

Das Religionsgespräch von Abaelard

Autor(en): **Gauss, Julia**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **27 (1971)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878641>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Religionsgespräch von Abaelard

Vor kurzem ist das Alterswerk von Peter Abaelard, ein *Dialog* zwischen einem Philosophen, einem Juden und Christen, in textkritischer Ausgabe erschienen, betreut und eingeleitet durch Pfarrer Dr. Rudolf Thomas.¹ Schon 1966 hat derselbe Autor eine eingehende Abhandlung über den «philosophisch-theologischen Erkenntnisweg Peter Abaelards» veröffentlicht.² Dies soll uns Anlaß geben, einige Gedanken über das bedeutungsvolle mittelalterliche Religionsgespräch auszuführen.

Es sind die beiden letzten Lebensjahre, 1141/2, die Abaelard, durch ein Synodalurteil zum Stillschweigen verurteilt, im Kloster Cluny, seinem Refugium, für seinen Dialog verwendet hat. Vollenden konnte er ihn allerdings nicht mehr, und entscheidende Fragen bleiben offen. So schweigt der «Judex», der zu Beginn das Amt übernimmt, über das Ergebnis der Diskussionen ein Urteil zu fällen, sich bis zum Ende der Gespräche aus, – und dieses Ende ist, wer weiß aus welchem Grunde, eben nie geschrieben worden.

1.

Das Neuartige und Großartige der ganzen Konzeption des Werks liegt darin, daß Abaelard die drei Gesprächspartner nicht zugleich miteinander diskutieren läßt, sondern die Unterredung in zwei große Zwiegespräche aufteilt, in ein erstes, zwischen dem *Philosophen* und dem *Juden*, und ein zweites, zwischen dem *Philosophen* und dem *Christen*. Auf diese Weise fällt ausgerechnet die Konfrontation von Jude und Christ weg, also diejenige Auseinandersetzung, wie sie seit Jahrhunderten von der Patristik an geführt worden ist, mit den immer wiederkehrenden dogmatischen Streitpunkten, dem Gegensatz zwischen Monotheismus und Trinitätslehre, zwischen Prophetenoffenbarung und Inkarnation, und mit der unausweichlichen Frage, ob der Messias schon erschienen oder erst in Zukunft zu er-

¹ P. Abaelardus, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, hrsg. von R. Thomas (1970).

² R. Thomas, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards in Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* (1966).

warten sei. Statt dessen schafft der Philosoph eine neue Gesprächssituation. Denn, wie er am Anfang erklärt, will er die jüdische und die christliche «Lex», d. h. Schriftreligion, am Maßstab der Vernunft messen und dann jeder so weit zustimmen, als sie mit der Vernunft im Einklang stehe. Er selber hat sich, nach seiner Aussage, nach bestem Vermögen mit den beiden Offenbarungsreligionen befaßt und erweist dies im Gespräch durch viele Bibelzitate, wie Thomas zählt: 36 alttestamentliche und 18 neutestamentliche.³

Damit stehen wir aber vor der Frage: Wer ist überhaupt dieser Philosoph? Ist es möglich, ihn im Sinn der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts als Rationalisten oder Deisten aufzufassen? Geht es an, in Abaelards Dialog etwa das Urbild von Lessings «Nathan dem Weisen» sehen zu wollen? Anscheinend nicht. Denn der Philosoph bekennt sich selber zu einer dritten Religionsgruppe oder «Sekte». Außerdem gibt es in Abaelards Schrift einen kleinen konkreten Hinweis auf die Volkszugehörigkeit dieser Gestalt, nämlich den Vermerk, er sei Ismaelit, also Nachkomme des Abrahamsohnes Ismael, des Stammvaters aller Araber. Im folgenden sei darum angenommen – und zwar im Anschluß an französische Forscher wie R. Roques und J. Jolivet –, daß der Philosoph als ein Repräsentant der islamischen Religionsphilosophie auftrete, einerseits mit ihrer Distanz zum konkreten Wortlaut des Korans, andererseits mit ihrer an Aristoteles und am Neuplatonismus herangebildeten Anschauungsweise.⁴ Demnach haben wir zu prüfen, wieweit seine Ansichten aus der Offenbarungsquelle hervorgehen oder sich mit der Ideenwelt der islamischen Denker berühren.

Mit dem Juden verbindet den Philosophen zunächst der monotheistische Glaube an den einen Schöpfer und Weltlenker und an die Offenbarungen der Propheten. Besonderen Rang haben in seinen Augen die Gott gehorsamen Erzväter, die vor dem mosaischen Gesetz gelebt haben: ein Abel, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob. Sie «dienten Gott in freier Weise», nicht unter dem harten Gesetzeszwang. Durch die Bibel wird bezeugt, daß sie fromm «vor Gott wandelten». Ebenso gilt Hiob, der in der heidnischen Welt außerhalb der Gesetzesüberlieferung stand, als ein unvergleichliches Beispiel echter Hingabe an Gott. Diese Auffassung deckt sich völlig

³ Thomas (A. 2), S. 33.

