



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Die verse Römerbrief 1, 19ff. Im verständnis abaelards

Autor:
Fidora, Alexander

Revista
Patristica et Mediaevalia

2000, 21, 76-88



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

DIE VERSE RÖMERBRIEF 1, 19ff. IM VERSTÄNDNIS ABAELARDS

ALEXANDER FIDORA *

1. Einleitung

Im Kontext der Frage nach dem drohenden Unheil für die Heiden und des möglichen Einwandes seitens der Paganen, daß sie keine Schuld träfe, wenn sie den Gott der Christen nicht verehrten, da dieser sich ihnen gar nicht geoffenbart habe, formuliert der Apostel Paulus im Römerbrief folgende Einsicht: "Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis"¹ (Röm. 1, 19). Nach Paulus bedarf es für die Gotteserkenntnis somit keiner besonderen Offenbarung, also weder des Alten noch des Neuen Testaments, vielmehr ist das, was von Gott bekannt ist, auch den Nicht-Christen, also allen gleichermaßen bekannt. Diese Universalität der Erkennbarkeit Gottes wird im nächsten Vers mit der Erkennbarkeit Gottes in der Schöpfung begründet: "Invisibilia enim ipsius [= Dei] a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas"² (Röm. 1, 20). Damit sind die Nicht-Christen für Paulus vor Gott unentschuldigbar, denn sie wissen um ihn, verehren ihn aber nicht.

In der katholischen Tradition gilt diese Stelle als *locus classicus* für die sog. "natürliche" oder "schöpfungsmäßige" Gotteserkenntnis, bei der Gott mit den Mitteln der Vernunft aus der Schöpfung erkannt werden kann. Schon bei Augustinus finden sich Auslegungen von Röm. 1, 19ff. in dieser Hinsicht, so z.B. in *De trinitate*³; ähnlich später auch bei Thomas von Aquin in seinen *Expositiones in omnes S. Pauli Epistolas*⁴. Und noch im Wortlaut

* Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.

¹ Die Einheitsübersetzung bietet hierfür: "Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar". Diese Übersetzung impliziert jedoch bereits eine starke Interpretation; offener und damit für den Zweck der folgenden Ausführungen besser geeignet ist diese Übersetzung: "Denn was von Gott bekannt ist, ist in ihnen offenbar".

² Einheitsübersetzung: "Seit Erschaffung der Welt wird seine [= Gottes] unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit". Näher am Text ist jedoch: "Seit Erschaffung der Welt werden seine [= Gottes] unsichtbaren Wirklichkeiten an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, auch seine ewige Macht und Gottheit".

³ Vgl. Augustinus 1845ff., VIII, col. 1034: "Illi autem praecipui gentium philosophi, qui *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere potuerunt*, tamen sine mediatore, id est sine homine Christo philosophati sunt [...]"

⁴ Vgl. Thomas Aquinas 1852ff., XIII, cap. I, lect. VI: "*Quia quod notum est Dei, id est*

der einschlägigen lehramtlichen Definition des Vatikanum I läßt sich der Einfluß von Röm. 1, 19ff. erkennen, wenn es heißt: "Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse"⁵. Röm. 1, 19ff. wurde damit im Laufe der Geschichte zu einem Grundlagentext für die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im christlichen Selbstverständnis.

Es dürfte folglich kaum wundernehmen, daß dieser Stelle im Denken eines so glühenden Fürsprechers der Vernunft –auch und gerade im Zusammenhang mit der Theologie–, wie Abaelard es war, eine zentrale Bedeutung zukommt. Tatsächlich zitiert und kommentiert er die entsprechende Stelle aus dem Römerbrief in zahlreichen seiner Werke: zweimal in der *Theologia summi boni*, fünfmal in der *Theologia christiana* und gleich sechsmal in der *Theologia scholarium*⁶. Darüber hinaus wird sie auch in *Sic et non* und selbstredend in den *Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos* ausführlich besprochen⁷. Das zunehmende Auftreten von Röm. 1, 19ff. in den verschiedenen Versionen der *Theologia* bestätigt nicht nur die besondere Rolle dieser Stelle in Abaelards Denken, sondern dokumentiert zugleich, wie diese für Abaelard im Laufe der Zeit immer bedeutender zu werden scheint. Im folgenden sollen daher zunächst die Grundzüge der Abaelardschen Exegese von Röm. 1, 19ff. in seinen frühen Schriften, der *Theologia summi boni* und der *Theologia christiana*, dargestellt werden, die sich als Grundmotive in all seinen Werken durchhalten. Sodann soll eine bislang nicht weiter untersuchte Besonderheit in Abaelards Exegese von Röm. 1, 19ff. betrachtet werden, die sich in seinen mittleren Werken, der Redaktion CT der *Theologia christiana* und den *Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos*, findet. Schließlich soll Abaelards Exegese in seinem Spätwerk, der *Theologia scholarium*, in Augenschein genommen und ein Ausblick auf das Fortwirken der Gedanken Abaelards zu Röm. 1, 19ff. bei seinen Schülern gegeben werden.

quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, manifestum est in illis; id est, manifestum est eis ex eo quod in illis est, id est ex lumine intrinseco".

⁵ Vgl. H. Denzinger 1991, Nr. 3004. Übersetzung ebenda: "Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, daß Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiß erkannt werden kann".

