Nikomachischen Ethik stand noch aus. In der christlichen Tradition war ein Werk mit einem paganen Titel dieser Art ohnehin nicht möglich. Dennoch sah sich keiner der Kritiker zum Widerspruch veranlaßt, als Abaelard mit der Bezeichnung *Ethica nostra* nicht nur eine terminologische Aneignung vornahm, sondern auch die philosophische Disziplin, deren

<sup>119</sup> Diese Konnotation hat in der Sekundärliteratur, die *Scito te ipsum* zutreffend auf das delphische Motto bezieht, keine Beachtung gefunden; z. B.: *M. Dal Pra*, Pietro Abelardo – Conosci te stesso o Etica, Florenz, 1976, 3, Anm. 1: „... la tradizione del detto delfico era largamente nota al tempo di A.“; *Luscombe*, Medieval Thought, Oxford 1997, 52: „... he also called it ‚Know Thyself‘ after the celebrated oracle of Delphi“; *M. T. Clanchy*, Abaelard. A medieval life, Oxford 1997, 332: „It was the counsel of the Delphic oracle and a fashionable maxime among intellectuals of Abaelard’s time ...“; *A. Schroeter-Reinhard*, 314: „... dieses Motto, das Delphische Orakel, (erfreute) sich im 12. Jhd. einiger Beliebtheit.“ Die Interpretation von *G. Verbeke*, *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, in: *J. P. Beckmann u. a.* (Hg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, 81–101; 91, Abaelard habe mit der Wahl von *Scito te ipsum* statt *Nosce te ipsum* einen eigenen inhaltlichen Akzent setzen wollen („le penseur semble vouloir accentuer que la connaissance requise doit être fondée et adéquate“) ignoriert die sprach- und bedeutungsgeschichtliche Entwicklung.

<sup>120</sup> Dies bedeutet nicht, daß die Titelwahl „ein literarischer Schnörkel ... für Insider“ war, wie *Schroeter-Reinhard*, 316–17, zutreffend, unter Verweis auf *Luscombe*, *Ethics*, xxxi–ii: „... it serves aptly and allusively to hint Abaelard’s concern for the inner point of view in moral discussion“, feststellt. *Dal Pra*, 3–4, hat die Hypothese aufgestellt, daß Abaelard während der Entstehungszeit den „traditionelleren“ Titel *Ethica* verwendete und dem Werk erst nach der Vervollendung den „innovatorischeren und bedeutungsvolleren“ Titel *Scito te ipsum* gegeben habe. Von der Bewertung der Titel abgesehen, erscheint dies – auch im Hinblick auf die vorgefundenen Selbstzitate Abaelards im Römerbriefkommentar (vgl. S. 253 u. Anm. 3) – plausibel.

<sup>121</sup> Vgl. Bern.-Clar. s. div. 40, 3 u. 4 [SBO 6/1, 236.237 = BSW 492.494] über die sieben Stufen zur Beichte: Selbsterkenntnis als Gewissensforschung ist die erste Stufe (*Prima semita et primus gradus in via ista est cognitio sui*). Sie setzt die Kenntnis der Sünde voraus (*initium salutis notitia peccati est*. = Sen. ep. 28, 9; vgl. *Ethica*, 76:10 [*Luscombe*]). Die zweite Stufe ist die Buße, die mit der Selbsterkenntnis wechselseitig verbunden ist (*Secundus gradus est paenitentia. Haec duo ita sibi invicem coniuncta sunt, ut cognoscere se non possit, nisi paeniteat, paenitere non possit, nisi se cognoscat*).

<sup>122</sup> Auch in der modernen Sekundärliteratur ist dies nicht oft verzeichnet worden: vgl. jedoch *Luscombe*, *Medieval Thought*, 52; *J. Ritter*, *Art. Ethik*, HWP 2, 263.

