

Alexander Brungs

Holzwege Abaelard und das „Religionsgespräch“

Die Mediävisten unter den Philosophiehistorikern sind es wohl gewohnt, sich gegenüber der nicht-mediävistischen Außenwelt in einer Art dauerhafter Verteidigungsstellung zu befinden und von vornherein eine apologetische Haltung einnehmen zu müssen. Nach allgemeinem Dafürhalten verfolgen Erforscher der ‚Neuzeit‘ und ‚Moderne‘ eher die Wege des Lichts als die mit dem ‚Mittelalter‘ Befassten, die quasi in die tiefstmögliche Dunkelheit hineinleuchten müssen. Wann immer ein – sei es auch abgenutzter – bildhafter Vergleich für ein besonders unverständliches, inhuman-grausiges Geschehen oder für eine beinahe unmoralisch rückständige Gesellschaftsordnung gesucht wird, so ist er meist auch sogleich gefunden: Die Diagnose lautet: „Rückfall ins finstere Mittelalter“. Auch mit der Therapie ist man oft schnell bei der Hand; diese wird gemeinhin ‚Aufklärung‘ genannt.

Jenes Label mit dem Zusatz ‚im Mittelalter‘ schreibt sich mitunter auch die manchmal in Erscheinung tretende kleine mediävistische Gegenbewegung zum genannten allgemeinen Meinungsstrom auf ihr Banner. Deren Verhaltensmuster hat bisweilen eine relativ einfache Struktur: Wichtige axiomatische Vorgaben des Angreifers – z.B. daß ‚Aufklärung‘ die höchste Zier des denkenden Menschen sei – werden, aus welchen Gründen auch immer, zunächst stillschweigend akzeptiert, um sodann einen Versuch zu unternehmen, diese Axiome dem eigenen Überzeugungssystem einzupassen.

Der Erfolg derartiger Strategien scheint mir allerdings zweifelhaft zu sein. So kann man an die zähen Bestrebungen denken, eine angenommene „Entdeckung“ des Menschen als Individuum von Descartes und Hobbes zurückschreitend immer weiter in die Vergangenheit zurückzuverlegen. Nachdem man es früher für evident hielt, daß jene Philosophen der frühen Neuzeit für die Findung der menschlichen Individualität verantwortlich seien, ist man meines Wissens im Durchgang über Ockham, Scotus und Thomas von Aquin mit der Datierung nunmehr im zwölften Jahrhundert angelangt. Wie wird es weitergehen und vor allem: welche fruchtbare Erkenntnis haben wir damit gewonnen?

Neben der allgegenwärtigen, apodiktisch vorgetragenen Verkürzung und Verzerrung gibt es noch eine seltener auftretende Form der Unangemessenheit aktueller Bilder von historischen Gestalten, die den geistesgeschichtlichen Reisenden in die Lage bringt, nicht nur an der Skylla der nachträglichen General-Dämonisierung, sondern auch an der Charybdis der nachträglichen Vereinnahmung vorbeimanövrieren zu müssen.

Bisweilen nämlich muß man einen ehrwürdigen Toten nicht allein vor Feinden, sondern auch vor seinen Bewunderern in Schutz nehmen. Das erscheint insbesonde-

re dann nötig, wenn sich die Rückprojektion einer beliebten Idee nicht auf die Werke mehrerer als repräsentativ verstandener Autoren eines bestimmten Zeitabschnitts verteilt, sondern sich auf eine Person hin verdichtet.¹

Der Fall mit dem ich mich hier näher beschäftigen möchte,² ist der bretonische Gelehrte Peter Abaelard. Ein Unglück ist schon die Tatsache, daß Abaelard weniger aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten als vielmehr aufgrund seiner in bestimmter Hinsicht tragischen Lebensgeschichte Berühmtheit erlangte. Der wohl bekannteste Kastrat unter den historischen Intellektuellengestalten eignet sich (weitgehend unverschuldeterweise) besonders zur Vereinnahmung als Märtyrer aller hochgesinnten unter den freien und unabhängigen Geistern, weil er erstens eine Liebesgeschichte erlebte, die wegen sozialer Grenzüberschreitungen ein unsanftes, erzwungenes Ende fand, und zweitens Opfer von offiziellen Lehrverurteilungen durch kirchliche Institutionen wurde.

Ideal für heutige Propagandisten eines als inter- oder parareligiösem Diskurs gedachten ‚Weltethos‘ erwies sich der Umstand, daß von Abaelard eine Schrift überliefert ist, die formal an einen literarisch-theologische Typus des Disputs zwischen Christen und Juden angelehnt ist.

Der Rezeption dieser Schrift, der *Collationes* (bzw. im Anschluß an eine offensichtlich nicht auf Abaelard selbst zurückgehende Betitelung in einer Wiener Handschrift *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*), in Deutschland gilt im Folgenden meine Aufmerksamkeit. Einer breiten Leserschaft zufolge nämlich erscheint Abaelard wie ein paradigmatischer Vordichter von Lessings *Nathan der Weise*.³

¹ Daß Philosophen auch in kühner, zeitalterübergreifender Geste von einer Seite vereinnahmt werden können, die weit jenseits des Horizonts der mit diesen Traditionen verbundenen Autoren liegen, zeigte schon Ernst Bloch mit seinem Buch *Avicenna und die aristotelische Linke* (Berlin 1953). Bemerkenswert an diesem Buch bleibt nach wie vor sein Titel.

² Der Aufsatz basiert auf einem Vortrag, den ich im SS 1999 vor Angehörigen und Gästen des Graduiertenkollegs 516 „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter“ der Universität Erlangen-Nürnberg gehalten habe, denen ich für Anregungen und Hinweise in der Diskussion danke. Wichtige Impulse erhielt ich auch durch den einige Zeit nach meinem ursprünglichen Vortrag erschienenen Aufsatz von H. Westermann: „Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards ‚Dialogus inter Philosophum, iudaeum et Christianum‘“. In: K. Jacobi (Hg.): *Gespräche lesen: Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Tübingen 1999, S. 157-197, mit dem ich in vielen Punkten übereinstimme.

³ So war zum Beispiel die Rezension der deutsch-lateinischen Ausgabe der *Collationes* (bibliograph. Angaben vgl. folgende Anm.) von Eckhard Nordhofen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 06.11.1995 überschrieben mit „Der Lessing des Mittelalters. Peter Abälards Toleranzschrift, ins Deutsche übersetzt und überraschend ernstgenommen“. Ludger Lütkehaus spannt in seiner Rezension der Ausgabe in: *Freiburger Universitätsblätter* 134 (1996) den Bogen noch weiter bis in unser Jahrhundert: „Der Übersetzer und Herausgeber Hans-Wolfgang Krautz spricht in seinem brillanten Nachwort, das den historischen Toleranzbogen von Abaelard über Raimundus Lullus, Cusanus bis zu Lessing und Kant spannt, von ‚transzendenter Chancengerechtigkeit‘. Text und Nachwort lesen sich im ganzen, als wären sie in die (Frankfurter) Schule gleichrangiger Kommunikations- und Heilskompetenz gegangen.“ – Beide Rezensenten sind selbst Fach-Philosophen.