⁶ Vgl. *Theologia summi boni* I, 32 und III, 100; *Theologia christiana* I, 58; II, 12; IV, 85, 159 und V, 4; *Theologia scholarium* I, 98, 100; II, 12, 60, 183 und III, 4. Die *Theologia summi boni* und die *Theologia scholarium* sind erschienen in Abaelard 1969ff., III; die *Theologia christiana* in Abaelard 1969ff., II. Alle folgenden Zitationen der Werke beziehen sich auf diese Ausgabe.

⁷ Vgl. *Sic et non*, q. 25; *Comm. Rom.* S. 67f. *Sic et non* ist erschienen in Abailard 1976-77; die *Comm. Rom.* in Abaelard 1969ff., I. Die *Comm. Rom.* werden im folgenden immer nach dieser Ausgabe zitiert.

2. Die Auslegung von Röm. 1, 19ff. in der *Theologia summi boni* und der *Theologia christiana*

In der *Theologia summi boni* werden die beiden Zitate des Paulus-Verses geschickt plaziert: Das erste findet sich zu Beginn, genauer im fünften Kapitel des ersten Buches, das zweite auf der letzten Seite des Werkes. Wie eine Klammer umschließt das Bibelzitat damit Abaelards eigene Ausführungen zur Trinität. Und entsprechend wird dieses selbst von Abaelard im Hinblick auf die Trinität interpretiert, denn für Abaelard zielt die Universalität der Erkennbarkeit Gottes, wie sie aus Röm. 1, 19ff. spricht, nicht in erster Linie auf seine Existenz, sondern auf die Trinität ab. So heißt es am Ende des Werkes gleichsam als Bestätigung und Bekräftigung der vorangegangenen Ausführungen:

[...] Deum esse Patrem, et Filium et Spiritum Sanctum [...], nemini haec fides deesse videtur. Quod et nos quidem concedimus sequentes Apostolum, qui ait: *Quod notum est Dei, manifestum est illis, ac si diceret: quod ad divinitatem pertinet, ratione perceperunt, quia haec de Deo naturaliter ratio unumquemque edocet*⁸.

Von Natur aus können die Heiden mit Hilfe der Vernunft erkennen, daß Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist. So hat die Unterscheidung der göttlichen Personen nach Abaelard nicht erst mit Christus ihren Anfang genommen, sondern war z.B. einem Platon schon bekannt: "Sed prius hanc divinae trinitatis distinctionem non a Christo inceptam, sed ab ipso apertius ac diligentius traditam esse ostendamus"⁹. Die heidnischen Philosophen waren also immer schon im Besitz eines der zentralsten Glaubenssätze der Offenbarung. Die Geschichte des Denkens und die der Offenbarung, und das heißt zugleich die Geschichte der Philosophie und die der Theologie, bilden für Abaelard in der *Theologia summi boni* ein Kontinuum, in dessen Verlauf die Wahrheit sich nicht etwa anders darstellt, sondern nur klarer. Eine eindeutige Grenze zwischen Philosophie und Theologie kann oder will Abaelard hier nicht ziehen; seine "Theologia" ist ihm zugleich "altissima philosophia"¹⁰.

Die Schlüsselrolle der Stelle Röm. 1, 19ff. wird in der *Theologia*

⁸ *Theologia summi boni* III, 100. Übersetzung von U. Niggli: "[...] Gott ist Vater und Sohn und Heiliger Geist [...]. Dieser Glaube scheint niemandem zu fehlen. Wir folgen dem Apostel und räumen ein: *Was von Gott bekannt ist, ist ihnen offenbar*. Das bedeutet: Was sich auf die Göttlichkeit erstreckt, nahmen sie mit der Vernunft wahr. Denn die Vernunft bringt diese Wesenszüge Gottes von Natur aus jedem bei" (Abaelard 1989, S. 257).

⁹ *Theologia summi boni* I, 5. Übersetzung von U. Niggli: "Vorher wollen wir zeigen, daß diese Unterscheidung der göttlichen Trinität nicht von Christus inauguriert, sondern von ihm bloß unverhüllter und bewußter gelehrt wurde" (Abaelard 1989, S. 9).

¹⁰ Vgl. *Theologia summi boni* II, 27. Bereits J. Jolivet (1977, S. 319) weist auf dieses Kontinuum von Vernunft und Offenbarung im Denken Abaelards hin, die beide gleichermaßen von der göttlichen Erleuchtung bzw. Gnade getragen werden.

christiana, die eine Überarbeitung und Fortführung der *Theologia summi boni* darstellt, noch ausgebaut: Die Stelle findet sich hier, wie bereits angeführt wurde, insgesamt fünfmal zitiert. Dabei werden die Einsichten aus der *Theologia summi boni* nicht nur aufgenommen, sondern zugleich ergänzt und vertieft: So wird der Zusammenhang zwischen Röm. 1, 19ff. und der Erkennbarkeit der Trinität in der *Theologia christiana* folgendermaßen erläutert:

Quod enim dictum est *invisibilia Dei* eis fuisse revelata, ad personam Spiritus non incongrue applicatur [...]. Et quia ipse [...] secundum septiformem gratiam multiplex et septem spiritus quasi septem dona nonnumquam dicitur, non incongrue dictum est pluraliter *invisibilia Dei* [...]. *Sempiterna quoque Dei virtus*, persona Filii exprimitur. Ubi et cum subditur *et divinitas* [...] persona quoque Patris expressa est¹¹.

