**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 50 (2003)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Religionsgespräche im Mittelalter : Peter Abaelards Dialogus

**Autor:** Guth, Klaus

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-761009

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 12.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

KLAUS GUTH

# Religionsgespräche im Mittelalter

## Peter Abaelards *Dialogus*

Im Beitrag zur Dialogschrift Peter Abaelards (1079–1142) wird versucht, das damals neuartige Anliegen des interreligiösen Gesprächs zwischen den monotheistischen Religionen im Hochmittelalter herauszuarbeiten. Der als Quelle zu Grunde liegende *Dialogus*, der in seiner formalen Gestaltung durch den Philosophen und Theologen Peter Abaelard einer literarischen antiken und frühscholastischen Tradition folgt, wird unter dem Aspekt der Bewertung des Judentums mit philosophischen und theologischen Argumenten interpretiert. Der Glaube an den *einen* Gott verbindet alle monotheistischen Religionen miteinander. Der jeweilige Gläubige erreicht das «höchste Gut», wenn er dem Urteil seines Gewissens gehorcht.

Das Ergebnis des von Toleranz geprägten Gesprächs ist um so erstaunlicher, als in der von Bernhard von Clairvaux geprägten Epoche antijüdische Ausschreitungen die Vorbereitung zum Zweiten Kreuzzug (1147–1149) in Frankreich und im Deutschen Reich begleiteten.

### *I. Bedingungen*

Peter Abaelard (1079–1142) gehört zu jenen herausragenden Gestalten der Frühscholastik, die bis heute menschliches, literarisches und philosophisches Interesse erregen und durch die Aktualität ihres Denkens und Fühlens Erstaunen wecken. Person und Werk sind von solcher Vielseitigkeit, daß dieser Mann gleichsam im Spiegel die Kultur des 12. Jahrhunderts in Westeuropa bündelt. Er weist auf ein Zeitalter, das in der Art einer ersten Renaissance der Antike alle Wissensbereiche neu zu durchdringen versuchte.[1] Eingebettet in die Zeit zwischen dem Ersten (1096–1099) und Zweiten Kreuzzug (1147–1149), war er als Wanderscholar, später als Wanderlehrer in den Zentren westeuropäischer Bildung in Frankreich unterwegs, um sich die Fächer des Triviums und Quadriviums anzueignen und in neuer Fragetechnik, auch

[1] G. PARÉ/A. BRUNET/P. TREMBLAY: La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement. Paris-Ottawa 1933. – R.W. SOUTHERN: Medieval Humanism and other Studies. New York 1970, bes. 29–132.

wenn er nicht deren Erfinder war, die Stoffe der Philosophie und Theologie zu durchdringen.[2] Sie sicherte ihm einen großen Schülerkreis als Dialektiker und Magister, brachte ihm aber auch die Kontroverse mit Vertretern der offiziellen Kirche. Diese Auseinandersetzung wurde anfangs (bis 1119) durch seine persönliche Lebensentscheidung noch verschärft.

Anders als sein großer geistiger Widerpart, Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153)[3], der im Scheitern des Zweiten Kreuzzuges seine Predigten in Frankreich und im Deutschen Reich zur Befreiung der Heiligen Stätten als wirkungslos erkennen mußte, als der deutsche und französische König zusammen mit den adeligen Kreuzfahrern durch getrenntes Vorgehen vernichtende Niederlagen von türkischen Heeren erlitten, richtete Abaelard sein ganzes Interesse auf die Wissenschaft. Sie versprach ihm Ruhm, Ehre und finanzielles Auskommen. Daß er dabei als Kanoniker[4] des Domkapitels von Notre Dame zu Paris (1114–1117) später einen festen Schülerkreis und die Liebe der Heloise gewann, charakterisiert seine Menschlichkeit, aber auch seine persönlichen wie beruflichen Dichotomien. Persönliche Liebe und Verzicht, Vernünftigkeit und Glaube, Dialektik (Methode) und freie Zustimmung in Glaubenslehren, mönchische *stabilitas* in der Benediktinerabtei von St. Denis (um 1119) und Flucht aus der Einsamkeit, Schulenbildung und der Verlust der Schüler, theologische Lehren (u. a. zum Personbegriff, zur Menschwerdung, Trinität, Gnade, zum Vorherwissen) und deren teilweise Ablehnung auf den Diözesansynoden von Soissons 1121 und 1140 in Sens erhellen schlaglichtartig sein bewegtes Leben.[5]

Seit 1135 unterrichtete Peter Abaelard als anerkannter Philosoph und Theologe auf dem Mont Ste-Geneviève, einem Vorort von Paris, einen illustren Schülerkreis. Zu ihm zählten u. a. Johannes von Salisbury, Otto von Freising, Roland Bandinelli (später: Papst Alexander III.), Guido de Castello (später: Papst Cölestin III.) und Arnold von Brescia.[6] Vor der Versammlung in Sens wollte sich Peter Abaelard in einem Streitgespräch rechtfertigen. Doch die Synode war fest entschlossen, ihn auf Betreiben Bernhards bereits

[2] Vgl. seine dialektische Methode *Sic et non*.

[3] Gründung des Zisterziensterordens durch Robert von Molesme 1098. Jüngst dazu Peter DINZELBACHER: Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers. Darmstadt 1998.