Lesen wir dazu den Klappentext der lateinisch-deutschen Ausgabe dieses Werkes von 1995 (erschienen anlässlich des UNESCO-Jahres der Toleranz!): „Vor 850 Jahren entwarf der bretonische Reformtheologe [sic!] Abailard [Petrus Abaelardus], der die Folgen gesellschaftlicher und kirchlicher Intoleranz am eigenen Leibe bitter erfahren hatte, das visionäre Programm einer friedlichen Begegnung der Religionen. Es hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren.“ In einer dem Text beigegebenen Zeittafel zu Leben und Wirken Abaelards notiert der Herausgeber und Übersetzer für das Jahr 1141 kurz: „Religionsphilosophische Toleranzschrift *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* (der Philosoph ist Moslem)“.⁴ Dieses Notat scheint mir in keinem seiner Teile haltbar zu sein.

Das kleinste Problem dürfte dabei sein, daß der Titel nicht auf den Autor des Werkes zurückgeht.⁵ Obwohl dieser Titel schon bestimmte Interpretationen und Einordnungen in literarische Gattungen (nämlich eben die des ‚Religionsgesprächs‘) nahelegen mag, können wir ihn als nicht weiter störende konventionelle Festlegung betrachten.

Schwerwiegend ist jedoch die Klassifikation des Werkes als ‚Toleranzschrift‘. Um eine solche handelt es sich nun sicherlich nicht, sofern mit dem Begriff ‚Toleranzschrift‘ nicht allein auf die Darstellung eines unter halbwegs entspannten Be-

⁴ P. Abailard: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. lateinisch und deutsch, hrsg. und übertragen von H.-W. Krautz. Frankfurt/M. 1995. Das Zitat ist entnommen der ‚Zeittafel‘, S. 318. Zu dieser Edition und ihren problematischen Aspekten vgl. die Rezension von R. Ilgner: „Anmerkungen zu einer neuen Übersetzung von Abaelards ‚Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum‘“. In: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), S. 566-572. Ilgner erörtert ohne Polemik viele Fehler und Unzulänglichkeiten von Krautz' Ausgabe.

In der ‚editorischen Notiz‘ weist Krautz auf einen Aufsatz von Orlandi (G. Orlandi: „Per una nuova edizione del Dialogus di Abelardo“. In: *Rivista critica di storia della filosofia* (1979), S. 474-479) hin, der für eine Neuedition des lateinischen Textes plädiert und eine lange Reihe von unbedingt erforderlichen Konjekturen zur bislang maßgeblichen Edition von Rudolf Thomas (Petrus Abaelardus: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Textkritische Edition von R. Thomas. Stuttgart 1970; im Folgenden abgekürzt als ‚Ed. Thomas‘) anführt. Krautz schreibt zu seinen eigenen Editionsprinzipien: „Abailards an klassischen Stilvorbildern wie Cicero und Seneca geschultes Latein ist sowohl für den Lateinunterricht der gymnasialen Oberstufe als auch für das Grundstudium der Lateinischen Philologie noch zu entdecken. [...] Überdies haben wir uns an einer Reihe von Stellen für andere Lesarten bzw. Konjekturen als Thomas entschieden.“ (S. 308). Diese „anderen Lesarten“ sind relativ willkürlich gewählt, wie Ilgner zeigt (a.a.O., S. 569 f.). Hätte Krautz Orlandis Vorschläge aufmerksam gelesen, wären einige auch für Lateinschüler und -studenten schräge und sinnenstellende Textgestalten vielleicht unterblieben. Ich will nur ein kleines Beispiel anführen, das solch sorglosen Umgang mit dem Text zeigt, der dazu führt, daß Krautz hinter seinem eigenen Anspruch zurückbleibt. Auf S. 86 der Ed. Krautz heißt es, dem Text von Thomas folgend: „Unde et vos nonnullas primas traditiones post legem accepistis [...]“, in der dt. Übersetzung: „Daher habt ihr auch einige erste Überlieferungen nach dem Gesetz empfangen [...]“ Was wohl sollen diese ominösen „ersten Überlieferungen“ sein? Folgt man Orlandi (a.a.O., S. 478), der neben dem von Thomas und Krautz grundgelegten Wiener Kodex in England befindliche Handschriften zur Texterstellung höher gewichtet, liest man ‚patrum‘ statt ‚primas‘, und man hat es mit Überlieferungen der Väter (zeitlich) nach dem Gesetz (d.h. Traditionen, die nach dem Erhalt des Gesetzes durch Moses herausgebildet wurden) zu tun.

⁵ Zur Problematik des Titels vgl. Westermann, a.a.O., S. 158, Anm. 2.

dingungen stattfindenden Gesprächs auf prinzipiell rationaler Basis hingewiesen werden sollte. Auch sind die *Collationes* nicht in erster Linie dem Themenbereich ‚Religionsphilosophie‘ zuzuordnen, es sei denn, man wollte die einzige Absicht des Autors darin sehen, den Wert oder Unwert rationaler respektive dialektischer Methoden für die christliche Lehre vom gottgefälligen Leben zu klären.

Befremdlich schließlich ist die Behauptung, der Philosoph sei ein Moslem. Auch durch häufige Wiederholung in Anmerkungen und Nachwort wird sie nicht zur Wahrheit. Das Philosophsein des Philosophen im Unterschied zu den anderen Gesprächspartnern ist nicht durch sein vermeintliches Muslimsein, sondern durch seinen Verzicht auf die Anerkennung der Geltung irgendeiner Offenbarung für seine Argumentation bestimmt.

Schließlich gibt es gute Gründe, davon auszugehen, daß das Jahr 1141 nicht als Entstehungsjahr des Werkes angesetzt werden kann – die neuere Forschung jedenfalls nimmt durchweg eine frühere Fertigstellung an. Die alte, vom Editor der bislang maßgeblichen Ausgabe Rudolf Thomas aufgebrachte, und von manchem weiterhin ohne Beachtung der neueren Forschungslage behauptete Datierung hängt ab zum einen von der nicht plausiblen Annahme, das Werk sei unvollendet, sowie von der noch weniger beweisbaren Annahme, diese Nichtvollendung sei durch den ‚vorzeitigen‘ Tod Abaelards bedingt gewesen. Zum anderen erfreute man sich bisweilen an dem Gedanken, es handle sich um ein besonders abgeklärtes und reifes – mithin mildes und versöhnliches – Alterswerk, das auch der Versuch einer Selbsttröstung Abaelards nach der Niederlage gegen Bernhard von Clairvaux sei.⁶ Unterstützend kommt dann der Verweis auf die Moslem-These hinzu – Abaelard habe ja in seinen letzten Jahren Zuflucht bei Petrus Venerabilis (der sich verbürgtermaßen mit dem Koran beschäftigt und Kenntnis der islamischen Gedankenwelt hatte) gefunden, welcher ihm Kunde von muslimischen Philosophen vermittelt haben könnte.