Demzufolge sind die *invisibilia* als Heiliger Geist zu verstehen, der als siebenförmige Gnade und damit pluralisch auftritt. Die Rede von der *virtus* hingegen bezieht sich auf den Sohn, und mit *divinitas* wird der Vater bezeichnet¹². Damit wird deutlich, wieso Abaelard Röm. 1, 19ff. gerade auf die Trinität bezieht und diese zum Gegenstand der natürlichen Gotteserkenntnis macht¹³. Allerdings, so Abaelard in der *Theologia christiana*, schließt dieses Wissen der Heiden um die Trinität die Kenntnis von der Inkarnation nicht mit ein. Diese bleibt den Heiden verschlossen und ist nur durch die Offenbarung zugänglich:

Unde et superius, cum Platoniorum sententias de Verbo Dei Augustinus praesentaret, solum quod ad divinitatem Verbi pertinet se in eis repperisse confirmavit et nihil de incarnationis mysterio, in quo totam salutis humanae summam consistere certum est, sine quo frustra cetera creduntur¹⁴.

¹¹ *Theologia christiana* II, 13. Übersetzung: "Wenn nämlich gesagt wurde, daß die unsichtbaren Wirklichkeiten Gottes ihnen geoffenbart worden seien, dann wird dies nicht unangemessen auf den Heiligen Geist angewandt [...]. Und weil dieser [...] gemäß der siebenförmigen Gnade vielfach ist und auch sieben Geister bzw. sieben Geschenke genannt wird, ist es nicht unangemessen, von den unsichtbaren Wirklichkeiten Gottes im Plural zu sprechen [...]. Auch die ewige Kraft Gottes, drückt den Sohn aus. Und wenn dann weiter gesagt wird und Göttlichkeit [...], wird auch die Person des Vaters ausgedrückt".

¹² Ähnliche Interpretationen finden sich in den einschlägigen Kommentaren Hugos von St. Viktor, Gilberts von Poitiers und sogar im Paulinenkommentar des eingefleischten Abaelard-Gegners Wilhelm von St. Thierry. Darin, daß die drei Terme die Trinität bezeichnen, waren sich diese Denker allesamt einig, nur in der Zuordnung der Terme zu den Personen herrschte Uneinigkeit.

¹³ Das angebliche Fehlen dieser Begründung für die trinitarische Auslegung von Röm. 1, 19ff. an den einschlägigen Stellen hat J. Cottiaux (1932, S. 281-282) dazu veranlaßt, Abaelard Inkohärenz in seinem Denken vorzuwerfen: der Übergang von der Erkenntnis der Existenz des einen Gottes zur Dreieinigkeit sei unbegründet und somit unzulässig.

¹⁴ *Theologia christiana* IV, 159: "Daher also bestätigte Augustinus, als er die Aussagen der Platoniker über das Wort Gottes vorstellte, in ihnen nur das gefunden zu haben, was die Göttlichkeit des Wortes betrifft, und nichts vom Geheimnis der Inkarnation, in dem bekanntlich das Höchste des menschlichen Heils enthalten ist, ohne das alles andere vergeblich geglaubt wird".

Das spezifisch Christliche, das auch in der Philosophie nicht erreicht werden kann, ist in Abaelards Augen die Inkarnation¹⁶. Zwar konnten die Heiden von der Trinität wissen, die Inkarnation jedoch ist mit den bloßen Mitteln der Vernunft nicht wißbar, hierzu bedurfte es der Offenbarung in Christus. Abaelard setzt damit der philosophischen Spekulation eine Grenze¹⁶.

Die Intention, die Abaelard hierbei in der *Theologia summi boni* und der *Theologia christiana* verfolgt, liegt auf der Hand: Es geht ihm darum, auf der Grundlage des Bibeltexes die Grenzen, aber natürlich v.a. die Möglichkeiten der Philosophie auf theologischem Terrain auszuloten. Denn Abaelard bedarf einer biblischen Legitimierung seiner eigenen, sehr philosophischen Vorgehensweise, die immer wieder mit "menschlichen"¹⁷ Argumenten operiert und die "testimonia philosophorum"¹⁸ der Heiden bemüht, um die Trinität aufzuweisen und gegen die sog. "Pseudodialektiker"¹⁹ zu verteidigen.

3. Eine Akzentverschiebung: *Theologia christiana* CT und *Comm. Rom.*

Die dargestellten Grundlagen der Abaelardschen Exegese von Röm. 1, 19ff. behalten ihre Gültigkeit auch für die CT genannte, letzte Redaktion der *Theologia christiana*, die zwischen 1136 und 1140 entstanden sein muß, und die kurz darauf verfaßten *Comm. Rom.* Erstere übernimmt die Passagen zur Trinität und Inkarnation aus den vorausgegangenen Redaktionen der *Theologia christiana*, letztere formuliert sie neu und bekräftigt sie damit nochmals. So heißt es in den *Comm. Rom.* zur Trinität und zur Inkarnation, die Abaelard bewußt gegenüberstellt:

Mysterium quippe incarnationis ex visibilibus Dei operibus nequaquam

¹⁶ Auch hier will J. Cottiaux (1932, S. 281) einen Widerspruch Abaelards erkennen, den er allerdings selbst und nicht ohne Mühe konstruieren muß. So kontrastiert er Abaelards Aussage, daß die Inkarnation heilsnotwendig sei, mit einer späteren Äußerung Abaelards dahingehend, daß die absolute Verlorenheit der heidnischen Philosophen unvorstellbar sei.