[4] Leif GRANE: Peter Abelard. Philosophy and Christianity in the Middle Ages. London 1970, bes. 45. Zur Einführung in Leben und Werk: Theologische Realenzyklopädie, Bd. I, Berlin 1977, 7–17 (Rolf Peppermüller). – Michael T. CLANCHY: Abaelard. Ein mittelalterliches Leben. Darmstadt 2000.

[5] Leif GRANE: Peter Abelard (wie Anm. 4), 137–149. – Raymonde FOREVILLE: Lateran I–IV. Mainz 1970, bes. 123–145.

[6] Vgl. Klaus GUTH: Johannes von Salisbury. Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert. München 1978, bes. 30–47. – David E. LUSCOMBE: The School of Peter Abelard. Cambridge 1969. – Jean JOLIVET: Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrine du langage. Paris 1987 (Sammelband).

vor der ersten Sitzung 1140 zum Widerruf seiner theologischen Thesen zu zwingen (2./3. Juni). Solchem Zwang konnte er sich nur unter Appellation an den Papst durch Flucht entziehen.

In dieser kritischen Lebensphase kurz vor seinem Tod[7] entstand die *philosophische Toleranzschrift* zum Verhältnis zwischen Juden- und Christentum, indirekt eine Anerkennung der drei monotheistischen Weltreligionen. Der Titel lautet: *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (1141). Im gleichen Jahr wurde der Koran zum ersten Mal ins Lateinische übertragen.[8] Die Zeit schien reif für ein solches Gespräch, wenige Jahre vor Beginn des Zweiten Kreuzzuges.

## *II. Abaelards Dialogschrift*

Während sich Verfolgungen und Übergriffe gegen jüdische Kaufleute und Stadtbürger zwischen dem Ersten und Zweiten Kreuzzug an Rhein und Main wieder häuften[9], neue Kontakte zwischen Abendland und Islam geknüpft wurden, indem Hermann von Kärnten im Auftrag seines Lehrers Thierry von Chartres sich um naturphilosophische Werke der Araber in Spanien bemühte (1135) und eine erste Koranübersetzung unter dem Patronat des Abtes Petrus Venerabilis durch den genannten Gelehrten Hermann 1141 angefertigt wurde[10], verfaßte Abaelard in der «Klosterhaft» von St-Marcell in Chalon-sur-Saône, einem Priorat von Cluny, seine religionsphilosophische Dialogschrift zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen.

Abt Petrus Venerabilis von Cluny[11], der eine formelle Versöhnung zwischen Abaelard, Bernhard von Clairvaux und Papst Innozenz II. (1130–1143) zwar erreichte, jedoch Klosterhaft und Schweigegebot nicht aufheben lassen konnte, hielt über den von der Synode in Sens 1140 in 14 (19) Kern-

[7] Neuerdings datiert Constant Mews die Abfassung des «Dialogus» auf die Jahre um 1125/26. Vgl. Constant MEWS: On dating the works of P. Abelard. In: *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge* 52 (1985), 73–137.

[8] Hans-Wolfgang KRAUTZ (Hg.): Peter Abailard. Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Darmstadt 1995, 319.

[9] Vgl. Shlomo EIDELBERG: The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades. London 1977, bes. 5–8. – Alfred HAVERKAMPF (Hg.): Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge. Sigmaringen 1999 (= Vorträge und Forschungen, Bd. 47). – Sefer Zekhirah or: The Book of Remembrance of Rabbi Ephraim of Bonn, in: Shlomo EIDELBERG, ebd., 121–131, d.s. antijüdische Vorfälle an Rhein und Main im Jahr 1146.

[10] Hans-Wolfgang KRAUTZ (Hg.): Peter Abailard (wie Anm. 8), 317.

[11] Vgl. James KRITZECK: Peter the Venerable and Islam. New Jersey 1964 (Princeton Oriental Studies, vol. 23).

sätzen[12] verurteilten Theologen seine schützende Hand. Dieser bekannte letztmals seine Rechtgläubigkeit gegenüber Heloisa in der Schrift *Confessio fidei ad Heloisam* im gleichen Jahr (1141) und formulierte die im Fragment überlieferten Gedanken zum Verhältnis von Juden- und Christentum als geistiges Vermächtnis wohl ein Jahr vor seinem Tod 1142. Was in der deutschen Aufklärung Gotthold Ephraim Lessing im Schauspiel *Nathan der Weise* einprägsam in der Ringparabel als Toleranzprogramm formulierte[13], nahm Petrus Abaelard in einer Art von kritischem Rationalismus[14] in der Mitte des 12. Jahrhunderts bereits vorweg. Der Glaube an den einen Gott führt im Lichte der Vernunft zur theoretischen Anerkennung der jeweils anderen Religion, und das in einer Zeit, als der kirchliche Glaube in Westeuropa universale Herrschaftsansprüche erstmals erhob.

