

MARKUS ENDERS

Gott der Eine oder Gott der Dreieine?

Philosophische Begründungsformen für die Inkarnation
und die Trinität Gottes im christlichen Mittelalter als Antwort
auf die Herausforderung des islamischen Monotheismus

1. Die Funktion der Philosophie im interreligiösen Gespräch¹

1.1 Zum angeblichen »Störpotential« der Philosophie für das interreligiöse Gespräch

Nicht erst seit den Massenprotesten gegen Karikaturen des Propheten Mohammed in westlichen Presseorganen vor einigen Jahren wissen wir um das Ausmaß der emotionalen Mobilisierungskraft, zu der die bewusste oder unbewusste Verletzung religiöser Gefühle anderer fähig ist. An Ereignissen dieser Art wird die kaum zu überschätzende Bedeutsamkeit offenkundig, die die religiöse Identität und deren Integrität für das Selbstverständnis und die Handlungsorientierung von Menschen besitzt. Dass dieses Potential leicht für Gewaltaktionen manipuliert werden kann, ist evident. Wie aber lassen sich religiöse Überzeugungen und deren Motivationskraft vor solcher Manipulation schützen? Kann die menschliche Vernunft hier eine Wächter- und Richterfunktion im Selbstbehauptungskampf religiöser Überzeugungen ausüben? Ist die ihnen eigene Motivationskraft im Grunde nicht doch rationalitätsresistent?

Solche und ähnliche Fragen werden nicht erst seit den Massenprotesten in der islamischen Welt im Kontext des Karikaturenstreits aufgeworfen. Sie begleiten die Geschichte von Religionen und deren Auseinandersetzungen untereinander. Wenige Tage nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 hat Jürgen Habermas in seiner vielzitierten Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass religiös Gläubige in einer pluralistischen, postsäkularen Gesellschaft einzusehen haben, dass sie mit Mitgliedern anderer Religionen zusammenleben und sich mit der Autorität weltlicher Wissenschaften und den Prämissen des Verfassungsstaates, die in profaner Moral gründen, versöhnen müssen: »ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential².« Im Dienst genau dieses »Reflexionsschubs« steht auch und nicht zuletzt das interreligiöse Gespräch, insbesondere zwischen Vertretern der Weltreligionen. Doch welche Bedeutung kann der Philosophie für dieses Gespräch zukommen, hat sie überhaupt einen Sitz im Leben dieses Gesprächs? Sie hatte einen, und zwar einen ganz hervorragenden, wie im Folgenden exemplarisch gezeigt werden soll. Warum aber sollte man

1 Dieses Kapitel entspricht dem Beitrag von Markus ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart, in: *Archa Verbi* 7 (2010), 143–146.

2 Jürgen HABERMAS, *Glaube und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, 14.

den längst untergegangenen Sitz der Philosophie im Leben des interreligiösen Gesprächs wieder vergegenwärtigen oder gar aktualisieren wollen? Stört nicht vielmehr, um einen nicht erst heute, sondern im Grunde seit dem aufklärerischen Toleranzverständnis etwa Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) weit verbreiteten Einwand gegen diesen Aktualisierungsversuch aufzugreifen, stört nicht also vielmehr die Philosophie das interreligiöse Gespräch, das doch von wechselseitiger Toleranz und dem freiwilligen Verzicht auf eigene Überlegenheitsansprüche gegenüber Überzeugungen religiös Andersdenkender geprägt sein sollte? Ist es nicht gerade die Philosophie, die man daher um der friedlichen und versöhnlichen Atmosphäre dieses Gesprächs willen fernhalten sollte? Wenn man das interreligiöse Gespräch zwischen Vertretern insbesondere der fünf Weltreligionen auf das zweifelsohne enorm wichtige wechselseitige Sichkennen- und schätzenlernen, auf den persönlichen Informationsaustausch über die religiösen Ansichten und die ihnen entsprechenden Lebens- und Handlungsweisen ihrer repräsentativen Vertreter einschränken will, dann hat die Philosophie zwar nichts, aber doch sehr wenig in diesem Gespräch verloren; dann ist sie für dieses Gespräch weitgehend überflüssig und angesichts ihres zuvor genannten Störpotentials in der Tat eher hinderlich. Auf den gesellschaftlich relevanten interreligiösen Gesprächsforen unserer Gegenwart fristet sie folglich ein kümmerliches Dasein oder glänzt – von wenigen Ausnahmen wie etwa den Aktivitäten der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie abgesehen – durch Abwesenheit. Mit dieser Bestandsaufnahme könnten wir uns zufrieden geben, wenn nicht den fünf Weltreligionen in ihrer Eigenschaft als Weltreligionen ein Grundzug eigentümlich wäre, der ihre philosophische Betrachtung geradezu auf den Plan ruft. Um welchen Grundzug handelt es sich dabei?