¹⁷ Ebenso wie die Lehre von der Erkennbarkeit der Trinität ist allerdings auch die Doktrin von der Unerkennbarkeit der Inkarnation nicht unüblich in der zeitgenössischen Philosophie bzw. Theologie. So ist die Verborgenheit der Inkarnation im Gegensatz zur Trinität z.B. in der Lehrtradition der Schule von Laon nachweisbar.

¹⁷ Vgl. *Theologia summi boni* II, 26: "Sufficit autem nobis quocumque modo summorum inimicorum sacrae fidei robur dissipare, praesertim cum alio modo non possimus, nisi per humanas rationes satisfecerimus".

¹⁸ Vgl. *Theologia summi boni* I, 30: "Nunc autem post testimonia prophetarum de fide sanctae trinitatis, libet etiam testimonia philosophorum supponere, quos ad unius Dei intelligentiam ipsa philosophiae ratio perduxit."

¹⁹ Vgl. *Theologia summi boni* II, 4: "Supra universos autem inimicos Christi, tam haereticos quam iudaeos sive gentiles, subtilius fidem sanctae trinitatis [...] contendunt professores dialecticae seu inopportunitas sophistarum".

concupi humana poterit ratione, sicut potentia Dei et sapientia eius et benignitas ex his quae videbant liquide percipiebantur²⁰.

Die Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Erkenntnis innerhalb der Theologie werden damit auch in den *Comm. Rom.* in engem Anschluß an die bereits dargestellten Auslegungen von Röm. 1, 19ff. bestimmt²¹.

Doch findet sich in der Redaktion CT der *Theologia christiana* und den *Comm. Rom.* eine interessante Neuerung in der Exegese der betreffenden Verse. Diese scheint mit einem Wechsel von Abaelards Bibelvorlage in Verbindung zu stehen. Röm. 1, 19 wird nämlich nun um ein "in" ergänzt, das in den Römerbrief-Zitaten der *Theologia summi boni* ganz fehlt, in den ersten Redaktionen der *Theologia christiana* zwar bereits vorhanden ist, aber nicht weiter erläutert wird. Er lautet damit: "Quod notum est Dei, manifestum est in illis". In der *Theologia christiana* CT und in den *Comm. Rom.* wird nun dieses "in" selbst zu einem originellen und zugleich zentralen Moment der Auslegung von Röm. 1, 19ff.:

Sic quippe scriptum est: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, hoc est non solum illis, verum etiam *in illis*, hoc est per illos et eorum scripta aliis. *Deus enim illis revelavit*, eorum scilicet illuminando rationem, ut ex similitudine corporalium seu visibilium rerum ad incorpoream atque invisibilem divinitatis naturam contemendam assurgerent²².

Ganz ähnlich Abaelards Auslegung in den *Comm. Rom.* Auch hier zitiert Abaelard die Stelle als "in illis" und kommentiert entsprechend:

Et hoc est quod ait: *Quod notum est*, tamquam si diceret: dixi eos detinere quod de Deo sentiunt et bene dixi 'quod sentiunt', *quia quod notum est Dei*, id est de natura divinitatis modo revelatum est mundo per legem scriptam, etiam sine scripto per naturalem rationem *manifestum* ante fuerat *in illis*, id est non tantum illis, verum etiam per illos aliis²³.

Die letzte Redaktion der *Theologia christiana* setzt damit zusammen

²⁰ *Comm. Rom.* I, S. 68. Übersetzung: "Das Geheimnis der Inkarnation wird allerdings nicht von der menschlichen Vernunft begriffen werden können, so wie etwa Gottes Macht, seine Weisheit und Güte an den Dingen, die sie sahen, klar wahrgenommen wurden".

²¹ Weiterführende Überlegungen zu den bisher dargestellten Aspekten der Abaelardschen Exegese, die hier nicht verfolgt werden sollen, bieten die beiden Aufsätze von T. Gregory von 1972 und 1975.

²² *Theologia christiana* CT IV, 85. Übersetzung: "So steht denn geschrieben: *Was von Gott bekannt ist, ist in ihnen offenbar*, d.h. nicht nur ihnen, sondern auch in ihnen, d.h. durch sie und ihre Schriften anderen. *Gott nämlich offenbarte sich ihnen*, indem er ihre Vernunft erleuchtete, so daß sie durch die Ähnlichkeit der körperlichen und sichtbaren Dinge zur Betrachtung des unkörperlichen und unsichtbaren Wesens Gottes aufstiegen".

²³ *Comm. Rom.* I, S. 67. Übersetzung: "Und deshalb sagt er: *Was bekannt ist*, so als wollte er sagen: ich sagte ihnen festzuhalten, was sie von Gott wissen, und zu Recht habe ich gesagt 'was sie wissen', *denn was von Gott bekannt ist*, d.h. was vom Wesen Gottes der Welt durch das geschriebene Gesetz geoffenbart ist, war auch ohne die Schrift schon vorher durch die natürliche Vernunft *in ihnen offenbar*, d.h. nicht so sehr ihnen, sondern durch sie anderen".

mit den *Comm. Rom.*²⁴ einen neuen Akzent in der Auslegung des Verses. Dieser sagt nun nicht mehr allein die Möglichkeit der Erkennbarkeit Gottes für die Heiden aus, und daraus abgeleitet die Legitimität der Verwendung heidnischer Quellen für den christlichen Denker. Vielmehr wird der Vers selbst auf die Christen zurückgebogen, um die Möglichkeit der Erkennbarkeit Gottes in den Heiden bzw. in ihren Schriften für die Christen selbst darzulegen. Denn diese sind schließlich die "alii", die Anderen im Verhältnis zu den Heiden, auf die Abaelard sich hier bezieht. Das "in illis" aus Röm. 1, 19 erweist sich in letzter Konsequenz als ein "in ihnen für uns".