Wenden wir uns nun der Struktur, der Intention und vor allem dem interkulturellen Gespräch dieser Dialogschrift zu. Wie begründet der Autor seine Toleranzgedanken? Sie werden in dialogischer Form vorgetragen. Diese antike literarische Form hat die Frühscholastik wieder aufgenommen. Das mündliche Gespräch als Voraussetzung dazu ist nicht mehr zu rekonstruieren.[15]

### *1. Prolog*

«Im Gesicht einer Nacht» (in visu noctis) erblickte Petrus Abaelard die Gesprächspartner seines Dialogs. Auf unterschiedlichen Wegen kommmend stellt seine Anfrage an sie deren Religion und den Grund ihres Kommens fest. Sie seien Menschen unterschiedlichen Bekenntnisses, aber gleich durch die Verehrung des einen Gottes, auch wenn sie ihm in Glaube und Leben unterschiedlich dienten. Der Heide vertrete das natürliche Sittengesetz als Philosoph, die beiden anderen Judentum und Christentum als Offenbarungsreligionen (mit schriftlicher Überlieferung). Im Streit und im Vergleich

[12] Leif GRANE: Peter Abelard (wie Anm. 4), 143 spricht von 19 Sätzen, ebenso R. PEPPERMÜLLER, in: TRE, Bd. I, 1977, 10 im Gegensatz zu Hans-Wolfgang KRAUTZ (Hg.): Peter Abailard (wie Anm. 8), 319: 14 Thesen.

[13] Vgl. Gotthold Ephraim LESSING: Nathan der Weise, 3. Aufzug, 7. Auftritt.

[14] Abaelard ist kein reiner Rationalist, aber stets bemüht, die Glaubenswahrheiten mit Hilfe der Vernunft (Wissenschaft) besser zu verstehen und für seine Zeit zu aktualisieren, getreu dem frühscholastischen Axiom: fides quaerens intellectum.

[15] Peter VON MOOS: «Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. Der *Dialogus Ratii* des Eberhard von Ypern zwischen theologischer *disputatio* und Scholaren-Komödie». In: Tradition und Wertung. Festschrift für Franz Brunnhölzl zum 65. Geburtstag, hrsg. von Günter BERNT u.a., Sigmaringen 1989, 165–209. – Rudolf HIRZEL: Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch, 2 Bde., Leipzig 1895. – Maurice GANDILLAC: Le ‹Dialogue›. La Philosophie de la Logique. Neuchâtel 1981, 3–20. – Rudolf THOMAS (Hg.): Peter Abaelard. Person, Werk, Wirkung. Trier 1980 (Trierer theologische Studien, Bd. 38).

der beiden, des jüdischen und christlichen Bekenntnisses, suchten sie den Schiedsspruch des Richters, also des Autors Abaelard.[16]

Der Wortführer des fiktiven Gesprächs, der heidnische Philosoph, begegnet dem Erstaunen Abaelards, warum gerade er zum Schiedsrichter erkoren wurde, mit den Worten, es sei Sache der Philosophen, mit vernünftigem Argumentieren die Wahrheit aufzuspüren und nicht dem Diktat der menschlichen Meinungen, sondern der Vernunft als Führerin zu folgen.[17]

In der Doppel-Identifikation des Autors mit dem Schiedsrichter des Streitgesprächs und dessen Gleichsetzung mit der Rolle des Philosophen in dessen Vortrag kann Abaelard seinen Weg als Philosoph und seine Zielvorstellung und Gewichtung von Philosophie formulieren. Diese lauten: Kennenlernen der verschiedenen philosophischen Schulen, Schulung des Intellekts durch Vernunftgründe und Autoritäten, Zuwendung zur Moralphilosophie, «quae omnium finis est disciplinarum» (Ziel aller übrigen [philosophischen] Disziplinen).[18]

Diese natürliche Philosophie, die ihren Gipfel in der Ethik erreicht, indem sie über das *summum bonum* oder *summum malum* und über das, was menschliches Glück oder Unglück ausmacht, nachdenkt, habe er als Philosoph ebenso studiert wie die unterschiedlichen Glaubensrichtungen (sectae), durch die die Welt heute gespalten sei. Auch in den theologischen Fragen könne er, nach Überprüfung und Vergleich, nur dem zustimmen, was besser (magis) mit der Vernunft vereinbar sei. Das Studium des jüdischen und des christlichen Glaubens war dabei die Voraussetzung, die Vernunft das kritische Instrument.[19]

Da die Philosophie in ihrem Vergleich zwischen Juden- und Christentum bislang zu keinem Entscheid gekommen sei, hätten sie als die drei Gesprächsbereiten beschlossen, sich seinem (d. h. Abaelards) Schiedsgericht zu unterstellen. Die Gründe für ihre Wahl seien Abaelards Methode und dessen Vorgehen mit Argumenten der Schrift und der Vernunft. Als Philosoph sei er an den Umgang mit Vernunftsgründen gewöhnt und besitze ein reicheres philosophisches Arsenal (philosophicam uberiorem habes armaturam)[20] an Vernunftgründen. Sein bekannter Scharfsinn und sein überquellendes Erinnerungsvermögen an philosophische und theologische Lehrsätze empfehlen

[16] Durchwegs benutzte lateinische Textvorlage bei Hans-Wolfgang KRAUTZ (Hg.): Peter Abailard (wie Anm. 8). Darmstadt 1995. Vorausgehende moderne lateinische Edition des Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum, hrsg. von Rudolf THOMAS. Stuttgart-Bad Cannstadt 1970.

[17] Dialogus, 8.

[18] Dialogus, 8. – M. LUTZ-BACHMANN: «Die Frage nach der Philosophie in Peter Abaelards Ethik». In: Was ist Philosophie im Mittelalter, hrsg. von Jan A. AERTSEN/ Andreas SPEER. Berlin-New York 1998, 993–998 (= Miscellanea Mediaevalia, Bd. 26).

[19] Dialogus, 10.

[20] Dialogus, 14.

ihn zusammen mit den Studien der Schulrichtungen geradezu für dieses Schiedsrichter-Amt.