1.2 Der absolute und universale Wahrheitsanspruch der fünf Weltreligionen

Diese Eigentümlichkeit aller fünf Weltreligionen – und zwar, um mit den westlichen monotheistischen Weltreligionen in ihrer geschichtlichen Abfolge zu beginnen, von Judentum, Christentum und Islam, und dann auch von den beiden östlichen Weltreligionen des Hinduismus und Buddhismus –, diese Eigentümlichkeit also besteht darin, dass sie in ihrer Eigenschaft als Weltreligionen sowohl einen absoluten, d. h. einen für alle Menschen zu allen Zeiten, mithin zeitlos gültigen, und einen universalen, also einen räumlich unbeschränkt für alle Menschen, gültigen Anspruch auf die Wahrheit ihrer zentralen Glaubensinhalte erheben. Diese von der westlichen Religionswissenschaft keineswegs erfundene, sondern nur deskriptiv festgestellte Eigentümlichkeit der fünf Weltreligionen, die sie von den in ihrem Wahrheitsanspruch räumlich und/oder zeitlich begrenzten Stammes- oder Lokalreligionen unterscheidet, soll hier nur am Beispiel der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam weiter verfolgt werden.

Diese drei Weltreligionen erheben in dem erläuterten Sinne einen absoluten und universalen Anspruch auf die objektive Wahrheit ihrer zentralen Glaubensinhalte. Daraus aber folgt, dass sie sich wechselseitig die vollkommene Wahrheit derjenigen Glaubensinhalte, die sie voneinander unterscheiden, bestreiten müssen: Denn die zwischen ihnen differenten Glaubensinhalte können unter Voraussetzung der Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips nicht gleichzeitig und in gleicher Hinsicht vollkommen wahr sein. Um hierfür nur ein zentrales Beispiel zu nennen: Das Christentum glaubt, dass das erste Prinzip, in der religiösen Sprache Gott genannt, selbst in dieser Welt raum-zeitlicher Vielheit erschienen sei, indem es sich selbst in der Person Jesu Christi den Menschen geoffenbart habe. Es glaubt also, dass der Inhalt der göttlichen Offenbarung eine Person sei, die in sich

die göttliche und die menschliche Natur vereinige. Im Gegensatz hierzu halten Judentum und Islam es für unmöglich, dass der Inhalt der göttlichen Offenbarung eine Person in Gestalt eines Gottmenschen ist. Das Judentum glaubt vielmehr an eine Offenbarung in Form eines den Menschen gegebenen Buches als geoffenbarte Reflexion Gottes, nämlich die Thora, bzw. genauer betrachtet, der Tenach. Der Islam bekennt den Inhalt eines anderen Buches, und zwar des Korans, als letztgültige Wahrheit von Offenbarung. Wer kann und soll nun über die Wahrheit dieses zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen prinzipiell differenten Offenbarungsverständnisses so urteilen, dass sein Urteil eine Entscheidungs- und damit eine Richterfunktion für diese zwischen den drei Religionen strittige Frage nach dem authentischen Inhalt der göttlichen Offenbarung besitzt?

1.3 Die Richterfunktion und Entscheidungsinstanz des natürlichen Verstandes- und Vernunftwissens

Die gesuchte Entscheidungsinstanz zwischen den inhaltlich konkurrierenden Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen kann nicht in den spezifischen Glaubensquellen einer dieser drei Religionen enthalten sein und begründet liegen, weil sie dann deren eigene Wahrheit bereits voraussetzen, mithin zirkulär verfahren würde. Ihre Entscheidung zwischen den Wahrheitsansprüchen dieser drei Religionen darf daher nur das Ergebnis ihrer eigenen, autonomen Überlegungen sein. Mit anderen Worten: Der Richter über die konfligierenden Wahrheitsansprüche der drei monotheistischen Weltreligionen muss von ihnen unabhängig und neutral sein und zudem eine solche Autorität besitzen, dass er von allen drei Religionen anerkannt werden kann. Diese für die Entscheidungsinstanz zwischen den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen gesuchten Eigenschaften der Unabhängigkeit bzw. Neutralität sowie der Allgemeingültigkeit besitzt aber nur das Erkenntnisvermögen des allgemeinen menschlichen Verstandes sowie der allgemeinen menschlichen Vernunft, über welche Menschen natürlicherweise und damit gleichermaßen verfügen, sofern sie von menschlicher Sprache Gebrauch machen. Was diese allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen – vorausgesetzt, es gibt sie in dieser Allgemeinheit, wogegen ja die Postmoderne bekanntermaßen Einspruch erhebt –, was also diese allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen als wahr erkennen, muss daher für alle ihres Verstandes- und Vernunftgebrauchs fähigen menschlichen Wesen gültig und verbindlich sein. Nur das Verstandes- und das Vernunfturteil und die sie bestimmenden Gründe sind daher der einzig geeignete Richter im Streit der Weltreligionen um die Wahrheit ihrer jeweiligen Glaubensauffassungen.

2. Zur Entwicklung der interreligiösen Auseinandersetzung zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter von einer wechselseitigen Diffamierung zu einem philosophischen Diskurs über die Gültigkeit ihrer Wahrheitsansprüche

2.1 *Der Verzicht auf religiöse Autoritäten als Erkenntnisquellen*³

Diese hier nur äußerst knapp skizzierte Einsicht haben sich bedeutende Vertreter aller drei monotheistischen Religionen erst im Laufe ihrer Geschichte zu eigen gemacht. Die Entdeckung des natürlichen Verstandes sowie (und zwar vor allem christlicherseits) der natürlichen Vernunft und damit der genuinen Erkenntnisorgane der Philosophie als verbindliche Entscheidungsmacht für die zwischen den Religionen prinzipiell strittigen Glaubensüberzeugungen steht daher nicht bereits am Anfang der Geschichte des interreligiösen Gesprächs der monotheistischen Religionen. Vielmehr wird die erste Phase dieses Gesprächs durch eine Streit- und Kontroversliteratur beherrscht, die einen überwiegend polemischen und die jeweils anderen Religionen und deren Vertreter diffamierenden Charakter besitzt. Der Verlauf dieser Phase zeigt jedoch, dass das interreligiöse Gespräch keineswegs nur zu einer polemischen Verhärtung der Standpunkte, sondern auch zu einem größeren Respekt vor der Identität der anderen Religionen sowie zu einer Verfeinerung der Argumentation führen kann.