Damit gewinnt die Stelle Röm. 1, 19ff. eine Dimension, die weit über andere zeitgenössische Interpretationsversuche hinausgeht, denn die Lektüre der Schriften der heidnischen Philosophen wird hier nicht nur als erlaubt dargestellt, sondern sogar als von der Heiligen Schrift selbst geboten, da in ihnen die christliche Wahrheit für die Christen offenbar ist. Abaelard vollzieht so den Schritt von einer noch schüchternen Legitimation der heidnischen Philosophie, wie sie in der *Theologia summi boni* und den ersten Redaktionen der *Theologia christiana* vorzufinden ist, zu einer entschiedenen Revindikation derselben für das christliche Selbstverständnis auf der Grundlage der Heiligen Schrift: Die heidnischen Philosophen sind somit nicht nur potentielle Adressaten der schöpfungsmäßigen Offenbarung Gottes, sondern werden selbst zum Ort dieser Offenbarung und folglich zu einem aktiven Bestandteil der Heilsökonomie.

Unabhängig davon, ob man die recht eigenwillige und womöglich überpointierte Auslegung Abaelards an dieser Stelle teilt, wird man seiner Exegese eine gewisse Originalität nicht absprechen können. Seine Interpretation scheint in der Tradition der Paulinenkommentare ohne Vorbild zu sein. So findet sich i.d.R. keine explizite Auslegung des "in", und wenn dann allenfalls im Sinne einer "inneren" Offenbarung²⁵, wie sie später in Röm. 2, 14ff. von Paulus ausdrücklich gelehrt wird.

4. Eine Kurskorrektur in der *Theologia scholarium*?

Die bisher beschriebene Entwicklung in der Exegese von Röm. 1, 19ff. läßt sich folgendermaßen resümieren: In der *Theologia summi boni* benutzt Abaelard offenbar eine Version der Vulgata, in der das "in" fehlt, der Paulus-Text lautet an beiden Stellen der *Theologia summi boni* lediglich "manifestum est illis". In der *Theologia christiana* verwendet Abaelard

²⁴ Vgl. zu den *Comm. Rom.* die umfassende Monographie von R. Peppermüller (1972), in der sich auch ein Kapitel über die Möglichkeit der (philosophischen) Erkenntnis Gottes findet. Abaelards hier besprochene Sonderexegese von Röm. 1, 19ff. wird allerdings nicht behandelt.

²⁵ So z.B. bei Wilhelm von St. Thierry in seiner *Expositio in Epistolam ad Romanos*: "[...] manifestum est in illis. Non solum illis, sed et in illis manifestum est, hoc est per naturalem intelligentiam quae in illis est, manifestum est illis" (Guillelmus de S. Theodorico 1855, col. 558).

hingegen bereits eine andere Bibelvorlage, denn hier wird Röm. 1, 19 durchgehend als "in illis" zitiert. Allerdings wird das "in" in den ersten beiden Redaktionen D und R der *Theologia christiana* nicht kommentiert. Erst in der dritten und letzten Redaktion der *Theologia christiana* CT gibt Abaelard diese Erklärung, die dann kurze Zeit später auch in den *Comm. Rom.* auftaucht. Bis hierher stellt sich die Entwicklung durchaus logisch dar: Abaelard wechselt von einer Vorlage der Vulgata zu einer anderen, diese bietet ihm mehr Interpretationspotential, das er aber nicht sofort, sondern erst später, nämlich in der dritten Fassung der *Theologia christiana*, erkennt und dann auch in den *Comm. Rom.* nutzt. Eigenartig ist nun jedoch, daß die Erklärung des "in" an den entsprechenden Stellen in der *Theologia scholarium* nicht mehr zu finden ist. Dabei wird die Redaktion CT der *Theologia christiana* üblicherweise zwar nach der zweiten oder dritten, aber vor den letzten vier bzw. drei Redaktionen der *Theologia scholarium* angesetzt²⁶. Warum ist dann aber die Erklärung des "in" aus Röm. 1, 19 nicht in die späteren Redaktionen aufgenommen worden? Die Frage verschärft sich noch, wenn die Herausgeber der *Theologia scholarium*, Buytaert und Mews, behaupten, daß "all other such additional phrases in CT are reproduced in *tsch* and *TSch*"²⁷. Die Ausnahme, die das "other" anzeigt, bezieht sich auf die Stelle *Theologia christiana* CT I, 18, die in der *Theologia scholarium*, genauso wie unsere Stelle, nicht zu finden ist. Von "all other such additions" kann mithin keine Rede sein. Für ihren Fall geben die Verfasser die Erklärung, daß es sich bei der entsprechenden Ergänzung des Textes von CT um einen späteren Zusatz Abaelards zu seinem Text von CT handelt. In unserem Fall, *Theologia christiana* CT IV, 85, geht es jedoch nicht um einen Zusatz zum Text von CT, sondern um den Text selbst, so daß die Erklärung der Verfasser hier nicht zur Anwendung kommen kann. Eine andere mögliche Antwort auf das Fehlen der Auslegung des "in" in der *Theologia scholarium* wäre zu vermuten, daß Abaelard selbst seine Auslegung des "in" als überpointiert eingeschätzt und verworfen hat. Hiergegen spricht jedoch die Tatsache, daß wir diese in den *Comm. Rom.* wiederfinden, die ja für gewöhnlich nach der Redaktion CT datiert werden. An der Auslegung des "in" scheint Abaelard folglich zumindest über einen gewissen Zeitraum festgehalten zu haben. Es handelt sich demnach für Abaelard nicht bloß um einen übereilten und sogleich wieder bereuten und verworfenen Interpretationsversuch, gleichsam eine flüchtige Laune in seinem Denken.