Nach einigem Zögern übernimmt Abaelard schließlich die Aufgabe des Schiedsrichters im fiktiven Diskurs der Religionen und erhofft sich dabei persönlichen Erkenntnisgewinn im Fortgang des Gesprächs (collationes). Damit endet der Prolog.[21]

*2. Gesprächsform*

In unterschiedlicher Länge und mit unterschiedlichen Argumentationsketten treffen nun die drei Gesprächspartner in der Form der Disputation aufeinander. Bezeichnenderweise eröffnet der Philosoph den Dialog über das Judentum (S. 14–18), der Jude antwortet (S. 22–34) ihm im Wechselgespräch; der Philosoph unterbricht den Diskurs (S. 34–50) und erwartet die Antwort des Juden (S. 50–74), dem der Philosoph antwortet (S. 74–96). Abaelard als Richter erwartet weitere Argumente und leitet zum zweiten Teil des Dialogs über. Die Argumentation erfolgt in strenger und ernster Abfolge ohne heitere Einschübe, wie es dem Gegenstand der Erörterung entspricht.

Ein Streitgespräch zwischen dem Juden, dem Philosophen und dem Christen schließt sich an (S. 98–164; 194–288). Es handelt vom höchsten Gut, unterbricht den Diskurs durch Überlegungen zu den natürlichen Tugenden (S. 164–194) und setzt die unterbrochene Untersuchung über das höchste sittliche Gut fort (S. 194–288). Schließlich beschließt der Christ das Gespräch (S. 270–288) über das, was er als gut versteht. Der Abschluß endet im Fragment, da der christliche Gesprächspartner vom Philosophen weitere Einwände oder einen systematischen Rekurs auf andere Bereiche erwartet (S. 288). Der erhoffte Richtspruch zur Bewertung der drei Religionen aber fehlt ganz.[22]

*3. Intention*

Das Streitgespräch zwischen dem Christen und dem Philosophen gipfelt in der Frage, worin das höchste Gut bestehe und auf welche Weise man dieses erreichen könne (S. 106). Für den Christen führe der Weg dorthin über Anweisungen des Ersten (Alten) und Zweiten (Neuen) Testamentes; der Philosoph aber werde von der Ethik, d. h. von der Morallehre als Vollendung al-

[21] Dialogus, 8–14. Zur systematischen Analyse vgl. bes. Rudolf THOMAS: Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum. Bonn 1966, bes. 33–152. Der formallogische Aspekt bleibt in vorliegender Analyse weitgehend ausgeklammert. Die Einführung des «Ichs» des Autors als Schiedsrichter entspricht literarischer Tradition. Vgl. Peter VON MOOS (wie Anm. 15), 175 mit Beispielen.

[22] Bei Abaelard wie bei Anselm von Canterbury überwiegt in den einschlägigen Werken die noch nicht formalisierte Gesprächsform des Dialogs. Sie ist noch keine Dialektik.

ler Disziplinen, geleitet, die die Christen Gottesweisheit nennen (S. 104). Der Unterschied zwischen christlichem Glauben und philosophischer (natürlicher) Erkenntnis bestehe jedoch in der Wertung von Ziel und Weg, d. h. im Aufstellen der Prioritäten. Der Christ erachtet das Ziel seines sittlichen Strebens als wichtiger, der Philosoph den Weg, auf dem man zu Gott als Endziel gelangt, eben mit Hilfe der guten Sitten oder Tugenden. Verkürzt formuliert führt der Vergleich zwischen Christentum und vernünftiger Religion zu unterschiedlicher Wertung: hier steht das Ziel, dort der Weg (S. 104, 106) im Mittelpunkt der Religion. Im Ziel sind beide Religionen aber gleich: Im Genuß des «höchsten Gutes» besteht die «wahre Glückseligkeit» (S. 104). Den «Weg dorthin» weist allein die Ethik (S. 108). Sie hält den Menschen von den Lastern (und vom Übel) fern und führt ihn zum höchsten Gut in wahrer Glückseligkeit (S. 164).

Solch eine Erkenntnis bringt den Philosophen in einem Einschub innerhalb des Gesprächsablaufs dazu, über die Tugend im allgemeinen anhand von Zitaten der moralphilosophischen Tradition wie über sie im besonderen nachzudenken (S. 164–188). Die vier Kardinaltugenden, nämlich Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß, werden ebenso im philosophischen Gespräch erhellt wie die Spielarten der einzelnen Kardinaltugenden. Zur *Gerechtigkeit* gehören Ehrfurcht (reverentia), Wohltätigkeit (beneficentia), Barmherzigkeit (misericordia), Wahrhaftigkeit, (veracitas), Vergeltungsbereitschaft (vindicatio), aber auch die natürliche (positive) Gerechtigkeit (S. 170–188).

Aus der Haltung der *Tapferkeit* entspringen Großmut (magnanimitas), die Fähigkeit zum Ertragen oder Durchstehvermögen (tolerantia). Zur Tugend des *Maßhaltens* gehören Demut (humilitas), Genügsamkeit (frugalitas), Milde (mansuetudo). Diese Tugenden zweiten Grades werden durch Haltungen des Unvermögens (impotentiae) konterkariert: durch Schwäche des Geistes (debilitas animi), durch Kleinmut (pusillanimitas), Feigheit (ignavia), Unmäßigkeit (intemperantia), Kraftlosigkeit des Herzens (imbecillitas animi). So kann der Mensch nach Meinung des Philosophen über Stufen, d. h. über unterschiedliche Sekundärtugenden, «seinen Weg zum Glück finden und das höchste Gut nach seinen Verdiensten erfassen» (S. 192). Solch philosophisch-ethischer Quintessenz einer Lehre vom Glück stehen im Vergleich die Grundlagen der Schriftreligion (Offenbarungsreligion) im Juden- und Christentum gegenüber.