<sup>123</sup> Vgl. Anm. 10 und 45.

heidnische Herkunft er selbst oft genug betont hatte, „nostrifizierte“ und als neue Disziplin in das ihm vorschwebende theologische Wissenschaftskonzept integrierte. Auch Walther von Morigny, dem diese Benennung als einzigem aufgefallen war, nahm hieran keinen Anstoß. Seine Kritik machte sich an dem Incipit *Mores dicimus* fest und verband mit dem üblichen Neuerungsverwurf ein wortspielerisches *plurima de moribus contra morem ecclesiasticum disputavit*.<sup>124</sup>

Anders verhielt es sich mit dem Titel *Scito te ipsum*. Wilhelm von St. Thierry, dessen Anzeige beim päpstlichen Legaten Gaufried von Chartres und Bernhard von Clairvaux den erneuten Prozeß gegen Abaelard auslöste, übte hieran scharfe Kritik. Er erklärte *Scito te ipsum*, aber auch *Sic et non*, für „monströse“ Bezeichnungen, die auf ebenso „monströse“ Inhalte schließen lassen: ... *timeo, ne sicut monstruosi sunt nominis sic etiam sint monstruosi dogmatis*.<sup>125</sup> Dies ist ein scharfes Urteil.<sup>126</sup> Es paßt zu dem Ton der Empörung, den Wilhelm in seiner Anklage anschlügt, kann aber schon deshalb nicht wörtlich genommen werden, weil ihm die beiden Werke gar nicht vorlagen.<sup>127</sup> Vielmehr ist es in Analogie zu Wilhelms Kritik an Abaelards Theologie zu verstehen. Dort sah er das Ungeheuerliche darin, daß zentrale Glaubensthemen mit einer aus der paganen Philosophie gewonnenen Methode behandelt wurden, was zu entsprechend unorthodoxen Thesen führte.<sup>128</sup> Das präsumtive Verdikt gegen *Scito te ipsum* und *Sic et non* zielt in dieselbe Richtung.<sup>129</sup> Es gilt weniger den beiden Titeln<sup>130</sup> als den darunter vermuteten Werken, die vom selben Autor nichts anderes erwarten ließen.

<sup>124</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>125</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>126</sup> Das Attribut *monstruosus* ist im Gebrauch der Kirchenväter, dem sich die christlichen Autoren des Mittelalters anschließen, ein Gegenbegriff zur Ordnung der Welt, insbesondere zur Wahrheit und zum Glauben. Es bezeichnet das, was a *veritate alienissimum* (Aug. sol. 2,23 [CSEL 89,76]) und *contra fidem* (Aug. c. Iul. 3,31 [PL 44,718–19]) ist, und verbindet sich mit *insania* (Cassian. incarn. 1,3 [CSEL 17,240]) und *amentia* (Salv. gub. 6,4,24; 6,5,26 [SC 220,376,378]). Abaelard und Bernhard von Clairvaux wenden es auf sich selbst an: Bernhard spricht von seiner *monstruosa vita*, die ihn zur Chimäre des Jahrhunderts mache (ep. 250,4 [SBO 8,147 = BSW 3,335]), und Abaelard bezeichnet sich nach der Kastration als *monstruosum spectaculum*, auf das alle Welt mit dem Finger zeigt (HC [*Monfrin*, 80: 612]).

<sup>127</sup> Hätte Wilhelm gewußt, daß *Scito te ipsum* Abaelards ethische Theorie enthält, wäre sein Urteil gegen das ihm nicht zugängliche Werk nicht weniger scharf ausgefallen. Aus dem ihm zugänglichen *Liber Sententiarum* kannte er einige der Thesen Abaelards in diesem Bereich und nahm sie als unorthodoxe Lehre in die *Capitula*-Liste desselben Anklageschreibens auf.

<sup>128</sup> Seine Kritik an den *philosophi gentium* et *sapientes huius saeculi* faßte Wilhelm in seinem Römerbriefkommentar in die Worte: *Quaesierunt Deum superba curiositate, quem quaerere debuerunt humili pietate, inveniendum arbitantes in regione rationis et recessu oculiortioris scientiae, qui non inuenitur nisi in regno caritatis et lucidissima sede sapientiae: sapientiae autem, non in loquacitate uentosa, sed in caritate perfecta, de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta* (Expos. Rom. 1:542 [CCM 86,21]).