Nichtsdestotrotz bleibt Röm. 1, 19ff. auch in der *Theologia scholarium* ein zentrales Motiv: Die entsprechenden Verse werden hier gleich sechsmal zitiert. Einzig die Apostelgeschichte 17, 28 ist mit sieben Zitaten öfter vertreten. Und dies nicht ohne Grund, denn auch sie belegt für Abaelard die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes seitens der Heiden, erweist sich

²⁶ Vgl. E. Buytaert: "Introduction" zur *Theologia christiana*, S. 53, sowie zur Chronologie der Werke Abaelards im allgemeinen C. J. Mews 1985.

²⁷ Vgl. E. Buytaert und C. J. Mews: "Introduction" zur *Theologia scholarium*, S. 226.

doch in der Apostelgeschichte die Übereinstimmung von christlicher und heidnischer Weisheit: "In ipso [= Deo] enim vivimus et movemur et sumus, sicut et quidam vestrum poetarum dixerunt: ipsius enim et genus sumus"²⁸. Die sechs Nennungen der Stelle Röm. 1, 19ff. unterstreichen jedoch nicht nur die Bedeutung derselben innerhalb der *Theologia scholarium*, sondern bestätigen darüber hinaus zugleich das zunehmende Gewicht von Röm. 1, 19ff. für Abaelards Gesamtwerk: In keinem der vorangegangenen Werke Abaelards wurde Röm. 1, 19ff. so häufig zitiert wie in der *Theologia scholarium*. Auch wenn Abaelards Auslegung der Stelle an Intensität und Originalität in der *Theologia scholarium* gegenüber der *Theologia christiana* CT und den *Comm. Rom.* abzunehmen scheint, bleibt ihre argumentative Schlüsselrolle erhalten, nun allerdings wieder auf die Frage nach der Erkennbarkeit der Trinität reduziert. Vielleicht läßt sich dies damit erklären, daß einerseits der auf Abaelard lastende Rechtfertigungsdruck gewachsen war, daher das zunehmende Auftreten des legitimierenden Zitats, daß sich Abaelard damit aber zugleich in einer schwächeren Position befand, in der er lediglich eine moderate Auslegung von Röm. 1, 19ff. im Sinne einer defensiven Legitimation seiner philosophischen Vorgehensweise liefern konnte, nicht jedoch eine offensive Revindikation derselben, wie in der Redaktion CT der *Theologia christiana* und den *Comm. Rom.*

5. Ein Ausblick auf die Rezeption der Abaelardschen Exegese

Wenn die Auslegung des "in illis" allem Anschein nach schon in Abaelards eigenem Denken nicht fortgewirkt hat, so bleibt noch zu fragen, ob sie vielleicht auf andere Autoren Einfluß genommen hat. Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, zumal Abaelard als Theologe weniger stark oder doch zumindest weniger deutlich rezipiert wurde als der Philosoph Abaelard²⁹. Zwei eindeutige Anknüpfungspunkte an Abaelards Römerbriefauslegung liegen jedoch mit den beiden folgenden anonymen Schriften von Schülern Abaelards vor: dem *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli ad Romanos* und der *Abbreviatio Expositionis in Epistolam S. Pauli ad Romanos* (beide vor 1141). Tatsächlich findet sich im *Comm. Cant.* nicht nur Abaelards Interpretation von Röm. 1, 19ff. hinsichtlich der Trinität³⁰, sondern auch seine Auslegung des "in illis" wird hier referiert:

²⁸ Einheitsübersetzung: "Denn in ihm [= Gott] leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art".

²⁹ Ich beschränke mich im folgenden auf das unmittelbare Fortwirken der Abaelardschen Exegese; mögliche Parallelen zwischen Abaelards und Luthers Römerbriefauslegung, wie sie bereits von R. Peppermüller (1972) und neuerdings von E. Reinhardt (1996) geltend gemacht wurden, bleiben daher außer Betracht.

³⁰ *Comm. Cant.* 1937ff., I, S. 22: "Et hoc est invisibilia enim. Per hoc nomen designatur Spiritus Sanctus [...]. Nomine vero virtutis designatur Filius, id est Dei sapientia. [...] Divinitatis vero vocabulo Pater significatur".

Quia quod notum est Dei, id est illa notitia, quam modo de Deo habemus vel de unitate vel de trinitate, sed de incarnatione nihil, manifesta est non solum, dico, illis, sed etiam in illis, id est per illos alii³¹.