Der Entwicklungsschritt des interreligiösen Gesprächs von einer polemisch-diffamierenden Kontroversliteratur zu einer philosophischen Wahrheitssuche in der intellektuellen Auseinandersetzung mit den jeweils anderen monotheistischen Religionen wurde innerhalb der je eigenen religiösen Traditionen dieser drei Weltreligionen erst im frühen Mittelalter deutlich vollzogen. Denn es musste erst die Einsicht gewonnen werden, dass man die Vertreter der jeweils anderen Religion nicht mit Erkenntnisquellen, die aus der eigenen religiösen Tradition stammen und damit deren Wahrheit bereits voraussetzen, sondern nur mit universell, d.h. für alle Menschen, die des Verstandes- und des Vernunftgebrauchs fähig sind, gleichermaßen gültigen rationalen Argumenten von der Wahrheit des jeweils eigenen religiösen Glaubens überzeugen kann; mit Argumenten also, die nicht aus stets partikulär bleibenden religiösen Autoritäten, sondern aus dem allgemein menschlichen Verstandes- und Vernunftvermögen als Erkenntnisquelle entwickelt werden und die daher zumindest ihrem Anspruch nach objektiv wahr bzw. von allgemeinverbindlicher Gültigkeit sind. Eine signifikante Begleiterscheinung dieser Entdeckung einer objektiven Entscheidungsmacht bzw. neutralen Richterfunktion des menschlichen Verstandes sowie (insbesondere im Christentum) auch der menschlichen Vernunft im Glaubensstreit zwischen den monotheistischen Religionen bei einigen wenigen frühmittelalterlichen Autoren ist deren weitgehende Ausscheidung polemischer und diffamierender Elemente in ihrer intellektuellen Auseinandersetzung mit den jeweils anderen Religionen, die sie auf die Ebene einer ergebnisoffenen philosophischen Wahrheitssuche heben. Damit gewinnt das interreligiöse Gespräch zwischen einzelnen Vertretern dieser drei Religionen die neue Dimension eines philosophischen Diskurses über die Gültigkeit der Wahrheitsansprüche ihrer drei Religionen. Darin liegt meines Erachtens die grundsätzliche Bedeutung und Vorbildfunktion, die diesem geschichtlichen Entwicklungsschritt des interreligiösen Gesprächs zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen für die Gestaltung des Ver-

3 Vgl. dazu ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 146–148.

hältnisses zwischen ihnen auch und gerade in unserer Gegenwart zukommt. Denn es ist der je eigene absolute und universale Wahrheitsanspruch, der jede dieser drei Religionen gemäß ihrem Selbstverständnis eigentlich dazu zwingen müsste, ihm mit den rationalen Mitteln der Philosophie gegenüber dem der beiden anderen Weltreligionen Geltung zu verschaffen. Denn die Aufgabe einer inhaltlich voraussetzungslosen intellektuellen Suche nach der gleichsam objektiv wahren Weltreligion lässt sich nur mit den natürlichen Erkenntniskräften des Menschen erfüllen. Diese genau genommen allen Weltreligionen auf Grund ihres absoluten und universalen Wahrheitsanspruchs aufgegebenen Suche muss und darf jedoch nicht in destruktiver oder gar totalitärer Absicht unternommen werden. Mit anderen Worten: Es soll hier keiner binären Ausschlusslogik (im Sinne der einfachen Wahr-Falsch-Disjunktion, tertium non datur: Also: Es gibt nur eine wahre Religion, alle anderen Religionen sind falsch) hinsichtlich der Wahrheitsfähigkeit bzw. im intellektuellen Umgang mit den Wahrheitsansprüchen der Weltreligionen das Wort geredet werden, auch wenn dies zunächst so scheinen mag. Und zwar genau deshalb nicht, weil die intellektuelle Suche nach der wahren Weltreligion einen bloß verstandesmäßigen, kontradiktionslogischen Umgang mit den Wahrheitsansprüchen der Weltreligionen im Ziel zu überwinden und zu der vernunftbegründeten Einsicht sowohl in die vollkommene Wahrheit einer der fünf Weltreligionen als auch zugleich in die substantiellen Wahrheits Elemente der vier anderen Weltreligionen vom Standpunkt der einen, in ihrem prinzipiellen Selbstverständnis vollkommen wahren Weltreligion zu führen vermag. Diese damit nur ange deutete inklusivistische Verhältnisbestimmung zwischen den Weltreligionen, diese nicht mehr verstandes-, sondern vernunftgemäße Betrachtung der prinzipiellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer zentralen Glaubensüberzeugungen kann hier nicht weiter vertieft werden.