Abgesehen davon, daß dann die *Ethica* vor den *Collationes* entstanden sein müßte, sich aber in meinen Augen die *Ethica* deutlich einfacher als Fortführung von Gedanken der *Collationes* lesen läßt als umgekehrt, hat Constant Mews 1985 meines Erachtens sehr schlüssig gezeigt,⁷ daß die *Collationes* in die späteren zwanziger Jahre des zwölften Jahrhunderts gehören müssen. Auch jüngste Einwände gegen Mews' Datierung⁸ lassen keine Möglichkeit offen, 1141 als Entstehungsjahr zu favorisieren; die Optionen liegen zwischen Mitte der zwanziger und Ende der dreißiger Jahre

⁶ Vgl. hierzu R. Thomas: *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Bonn 1966; M. T. Fumagalli Beonio-Brocchieri: *Introduzione a Abelardo*. Rom ²1988, S. 87 f.; J. Jolivet: *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Paris 1994, S. 102 ff.

⁷ Vgl. C. Mews: „On dating the works of Peter Abelard“. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 52 (1980), S. 73-134. Bereits 1969 hatte E. M. Buytaert eine Datierung in die Mitte der dreißiger Jahre vorgeschlagen. Vgl. ders.: „Abelard's *Collationes*“. In: *Antonianum* 44 (1969), S. 18-39.

⁸ Vgl. J. Allen: „On the Dating of Abelard's *Dialogus*: A Reply to Mews“. In: *Vivarium* 36 (1988), S. 135-151.

des 12. Jahrhunderts. Mit dem Fall der Spätdatierung fällt auch die manchen verlockende Annahme, ein durch Verfolgung und Verurteilung gebrochener, aber auch milderer und versöhnlicher gestimmter Abaelard habe auf dem Höhepunkt seiner Weisheit eine durch seinen Freund und Asylgewährer (Cluny 1140-1142) Petrus Venerabilis vermittelte Begegnung mit dem Gedankengut fremder Religionen verarbeitet (Petrus Venerabilis hatte eine lateinische Koran-Übersetzung veranlaßt, die 1143 abgeschlossen wurde).

Die folgenden Ausführungen sollen ersichtlich machen, daß man Abaelards *Collationes* mißversteht, wenn man sie als ‚religionsphilosophische Toleranzschrift‘ charakterisiert. Ich will zunächst einen kurzen Überblick über Thema und Aufbau des Werkes geben, wobei ich einige mir für das Verständnis relevant scheinende Passagen hervorheben werde.

Das Werk besteht aus zwei Teilen: ‚*Collatio 1*‘ umfaßt den Dialog eines Juden und eines Philosophen sowie vorgeschaltet eine Exposition des ‚settings‘ und der Thematik des Gesprächs; ‚*Collatio 2*‘ ist das Gespräch desselben Philosophen mit einem im Prolog eingeführten Christen über das gleiche Thema in Fortführung des ersten Dialogs.

Die Rahmenhandlung führt zunächst die Figur des Autors der Schrift als ‚Richter‘ in einem Disput zwischen Philosophen, Juden und Christen ein, wobei auch der fiktive Charakter der Gesprächssituation deutlich gemacht wird: „Ich schaute in der Erscheinung einer Nacht [*in visu noctis*] – und siehe da: drei Männer, die auf unterschiedlichen Wegen kamen, stellten sich vor mich hin, welche ich sogleich – nach Art einer Vision [*iuxta visionis modum*] – frage, zu welchem Bekenntnis [*cuius professionis*] sie gehörten oder warum sie zu mir gekommen seien.“⁹

Dieser Rahmen spielt durch die geschilderte ‚Erscheinung‘ zunächst auf den Propheten Daniel (Dan. 7) und auf klassische Werke wie *Somnium Scipionis* oder die *Philosophiae consolatio* des Boethius an,¹⁰ verweist aber auch auf für Abaelard im zeitlichen Sinne noch aktuelle Werke wie die *Disputatio Iudaei et Christiani* des Abts von Westminster Gilbert Crispin, eines Schülers Anselms von Canterbury oder desselben Anselms *Cur Deus homo*. Die im zwölften Jahrhundert schon gängige Gattung des religiösen Streitgesprächs greift nur in manchen Fällen auf reale Dispute zurück; oft ist die Dialogform allein Stilmittel für Texte in der Tradition der ‚*Adversus Iudaeos*‘-Traktate.¹¹

Abaelards nicht zuletzt etwas ironische Einleitung gibt dem Leser jedoch einen deutlichen Fingerzeig, daß es sich bei seinem Werk nicht um einen Dialog von Figu-

⁹ Ed. Thomas, Z. 2-4. Die Zitate aus Abaelards Text folgen, soweit nicht anders vermerkt, der schon erwähnten dt. Übersetzung von Krautz. Zur besseren Orientierung wird jedoch immer mit Zeilenangabe auf die lateinische Textedition von Thomas verwiesen.

¹⁰ Hierzu vgl. Ilgner, a.a.O., S. 567.

¹¹ Vgl. z.B. A. S. Abulafia: „Jewish-Christian Disputations and the twelfth-century renaissance“. In: *Journal of Medieval History* 15 (1989), S. 105-125.

ren mit realem Hintergrund, sondern um typisierte Protagonisten handelt. Welcher Art die Typisierung ist und welchem Zwecke sie dient, werden wir sehen.

Die Protagonisten werden vorgestellt als „verschiedenen Glaubensrichtungen anhängend“ (*diversis fidei sectis innitentes*), gleichwohl ist ihnen allen gemeinsam, daß sie „Verehrer eines einzigen Gottes“ (*unius dei cultores*) sind.¹² Der Unterschied zwischen den dreien in Glauben und Leben manifestiert sich in unterschiedlichen Graden der Offenbarungsgläubigkeit bzw. der Beherrschung des Inhalts als offenbart geltender Texte. Einer von den dreien ist ein ‚Heide‘, der zur Gruppe derer gehört, die ‚Philosophen‘ genannt werden; er ist bezüglich des noch anzuführenden Gesprächsgegenstands mit dem ‚*lex naturalis*‘ allein zufrieden. Als Inhalt dieses natürlichen Gesetzes gibt der Philosoph späterhin die „Gottes- und Nächstenliebe“ (*dilectio dei et proximi*) an, was seine prinzipiell religiöse Ausrichtung unterstreicht. Die große Reichweite seiner religiösen Überzeugung erweist sich unter anderem an einem in der zweiten Disputation zwischen ihm und dem Christen geäußerten Verweis auf das heilsbringende direkte Wirken Gottes: „Solange wir aber, soweit wir fähig sind, Gott suchen, weil wir besorgt sind um unser Heil, hilft zumal seine Gnade dort aus, wozu unsere Bemühung nicht ausreicht, und er unterstützt die Willigen, damit sie können, der ihnen bereits dies allein einhaucht, daß sie wollen.“¹³ Die anderen beiden Disputanden verfügen (was noch nichts über den Grad der Verbindlichkeit aussagt) über (religionsgebundene) Schriften, von welchen sie sich in ihrer Lebenspraxis anleiten lassen; es sind zum einen ein Jude, welcher dem Mosaischen Gesetz folgt, und weiterhin ein Christ, welcher sowohl das Gesetz des alten wie das des neuen Bundes kennt.