Hier finden sich alle Elemente der vorgestellten Abaelardschen Exegese in komprimiertester Form zusammengefaßt: Die Erkennbarkeit der Trinität, die Unerkennbarkeit der Inkarnation und sogar Abaelards Auslegung des "in illis". Dasselbe gilt für die *Abbreviatio*; auch hier findet sich neben den Abaelardschen Überlegungen zur Trinität³² und zur Inkarnation als Grenze der philosophischen Spekulation die Auslegung des "in illis". So heißt es in der *Abbreviatio*:

[...] quod de natura divinitatis modo per legem et evangelium mundo propalatum est, illud etiam sine scripto per naturalem rationem manifestum erat tunc in illis et per illos alii. [...] Unde multa de trinitate testimonia aperte in philosophorum libris reperuntur [...]. Quod quidem pertinet ad naturam divinitatis, non ad misterium incarnationis, quod ex visibilibus Dei neque humana ratione concipi poterat³³.

Insgesamt jedoch ist der Wert dieser beiden Zeugnisse für die Bestimmung des Fortwirkens der Abaelardschen Exegese äußerst begrenzt; sie bieten keine eigenständigen Ansätze, sondern stellen lediglich Zusammenfassungen der Abaelardschen Gedanken dar, wie sie im Anschluß an dessen Vorlesungen entstehen konnten. Auch haben diese *reportationes*, soweit bekannt ist, nicht selbst weitergewirkt.

Anders schon verhält es sich mit dem Paulinenkommentar des Robert von Melun, den *Quaestiones de Epistola Pauli*, deren Einfluß auf die spätere mittelalterliche Exegese unbestritten ist. Zunächst ist zu beobachten, daß sich auch hier die Identifizierung von "invisibilia", "virtus" und "divinitas" mit den drei göttlichen Personen findet:

Cum dicit: *invisibilia*, personam Patris notat [...]. Cum dicit: *sempiterna virtus*, personam Filii accipit [...]. Per *divinitatem* Spiritum Sanctum intelligit. Vel quod melius est, per *invisibilia* Spiritus Sanctus intelligitur, eo quod septem dona ipsius invisibilia sunt. Unde et *septiformis* dicitur. Per *virtutem* Filius, per *divinitatem* Pater³⁴.

³¹ *Comm. Cant.* 1937ff., I, S. 21. Übersetzung: "Denn was von Gott bekannt ist, d.h. jenes Wissen, das wir von Gott bezüglich seiner Einheit und Dreieinigkeit, nicht jedoch bezüglich der Inkarnation haben, ist nicht nur ihnen *offenbar*, so sage ich, sondern *in ihnen*, d.h. durch sie anderen".

³² *Abbreviatio* 1935, S. 17: "*Invisibilia* pluraliter ipse Spiritus dicitur [...]. *Sempiterna virtus* Christus est [...]. *Divinitas* hoc loco pro maiestate divinae potentiae, quae specialiter ex nomine Patris innuitur".

³³ *Abbreviatio* 1935, S. 16. Übersetzung: "[...] was von der Natur der Göttlichkeit durch das Gesetz und das Evangelium der Welt kundgetan wurde, das war ihnen damals auch ohne das Geschriebene durch die natürliche Vernunft offenbar und durch sie anderen. [...] Daher finden sich viele deutliche Zeugnisse für die Trinität in den Büchern der Philosophen [...]. Was zur Natur der Göttlichkeit gehört, nicht jedoch zum Geheimnis der Inkarnation, welches aus den sichtbaren Dingen Gottes auch die menschliche Vernunft nicht begreifen konnte".

³⁴ Vgl. Robert von Melun 1932ff., II, S. 24: "Wenn er sagt: *unsichtbare Wirklichkeiten*,

Robert zitiert zunächst die Zuordnung der drei Terme zu den göttlichen Personen nach Gilbert von Poitiers, so wie dieser sie in seinem Römerbriefkommentar darlegt, korrigiert diese dann jedoch zugunsten der Abaelardschen Lösung.

Was jedoch die Interpretation des "in illis" anbelangt, so folgt Robert Abaelard allem Anschein nach nicht mehr; das "in illis" bleibt unkommentiert. Eine Parallele zu Abaelards Auslegung des "in illis" läßt sich allenfalls in folgender Erläuterung ausmachen:

Ipsi enim revelata fuit, sed maxime propter edificationem nostram; ut cum ipsi fidem trinitatis haberent, nos omnino inexcusabiles essemus, si eam non crederemus³⁵.

Ähnlich wie in Abaelards Auslegung des "in illis", das sich in letzter Konsequenz als ein "für uns" herausstellt, läßt sich auch hier die Rückbeziehung der Aussage über die Heiden auf die Christen erkennen. Doch ist diese Parallele insgesamt recht schwach. Was von Abaelard positiv festgehalten wird, ist lediglich die Interpretation der Verse hinsichtlich der Trinität³⁶.

6. Schluß

Die Auslegung von Röm. 1, 19ff. ist damit nicht nur in Abaelards Spätwerk, sondern auch bei seinen Nachfolgern offenbar wieder dorthin zurückgekehrt, wo sie in der *Theologia summi boni* und in der *Theologia christiana* ihren Ausgangspunkt genommen hatte: Im Mittelpunkt steht erneut die Universalität der Erkennbarkeit der Trinität für die Heiden und die daraus ableitbare moderate Legitimierung der Lektüre ihrer Schriften, wie sie auch viele von Abaelards Zeitgenossen lehrten. Hingegen bleibt eine darüberhinausgehende Revindikation der Schriften der heidnischen Philosophen als konstitutive Bestandteile der Offenbarung und folglich des christlichen Selbstverständnisses, wie sie in der *Theologia christiana* CT und den *Comm. Rom.* zu beobachten ist, aus. Die Exegese des "in illis" scheint damit im Denken Abaelards und seiner Schüler nur

bezeichnet er die Person des Vaters [...]. Wenn er sagt: ewige Kraft, versteht er darunter die Person des Sohnes [...]. Unter *Göttlichkeit* sollst du den Heiligen Geist verstehen. Oder, was besser ist, unter *unsichtbare Wirklichkeiten* wird der Heilige Geist verstanden, weil seine sieben Gaben die unsichtbaren Wirklichkeiten sind. Weshalb er auch *siebenförmig* genannt wird. Unter *Kraft* der Sohn, und unter *Göttlichkeit* der Vater".