⁴ Thomas (A. 2), S. 170f.

mit den fundamentalen Aussagen des Korans über die alttestamentlichen Patriarchen und Propheten, vor allem über Abraham. Wir zitieren aus Sure 2: «Wer außer dem, dessen Seele töricht ist, verschmähte die Religion Abrahams? Fürwahr, wir erwählten ihn hienieden, und wahrlich, im Jenseits gehört er zu den Rechtschaffenen» (Vers 124). «Als sein Herr zu ihm sprach: werde Muslim, sprach er: ich ergebe mich völlig dem Herrn der Welten» (Vers 125). Nach der Lehre des Islams empfängt also Abraham nicht nur den irdischen Segen einer zahllosen Nachkommenschaft, sondern erhält zum Lohn die jenseitige Seligkeit. Und so heißt er auch bei unserem Philosophen: ein zum Heil Erkorener. Durch ihn ist der Heilsweg eröffnet, so daß sowohl das Gesetz Mose wie die Lehren Jesu als spätere und allenfalls überflüssige Zutaten gelten. Entsprechend steht in Sure 3: «Was streitet ihr über Abraham, wo die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt ward» (Vers 58). «Abraham war weder Jude noch Christ, vielmehr war er lauterem Glaubens, ein Muslim» (Vers 60). Darin kommt grundsätzlich zum Ausdruck, daß sich der Islam nicht als neues Gesetz versteht, sondern als Rückgriff auf die Urreligion.

Die gemeinsame Basis, auf der das Gespräch mit dem Christen geführt wird, besteht in der Doktrin von der Vergeltung im Jenseits. Beiden Gesprächsführenden steht die Überzeugung, es gebe einen Heilsweg, der über das Erdenleben hinausführe, nicht dank der natürlichen Vernunft fest, sondern auf Grund ihrer spezifischen Offenbarungsschrift. Es macht für sie keinen Unterschied, ob das Richteramt dem Gottessohn als *iudicaturus* zukomme oder Gott selber. Wie sehr der Gedanke an das Jüngste Gericht im Koran vorherrscht, tritt an ungezählten Textstellen hervor. Als Richter prüft Allah sowohl die Glaubenseinstellung wie die praktische Haltung. «Wer Übles erworben hat», steht in der Sure 2, «und wen seine Sünde umgibt, jene werden des Feuers Gefährten sein... Wer aber glaubt und das Rechte tut, die werden des Paradieses Gefährten sein» (Vers 75f.). «Für sie sind Gärten bestimmt, durchheilt von Bächen» (Vers 23). Ebenso anerkennt der Christ keinen untätigen Glauben, kein bloßes Herr-Herr-Sagen. Und so gilt der Hauptteil des ganzen Zwiegesprächs der Ethik, einer abgestuften Tugendlehre. Sie steht den beiden Partnern so hoch über allen andern Wissenschaften, daß sie ihre weitere Aussprache mit einem Gebet anfangen.

Nun wird die platonisch-aristotelische Lehre von den vier Kar-

dinaltugenden, wie sie der Philosoph in aller Breite darlegt, in Einklang gebracht mit dem Vorrang einer einzigen Tugend, sei es der *Justitia* als Imitation der göttlichen Gerechtigkeit, sei es der *Caritas* nach der Auffassung von Augustin. Beiderseits besteht die Ansicht, Gott lohne und strafe *pro meritis*. Im Koran ist die Überzeugung unabdingbar, wie ein Vers für viele bezeugen kann: «Nicht belastet Allah eine Seele über Vermögen. Ihr wird, was sie verdient, und auf sie kommt nach Verdienst» (Sure 2, Vers 128). Wie der Christ, so unterscheidet auch der Philosoph mit Nachdruck die äußere Tat-handlung und die innerliche Absicht, ganz im Sinne der Koransprüche: «Ob ihr offenbart, was in eueren Seelen ist oder es verbergt, Allah wird euch dafür zur Rechenschaft ziehen. Und er verzeiht, wem er will, und straft, wen er will» (Sure 3, Vers 284); «Allah wird euch nicht strafen für ein Unbedachtes... Jedoch wird er euch bestrafen für euerer Herzen Absicht. Allah ist verzeihend und mild.» Es ist auch geradezu kennzeichnend für die islamischen Religionsphilosophen, wie der größte unter ihnen, Al Ghazzāli, in seiner Ethik sich kaum genug tun kann, die Absicht des handelnden Menschen hervorzuheben⁵.