<sup>129</sup> Vgl. *Clanchy*, 100: „William thought these titles to be monstrous because they turned Christian doctrine into pagan logic“.

<sup>130</sup> Auf das Motto *Scito te ipsum* hatte Wilhelm in seinen eigenen Texten selbst immer wieder Bezug genommen. Seine noch in St. Thierry (vgl. *I. Gobry*, Guillaume de saint Thierry. Maître en l'art d'aimer, Paris 1998, 59–60) verfaßte Abhandlung *De natura corporis et animae* beginnt mit den traditionellen Sätzen: *Fertur celebre apud Graecos delphici Apollinis responsum: Homo, scito te ipsum*. Während seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Hohenlied hatte er Exzerpte aus den Kommentaren von Ambrosius und Gregor d.G. zusammengestellt und das Motto in der von Ambrosius benutzten klassischen Fassung *Nosce teipsum* notiert (Cant. Ambros. 25 u. 27 [CCM 87,228,230]). In der *Brevis commentatio* hatte er die Aufforderung an die Braut *O pulchra inter mulieres, si uis nosse me, noli ignorare te* nach herkömmlicher Weise mit dem Zusatz *Hoc est responsum Delphici Apollinis: Scito teipsum* erläutert (Brev.com. in Cant. 22 [CCM 87,180]). Es fällt deshalb auf, daß er in seiner *Expositio super Cantica Canticorum*, an der er 1138 bis 1140 arbeitete – die Auseinandersetzung mit Abaelard zwang ihn nach eigenem Bekunden zum Abbruch (fratr. dedic. 10 [SC 223,136]) –, an derselben Stelle *Quin potius cognosce temetipsam* jeglichen Bezug auf die antike Parallele vermieden hat (Cant 12,62 [CCM 87,51]).

Bernhard von Clairvaux übernahm nicht einfach Wilhelms Kritik an dem Titel *Scito te ipsum*. Aber er unterließ es nicht, Abaelard bei dessen hochgestellten römischen Gönnern unter Bezug auf diese Titelwahl zweimal mit dem biblisch gestützten Vorwurf zu diskreditieren, er kenne seine Grenzen nicht und huldige einer auf Worte, statt auf den Glauben setzenden Weisheit: *Melius illi erat, si iuxta titulum libri sui seipsum cognosceret nec egrederetur mensuram suam, sed, saperet ad sobrietatem*.<sup>131</sup> Und: *Homo est egrediens mensuram suam, in sapientia verbi evacuans virtutem crucis Christi*.<sup>132</sup> Dem letzten Satz fügte er hinzu: *Nihil nescit omnium, quae in caelo et quae in terra sunt, praeter seipsum*.<sup>133</sup> Dieses aus der antiken Philosophie stammende Motiv<sup>134</sup> hatte ebenfalls über die griechischen Kirchenväter Eingang in das christliche Denken und in die westliche Tradition gefunden.<sup>135</sup> Im 12. Jahrhundert bildete die Antithese von Selbsterkenntnis und Erforschung der äußeren Welt ein zentrales Thema.<sup>136</sup> Dabei stand nicht nur nach augustinischem Vorbild die *curiositas rerum exterarum*<sup>137</sup> in der Kritik. Die Tendenz zur Interiorisation, die zur Signatur dieser Zeit gehört, ließ den Begriff der „äußeren Welt“ eine Bedeutung annehmen, die jegliches *extra se* meinte und alle Erkenntnis, die das *quod ipse est* überschreitet, für *indecorum* oder, religiös gewendet, zur *prudencia carnis* erklärte.<sup>138</sup> In diesem Sinn ist auch Bernhards Vorwurf gegen Abaelard zu verstehen. Er ist provoziert durch den Titel *Scito te ipsum*, betrifft aber weder diesen noch das Werk selbst, sondern gilt dem Autor und dessen wissenschaftlichem Anspruch, der nach Bernhards Auffassung die durch die Väter abgesteckten Grenzen in gefährlicher Weise überschritt: *Transgreditur terminos, quos posuerunt Patres nostri*.<sup>139</sup>