## *III. Argumentation als Instrument zum objektiven Erkenntnisgewinn*

### *1. Die jüdische Religion im Diskurs des Philosophen*

Im ersten Hauptteil des als Fragment überlieferten Dialogs (14–96) hat der Philosoph, d. h. Abaelard, bereits Stellung zum Juden- und Christentum bezogen. Die drei Gesprächspartner waren sich bereits im Eingang des Dialogs darin einig, daß der Philosophie und damit der natürlichen Erkenntnis auf dem Weg zum höchsten Gut eine gewisse Vorrangstellung, also Führungs-

rolle (S. 14), zukäme. Warum sollten dann aber nicht auch Vernunftsgründe in die Darstellung von Glaubensrichtungen (... in has fidei sectas ratio vos induxerit: S. 16) eingeführt werden? Ein starres Festhalten am Glaubensgut ohne vernünftige Übernahme der Inhalte sei nach der Vorstellung des Philosophen nicht richtig (S. 18). Modern gesprochen können auch Offenbarungsreligionen sich nicht ausschließlich auf die Überlieferung der Hl. Schriften stützen.

In Übereinstimmung mit dem christlichen Gesprächspartner ist der Vertreter einer Offenbarungsreligion, eben der Jude, sicher, daß auch er die Wahrheit zu erforschen habe (S. 22). Vorrang im Glauben aber habe das Gesetz, das nach jüdischer (und christlicher) Vorstellung von Gott gegeben sei und dem man gehorchen müsse. Dieser Glaubensgehorsam Gott dem Herrn gegenüber werde durch das Zeugnis vieler bestätigt und habe auch die Vernunft auf seiner Seite. Zwar könnten Ungläubige nicht zwingend von Gottes Offenbarung im Testament überzeugt werden, doch sei auch nicht das Gegenteil durch Vernunftsgründe zu beweisen (S. 26). Für Juden sei das Gesetz die Vorgabe Gottes zur Ordnung menschlichen Lebens. Das jeweilige Gewissen lade den Menschen zur Befolgung des Gesetzes ein. Gemeinsam sei Juden und dem fiktiven Philosophen der «Glaube an die Wahrheit des einen Gottes» (S. 28), dem der Jude in Liebe und durch seine Werke diene.

Diese sogenannten «Werke» des jüdischen Gesprächspartners beschreibt Abaelard in der Gestalt des fiktiven Juden als ein Meer von Leiden in seiner Zeit:

> « ... Von keinem glaubt man, er habe solches [Leid] für Gott ertragen, wie wir es beständig erdulden. ... Werden wir nicht, die wir unter alle Völker zerstreut sind, als einzige ohne irdischen König oder Königin, durch so große Steuerforderungen belastet, daß wir fast an jedem Tag unser bejammernswertes Leben durch unerträgliche Abgaben freikaufen müssen? Von allen werden wir so verachtet und so gehaßt, daß jeder, der uns irgendein Unrecht antut, dies für die größte Gerechtigkeit und das höchste Opfer hält, das Gott je dargebracht wurde» (S. 28–30).

Der Haß der Christen und Ungläubigen schlage ihnen entgegen. Die Christen übten Vergeltung, weil die Juden in ihren Augen ihren Herrn umbrachten. Die Ungläubigen seien gezwungenermaßen Garanten jüdischer Sicherheit. Von Christen müßten sie (die Juden) Geleitschutz für viel Geld mieten, einen Schutz, der aber Tod und Plünderungen nicht ausschließe. Für sie sei es bereits wunderbar, wenn sie leben dürften (... hoc ipsum mirabile est, si vivere licet, S. 32). Da den Juden Grund und Boden zu besitzen verwehrt sei, bleibe ihnen als Erwerbsquelle nur der Geldverleih gegen Zinsen. Und dies schüre wiederum gegen sie, die Juden, den Haß der Betroffenen.

*2. Konflikte zwischen jüdischer und natürlicher Religion*

Unterdrückung durch die Umgebung und rituelle Gesetzesvorschriften, wie die Beschneidung, Speisevorschriften und Schächtgebote, schränkten das Zusammenleben der Juden mit anderen ein. Dem jüdischen Gesetz zu gehorchen bedeute, täglich neues Leid auf sich zu nehmen (S. 34).

Dieser Gesetzesreligion stellt der Philosoph die Erzväter der Israeliten gegenüber. Freiwillige Taten des Gehorsams, wie sie Abraham vollbrachte, standen am Anfang jüdischer Glaubensgeschichte: Rechtfertigung aus Glauben, nicht durch Werke (S. 38). Die eingeschlagene Argumentationsrichtung wird durch zahlreiche Schriftzitate aus dem Ersten Testament noch verstärkt (S. 40–50).