Einen ersten Höhepunkt erreicht die auf eigene religiöse Autoritäten als Erkenntnisquellen verzichtende, dezidiert rationale Auseinandersetzung mit den beiden jeweils anderen monotheistischen Religionen innerhalb der je eigenen Traditionen dieser drei Weltreligionen im frühen Mittelalter. Deshalb darf im Folgenden dieser Zeitraum zwischen dem 9./10. und dem 12. Jahrhundert ein wenig beleuchtet werden, und zwar überwiegend im Hinblick auf die von Christen geführte intellektuelle Auseinandersetzung mit jüdischen und islamischen Glaubensüberzeugungen, nicht also in beiden Richtungen. Mit anderen Worten: Es sollen einige derjenigen Texte etwas näher betrachtet werden, in denen Christen mit rein rationalen Argumenten und somit mit den Mitteln ausschließlich der natürlichen Vernunft gegen islamische Glaubensüberzeugungen argumentieren, und zwar unter der leitenden Fragestellung der Relevanz dieser Überlegungen für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart. Dabei soll diese Untersuchung in Kenntnis des Umstandes durchgeführt werden, dass die zu analysierenden Texte der Feder einiger weniger herausragender Vertreter der drei Religionen entstammen, die nicht zwangsläufig die Mehrheitsmeinung ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft spiegeln.

Die mit rational begründeten Argumenten geführte Auseinandersetzung christlicher Autoren mit dem Islam im Mittelalter kann angesichts des gewaltigen Textmaterials und des diesem Vortrag vorgegebenen Zeitrahmens nur exemplarisch an ganz wenigen Texten vorgestellt werden. Dabei soll zunächst ein historischer Blick auf den meist fließenden Übergang von der ersten polemisch-diffamierenden Phase der christlichen Kontroversliteratur gegenüber dem Islam zu ihrer zweiten rationaleren Phase geworfen werden, um den genannten Entwicklungsschritt der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam in seiner Bedeutung deutlicher hervortreten zu lassen.

2.2. *Der Islam als eine christliche Häresie:
Die polemisch-diffamierende und zugleich partiell rationale Auseinandersetzung
mit dem Islam bei Johannes von Damaskus*

Johannes von Damaskus (650–754) hat sich von allen christlichen Kirchenvätern am ausführlichsten mit dem Islam beschäftigt; dieser Umstand hat zunächst einen einfachen biographischen Grund: Johannes lebte in der ersten Hälfte seines langen Lebens zur Zeit der Umajyaden-Herrschaft in deren Macht- und kulturellem Zentrum Damaskus und bekleidete ein einflussreiches politisches Amt als sog. »Haupttrat« von Damaskus. Erst eine unter dem Kalifen Abd al-Malik (685–705) einsetzende christenfeindliche Tendenz am Hof führte dazu, dass Johannes den Staatsdienst verließ und noch vor 700 in das Kloster Mar Saba bei Jerusalem eintrat, in dem er bis zu seinem Lebensende blieb.

In seinem systematischen Hauptwerk *Die Quelle der Erkenntnis*, das Johannes in seinen letzten Lebensjahren verfasst haben dürfte, entwirft er in dessen erstem Teil eine philosophische Einleitung zur Darstellung des christlichen Glaubens, in dessen zweitem Teil eine kurze Geschichte der Häresien, d. h. der christlichen Irrlehren, und im umfangreichsten dritten Teil eine *genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, die eine gewaltige Wirkungsgeschichte insbesondere in der orthodoxen Theologie entfaltet hat. Für unsere Fragestellung relevant ist die Häresiengeschichte im zweiten Teil dieses Werkes mit dem Titel Häresien in Epitome: Wie sie begannen und auf welche Ursprünge sie sich berufen. In diesem Teil führt Johannes im Gefolge insbesondere des Epiphanius von Salamis (um 315–403) eine Fülle an zunächst außerchristlichen und dann auch christlichen Häresien an, in welche er auch den Islam einreihet. Den Islam versteht er schon deshalb als eine christliche Irrlehre, weil er in dem islamischen Propheten Mohammed den Schüler eines arianischen Mönchs sieht⁴ – eine Auffassung, die weit bis ins christliche Mittelalter hinein tradiert worden ist.

Seine Darstellung des Islams bedient sich der Klaviatur altkirchlicher Ketzerpolemik: Der Islam wird als Aberglaube, als Vorläufer des Antichristen stigmatisiert, als Ausgeburt einer von Mohammed ersonnenen Häresie, von der dieser lächerlicherweise behauptet habe, dass sie ihm in Gestalt des Korans vom Himmel im Schlaf herabgesandt worden sei⁵. Die Unbezeugtheit dieses behaupteten Vorgangs durch andere, neutrale Zeugen und das Fehlen einer prophetischen Ankündigung bzw. Weissagung und damit Beglaubigung der Herabkunft des Korans im Unterschied zur langen prophetischen Vorbereitungs- und Ankündigungsgeschichte der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist für Johannes ein theologisches Autoritätsargument für seine Ablehnung des Offenbarungs- und Wahrheitsanspruchs des islamischen Glaubens⁶. Dabei hat Johannes allerdings übersehen, dass nach islamischer, und zwar bereits koranisch begründeter Auffassung die Ankündigung des Kommens des Parakleten, d. h. des Heiligen Geistes, in den Abschiedsreden Jesu im Johannes-Evangelium auf den Propheten Mohammed hin gedeutet wird⁷, so dass auch der Islam über ein theologisches Argument dieser Art zumindest dem Anspruch nach

4 Vgl. Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam. Présentation, Commentaires et Traduction* par Raymond Le Coz (Sources Chrétiennes 383), Paris 1992, Hérésie 100: L'Islam, 1.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. ebd., 3.