Den Gesprächsgegenstand erfahren der wachen Geistes ‚träumende‘ Richter und mit ihm die Leser vom Philosophen, welcher im Gespräch zunächst eine Vorreiterrolle übernimmt, da der Disput selbst offenbar auf seine Veranlassung hin zustande gekommen ist. Er berichtet von seinen Bemühungen, durch intensives Studium von Vernunftgründen wie auch Autoritätsaussagen zur entscheidenden Wahrheit vorzudringen, die er schließlich auf dem Felde der Ethik, welche er in Aufnahme stoischer Traditionslinien¹⁴ als Ziel der drei Hauptdisziplinen der Weisheitslehre kennzeichnet, zu erreichen hofft. Näherhin bestimmt er als Gegenstand seiner wissenschaftlichen Suche Kenntnis des höchsten Gutes und des höchsten Übels, sowie der Dinge, die Menschen glücklich oder unglücklich machen.¹⁵ Später wird diese thematische Eingrenzung im Gespräch zwischen Philosophen und Christen abermals

¹² Zur Interpretation des „unius dei cultores“ vgl. Westermann, a.a.O., S. 176 f.

¹³ D.h., er unterstützt die Wollenden, daß sie können, wie er auch anregt, daß sie wollen. Ed. Thomas, Z. 1448 f.

¹⁴ Vgl. zur stoischen Gliederung der philosophischen Disziplinen A. A. Long & D. N. Sedley: *The Hellenistic Philosophers*. 2 Bde. Cambridge 1987, Abschn. 26.

¹⁵ Vgl. Ed. Thomas, Z. 18-23.

bestätigt.¹⁶ Dieser vom Philosophen als Anreger des Disputs bestimmte Untersuchungsgegenstand ist klassischer Angelpunkt antiker Schriften zur Ethik – Philosophen, die so unterschiedliche Wege gehen wie beispielsweise Aristoteles und Epikur, sehen in der Suche nach dem höchsten Gut ein zentrales Anliegen der Ethik. Es muß wohl nicht näher ausgeführt werden, daß eine solche Suche, wenn überhaupt, so allenfalls akzidentell Gegenstand von Religionsphilosophie ist (was immer man weiterhin zu deren Gegenstandsbereich auch anzugeben hätte). Die Bestimmung der *Collationes* als ethische Schrift wird durch die Figur des Philosophen also gleich eingangs deutlich vorgegeben. Ob es sich dann um eine ‚rein‘ philosophische oder um eine religiös bzw. theologisch imprägnierte Ethik handelt, ist eine andere Frage als die, ob es sich um ein Gespräch über Ethik oder um ein ‚Religionsgespräch‘ handelt.

Auf seiner Suche habe sich der Philosoph auch mit den relevanten Aussagen und Beweisführungen von Christen und Juden befaßt, welche er als töricht (Juden) oder verrückt (Christen) kennzeichnet. Da jedoch des Argumentierens in diesem vergleichenden Streite noch kein Ende sei, habe er sich mit Zustimmung der beiden anwesenden Vertreter dieser Glaubensrichtungen an den Richter gewandt, um ein Urteil zu erhalten.¹⁷

Der Richter nun weist dem Philosophen für die folgenden Gespräche eine Vorrangstellung in methodischer Hinsicht zu, denn der Philosoph kämpfe mit „zwei Schwertern“, wo die beiden anderen nur über eines verfügten; der Philosoph nämlich verstehe sowohl meisterlich die Beweisführung durch Vernunftgründe zu handhaben (weil er darin besonders geübt sei), wie er auch die Offenbarungstexte der Juden und Christen, die er gut kenne, zur Argumentation heranziehen könne. Die beiden anderen jedoch können nur auf der Basis von Vernunftgründen gegen den Philosophen vorgehen, da dieser die bloße Autoritätsgläubigkeit ablehnt. In der Bewegung in diesem Reich der Vernunftgründe aber könnten sich die Autoritätsgläubigen dem Philosophen gegenüber leicht aufgrund mangelnder Übung als unterlegen erweisen.¹⁸

Diese Passage kann als ein deutliches Plädoyer Abaelards für die von ihm propagierte Idee einer durch dialektische Methode gestützten christlichen Theologie verstanden werden, welche sich späterhin als scholastische Theologie Bahn brechen sollte. Soweit zum möglicherweise religionsphilosophischen Anliegen des Werkes.

Die grundsätzlich tolerante und von der ernsthaften Bemühung um überzeugende Klärung von Sachfragen durchdrungene Atmosphäre des Gesprächs wird durch den Verweis des Richters auf die prinzipielle Bereitschaft aller Beteiligten zum Gespräch von gleich zu gleich unterstrichen. Der Richter selbst erhofft sich durch seine Funktion als zurückhaltender Hörer umfangreiche Belehrung, die auch durch Fal-

¹⁶ Vgl. etwa Ed. Thomas, Z. 1276-1282.

¹⁷ Vgl. Ed. Thomas, Z. 27-32.

¹⁸ Vgl. Ed. Thomas, Z. 57-64.

ches zustande kommen könne, weil, wie er in gut früh-augustinischem Geiste ausführt, „keine Belehrung so falsch [sei], daß sie nicht einiges Wahre daruntermischte, und keine Disputation [...] so abwegig, daß sie nicht noch irgendeine Beweiskraft enthielte.“¹⁹ Die Tatsache, daß eine tolerante Atmosphäre im Sinne der Bereitschaft zu unaufgeregter argumentativer Auseinandersetzung zuallererst Bedingung der Möglichkeit eines derartigen Gesprächs ist, sollte aber nicht zu der Annahme verleiten, der Gegenstand des Gesprächs selbst sei die tolerante Religion oder die religiöse Toleranz. Das Gespräch mag als Ausdruck religiöser Toleranz verstanden werden, doch es wird darin die religiöse Toleranz in keiner Weise thematisiert.

Aus der Darstellung des im Prolog der *Collationes* Gesagten sollten Thema und Zweck der Dialoge sowie die Funktion der Protagonisten hinreichend klargeworden sein. Wir können festhalten:

- Die Protagonisten des Gesprächs sind typisierte Figuren in einer fiktiven Dialogsituation.
- Thema des Gesprächs sind höchstes Gut und Übel sowie mögliche Wege dorthin, d.h., es handelt sich um eine im klassischen Sinne ethische Schrift mit entsprechender Zielsetzung.
- Alle Protagonisten teilen eine prima facie religiöse Grundhaltung; sie glauben nicht nur an einen einzigen Gott, sondern bekennen sich darüber hinaus dazu, in je verschiedener Weise dessen ‚cultores‘ zu sein.
- Die Charakterisierung der Figuren ergibt sich präzise aus ihren jeweiligen Funktionen im Werk, die sich genau durch die unterschiedliche Akzeptanz bestimmter Hilfsmittel auf dem Wege zum höchsten Gut ergibt. Ein Gesprächsteilnehmer will allein die Mittel der natürlichen Vernunft (und göttliche Gnade, die aber aufgrund ihrer Nicht-Verfügbarkeit in spezifisch menschlichen Handlungen nicht zur Debatte steht) für den Weg zum höchsten Gut zu Hilfe nehmen; die anderen beiden halten darüber hinaus subjektexternen Vorgaben, d.h. offenbartes göttliches Gesetz für notwendig, um das Ziel erreichen zu können. Der eine greift dabei allein auf das mosaische Gesetz zurück, der andere darüber hinaus auf das jenes übersteigende und evtl. auch überwindende ‚evangelische‘ Gesetz des neuen Bundes. Wir haben es sozusagen mit einer personifizierten Hierarchie der Hilfsmittel zur Erreichung des höchsten Guts zu tun – in diesem Sinne kann von den Figuren vielleicht auch gesagt werden, sie verkörperten Stufen der Heilsgeschichte.
- Die wesentliche im Gespräch zu klärende Frage ist die, welche dieser Hilfsmittel nötig und hinreichend sind zur Erreichung des höchsten Guts. (‚Hinreichend‘ bezieht sich hier allein auf das Menschenmögliche).

¹⁹ Ed. Thomas, Z. 68-71. Die Wertschätzung des Wissensgewinnes auch durch Falsches wurde in der christlichen Tradition bereits von Augustinus verteidigt.

Jede Änderung an diesen funktionalen Vorgaben oder gar die Verdoppelung einer Rolle mit spezifischer Funktion würde die Architektonik des Dialogs und dessen ‚Witz‘ zerstören.

Die Klärung der zentralen ethischen Frage des Werkes nach dem höchsten Gut und dem Weg dorthin wird in den beiden Gesprächsrunden mit einigen Exkursen, doch konsequent verfolgt.

Nachdem der Philosoph das erste Gespräch mit einem Seitenhieb gegen die Bataillone der Mittelmäßigen eröffnet hat, welche in treuer Blindheit überlieferten Glaubensüberzeugungen folgen, ohne diese rational zu durchdringen,²⁰ erbringen beide Gesprächspartner eine Art Bescheidenheitsgestus. Der Jude allerdings macht dabei die schlechtere Figur, indem er schlicht um Nachsicht wegen eigener geistiger Unterlegenheit bittet (hier fällt das Wort von den zwei Schwertern) und sich unter den Schutz des Christen begibt, welchen er seinen Bruder nennt. Der Philosoph wiederum betont, er sei keinesfalls hier, um sich in sophistischer Gesprächsführung zu üben, sondern um zu lernen und vor allem anderen sein Seelenheil zu verfolgen (*salutem animae venari*).²¹

Der Verweis auf das Seelenheil leitet nun gewissermaßen das eigentliche ethische Gespräch mit der Rede des Juden zur Verteidigung der strikten Gesetzestreue seines Volkes ein, für das er zwar nicht stellvertretend sprechen will, aber als dessen Repräsentant er von den anderen wahrgenommen wird. Er hält die Befolgung der Gebote Gottes einschließlich der Einhaltung der Ritualvorschriften für heilsnotwendig, wohingegen der Philosoph betont, daß es für das Seelenheil nicht auf bloße Zeichen und äußere Werke ankomme, sondern auf die richtige Absicht (*intentio*) im Handeln des Menschen.²² An dieser Stelle ist ein Kerngedanke der später in *Scito teipsum* bzw. *Ethica* detailliert ausgeführten Lehre vom rechten Handeln Abaelards angesprochen. – Abaelard gilt in der Philosophiegeschichtsschreibung nicht zuletzt als prominenter Vertreter einer – mitunter als zu rigide bewerteten – ‚Intentionsethik‘.

Im Kontext der *Collationes* jedoch verfolgt die Fokussierung der Intention als zentrales Moment einer moralischen Handlung ein Ziel, das die philosophisch-ethische Klärung der Wertungskriterien für eine Handlung kraft Menschenvernunft übersteigt. Wie wir hier den ‚intentionsethischen‘ Leitgedanken zu verstehen haben, nämlich als spezifisch *theologische* Ethik, erhellt ein Passus aus einer langen Rede des sich hier auf Paulus berufenden Philosophen gegenüber dem Juden:

Nach des Herzens und nicht der Tiere Opfer hungert der Herr, und an ihm erquickt er sich, und wenn er dieses gefunden hat, sucht er jenes nicht mehr, und wenn er dieses nicht gefunden hat, ist jenes ganz und gar überflüssig; insoweit

²⁰ Vgl. Ed. Thomas, Z. 95-139.

²¹ Vgl. Ed. Thomas, Z. 149-166.

²² Vgl. Ed. Thomas, Z. 323 f.: „Sed plurimum refert, utrum hec intentio recta sit an erronea.“

spreche ich in bezug auf die Rechtfertigung der Seele [*animae iustificatio*] [...] Denn euer Gesetz, das nur in diesem Leben die Verdienste [*merita*] – sei es für seine Erfüllung, sei es für seine Übertretung – einlöst und allein hienieden die Vergeltung [*remuneratio*] für beides bereithält [...] ²³

Jene Wortwahl – *justificatio*, *merita*, *remuneratio* – in Verbindung mit der Rede vom Diesseits und Jenseits zeigt an, daß die Überlegungen des Abaelardschen Philosophen zum Glück (*beatitudo*) und dem Weg dorthin eingebettet sind in eine zutiefst religiöse Vorstellung einer schlußendlichen Rechtfertigung des Sünders vor dem Angesicht Gottes.

Zum Verlauf des ersten Dialogs wäre noch folgendes zu bemerken: Der Jude argumentiert, gerade im Blick auf den Umstand, daß der geistreiche wie spitzfindige Abaelard Autor des Werkes ist, erstaunlich schwach, obwohl man für seine Position sicher bessere Argumente hätte finden können. Schließlich gibt er dem Philosophen sogar zu, daß „das Gesetz, das du natürlich nennst, in unserem eingeschlossen ist“, daß weiterhin „für jede Seelentugend [...] die wahre Gottes- und Menschenliebe genügt“, und daß schließlich „die Vollendung der Liebe genügt, um sich die wahre Glückseligkeit zu verdienen“. Die „zusätzlich hinzugefügten Vorschriften eines eingeschränkteren Lebens“ sollen nur noch „irgend etwas darüber hinaus erreichen“, das wohl in der festigenden Disposition zur Einhaltung des Weges zum Glück bestehen soll. ²⁴ Hiermit hat sich der Jude dem Philosophen gegenüber faktisch geschlagen gegeben. Ob solch eine Szenerie wohl als gelungenes Plädoyer für Religionsstoleranz qualifiziert werden kann?