Der jüdische Gesprächspartner erwehrt sich solcher Angriffe mit vernunftgeleiteten Hinweisen zur Einführung der Bundesgesetze. Diese sollten sein Volk von den übrigen Völkern absondern und in ihrem Glauben an den einzigen Gott festigen (S. 50, 52). Äußere Zeichen und Instrumente für den reinen Gottesglauben seien Beschneidung, Reinigungs- und Speisegesetze (S. 54–66). Die vollkommene Gottes- und Menschenliebe (S. 66) stehe als Ziel am Ende der Gebotskette. In diesem Ziel gleiche die jüdische Religion der natürlichen Vernunftreligion des Philosophen. Die rituellen Werke der jüdischen Religion erleichtern den Weg zu dem einen Gott (S. 72).[23]

Dem eben Gehörten stellt der Philosoph die Argumentationskette zur Rechtfertigung aus Glauben entgegen. Noah, Abraham u. a. verkörpern den freiwilligen Glaubensgehorsam, ohne Rückgriff auf Beschneidung, Reinigungs- und Speisevorschriften. «Nach dem Opfer der Herzen, nicht nach dem von Tieren, hungert der Herr» (S. 90). Die Gegenpassagen des Philosophen erstaunen durch ihre genauen Kenntnisse der jüdischen Reinheitsvorschriften für Speisen, Betten, Sitzgelegenheiten, Hausrat und Kleidern. Selbst die Reinigungsriten bei Mann und Frau werden angeführt und den Unreinheiten und Befleckungen der Seele gegenübergestellt. Von den Sünden befreiten nicht das Gesetz oder Reinigungsvorschriften, sondern nur das Schuldbekenntnis in Reue (S. 94–96).

Diese Analyse des jüdischen Glaubens aus der Perspektive des Philosophen, d. h. der natürlichen Religion im Verständnis Abaelards, sollte im Schiedsspruch des (neutralen) Richters ihre Bewertung erfahren (S. 96). Abaelard verschiebt sie auf den Schluß des sich anschließenden Streitge-

[23] Zu Recht schreibt M. Gandillac: « ... c'est le juif ici, qui se fait l'avocat éloquent d'une religion éclairée, excluant tout fanatisme.»: M. GANDILLAC: Le «Dialogue» (wie Anm. 15), 9. Vgl. auch: DERS.: «Juif et judéité dans le Dialogue d'Abélard». In: Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences, ed. M. OLENDER. Bruxelles 1981, 85–400.

sprächs zwischen dem Christen und dem Philosophen über das höchste Gut (S. 98–194) und den Weg in Stufen dorthin.[24]

*3. Philosophischer und christlicher Weg zum Glück*

Die Gedanken des Christen über die Schau Gottes nach dem Tod veranlaßten den Autor, die alten Fragen nach Jenseits, Unterwelt, Fegfeuer und wachsender Glückseligkeit[25] des Menschen zu stellen (bes. S. 210). Sie enden in der höchsten Gottesliebe, die der Mensch aus der Schau Gottes empfängt (S. 216). Dabei sei es unwesentlich, ob diese Liebe zu Gott im himmlischen Leben ein Akzidenz oder eine Substanz darstelle.

> «Durch jene Teilhabe ... an seiner Schau, die wir genießen, werden wir wahrhaft glücklich (beati) sein. Aus ihm selbst nämlich ... fließt jene höchste Liebe (summa dilectio) von ihm zu uns. Daher muß er selbst, der von keinem anderen abhängt und uns so glücklich macht, mit umso größerem Recht höchstes Gut des Menschen genannt werden» (S. 218).[26]

In immer wieder neuen Gedankengängen nähert sich der dialogisierende Christ Fragen nach der Qualität der ewigen Gottesschau, der Ortlosigkeit des Himmels, der Unräumlichkeit der Erkenntnis, der Form des verklärten Leibes, der Körperlosigkeit der Lichtgestalten (oder Engel), der immerwährenden Gegenwart Gottes in seiner Gnade (S. 232). Diese Gedankengänge erfassen in den Augen des Christen als Gesprächspartner nicht subjektive Meinungen, sondern eröffnen «den gemeinsamen Glauben oder die Lehre unserer Vorfahren» (S. 232). Sie bestätigen die Ort- und Zeitlosigkeit des Himmels als Ort der Glückseligkeit in christlicher Tradition (S. 234–236) und die Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes im ewigen Leben (S. 236–248) oder in ewiger Verdammnis (S. 248–264). In der offenen Frage des Philosophen, was denn gut und schlecht in den Augen des christlichen Gesprächspartners sei, endet der Dialog. Der Christ verweist auf die Intention, in der eine Handlung vollzogen wird (S. 272f.). Eine Handlung sei in sich wertneutral. Erst im Korrektiv von Gewissen und Gottes Gebot, das der Christ im Willen Gottes («Dein Wille geschehe») festmache (S. 288), erhält eine Handlung ihre «gute» Qualität.

In der Rückschau auf das Religionsgespräch bestätigt der Philosoph Abaelard auch in dieser religionsphilosophischen Schrift seinen *individualethischen Ansatz*. Sittliches Handeln in Vernunft führe auf dem Weg der Tugenden zum Ziel, zum *summum bonum*. In Übereinstimmung mit seinem ethi-

[24] Vgl. Abschnitt II, 3 weiter oben im Text. Die Reflexion über das höchste Übel, ebd., 194–208.

[25] In der Schau Gottes bestehe aus der Sicht des Philosophen die wahre Glückseligkeit (213, 214).