7 Vgl. Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad KARIMI. Mit einer Einführung hrsg. v. Bernhard UHDE, Freiburg i. Br. 2009 (im Folgenden abgekürzt mit »Der Koran« sowie Angabe der Sure und des Verses), Sure 61,6: *Und als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: O ihr Kinder Israels, Ich bin Gesandter Gottes für euch, der bestätigt, was vor mir von der Tora da war, und der verkündet einen Gesandten, der nach mir kommt, Sein Name: Ahmad.*

verfügt, ob zu Recht, ist eine andere Frage. Johannes, der höchst wahrscheinlich über keine Koran-Kenntnisse aus eigener Anschauung, wohl aber für einen im Herrschaftsgebiet des Islam lebenden Christen seiner Zeit über erstaunlich weitgehende Kenntnisse des islamischen Glaubens verfügt, weiß, dass es nach islamischer Überzeugung nur einen Gott gibt, der der Schöpfer aller anderen Wesen ist⁸; er kennt ferner die koranische Prädikation Christi als des Wortes (und des Geistes) Gottes, das jedoch nach islamischer Auffassung ein Geschöpf sei, obschon es einer jungfräulichen Geburt entspringe, die für Jesus ja auch im Koran angenommen wird⁹. Diese antichristologische Position des Islam, der den christlichen Glauben an eine menschliche und eine göttliche Natur Christi der »Beigesellung«¹⁰, d. h. der Aufhebung des Monotheismus und der Behauptung eines Polytheismus, bezichtige, sucht Johannes in den Selbstwiderspruch zu führen – darin zeigt sich auch bei ihm ein erster Ansatz zu einer Widerlegung des Islam mit philosophischen Mitteln, die nur die formalen Gesetze des natürlichen Verstandedenkens wie vor allem das Kontradiktionsprinzip als gültig voraussetzen: Denn das Wort und der Geist seien untrennbar von ihrem Träger, in dem sie natürlicherweise existieren. Aus dieser rationalen Einsicht zieht Johannes den Schluss, dass Christus als das Wort und der Geist Gottes selbst die göttliche Natur besitzen, mithin Gott sein müsse¹¹ – ein Argument, das im Ausgang des Mittelalters sich Raimundus Lullus (um 1232–1316) und Nikolaus von Kues (1401–1464) gegen die islamische Kritik an der Christologie wieder zu eigen machen werden. Die Muslime aber setzten durch ihre Negation einer göttlichen Natur Jesu Christi das Wort und den Geist Gottes außerhalb Gottes, d. h. als etwas von Gott Verschiedenes, an. Damit jedoch verstümmelten sie die Seinsweise Gottes, so dass die Christen die Muslime wörtlich als »Gottesverstümmeler« bezeichneten¹². Die Verstümmelung Gottes aber stelle einen größeren Irrtum dar als die Beigesellung zu Gott, die die Muslime den Christen zum Vorwurf machen. Denn die islamische Verstümmelung Gottes betrachte diesen wie einen leblosen Gegenstand, dem eine Geistseele fehlt¹³. Damit hat, genau genommen, bereits Johannes von Damaskus eine rationale Kritik von prinzipieller Bedeutung am islamischen Monotheismus angedacht und vorbereitet, die im späteren Mittelalter Cusaner sowie in der Neuzeit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) als zwei große Vertreter einer Geistmetaphysik in ihren jeweiligen Epochen aufgreifen und systematisch entfalten werden: Denn die Zuschreibung des Geist-Seins an Gott, die von dessen Unübertrefflichkeit erforderlich bzw. notwendig gemacht wird, diese Zuschreibung führt in der Sache unvermeidlich zur Annahme einer trinitarischen Seinsweise Gottes, weil eine

8 Vgl. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam* (wie Anm. 4), 2.

9 Vgl. ebd. – Hierzu und zur gesamten Geschichte der christlichen Interpretation der koranischen Prädikation Jesu Christi als das Wort Gottes (vgl. *Der Koran* 3,39; 45; 4,171) vgl. Ludwig HAGEMANN, *Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte* (Frankfurter Theologische Studien 21), Frankfurt a. M. 1976, 123–128, insb. 127: »Christliche Herkunft (sc. der koranischen Prädikation Jesu als des Wortes Gottes) und nichtchristliche Deutung (sc. im Koran) schließen einander in keiner Weise aus. Darum kann diese Formulierung auch nicht als kur'ānischer Beleg für die Göttlichkeit Jesu und damit für eine trinitarische Gottesvorstellung herangezogen werden. Mit Recht hebt darum Th. O'Shaugnessy hervor, daß ›kalima‹ mit Bezug auf Jesus nichts anderes besage, als daß Jesus durch das göttliche Schöpfungswort in die Existenz gerufen worden sei.«

10 Vgl. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam* (wie Anm. 4), 4.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd.

absolute Einheit nur dann das selbstreflexive, mithin relationale Vermögen vollkommenen Erkennens besitzen kann, wenn sie in sich dreieinig ist.

