

Der Logiker als Visionär

Der auf zwei Synoden (Soissons 1121 und Sens 1140) verurteilte Peter Abaelard (1079–1142), der sich unter der Obhut des Abtes Petrus Venerabilis in Cluny in Klosterhaft befand, besorgte vermutlich 1141 die Endredaktion seines Fragment gebliebenen Werks „Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen“ auf ausdrücklichen Wunsch des Abtes. Petrus Venerabilis erhoffte sich von diesem Werk Argumentationshilfen für seine Polemik gegen Juden und Muslime – zu Unrecht. So blieb der Dialog, ohne Spuren bei Mit- oder Nachwelt zu hinterlassen, „im Giftschrank einiger klösterlicher Skriptorien“, wie Hans-Wolfgang Krautz in seinem Nachwort (366) bemerkt: uninteressant für eine auf Polemik und Kreuzzug erpichte Mitwelt, bedeutungslos für eine auf – notfalls gewaltsame – Missionierung bedachte Nachwelt. Abaelard schrieb gegen den Zeitgeist, der nicht nur der Geist seiner Zeit war. Die Toleranzschrift Abaelards liegt nun in einer von Hans-Wolfgang Krautz herausgegebenen zweisprachigen Ausgabe zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor¹.

Abaelards Erlebnis der religiösen Intoleranz seiner Epoche, die Erfahrung der unerbittlichen Ablehnung seiner als häretisch verurteilten Theologie durch eine selbstsicher auftrumpfende christliche Theologie ließen ihn ein Modell entwerfen, in dem nicht mehr die durch Autoritäten abgesicherten dogmatischen Formeln und religiösen Gewohnheiten das letzte Wort haben sollten. An die Stelle der durch bloße Tradition geheiligten Religionen sollte eine durch Vernunft geprüfte und sich durch moralische Praxis legitimierende Religion treten. Dieses an die Ideale der Aufklärung erinnernde Konzept kommt in den Distichen eines Mahnschreibens zum Ausdruck, das Abaelard um 1138 für seinen studierenden Sohn Astrolabius verfaßte: „So viele Glaubensrichtungen teilen die Welt, wie es heißt, / Daß man kaum noch erkennt, welcher des Lebens Pfad. / Weil entgegengesetzt so viele Glaubensdogmen der Welt, / Handelt ein jeder so, wie sein Volk es tradiert. / Niemand wagt es zuletzt, darin die Vernunft zu befragen, / Während ein jeder strebt, sich zum Frieden zu leben“ (Nachwort 343).

Die auf purer Gewohnheit und allzu großer Selbstsicherheit basierende Abgrenzung und die daraus resultierende wechselseitige Verdammung der Religionen bilden die Ausgangslage des Abaelardschen Dialogs. Der Autor, der als Richter in dem Streitgespräch fungieren soll, sieht „nach Art einer Vision“ (9) drei Männer auf sich zukommen, die sich als heidnischer Philosoph, als Jude und als Christ vorstellen. Der Visionär soll als scharfsinniger und schriftkundiger Moderator das Gespräch leiten und die Positionen gemäß der in ihnen enthaltenen Wahrheit beurteilen.

Am Beginn des Dialogs stehen die Fragen des Philosophen, der sich selbst als ein allein dem natürlichen Sittengesetz verpflichteter Moralphilosoph charakterisiert. Seine Gesprächspartner sind für ihn einem vernunftlosen, ja geradezu widervernünftigen Gesetzesglauben unterworfen, der es seinen Anhängern verbietet, nach Vernunftgründen zu fragen: Bis hin zu einem fanatischen und arroganten Wahnsinn klammern sich die Gläubigen an die unverstandenen Glaubenswahrheiten. Allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit halten sie sich für die einzigen von Gott Auserwählten, während sie die Angehörigen anderer Religionen, allein wegen dieses anderen Glaubens, für von Gott getrennt und verflucht halten. Der den jeweils anderen ausschließende und verdammende Auserwähltheitsglaube ist für den nach Wahrheit suchenden und um sein Heil besorgten Philosophen nichts anderes als exzessive Borniertheit. In diesem Unsinn sieht er die gesamte Menschheit befangen. Als Beispiel solchen Unsinn dient dem Philosophen die Unterwerfung der Juden unter die Thora: Wozu all die detaillierten Ritualvorschriften, wofür die spitzfindigen Reinheitsgebote, warum all die religiösen Sonderbräuche, wo es doch zur Glückseligkeit des Menschen ausreicht, das natürliche Sittengesetz zu erfüllen, das mit der „vollendeten Gottes- und Menschenliebe“ (67) identisch ist?