[26] Zur Abhandlung Abaelards über das *summum bonum* vgl. die moderne Edition von U. NIGGLI: Peter Abaelard: Theologia Summi Boni (Lateinisch-Deutsch), ed. U. Niggli. Hamburg 1991.

schen Hauptwerk *Ethica seu scito te ipsum*[27], in dem er eine gute oder schlechte Handlung allein durch die Absicht (Intention) qualifiziert[28], scheint die Meinung des christlichen Dialogpartners in dieser Frage durch Gewissen, Intention und dem Handeln nach Gottes Willen bestimmt. Als Philosoph hält Abaelard auch gegen Schluß der Abhandlung an seinem ethischen Ansatz fest; «denn gute und schlechte Handlungen werden nur nach der Wurzel ihrer Absicht beurteilt, ja alle sind aus sich heraus indifferent ...» (S. 266–268). Der fragmentarische Schluß des Religionsgespräches erlaubt keine endgültige Aussage über eine etwaige Revision des ethischen Ansatzes im Gedankengebäude des Dialektikers. Sein sorgfältiges Argumentieren auf dem Weg zu einer natürlichen Gotteserkenntnis scheint vielmehr das Gegenteil zu bestätigen. Auch im Angesicht des Todes blieb er seiner ethischen Grundeinsicht treu: Erkenne dich selbst, und du wirst auf der Grundlage deines Gewissens richtig handeln.

## *IV. Funktion und Standort des Dialogs*

### *1. Kennzeichen des Religionsgesprächs bei Abaelard*

Die wahre Bedeutung des religionsphilosophischen Gesprächs zwischen Juden-, Christentum und Islam erweist jedoch erst ein Rückblick auf die Entstehungszeit, auf ähnliche Schriften anderer Autoren und auf die Funktion vorliegenden Gesprächs. Bereits eingangs[29] wurde auf die antijüdische Stimmung im Deutschen Reich vor Beginn des Zweiten Kreuzzuges hingewiesen. Die Kreuzzugspredigten Bernhards von Clairvaux, bestimmte Briefe aus seinem Umkreis, die Schrift des Abtes Petrus Venerabilis *Liber adversus Judaeorum inveteratam duritiem*[30] oder *Gisleberti Crispini disputatio Judei et Christiani et anonymi auctoris continuatio*[31], ein vielgerühmtes Gespräch zwischen einem Mainzer Juden und Abt Gilbert von Westminister (1046–1117), kenn-

[27] Ethica, hrsg. von David E. LUSCOMBE. Oxford 1971, 44 und 52: Hinweis auf die Absicht. Vor Gott sind nicht die Werke als solche notwendig, sondern die Gesinnung, aus der sie vollzogen werden. Ein moralisch gutes Werk ist dann vollzogen, wenn die Intention gut ist und das Werk Gottes Willen entspricht (Ethica, ed. D. Luscombe, 54).

[28] Leif GRANE: Peter Abaelard (wie Anm. 4), 104.

[29] Vgl. Punkt I des vorliegenden Beitrages.

[30] In: Corpus Christianorum continuatio mediaevalis, Bd. 58, Turnhout-Paris. Literatur dazu bei Heinz SCHRECKENBERG: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). 2. Aufl., Frankfurt/M. u.sa. 1991, bes. 192f.

[31] Ed. B. BLUMENKRANZ in: Stromata Patristica et Mediaevalia III. Antwerpen 1956. – Dazu: Christians and Jews in Dispute. Disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West (1000–1150). Aldershot 1998. – Zur bildungsgeschichtlichen Einordnung des Dialogs nach 1100 vgl. Peter VON MOOS (wie Anm. 15), 199–202.

zeichnen unterschiedlich starke Invektiven gegen das Judentum.[32] Im christlich-jüdischen Rangstreit scheint dort das Christentum durch seine Christologie und Trinitätslehre den Söhnen und Töchtern Abrahams überlegen. Abaelards Ansatz zum Gespräch zwischen den monotheistischen Weltreligionen ist ein ganz anderer. Auch wenn er den Islam nur indirekt anspricht, so gilt sein toleranter Umgang mit dem Judentum auch für diesen. Die Duldung der Juden in der Gesellschaft des 12. Jahrhunderts, das Leid, das sie nach seinem Zeugnis erfahren, ist für den Philosophen kein Anlaß, den Leidensdruck durch eingefahrene Argumentationsmuster zu verstärken.[33] Aus der Erkenntnis, daß Juden- und Christentum Offenbarungsreligionen sind, vergleicht er deren unterschiedliche Lehren (Trinität, Gottes Sohn, Kirche) und religiös-rituellen Vorschriften. Im Glauben an den *einen Gott* sind Juden den Christen gleich und gemeinsam auf dem Weg, Gott durch eine sittliche Lebensführung nach dem Tod zu schauen.

Daß Abaelard die natürliche Erkenntnis Gottes durch den Philosophen in seiner Dialogschrift so stark betont, bestätigt indirekt dessen Hochachtung vor der Würde der anderen Religion, die Gott als Ziel ihrer Verehrung kennt. Im Grunde erreicht aus sittlich-humaner Perspektive jeder Mensch nach Abaelard sein personal erstrebtes «höchstes Gut».