Ferner bezeugt Johannes von Damaskus die islamische Negation sowohl des Kreuzestodes als auch eines natürlichen Todes Jesu Christi, den der göttliche Vater vielmehr aus Liebe zu sich in den Himmel aufgenommen habe. Die christliche Verehrung des Kreuzes als Zeichen des Heils bzw. der Erlösung der Menschheit verunglimpfe der Islam als Götzendienst, während in Wahrheit die Muslime sich des Götzendienstes schuldig machten, indem sie bei ihrem Pilgerritual in Mekka einen schwarzen Stein in der Ka'āba berührten, auf dem Abraham Umgang mit Agar gehabt haben oder sein Kamel daran festgebunden haben soll¹⁴.

Weiterhin kritisiert Johannes auch die islamische Erlaubnis der Tetragamie sowie die angebliche göttliche Erlaubnis zum Ehebruch und zur Trennung von der eigenen Ehefrau durch den Ehemann¹⁵. Schließlich polemisiert er gegen die islamische Paradiesesvorstellung mit ihren sinnlichen Freuden und Genüssen¹⁶ – eine Kritik, die zu einem festen Bestandteil in der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam geworden ist.

Eine zweite Schrift des Johannes über den Islam, die ihm in der Forschung zugeschrieben wird, ist eine Kontroverse zwischen einem Muslim und einem Christen. In dieser nach Bonifatius Kotter höchstwahrscheinlich authentischen Schrift des Damaszeners¹⁷ artikuliert der Christ die christliche Position des Johannes und der Muslim die des Islam. Dabei vertritt in diesem Streitgespräch der Christ, knapp resümiert, die folgenden Thesen:

Die Allmacht Gottes ist mit der Willensfreiheit des Menschen, seiner Verantwortlichkeit für die sittliche Qualität, seiner im Kern freien Willensakte widerspruchsfrei vereinbar. Mit anderen Worten: Gott ist allmächtig und dennoch besitzt der Mensch die Freiheit, das sittlich Gute oder das sittlich Schlechte zu tun. Gott sei die Quelle alles Guten, nicht jedoch des Bösen, dessen Quelle vielmehr der Teufel als ein gefallener Engel sei. Ebenso wie dieser besitze der Mensch die Freiheit der willentlichen Selbstbestimmung und damit die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse. Die den Menschen von Gott gnadenhaft verliehene Tugend könne der Mensch daher aus eigenem Verschulden wieder verlieren¹⁸.

Gegenüber dem Muslim, von dem Johannes zeigen will, dass er bzw. der von ihm repräsentierte Islam keine konsistente Verhältnisbestimmung zwischen der Allmacht Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen für seine sittlich relevanten Taten vornimmt, versucht Johannes die christliche Position als eine adäquate Bestimmung dieses Verhältnisses von göttlicher Allmacht und Allwissenheit einerseits und menschlicher Freiheit des Willens und Ursächlichkeit für seine sittlich relevanten Taten andererseits zu plausibilisieren¹⁹. Eng mit dieser Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Willensfreiheit ist die nach der Gerechtigkeit Gottes verbunden. Johannes sieht die Gerechtigkeit Gottes alleine von der christlichen Position gewahrt, weil diese die volle Verantwortlichkeit des Menschen für die sittliche Qualität der Freiheitsakte

14 Vgl. ebd., 5.

15 Vgl. ebd., 6.

16 Vgl. ebd., 7.

17 Vgl. Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. v. Bonifatius KOTTER, hg. v. Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica, besorgt von P. Bonifatius KOTTER O.S.B. (Patristische Texte und Studien 22), Berlin/New York 1981, Disputatio Christiani et Saraceni, Einleitung, 420f.

18 Vgl. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam* (wie Anm. 4), *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, 1.

19 Vgl. ebd.

seines Willens annehme, während dies bei der von Johannes als prädestinarianisch angenommenen islamischen Position nicht der Fall sei: Wenn Gott selbst die Seinsursache für die guten und schlechten Taten des Menschen sei, die er richte, dann könne sein Gericht nicht gerecht sein, weil die primäre Ursächlichkeit für das sittlich relevante Handeln des Menschen nicht beim Menschen selbst, sondern bei Gott liege²⁰. Demgegenüber ist allerdings geltend zu machen, dass die ashairitische, im sunnitischen Islam gleichsam orthodox gewordene Aneignungstheorie die Verantwortlichkeit des Menschen für seine guten und schlechten Taten und die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts über diese Aneignung durch den Menschen zu wahren gesucht hat. Eine andere Frage ist allerdings, ob man Gott auch als Seinsursache der schlechten Taten des Menschen annehmen darf, ohne seine vollkommene Güte und damit wiederum seine Göttlichkeit einzuschränken.

Weitere Themen der ersten und zweiten Kontroverse zwischen dem Christen und dem Muslim, die hier nur noch summarisch genannt werden können, sind der christliche und der islamische Schöpfungsglaube, das christliche Verständnis der Taufe als eines nach Johannes heilsnotwendigen Initiationsaktes bzw. -sakraments sowie die christliche Unterscheidung zwischen einem zulassenden und einem zustimmenden Willen Gottes²¹.