Auch das erstaunliche Einfühlungsvermögen und das Mitgefühl, das der Autor Abaelard beweist, wenn er den Juden über die Leiden seines Volkes an Unterdrückung und Verfolgung in der Diaspora sprechen läßt, ²⁵ wird relativiert dadurch, daß schon der Philosoph ebendiese Diaspora als heilsnotwendig erscheinen läßt: Nachdem er ausgeführt hat, daß Gott die Pflicht der Beschneidung ausdrücklich auf die Juden und deren Gesinde bzw. fremdstämmige Untertanen und Hausgenossen beschränkt habe, fügt er hinzu:

So hat die göttliche Gnade für uns vorgesorgt, die euch den gesamten Landbesitz gänzlich genommen hat, so daß offenbar niemand bei euch, sondern ihr bei allen umherwandert, und ihr sollt wissen, daß wir keiner eurer Gesetzesregelungen unterworfen sind. ²⁶

Die Diaspora (und mithin auch wenigstens mittelbar das damit verbundene Leid) soll also, wohlgemerkt, nicht allein der Beziehung zwischen Gott und den Ju-

²³ Ed. Thomas, Z. 1096-1103.

²⁴ Vgl. Ed. Thomas, Z. 832-835, Z. 841 f., Z. 845-852.

²⁵ Vgl. Ed. Thomas, Z. 252-294.

²⁶ Ed. Thomas, Z. 954-957.

den geschuldet sein, sondern sie dient auch in einer eigenwilligen Weise Gottes Vorsehung für die anderen Völker.

Das folgende, wesentlich längere Gespräch zwischen Philosophen und Christen entspricht schon viel eher der Idee eines ausgewogenen Dialogs zwischen intellektuell gleichgewichtigen Gesprächspartnern. In seinem Verlauf übernimmt der Christ vom Philosophen nach und nach die Führung des Gesprächs.

Es wird darin klar, daß für Abaelard keinesfalls ein kategorialer Unterschied zwischen christlicher und philosophisch-säkularer Glücksverfolgung besteht. Hier schon ähnlich denkend wie später Thomas von Aquin, ist für Abaelard das christliche Element vielmehr als eine Erweiterung des philosophischen Weges im Blick auf die Erfüllung des Glücksstrebens zu denken. Dies wird vor allem deutlich in den Passagen, welche den Begriff des Guten und des Übels behandeln und die schließlich in eine Theodizee münden. Das Glück für den Menschen besteht in einer jenseitigen *visio Dei*, in welcher die Übel der diesseitigen Welt als solche aufgehoben werden.²⁷

Ansonsten finden wir an spezifisch christlichen Aspekten allenfalls einen Akzent in Richtung augustinisch inspirierter Liebestheologie.²⁸ Weder Trinitätsspekulation noch die sonst in vielen Religionsgesprächen zwischen Juden und Christen zentrale Inkarnationslehre finden in Abaelards Text große Beachtung.

Einen platonistischen bzw. augustinischen Zug an Abaelards Christen können wir in dessen Kennzeichnung des Leibes als eine Fessel der Seele ausmachen. Die leibliche Auferstehung, obgleich nicht überflüssig, ist für ihn demzufolge keine sehr prominente Idee.²⁹

Das Gespräch endet in einer Rede des Christen über Allmacht und Allgüte Gottes, die nichts Schlechtes als Schlechtes wirkt, auch wenn uns dies anders scheinen mag. Die Güte des Geschehens hängt vom vollkommenen Willen Gottes ab, nicht von äußeren Merkmalen. Hier wird wieder der Bogen zum intentionsethischen Anliegen Abaelards gespannt, der den Christen in bezug auf die moralische Güte menschlicher Handlungen sagen läßt:

So ist auch dann, wenn es dieselbe Handlung von verschiedenen Menschen sein sollte, weil sie offenbar dasselbe tun, dennoch je nach Verschiedenheit der Absicht die Handlung des einen gut und des anderen schlecht, weil, auch wenn sie

²⁷ So die von Philosophen und Christen geteilte und häufig wiederholte Überzeugung in der an die kurze Tugendlehre anschließenden wiederaufgenommenen Disputation über das höchste Gut ab. Vgl. Ed. Thomas, Z. 2300.

²⁸ Vgl. z.B. Ed. Thomas, Z. 1804-1807: „Omnes quippe virtutes, ut vester ille maximus astruit philosophus Augustinus, uno nomine Caritas comprehendit, que sola, ut ipse ait, inter filios Dei et diaboli discernit.“ Derartige Stellen finden sich über den gesamten Text der zweiten *Collatio* verstreut.

²⁹ „Quamdiu autem voluntati nostre aliquid obsistit vel deest, vera beatitudo nequaquam est. Quod utique semper evenit, dum hic vivitur, et anima terreni corporis mole gravata et quasi carcere quodam conclusa vera fruitur libertate.“ (Ed. Thomas, Z. 1652-1656) „[...] ponemus corporum illam resumptionem nickil sanctis animabus beatitudinis conferre [...]“ (Ed. Thomas, Z. 2611 f.)

dasselbe bewirken mögen, dennoch der eine dasselbe gütig, der andere eben dies böswillig tut.³⁰

Da wir Menschen uns nun irren können und uns tatsächlich häufig irren, mithin unser aus gutem Glauben und guter Absicht hervorgehendes Wollen in die Irre gehen kann, „ist jene Lehre der Wahrheit vorrangig, nach der wir beim Gebet immer zu Gott sagen müssen: Dein Wille geschehe.“ (Dieser Satz ist auch am Schluß der *Theologia Scholiarum* und der *Historia calamitatum* zu lesen.)³¹

Der Christ schließt mit den Worten: „Wenn noch etwas übrig ist, das Du für wert erachtest, daß es untersucht werde, magst Du es nach und nach einfügen oder zu den übrigen Punkten eilen.“³² Ein abschließendes Urteil des in der Rahmenhandlung eingeführten Richters fehlt, was viele Interpreten zur Annahme anregte, das Werk sei unvollendet geblieben.

Im Grunde aber ist das Ergebnis des Gespräches klar: Der blind Gesetzestreue, der allein aus gesetzeskonformen Werken glücklich und gerechtfertigt sein will (verkörpert durch die Figur des Juden), wird das höchste Gut nicht erreichen. Der Weg zum höchsten Gut steht uns offen durch die Kraft der Vernunft in Anwendung der in unserer Natur verankerten Prinzipien des natürlichen Gesetzes. Die christliche Heilsbotschaft bietet dem ‚*peregrinus*‘ darüber hinaus die Aussicht auf eine Erfüllung seines Strebens in Lösung aus dem Irrtum und Aufhebung des Übels in der Schau Gottes. Entscheidender Aspekt des rechten Handelns auf dem Weg zum Glück ist die *Caritas*; jemand erreicht das Gute, indem er gut handelt, und er handelt gut kraft Liebe.³³

Der abschließende Richterspruch bleibt, ebenso wie es etwa das Verfahren in Abaelards *Sic et Non* nahelegt, der wägenden Vernunft des Lesers überlassen; gleichwohl können für den Leser, der die Argumentation mitverfolgt hat, kaum Zweifel daran bestehen, daß der Philosoph und der Christ dahingehend übereingekommen sind, daß die philosophische Ethik in der christlichen Liebestheologie ihre Vollendung findet.³⁴

Daß es sich bei Abaelards *Collationes* nicht um eine Schrift über religiöse Toleranz handelt, sollte nun auf der Hand liegen. An den *Collationes* wird vielleicht *ersichtlich*, wie Kontrahenten in einem Disput- und seien sie auch Angehörige ver-

³⁰ Ed. Thomas, Z. 3267-3270.