Das Religionsgespräch kennzeichnet durchwegs in irenischer Haltung[34] die Anerkennung der anderen monotheistischen Religionen. Weder Spott noch literarische Aggression finden sich im Dialog. Der bei Abaelard überbetonte Glaube an die Kraft der Vernunft und die Einsicht des Gewissens führen den sittlich lebenden Menschen zum «höchsten Gut». In der Tradition philosophischer Richtungen der Antike[35] glaubt der Philosoph an die Gutheit des Menschen und die Kraft der Vernunft.

### *2. Standort der Dialogschrift im mittelalterlichen Vergleich*

In Abaelards Schrift offenbart sich der alte Gegensatz zwischen Vernunft- und Schriftreligion. Doch nicht dieser Aspekt stand im Mittelpunkt der vorausgehenden Ausführungen, sondern der Dialog zwischen den großen Religionen, im besonderen mit dem Judentum. In seiner Anerkennung der ande-

[32] Robert CHAZAN: European Jewry and the First Crusade. Berkeley et al. 1987, 179–191, bes. 187 (Briefe von Petrus Venerabilis). – Vgl. auch die Adversus-Judaeos-Literatur des 11. bis 13. Jahrhunderts, jetzt zugänglich bei Heinz SCHRECKENBERG: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.) mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. 2. Aufl., Frankfurt/M. u.a. 1991, bes. 53–446.

[33] Vgl. Dialog, 20–96, bes. 30–34.

[34] Es geht bei Abaelard um eine gemeinsame Wahrheitsfindung mit dialogischen Mitteln, die abwägen und vergleichen.

[35] Schule der Sokratiker, der Stoa, des Epikuräismus. Vgl. Johannes HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie, Bd. I. 2. Aufl., Freiburg i.Br. 1954, bes. 50–58 (Sokrates); 198–206 (Aristoteles); 226–239 (Stoa); 252–256 (Epikureismus).

ren Seite erweist die Schrift ihre religiöse Toleranz, die den anderen nicht nur duldet, sondern in seinem Streben nach dem *einen* Gott als gleichwertig anerkennt. Eine solche Haltung scheint für das 12. Jahrhundert singulär, bisweilen selbst in unseren Tagen noch nicht selbstverständlich.

Bekanntlich sind Religionsgespräche Kennzeichen des konfessionellen Zeitalters in West- und Nordeuropa.[36] Es sind Diskussionen über Glaubensfragen. Im Mittelalter waren sie eher die Ausnahme. Läßt sich von einer Wirkgeschichte des abaelardischen Dialogs auf andere Dialoge in der Christenheit, so zwischen Juden und Christen, zwischen Christentum und Islam, zwischen Christen im lateinischen und griechischen Kulturkreis, zwischen Rechtgläubigen und Schismatikern, zwischen Philosophen und Theologen sprechen? Der jüdisch-christliche Dialog wird dabei kaum geführt.[37] In einer Studie zu den Niederlanden hat Wolfgang Bunte das Religionsgespräch zwischen Juden und Christen im Zeitraum von 1100 bis 1500 regional erfaßt.[38] Förderten regionale Herrschafts- und Wirtschaftsräume die Tendenz gegenseitiger Anerkennung zwischen Juden und Christen? Das gilt sicher nicht für das gesamte Mittelalter. Die von Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner 1992 herausgegebenen Beiträge zum Religionsgespräch im Mittelalter erhellen das christlich-jüdische Gespräch nur zum Teil. Von 22 Abhandlungen sind sieben der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen gewidmet.[39]

Große Gelehrte des Abendlandes an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, wie Nikolaus von Kues (1401–1464) oder Erasmus von Rotterdam (1469–1536), forderten das Gespräch zwischen den Kirchen[40] und förderten die Sehnsucht nach Frieden in der Zeit spätmittelalterlicher «Religionskriege» und Ketzerverfolgungen.[41] Doch die Stunde gegenseitiger Anerkennung der Konfessionen und Religionen war noch nicht gekommen. Erst ab dem

[36] Vgl. Thomas FUCHS: Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit. Köln 1995. – Heinz KREMERS: Das jüdisch-christliche Religionsgespräch. Stuttgart u.a. 1986. – Wolfgang BUNTE: Religionsgespräch zwischen Christen und Juden in den Niederlanden 1100–1500. Frankfurt/M. 1990.

[37] B. LEWIS/F. NIEWÖHNER (Hg.): Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden 1992 (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4), bes. 149–167 (= Aryeh Grabois). – H. SCHRECKENBERG: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh) (wie Anm. 30).

[38] Vgl. Anm. 36.

[39] Vgl. Anm. 37.

[40] Vgl. die Schrift des ERASMUS VON ROTTERDAM: *De sarcienda ecclesiae concordia* (1533)/Über die wiederzugewinnende Eintracht der Kirche (1533). – Vgl. dazu besonders George FALUDY: Erasmus von Rotterdam. Frankfurt 1970, 240–242.

[41] Vgl. NIKOLAUS VON KUES: *De pace fi*dei (1453), Dialog zwischen 17 Vertretern der verschiedenen Religionen und Nationen. – Eine weitere Schrift, *Cribratio Alkoran* (Sichtung des Korans), 1461 entstanden, versucht dem Islam das Christentum auf der Grundlage des Koran zu erschließen.

Zeitalter der Vernunft, dem zweiten seit dem 12. Jahrhundert, hat die Aufklärung den Boden gegenseitiger Toleranz und religiöser Anerkennung vorbereitet und in Stufen das selbstverständliche Gespräch zwischen Konfessionen, Religionen und Kulturen ermöglicht.