## 5. Beurteilung in der modernen Diskussion

In der modernen Diskussion über die Titel von Abaelards Werk werden die Akzente anders gesetzt als von der zeitgenössischen Kritik. Die Urteile Wilhelms von St. Thierry und Bernhards von Clairvaux finden wegen ihres tendenziösen Charakters wenig Zustimmung und stoßen selbst auf Kritik, indem sie etwa zu traurigen Zeichen für das gei-

<sup>131</sup> ep. 192 [SBO 7,44=BSW 3,128] mit Bezug auf Röm 12,3.

<sup>132</sup> ep. 193 [SBO 7,45=BSW 3,130] mit Bezug auf 1 Kor 1,17.

<sup>133</sup> *ibid.* Vgl. – im Sinn einer Mahnung – *consid.* 2,3,6 [SBO 3,414 = BSW 1,668].

<sup>134</sup> Berühmt war Plat. Theaet. 174a (der Spott der thrakischen Magd über den in den Brunnen gefallenen Philosophen Thales): τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἐμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λαθάνοι αὐτόν.

<sup>135</sup> Besondere Nachwirkung entfaltete Aug. *conf.* 10,8: *et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos*. Vgl. Courcelle, I 269, mit Hinweis auf Petrarca; J. Kreuzer, *Confessiones* 10, in: N. Fischer/C. Mayer, *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*, Freiburg 1998, 445–487, 458 u. Anm. 38 mit Hinweis auf Rousseau und Kant.

<sup>136</sup> Gilson hat es zu Recht als ein Grundmotiv des 12. Jahrhunderts identifiziert. Seine Interpretation als „Antiphysizismus“ und „Christlicher Sokratismus“ engt freilich das Verständnis eher ein. Bertola hat deshalb diese Begriffe vorsichtig modifiziert. Courcelle verzichtete ganz darauf, obwohl er zahlreiche weitere Belege anführt.

<sup>137</sup> Bern.-Clar. *sent.* 3, 4 [SBO 6/2,65 = BSW 4,386]. Es ist bezeichnend, daß Abaelard in seinen theologischen Texten und seinen Briefen das Wort *curiositas* überhaupt nicht benutzt. Natürlich kannte er das augustinische *curiositas*-Verdikt. In *Sic et non* 1, 8 [Boyer/McKeon, 114] führt er ein (nicht identifiziertes) Augustinus-Zitat an, das sich gegen neugierige Fragen bzgl. der Zeugung des Sohnes aus dem Vater wendet, und wiederholt dies TChr 3,51. Aus c. Faust. 12,1 [CSEL 25,329] entnimmt er eine Sentenz, mit der die *simplex et absoluta christiana credulitas* gegen ein neugieriges Forschen abgegrenzt wird, nach *Sic et non* 1,5 [ibid. 114], und verwendet sie in TSch 2,44 wieder.

<sup>138</sup> Vgl. Hugo-S.Vict. *Didasc.* 1,1 [Buttimer, 4]: *Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et, quam sit indecorum, agnoscit, ut extra se quidquam querat, cui, quod ipse est, satis esse poterat*; Wilh.-S.Th. *fratr.* 48 [SC 223,184]: *Cum uero ipsa sibi extra se per superbiam nimium fuerit abrepta, fit prudentia carnis*.