³¹ Ed. Thomas, Z. 3418-3421.

³² Ed. Thomas, Z. 3426-3428.

³³ Über den für Abaelards Ethik entscheidenden Begriff der Liebe informiert umfassend M. Perkams: *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 58). Münster (in Vorbereitung).

³⁴ So auch Westermann, a.a.O., S. 196: „Für den Interpreten wird es schwierig, die inhaltliche Position des *philosophus* noch klar von der des *christianus* zu scheiden.“; und ebd.: „Besonderes Gewicht kommt dem Schweigen des *philosophus* gegen Ende der zweiten *collatio* zu: Hat er nach der ersten Gesprächsrunde noch seinen Sieg reklamiert und das *iudicium* des *iudex* gefordert, so bleibt er am Ende der zweiten Runde stumm.“

schiedener Religionen – sinnvoll miteinander umgehen können, um einer Lösung von geteilten Fragen näherzukommen (obgleich Abaelard die Figur des Juden vielleicht bewußt ‚schwach‘ darstellt). *Thema* und *Absicht* der Dialoge sind jedoch nicht der Vergleich unterschiedlicher religiöser Positionen, sondern der Versuch der Klärung originär ethischer Fragen. Insofern ist die Kennzeichnung dieses Werks als ‚religionsphilosophische Toleranzschrift‘ verfehlt. Ein Ausweis als ‚Religionsgespräch‘ ist entweder kaum aussagekräftig oder weist in eine völlig falsche Richtung.

Abschließend noch einige Bemerkungen zur Frage nach dem religiösen Bekenntnis des Philosophen, die ja keinen geringen Einfluß auf die Gesamtwertung der *Collationes* im Sinne einer Einordnung oder eben Nicht-Einordnung unter die Gattung ‚Religionsgespräch‘ bzw. ‚Toleranzschrift‘ hat.³⁵

Die Behauptung, der Philosoph sei ein Muslim (ursprünglich 1963 von Jean Jolivet vorgebracht),³⁶ läßt sich zunächst aus inhaltlichen Gründen ad acta legen.

- Wie oben gesagt, würde eine etwaige Verdoppelung von Figurfunktionen – also etwa die Einführung von *zwei* ‚Fremdreligiösen‘ gegenüber *einem* Christen – der Struktur des Werkes schaden; die Idee der heilsgeschichtlichen Hierarchisierung³⁷ ginge verloren; der ‚Witz‘ des Buches wäre dahin.
- Man fragt sich auch, was die spezifische Funktion eines Muslimen qua Muslim in einem Text leisten kann, wenn die Leser ihn als solchen nur erkennen können, wenn ein (späterer) Herausgeber dieses Textes sie in Fußnoten darauf hinweist.
- Darüber hinaus zeigt der Muslim keinerlei Kenntnis des Koran, wohingegen er ausgiebigen Gebrauch von biblischen Texten macht. Dies ist zumindest merkwürdig.

³⁵ Zu den weitreichendsten Spekulationen hat die Annahme, der Philosoph sei ein Muslim, den Rezensenten Otto Kallscheuer in der Süddeutschen Zeitung vom 06./07. Juli 1996 inspiriert: „Zugleich wird er [der Philosoph, A. B.] jedoch als Abkömmling aus dem Stamme Ismaels identifiziert: Er ist also ein Muslim – wie man ihn sich etwa im Spanien des 12. oder auch im Sizilien des 13. Jahrhunderts [sic!], am Hofe des ‚getauften Sultan‘ Friedrichs II., vorstellen könnte. Er vertritt eine Blüte des islamischen Rationalismus, in welcher muslimische Philosophen aus der Tradition Al-Kindis und Al-Farabis gegenüber einer intoleranten Christenheit tatsächlich als Aufklärer erscheinen konnten.“ Der „muslimische Philosoph“ wird weiterhin als ein „Abälard der Gegenseite“ charakterisiert.

³⁶ Vgl. J. Jolivet: „Abélard et le Philosophe“. In: *Revue de l'histoire des religions* 164 (1963), S. 181-189.

³⁷ Peter von Moos setzt einen ähnlichen Akzent: „[...] zeigt die von Abaelard auch sonst vertretene Rangfolge von Judentum, griechisch-römischer Philosophie und Christentum unter dem Aspekt einer zunehmenden Vergeistigung, wobei die jeweils spätere Stufe die frühere nicht aufhebt, sondern einbegreift und vervollkommnet.“ P. von Moos: „Abaelard“. In: K. Flasch & U. R. Jeck (Hgg.): *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. München 1997, S. 36-45, dort S. 41; desgleichen ders.: „Abaelard: collationes“. In: K. Flasch (Hg.): *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*. Stuttgart 1998, S. 129-150, dort S. 132.

Befürworter der Muslim-These würden hier wohl einwenden, daß es sich ja um einen völlig ‚säkularen Muslim‘ handeln soll, verkörpernd etwa die Freiheit des Geistes in der islamischen Welt. Nehmen wir an es wäre so, und dieser Säkulare gebrauchte nur um des Arguments willen Bibeltexte: Wo bleibt dann die Idee eines Dialogs der Religionen? Einem Muslim, der seine Religionszugehörigkeit so gut tarnt wie ein Spion seine wahre Herkunft, dürfte es schwerfallen, in einem offenen Dialog seine Religion zu vertreten...

- Mehrmals im Dialog schließt der Christ seine Rede in der Art eines Gebets. Mehrmals antwortet der Philosoph darauf mit ‚Amen, Amen‘. Dies kann wohl kaum als gewöhnliches Verhalten eines Muslimen gewertet werden.

Von Moos bemerkt in einem Aufsatz zu den *Collationes* kurz und bündig, daß sich die Annahme, der Philosoph sei ein ‚säkularer Muslim‘, nicht halten lasse.³⁸ Auch insgesamt läßt sich aus Abaelards Werken keinerlei Interesse am oder Kenntnis des Islam nachweisen.³⁹

Was aber hat – neben der von mir vermuteten Wunschhaltung, ein ‚aufklärerisches Toleranzgespräch‘ im 12. Jahrhundert aufzufinden – eigentlich zuallererst Veranlassung gegeben, im Philosophen einen Muslim zu vermuten? Eine einzige kleine Textpassage, in welcher der Jude zum Philosophen spricht:

Wie nämlich Ismael von Abraham, so sind Esau und Jakob, die verworfenen ebenso wie auch die auserwählten Söhne, von den Patriarchen auf Weisung des Herrn [...] beschnitten worden, damit von da an auch deren Nachkommen, wenn manche Gott anhängen sollten, das Vorbild der Beschneidung übernähmen, wie ihr es auch selbst bis heute bewahrt, die ihr euren Vater Ismael nachahmt und deshalb im zwölften Jahr die Beschneidung empfängt.⁴⁰