Der Jude gibt seine Antwort mit einem Gleichnis: Ein Sklave schuldet den Befehlen seines Herrn auch dann Gehorsam, wenn er von den Befehlen des abwesenden Herrn nur durch seine Mitsklaven Kenntnis hat. Die Zuverlässig-

keit der Zeugen spricht für die Echtheit des Auftrags, die Ehrfurcht vor dem Gesetzgeber verlangt Gehorsam. Unklug und widervernünftig wäre es, den Gehorsam zu verweigern. Nur der Glaube an einen gerechten Gott und die Hoffnung auf eine im Jenseits gewährte Belohnung entsprechend der in diesem Leben bezeugten Treue gegenüber den göttlichen Weisungen lassen die Juden die harten Gesetzesvorschriften und ihr schier auswegloses Schicksal ertragen. In einer bewegenden Klage, mit der er sich „haarscharf am Rande der Verzweiflung“ bewegt (Nachwort 357), verweist der Jude auf die zahllosen Leiden, die sein Volk wegen der Treue zum göttlichen Gesetz auf sich nimmt. Diese beeindruckenden Passagen belegen, daß Abaelard einer der wenigen christlichen Theologen seiner Zeit war, der sensibel und voller Mitleid die Situation der Diasporajuden erfaßte und darstellte.

Den zweiten, umfangreicheren Hauptteil des Gesprächs bildet die Auseinandersetzung des Philosophen mit dem Christen. Dieser Teil der Untersuchung kreist um den Begriff des höchsten Gutes (*summum bonum*), das Gott selbst ist. Darüber sind sich beide, Philosoph und Christ, einig. Die Kontroverse der beiden Dialogpartner entzündet sich an der Frage, was das höchste Gut des Menschen (*summum hominis bonum*) sei. Die Beantwortung dieser Frage und die Erörterung der damit zusammenhängenden Themenbereiche (Tugendlehre, die Frage des Übels, die Schau Gottes) nehmen den größten Raum des Gesprächs ein und stellen den intellektuell anspruchsvollsten Teil der Auseinandersetzung dar.

Für den modernen, mit scholastischer Philosophie und Theologie nicht vertrauten Leser dürften diese ausführlichen und subtilen Darlegungen nur mit Mühe nachvollziehbar sein. Das kenntnisreiche und die Hauptstränge der Argumentation souverän zusammenfassende Nachwort von Krautz bietet allerdings vorzügliche Hilfestellungen gerade auch zum Verständnis dieser schwierigeren Gesprächspartien. Außerdem ordnet das Nachwort den Dialog in den

Kontext der Abaelardschen Philosophie und Theologie ein und kontrastiert sie mit den Thesen von Abaelards Gegnern (vor allem Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux). Die Gegenüberstellung verdeutlicht die für seine Zeitgenossen provozierende Neuartigkeit und Originalität der Abaelardschen Überlegungen. Ein Vergleich mit den vernunftoptimistischen Thesen der Aufklärung, den Krautz anhand von exemplarischen Texten Immanuel Kants und vor allem anhand von Gotthold Ephraim Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ durchführt, erweist Abaelard nach dem Urteil des Herausgebers als den realistischen und kritischeren Denker.

Der Fragment gebliebene Dialog endet ohne Urteilsspruch. Die Richtung, in der das Urteil zu suchen wäre, zumindest aber die Grundintention, von der das Werk durchgängig bestimmt und getragen wird, läßt sich wohl am besten in jener Selbstcharakteristik finden, die der Richter dem jüdischen Gesprächspartner am Ende von dessen Ausführungen gibt, wenn er auf die Aufforderung zu urteilen antwortet: „Es versichern beide, unseren Urteilsspruch anzunehmen. Ich aber bin eher begierig zu lernen als zu urteilen: ich antworte, zuvor die Vernunftgründe aller hören zu wollen, damit ich um so klüger beim Urteilen wäre, je weiser ich beim Zuhören werden könnte“ (97).

Die in einem flüssigen Deutsch gehaltene Übersetzung, das ausgezeichnete Nachwort, die detaillierten Anmerkungen zum Text (Nachweis der antiken Quellen, der Kirchenväter- und Bibelzitate), eine aufs Wesentliche beschränkte editorische Notiz zur lateinischen Textgestalt sowie eine Zeittafel (Lebensdaten Abaelards und Heloises, geschichtliche Paralleldaten) machen die vorliegende Ausgabe des Dialogs zu einer beispielhaften editorischen Leistung.

Johannes Baar SJ

¹ Abailard, Peter: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch. Hg. u. übertr. v. Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt: Insel 1995. 376 S. Lw. 56,-.