<sup>139</sup> ep. 193 [SBO 7,45=BSW 3,130].

stige Klima dieser Epoche erklärt werden.<sup>140</sup> Bei der Einschätzung des Titels *Scito te ipsum* wird in aller Regel die antike Herkunft der Maxime – ob mit dem unzutreffenden Bezug auf Sokrates oder als Aufforderung des delphischen Apolls – in den Vordergrund gerückt. Die lange Tradition der Verbindung mit dem biblischen Kontext wird dabei meist übersehen oder jedenfalls in ihrer Bedeutung unterschätzt. Erst recht wird der Signalwert der sprachlichen Differenz zwischen *Nosce te ipsum* und *Scito te ipsum* kaum wahrgenommen. Der Titel erscheint in der Regel als ein programmatischer Hinweis, der sowohl der dialektischen Methode als auch dem inhaltlichen Anliegen des Werks in besonderer Weise angemessen ist.<sup>141</sup>

Eine einzige Stimme spricht dagegen auch in neuerer Zeit ein kritisches Urteil über Abaelards Titelentscheidung. Es ist die von Courcelle, der wie kein anderer dem Prozeß der christlichen Assimilierung des antiken Mottos nachgegangen ist und deutlich gemacht hat, daß *Scito te ipsum* im 12. Jahrhundert zu einer Beglaubigung des Auftrags zu spiritueller Verinnerlichung geworden ist. Indem Abaelard es aus dieser Verbindung herauslöste und für seine intellektuellen Zwecke nutzte – auch wenn diese thematisch ebenfalls auf eine Interiorisation zielten – durchbrach er die dem Motto zugewachsene Konnotation und machte deshalb nach Courcelles Auffassung von ihm einen unzulässigen Gebrauch: „»Scito te ipsum«, qu'Abélard applique bien mal“<sup>142</sup>. Man braucht sich den negativen Tenor dieser Aussage nicht zu eigen zu machen. Der historische Befund, der dahinter steht, ist jedenfalls zutreffend und wird dem Verständnis des Titels und der um ihn entstandenen Kontroverse gerecht.

Die in der mittelalterlichen Rezeption unbeanstandet gebliebene Bezeichnung *Ethica nostra* hat auch die neuzeitlichen Betrachter nicht zu Kritik veranlaßt. Die Grenzüberschreitung, die Abaelard vollzog, indem er einen Gattungsbegriff aus der paganen philosophischen Tradition auf eine theologische Abhandlung christlichen Inhalts übertrug, erregte keinen Anstoß, da der Terminus „Ethik“ inzwischen auch innerhalb der Theologie vielfach verwendet wird und „Theologische Ethik“ zu einer selbstverständlichen Bezeichnung geworden ist.<sup>143</sup> Der Wieder-Entdecker und erste Herausgeber des Werks, B. Pez, hatte der Bezeichnung *Ethica* in der editorischen Notiz ein *vel verius Theologia*

<sup>140</sup> *De Libera*, 229: „Que le titre même du livre qu'Abélard a consacré à l'éthique – le très socratique *Scito te ipsum*, »Connais-toi toi-même« – ait pu passer pour monstrueux dit assez le climat de l'époque.“ *M. Fumagalli Beonio Brocchieri*, *Introduzione a Abelardo*, Rom-Bari 1988, 80, äußert Verständnis (keine Zustimmung): „Giustificato quindi l'allarme e il duro sarcasmo di Bernardo.“

<sup>141</sup> Einige Beispiele aus der jüngeren deutschsprachigen Literatur können dies verdeutlichen. *R. Heinzmann*, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1998, 184: „In dem »Erkenne dich selbst« kommt das eigentliche Anliegen Abaelards unmittelbar zum Ausdruck. Nicht objektive Werte und Normen, nicht Werke und äußere Taten stehen im Vordergrund, es geht vielmehr um den Menschen und seine innere Haltung.“ *von Moos*, 43: „Der Titel verdichtet das dialektisch behandelte Thema des ersten Buchs, die Sünde: Der Mensch muß sich prüfen können, um zu wissen, was ihn in Schuld verstrickt und was nicht: die Tat oder das Motiv. Damit läßt der Titel bereits die intentionsethische Hauptthese anklingen ...“ *Schroeter-Reinhard*, 316–17: „Zunächst weist dieser Titel darauf hin, daß das, was mit Ethik zu tun hat, das Innere der menschlichen Person betrifft ... Im Titel kommt nicht primär Abaelards Blickwechsel von der äußeren zur inneren Handlung als ethisch relevantes Geschehen zum Ausdruck, sondern daß die Innerlichkeit ... moralische Bedeutung hat. ... Der Titel *Scito te ipsum* stellt also ein Programm dar“ (vgl. Anm. 119).