Die dritte Kontroverse berührt die zwischen dem Christentum und dem Islam prinzipiell unterscheidende und daher strittige Christologie. Wie schon in seiner Häresiologie versucht Johannes auch hier die koranische Prädikation Christi als des Wortes und des Geistes Gottes (Koran 3,34; 3,40; 4,169) zum Ansatz- und Ausgangspunkt einer rationalen Widerlegung der islamischen Bestreitung der göttlichen Natur Jesu Christi zu machen, indem er die islamische Annahme der Geschaffenheit des Wortes Gottes in den Selbstwiderspruch zu führen versucht: Denn wenn der Muslim auf die Frage des Christen, ob das Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen ist, antworte, es sei ungeschaffen, dann habe er implizit die Göttlichkeit dieses Wortes und damit Christi anerkannt²². Antworte er jedoch, es sei geschaffen, dann behaupte er, Gott sei vor seiner Schöpfung ohne Geist und ohne Wort und damit ohne seine göttlichen Wesensattribute gewesen, was auch nach islamischem Glauben eine häretische Position darstelle²³. Deshalb antwortet der Muslim in dieser dritten Kontroverse auf diese Fangfrage des Christen auch gar nicht und gesteht nach Johannes damit die objektive Wahrheit der Christologie unausgesprochen ein. Die große innerislamische Debatte im ersten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung über die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans dürfte historisch gesehen auch ein Reflex einer zumindest impliziten Auseinandersetzung mit der Christologie und ihrer Präexistenzlehre sein: Denn der Koran kann als das gesprochene Wort bzw. als die Rede und damit als ein unveränderliches Attribut des ewigen Gottes nicht zeitlich verfasst und damit kein Geschöpf, sondern muss, wie Christus als das ewige Wort Gottes, präexistent, d. h. vor aller Schöpfung immer schon gewesen sein.

Die in der vierten Kontroverse getroffene Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes – für den Christen Christus und für den Muslim der Koran – und einfachen göttlichen Mitteilungen ist systematisch nicht so bedeutsam und braucht daher in unserem Zusammenhang nicht weiter verfolgt zu werden.

Die fünfte Kontroverse handelt von der Inkarnation Christi bzw. von der Herabkunft des Heiligen Geistes in den Schoß der Gottesmutter Maria – einem zentralen Theologu-

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. ebd., 2f.

22 Vgl. ebd., 5.

23 Vgl. ebd.

menon des Johannes Damascenus²⁴. Dabei stellt Johannes vor allem den Gedanken der Reinigung der Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist bei ihrer Empfängnis in den Vordergrund²⁵ – eine Reinigung, von der auch der Koran in Sure 3,42 spricht: *Und damals sagten die Engel: »O Maria, siehe, Gott hat dich erwählt und gereinigt und erwählt vor den Frauen der Welten.«*²⁶ Der Koran bestätigt bekanntlich die jungfräuliche Geburt Jesu²⁷, ohne jedoch das christliche Inkarnationsdogma zu teilen, weil der Islam den christlichen Glauben an die göttliche Natur und Personhaft Jesu Christi, als das Ergebnis einer späteren Schriftverfälschung betrachtet. Dass die Rede von einer »Herabkunft« des göttlichen Geistes eine figurative bzw. sprachbildliche und keine wörtliche Bedeutung besitzt, hebt Johannes zu Recht wiederholt hervor²⁸.

Die sechste Kontroverse handelt von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus als der christologischen Zentraldoktrin. Auf den Einwand des Muslim, dass Christus nicht Gott sein, d. h. keine göttliche Natur besitzen könne, weil er natürliche menschliche Bedürfnisse wie die Nahrungsaufnahme und den Schlaf habe befriedigen müssen, dass also göttliche und menschliche Natur in einer Person sich nach dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch und damit verstandeslogisch ausschließen, antwortet der Christ mit der Lehre von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Jesus Christus und damit, formal betrachtet, mit dem traditionellen Vernunftbegriff der Person Jesu Christi²⁹. Es sei nur die menschliche Natur in Christus, welche die genannten Bedürfnisse habe befriedigen müssen, nicht die göttliche. Denn im inkarnierten Christus gebe es eine einzige Hypostase, aber zwei verschiedene Naturen. Eine Hypostase oder Person aber sei wie ein konkretes Individuum in sich und bei sich und führe eine eigene und unabhängige Existenz³⁰. Von der »hypostatischen Union« in Christus spreche man, sofern in Christus eine Natur – hier die menschliche – nach der chalzedonensischen Formel ungetrennt und unvermischt vereint sei mit einer anderen Natur – hier der göttlichen – in einer Hypostase, in der sie ihre Seinsstütze, ihre Subsistenz, finde; diese Hypostase aber sei nicht das Menschsein Christi, sondern die des göttlichen Wortes, also die zweite göttliche Person, gewesen, in der die individuierte menschliche Natur Christi vom Anfang ihrer Schöpfung an subsistiert habe³¹. Mit anderen Worten: Die Theorie einer hypostatischen Union macht die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Naturen in Christus, der göttlichen und der menschlichen, überhaupt erst möglich und damit das christologische Dogma des vollständigen Gott- und Menschseins der einen, einzigen Person Jesu Christi erst zu einem widerspruchsfreien Vernunftbegriff. Damit hat Johannes gegen den Einwand des Muslimen gezeigt, dass der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes kein hölzernes Eisen, keinen Selbstwiderspruch und damit nichts Unmögliches behauptet, sondern etwas durchaus Mögliches, weil sich Gott in seiner zweiten Person mit einem individuellen Menschen unter Wahrung seines wesenhaft einfachen Gottseins sowie der von ihm angenommenen menschlichen Natur, d. h. als ganzer Gott und ganzer Mensch, unmittelbar verbinden kann, wenn er dies will. Implizit enthält daher das