Man deutet den Hinweis auf die Abstammung des Philosophen als Beleg für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime. Allein läßt sich diesen Worten nicht einmal direkt entnehmen, daß der Philosoph selbst beschnitten ist, sondern nur, daß er aus einer Völkerschaft stammt, die sich auf Ismael zurückführt (oder auch von anderen, zu denen der Erzähler gehört, auf Ismael zurückgeführt wird). Abaelards Pointe besteht vielleicht gerade darin, eine Hierarchie der Einsicht gegen eine Hierarchie der Abstammung auszuspielen: Der Jude, Nachkomme Abrahams wie vor allem Nachkomme Isaaks und damit Angehöriger des nach biblischem Verständnis von Gott ‚auserwählten‘ Volkes, bietet im Verlauf des Werks die schwächste Argumentation. Ein weiterer Disputand, der Philosoph, gehört nicht zum ‚auserwählten

³⁸ Vgl. von Moos, a.a.O., S. 133: „Er ist [...] nicht (wie zu Unrecht vermutet wurde) ein liberaler, den Koran eigenartig außer acht lassender Muslim.“

³⁹ Auch die Gesamtdarstellung von Abaelards Philosophie von J. Marenbon: *The philosophy of Peter Abaelard*. Cambridge 1997, sowie die große Biographie von M. T. Clanchy: *Abaelard. A Medieval Life*. Oxford 1997, erfassen keinerlei Kontakt Abaelards mit islamischer Lehre.

⁴⁰ Ed. Thomas, Z. 726-732.

Volk', ist aber zumindest ein Nachfahre Abrahams – er dominiert den ersten Dialog, zeichnet sich durch konsistente und beharrliche Argumentation aus und hält auch im zweiten Dialog mit dem Christen eine passable Stellung. Jener Christ jedoch, der weder als Nachfahre Isaaks noch Ismaels, d.h. überhaupt nicht als Nachkomme Abrahams gekennzeichnet ist, übernimmt im zweiten Dialog zunehmend die Gesprächsführung und verweist schließlich auf den wichtigsten Aspekt der gelungenen Lebensführung, auf den der Philosoph von sich aus nicht verweisen konnte: Die göttliche Liebe als Basis menschlichen Handelns und die Gewißheit der Schau Gottes als Ziel dieses Handelns. So wird der Universalitätsanspruch der christlichen Heilsbotschaft als einer an alle Menschen auf dem gesamten Erdkreis gerichteten Sendung nachhaltig unterstrichen.

Was die Herkunft der Figuren betrifft, könnten wir vielleicht zu der Annahme neigen, der Philosoph stamme aus Nordafrika; mehr nicht.⁴¹

Wenn wir aber glauben wollten, daß der Philosoph wenigstens ‚von Geburt her‘, also vor seiner vorgeblichen Säkularisierung, Muslim gewesen sein soll, müßten wir uns dies nur bis zum zweiten Gespräch merken, um etwas durchaus eigenartiges festzustellen. Dort sagt der Christ zum Philosophen: „Auch jener Augustinus, zuvor der Eure und später der unsere [...]“⁴² usw. Sollte Augustinus vor seiner Bekehrung zum Christentum etwa Muslim gewesen sein? Dies zu unterstellen, fiel wohl niemanden ein.

Jene Bemerkung wirft aber ein Licht darauf, wie Abaelard die Rolle des Philosophen verstanden haben möchte: Auch der Philosoph hat, wie eben der Nordafrikaner Augustinus, der von der eitlen Rhetorik über die manichäische Häresie zur platonischen Philosophie⁴³ und von dort aus schließlich zum rechten Glauben in der Annahme des Evangeliums fand, die Chance, den Schritt zur Liebe in Christus zu tun und so den Weg zum wahren Glück zu beschreiten.

Leider hat sich das Bild des philosophierenden Muslimen in den *Collationes* in der deutschen gelehrten Welt schon teilweise festgesetzt. So finden wir etwa im

⁴¹ Westermann konstatiert: „Man mag es seltsam finden, daß Abaelard einen Ismaeliten nicht als Anhänger des Koran darstellt, aber die Tatsache läßt sich nicht bestreiten.“ (a.a.O., S. 174); und er verweist ebd. zur Gleichsetzung der Ismaeliten mit den Arabern oder Sarazenen auf Southern, *Das Islambild des Mittelalters*. Southern schreibt dort im Zusammenhang einer Erläuterung von Bedas Verweisen auf die Sarazenen folgendes (in Ermangelung der dt. Übersetzung zitiere ich das engl. Original): „Similarly Ishmael and his descendants represented the jews. That was the allegorical meaning of the events in Genesis. But *literally* the actual descendants of Ishmael were held to be the Saracens. [...] Ishmael had been driven into the desert: *they* came from the desert.“ (R. W. Southern: *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge (Mass.) 1962, S. 17) Wir haben es also weniger mit einem Verweis auf religiöse Ursprünge als mit einem Verweis auf die geographische Herkunft zu tun. Vgl. zur Problematik der westlichen Vorstellungen vom Ursprung der ‚Sarazenen‘ auch E. Rotter: *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*. Berlin 1986.

⁴² Ed. Thomas, Z. 1626.

⁴³ Wie bei Augustinus ist auch für den Christen der *Collationes* Platon „euer großer Philosoph“; vgl. z.B. Ed. Thomas, Z. 3306-3307.

Lexikon des Mittelalters Abaelards Werk als erstes „echtes Religionsgespräch“ zwischen einem Christen, einem Juden und einem Muslimen aufgeführt.⁴⁴ Auch Kurt Flasch hat in jüngerer Zeit vor einer breiten Leserschaft die Interpretation der *Collationes* als Gespräch über Religion zwischen Vertretern dreier unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse vertreten.⁴⁵

Es steht mir nicht zu, anderen in kleinlicher Weise vermeintliche ‚Fehler‘ in der Interpretation schwieriger Textzeugnisse vergangener Epochen vorzuhalten. Verstanden wissen möchte ich diesen Beitrag aber als Plädoyer für eine gewisse Umsicht in dem Bemühen, Altes an aktuelle Intentionen anzupassen.

⁴⁴ Vgl. den Artikel „Religionsgespräche“, Abschnitt I von U. Matteijet im *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7. München 1995. Sp. 691.

⁴⁵ K. Flasch: „Und Héloïse flüstert. Abaelard entdeckt die Innenseite menschlichen Handelns“. In: M. Jeismann (Hg.): *Das 12. Jahrhundert. Kreuzfahrer, Kaufleute, Kolonisten*. München 2000, S. 19-23. Die dort gesammelten Beiträge waren zuvor in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» erschienen. Flasch schreibt (S. 22): „Abaelard verfaßte einen Dialog, in dem Vertreter des Islams und des Judentums mit einem Christen über die Wahrheit der Religion diskutieren.“ Dies ist insofern bemerkenswert, als die zitierten Aufsätze von von Moos in zuvor von Flasch selbst herausgegebenen Bänden erschienen waren.

Von der Antike bis zur Gegenwart
Erlanger Streifzüge durch die Geschichte
der Philosophie

herausgegeben von
Jens Kulenkampff und
Thomas Spitzley

Palm & Enke
Erlangen und Jena 2001