Gewaltig steigert sich das Bemühen um Konkordanz in der wechselseitigen Rede über das höchste Gut. Die beiden Partner kommen überein, daß der Genuß der Himmelsfreude, die *Voluptas* nach Epikur, keine Sinnesempfindung sein könne, sondern ein Glück der Seele bedeute: *Beatitudo* als innere Ruhe, Teilhabe am Göttlichen, zuletzt und zuhöchst *visio Dei*. Umgekehrt erscheint auch das Höllenleid nicht als körperliches Brennen im Feuer, vielmehr bedeutet es, unter solchem sinnfälligen Symbol, zutiefst ein Verzweifeln an Gottes Gnade. Sowohl der Text der Bibel wie des Korans, soweit er anthropomorphe Vorstellungen enthält, wird dabei überschritten. Der islamische Philosoph steht hiemit genau auf der Stufe wie Avicenna in seinen Gedankengängen über das Nachleben nach dem Tode in seinem *Kitab al-Najat*⁶: Die Seele, die sich vom Körper ablöst, vergesse alle irdischen Bindungen, um in der Gottesnähe die schönste Heimstätte zu finden; derjenige dagegen, der Gott im Leben nie nachgefragt habe, müsse nun umsonst zu suchen be-

⁵ M. al-Ghazzāli, *Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, übers. von H. Bauer (1916).

⁶ A. J. Arberry, *Avicenna on Theology* (1951), S. 73–76.

ginnen. Schließlich treffen sich der Christ und der Philosoph in der Überzeugung, daß Gott die menschlich erfaßbare Morallehre durchaus überrage. Sie erkennen nämlich miteinander, es stehe den Menschen gar nicht zu, zu wissen, was letztlich gut oder böse sei, d. h. was Gottes Anordnung entspreche oder nicht. Aus diesem Grunde ist es undenkbar, mit Tugendleistungen zu kalkulieren und das jenseitige Heil erkämpfen zu wollen. Es gibt nur ein demütiges Erwarten, für den Christen das Gebet: *Fiat voluntas tua*; für den Muslim die Ergebung in den göttlichen Willen, und das heißt ja Islam. Daß sich hierüber die Geister nicht scheiden, ist wohl das sicherste Anzeichen dafür, daß sich nicht natürliches und übernatürliches Denken gegenüberstehen. Überhaupt entspringt ja der ganze Weg, den der Philosoph und der Christ miteinander gehen, nicht einem dogmatischen Zwiespalt, sondern der gemeinsamen tiefen Sorge um das ewige Heil der Menschen.

2.

Nun aber zur Kehrseite, zur *Polemik*. So nahe sich Muslim und Jude mit ihrem Gottes- und Prophetenglauben stehen, so sehr trennen sich ihre Auffassungen vom Heilsweg. Die Gesetzestreue, zu der sich der Vertreter des Judentums bekennt, stößt auf scharfen Widerspruch. Dadurch wird dieser – im Unterschied zu den meisten mittelalterlichen Kontroversen, wo er die Rolle des perfidus spielt – zu einer wesentlich tragischen Figur. Er beharrt auf dem «grausamen» Gesetz, das ihn von den übrigen Menschen absondert, er ringt mit der Tatsache, daß seinem Volk der Lohn der Treue, die göttliche Verheißung irdischen Wohlergehens, versagt ist, er leidet unter einer ihm unverständlichen Strafe, dem mehr als 1000jährigen Exil, der schweren Bedrückung durch Christen und «Heiden». Und nun soll er sogar einsehen, daß er sich mit seinem Gesetzesgehorsam selber täusche? Die Vorwürfe, die Abaelard gegen das Sinai-Gesetz vorbringen läßt, beruhen auf säkularer Überlieferung. Dieses Gesetz ist, wie der Philosoph meint, wegen seinen vielen «fleischlichen» Ritualgeboten höchst partikulär, es ist in seiner Auswirkung auf das Diesseits begrenzt und öffnet nicht den Weg zum überirdischen Heil, es ist, im Gegensatz zur Ansicht des Juden, auch gar kein unverbrüchlich ewiges Gesetz, vielmehr zeitlich beschränkt. Diese