<sup>142</sup> *Courcelle*, I, 263.

<sup>143</sup> Der Verzicht auf die historische Unterscheidung von „Ethik“ (als philosophische Disziplin) und „Moral“ (als theologische Disziplin) führt zu terminologischen Problemen anderer Art. Es ist bezeichnend, daß die neue Gesamtschau der katholischen Theologie, die in der vor dem Abschluß stehenden Neuauflage des „LThK“ (3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i.Br. [u.a.] 1993 ff.) vorgelegt wird, zwei Parallel-Artikel präsentiert: „Theologische Ethik“ (= Ethik III, Systematisch. Bd. 3, 923–29) und „Moraltheologie“ (Bd. 7, 462–67), die über Identität oder Differenz ihres Gegenstandes keine klare Auskunft geben.

*morum*<sup>144</sup> hinzugefügt. Damit waren bereits die beiden Pole benannt, zwischen denen das Werk seitdem situiert wird. Die von Abaelard angelegte innere Struktur, in der theologische Inhalte – nicht das *malum*, wie in den *Collationes*, sondern das *peccatum* und die kirchliche Pönitenzlehre – mit philosophischen, d. h. aus der Dialektik entwickelten Methoden verbunden werden, bestimmt das Bild bei den modernen Rezensenten. Je nach dem vorwiegenden wissenschaftlichen Interesse der Betrachter sind dabei immer wieder Annäherungen nach der einen oder der anderen Seite hin erfolgt. Im Einzelfall nahm derselbe Autor in verschiedenen Publikationen unterschiedliche Einordnungen vor: in einer Philosophiegeschichte als moralphilosophisches Werk und in einem Einleitungssatz als theologische Monographie.<sup>145</sup> Im allgemeinen überwiegt heute sowohl bei Philosophen wie bei Theologen die Auffassung, daß Abaelard mit seiner Ethik ein theologisches Werk<sup>146</sup> geschaffen und damit für die weitere wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung eine entscheidende Weichenstellung vorgenommen hat.

<sup>144</sup> Daß Abaelard *Scito te ipsum* als *Ethica nostra* bezeichnet hatte, war Pez nicht aus den Handschriften – er kannte nur A (Clm. 14160) und E (Clm. 18597), die den Anfang des zweiten Buchs nicht enthalten –, sondern aus der erwähnten Notiz bei Thomas von Morigny (vgl. Anm. 4), den er als *abbatem illum anonymum* zitiert, bekannt. Seine editorische Notiz (vgl. Anm. 5) beginnt mit dem Satz: *Si qui fuerint, qui nos reprehendant, quod Petri Abaelardi Librum Scito te ipsum, seu, ut ipse alicubi vocat, Ethicam, vel verius Theologiam morum ... e tenebris in lucem revocaverimus, ii meminerint ...*

<sup>145</sup> Vgl. *Luscombe*, *Medieval Thought*, 51–52, und *Ethics*, xxxi.

<sup>146</sup> Einige Beispiele: „a theological monography“ (*Luscombe*, *Ethics*, xxxi); „eine Theologie der Sitten“ (*Ritter*, 763); „eine theologische Monographie“ (*von Moos*, 41; *Heinzmann*, 184); „traité essentiellement théologique“ (*J. Jolivet*, *La théologie d'Abélard*, Paris 1997, 91). Aber: „il lavoro più filosofico del Maestro Palatino“ (*Fumagalli-B.*, 80).