³⁵ Robert von Melun 1932ff., II, S. 24. Übersetzung: "Ihnen wurde sie offenbart, jedoch in erster Linie zu unserer Festigung, denn wenn diese den Glauben an die Trinität hätten, so wären wir gänzlich unentschuldig, wenn wir nicht an sie glaubten".

³⁶ Zu untersuchen bleibt die Rezeption der Abaelardschen Auslegung in einem anonymen Kommentar, der sich, wie R. Peppermüller (1975 u. 1980) gezeigt hat, gleichermaßen auf Abaelards und Roberts Römerbriefexegese stützt. Die drei erhaltenen Manuskripte sind Vat. Lat. Ottob. 445, Troyes 770 und Paris Arsenal 534.

ein kurz aufloderndes Feuer gewesen zu sein, das bald wieder erlosch. Doch ist sie kein Strohfeder, vielmehr ist sie als eine originelle exegetische Leistung Abaelards anzusehen in seinem Bemühen, das Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben zu erhellen.

Bibliographie

Zitierte Werke Abaelards

- Petrus Abaelardus (1969ff.): *Opera theologica*, ed. E. M. Buytaert / C. J. Mews, 3 Bde. (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XI-XIII), Turnholti: Brepols, 1969-1987.
- Peter Abailard (1976f.): *Sic et non*, ed. B. Boyer / R. McKeon, Chicago: University Press, 1976-77.
- Peter Abaelard (1989): *Theologia summi boni*, übers. und hrsg. von U. Niggli, Hamburg: Meiner, 1989.

Weitere Quellen

- Abbreuiatio Expositionis Petri Abaelardi in Epistolam S. Pauli ad Romanos* (1935), ed. A. Landgraf, Leopoli: Bohoslovia, 1935.
- Augustinus (1845ff.): *Opera omnia*, ed. J.-P. Migne, 11 Bde. u. Suppl. (= Patrologiae Cursus Completus. Series Latina XXXII-XLVII), Paris 1845-1849.
- Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi* (1937ff.), ed. A. Landgraf, 4 Bde., Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame, 1937-1945.
- Denzinger, H. (1991): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, erw., übers. und hrsg. von P. Hünermann, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, ³⁷1991.
- Guillelmus de S. Theodorico (1855): *Scripta quae supersunt*, ed. J.-P. Migne, (= Patrologiae Cursus Completus. Series Latina CLXXX), Paris 1855.
- Robert de Melun (1932ff.): *Œuvres*, ed. R. Martin / R. Gallet, 4 Bde., Louvain: Université Catholique, 1932-1952.
- Thomas Aquinas (1852ff.): *Opera omnia*, 25 Bde., Parma 1852-1873.

Sekundärliteratur

- Cottiaux, J. (1932): "La conception de la théologie chez Abélard", in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 28 (1932), S. 247-295, S. 533-551 u. S. 788-828.
- Gregory, T. (1972): "Abélard et Platon", in: *Studi Medievali* 13 (1972), S. 540-562.
- Gregory, T. (1975): "Considérations sur ratio et natura chez Abélard", in: R. Louis u.a. (Hrsg.): *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, S. 569-581.
- Jolivet, J. (1977): "Abélard entre chien et loup", in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 20 (1977), S. 307-322.
- Mews, C. J. (1985): "On Dating the Works of Peter Abelard", in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 52 (1985), S. 73-134.
- Peppermüller, R. (1972): *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Münster: Aschendorff, 1972.

- Peppermüller, R. (1975): "Zum Fortwirken von Abaelards Römerbriefkommentar in der mittelalterlichen Exegese", in: R. Louis u.a. (Hrsg.): *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, S. 557-567.
- Peppermüller, R. (1980): "Zu Abaelards Paulusexegese und ihrem Nachwirken", in: *Trierer Theologische Studien* 38 (1980), S. 217-222.
- Reinhardt, E. (1996): "El Comentario de Pedro Abelardo a la Carta a los Romanos y su posible influencia en la ética luterana", in: J. M. Ayala Martínez (Hrsg.): *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, S. 439-445.

ABSTRACT

Although over the last years scholarly work on Peter Abelard as both, theologian and philosopher, has increased rapidly, only little attention has been paid to his interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans. As it is known, this Epistle has played a major role throughout the entire christian tradition in the determination of the relation between theology and philosophy, faith and reason. And so it has for Peter Abelard who most vigorously applied reason to the domain of faith. The following article tries to fill this gap in present research –or at least to give an impulse to fill it– by sketching the general outlines of Abelard's interpretation across his works and comparing them to those of some of his contemporaries. It will show that Peter Abelard, at a certain point of his intellectual career, offers a very original, albeit exaggerated reading of Rom. 1, 19ff. which cannot be found in other scholars of his time nor in his most influential successor Robert of Melun.