polemischen Thesen hatte unlängst vor Abaelards Schrift sein einstiger Pariser Lehrer, Guillaume de Champaux, in einer «Disputatiuncula» angeführt⁷, so daß ihm diese vielleicht zur Vorlage diene. Erst recht läßt sich ein Zusammenhang vermuten zwischen den Einwänden gegen das Gesetz Mose bei Abaelard und seinem Freund Petrus Venerabilis, in dessen Traktat «Adversus Judaeorum inveteratam duritiem», der gegen 1040, also unmittelbar vor Abaelards Ankunft in Cluny, entstanden ist.⁸ Denn wie nachher Abaelard, suchte der Abt von Cluny, im dialogisch geformten Anhang zu seinem Werk, die Abolition des jüdischen Gesetzes durch eine philologische Exegese zu beweisen. Er will den Begriff «testamentum aeternum» aufheben und nimmt zu diesem Zweck die drei für hebräisch *‘olām* verwendeten Ausdrücke vor: aeternum, perpetuum, sempiternum. Wie er behauptet, bezeichnen diese längst nicht immer etwas Unendliches, so wenn etwa die Rede sei vom «immerwährenden» Throne Davids in Ps. 88 oder von «ewigem» Besitzrecht auf Sklaven in Ex. 21. Mit der gleichen Argumentation tritt der Philosoph in Abaelards Dialog auf, um die Nichtewigkeit des Gesetzes zu begründen. Nur wenn dann Petrus Venerabilis anschließend die Textstelle Jer. 31 über das gottverheißene Neue Testament als christlichen Gegengrund ausspielt, kann Abaelards ihm nicht folgen. Denn dem Vertreter der Philosophie, der die gesetzlose Urreligion für heilbringend ansieht, stand es nicht zu, ein erstes Gesetz durch ein zweites aufzuheben. Er betont bloß, es seien dem Gesetz noch spätere Zusätze gefolgt.

Auch das eigentümliche Spannungsverhältnis zum Islam, in dem der Abt von Cluny stand, mochte nicht ohne Einfluß auf Abaelard sein. Zwar kam die Übersetzung des Korans unter der Leitung von Abt Petrus, ebenso dessen Kampfschrift *Contra nefandam sectam Sarracenorum*, erst 1143, also ein Jahr nach Abaelards Tod zustande. Aber in den Grundzügen mußte seine Haltung sich schon zuvor gebildet haben: sein Wunsch, diese gefährlichste aller Ketzereien zu bekämpfen, sein Vorsatz, den Glaubensgegnern nicht in Haß, sondern in Liebe zu begegnen, seine Erregung, ja Verzweiflung über deren halb wahre Gotteslehre, halb wahre Christologie samt der Behauptung, die jüdischen und christlichen Propheten seien auch

⁷ Guilhelmus de Campellis, *Patrol. lat.* 163, col. 1095ff.

⁸ *Patrol. lat.* 189, das Folgende col. 575–79.

die ihrigen⁹. Aber wenn die Gemeinschaft des Glaubensgutes statt Ärger je einmal die Hoffnung erwecken sollte, Christentum und Islam vermöchten sich mit der Zeit näherzukommen, so traf dies – wie später für Nikolaus Cusanus – in jenen Tagen gewiß für Abaelard zu. Es besteht kaum ein Zweifel, daß er im zweiten Teil seines *Dialoges* bemüht war, den Weg zu Toleranz und Verständnis zu bahnen.

3.

Es sei zum Schluß gestattet, mit knappen Worten auf die umfangreiche Dissertation von *R. Thomas* einzutreten.¹⁰ Der Verfasser hat sie eingeteilt in einen textbegleitenden Kommentar (S. 33–152) und in eine systematische Analyse (S. 153–233). Überall läßt sich ein großes, ja das größte Bemühen spüren, der feingliedrigen Struktur des Abaelardschen Werkes gerecht zu werden, damit weder eine Wendung des Gedankenganges noch eine Nuance des Ausdrucks verlorengehe. Aus diesem Bestreben ergibt sich eine staunenswerte Fülle der Interpretation oder auch Konjektur. Dennoch scheint die Textauslegung wie auf ein isoliertes Geleise gestellt. Denn die geistesgeschichtliche Umwelt, sowohl der Gedankenkreis von Cluny wie derjenige des ganzen Zeitalters am Vorabend des zweiten Kreuzzuges, kommt nicht zum Wort. Fast durchweg wird die sinn- und maßgebende Figur des Philosophen als Repräsentant des natürlichen Denkens hingestellt, und nur ein einziger Vermerk deutet an, sie dürfte allenfalls in der Linie der islamischen Religionsphilosophen, eines Alfarabi und Avicenna, stehen. Eines aber vermag diese weitgespannte Textuntersuchung, und das ist gewiß die Hauptsache: sie erweckt das Forscherinteresse, mehr noch, den Willen und die Lust, am inneren Schicksal der einmaligen Persönlichkeit, die Abaelard war, zum eigenen Gewinn teilzunehmen.

Julia Gauss, Basel

⁹ Ebd., speziell col. 650. 663. 669f. 673. 685f.

¹⁰ Thomas (A. 2).