24 Vgl. ebd., 7.

25 Vgl. ebd.

26 Zitiert nach Der Koran (wie Anm. 7), Sure 3,42.

27 Vgl. ebd., Sure 19,19–21.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam* [wie Anm. 4], *Controverse entre un Musulman et un Chrétien*, 8.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. ebd.

christliche Inkarnationsdogma auch den Trinitätsglauben, d. h. die Annahme einer trinitarischen Seinsweise Gottes, auch wenn dies Johannes in seinen kontroverstheologischen Schriften gegen den Islam nicht weiter ausführt. Er hat aber die Denk- und Realmöglichkeit des Gottmenschen Jesus Christus gegen den islamischen Einwand einer Denk- und Realmöglichkeit des Gottmenschen aufgezeigt und damit einen grundlegenden Beitrag zu einer philosophischen Rechtfertigung des christlichen Glaubens geleistet.

Somit haben wir unbeschadet aller von Johannes gezogenen Register altkirchlicher Ketzerpolemik in seiner Auseinandersetzung mit dem islamischen Glauben bereits erste Ansätze einer philosophischen Kontroverse mit rationalen Mitteln identifizieren können, die die Entstehung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im lateinischen Mittelalter zwar nicht direkt wirkungsgeschichtlich, aber doch sachlich vorbereitet haben.

3. Die Entstehung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter

3.1 *Der Anfang einer Philosophie der christlichen Religion im frühen Mittelalter bei Anselm von Canterbury*³²

In der frühmittelalterlichen Epoche des christlichen Denkens setzt die Tradition einer von Christen verfassten philosophischen Begründung christlicher Glaubenswahrheiten bereits mit Anselm von Canterburys (1033/34–1109) rationaler Begründung des christlichen Glaubens ein. Darin ging Anselm entschieden über seinen Lehrer Lanfranc (um 1010–1089) hinaus, dem er allerdings in der Vornehmheit des Umgangs mit religiös Andersdenkenden folgte. Denn Anselms Denken besitzt den formalen Charakter einer philosophischen Verteidigung christlicher Glaubensinhalte. Seine Beweisziele und seine wissenschaftliche Methode eines Beweises zentraler christlicher Glaubenswahrheiten »sola ratione«, d. h. allein mit aus der natürlichen Vernunft als Erkenntnisquelle gewonnenen Argumenten, lassen sich primär mit seinem Anliegen begründen, Juden und Muslime von der objektiven Wahrheit der zentralen christlichen Glaubenslehren (insbesondere der Christologie einschließlich der Erlösungs- und der Trinitätslehre) zu überzeugen. Diese auf einer breiten Textbasis belegbare These kann sowohl an Anselms systematischen Erstlingsschriften *Monologion* und *Proslogion* als auch und vor allem an seiner berühmten Schrift *Cur deus homo* bewiesen werden, in der Anselm die rationale Notwendigkeit der Inkarnation der zweiten göttlichen Person und damit die objektive Wahrheit der christlichen Erlösungslehre gegen sachlich schwerwiegende Einwände von jüdischer und muslimischer Seite rein rational bzw. mit einer apriorischen Beweisfigur – man könnte auch sagen: transzendentalphilosophisch *avant la lettre* – zu beweisen sucht.

Die Schweizer Mediävistin Julia Gauss hat minutiös die intellektuelle Herausforderung rekonstruiert, der das Christentum durch auf hohem geistigen Niveau vorgetragene jüdische und islamische Kritik an zentralen Punkten seines Gottes- und Erlösungs- sowie seines Schriftverständnisses zur Zeit Anselms ausgesetzt war. In einem zweiten Schritt zeigt sie, dass sich gegen diese Kritik eine christliche apologetische Literatur schon vor Anselm, aber auch zu seiner Zeit, formierte, zu der er selbst maßgeblich beitrug. Sowohl die jüdische Apologetik, allen voran der jüdische Religionsphilosoph Saadja Gaon

32 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 150f.

(882–942) sowie der »Kusari« des Jehuda ha-Levi (um 1075–1141), als auch die islamische Theologie, hier vor allem der bedeutendste sunnitische, und zwar ašhairitische Theologe al-Ġazzālī (1058–1111), unterzogen christliche Glaubensdokumente einer eingehenden Prüfung und Kritik. Diese These soll am Beispiel al-Ġazzālī erläutert werden, um das Ausmaß der intellektuellen Herausforderung sichtbar zu machen, der sich das christliche Denken zu dieser Zeit ausgesetzt sah.

3.2. Exkurs: Al-Ġazzālīs Kritik an der Christologie und der christlichen Trinitätslehre

Al-Ġazzālī betont in seiner höchstwahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Ägypten zwischen 1095 und 1105 verfassten Schrift *Die schöne Widerlegung der Gottheit Jesu nach dem klaren Text des Evangeliums*, deren unmittelbarer Adressat die koptisch-jakobitische Kirche Ägyptens gewesen sein dürfte, mehrfach, dass er dem Verstand und dem begründeten Wissen folgen will. Er will in dieser Schrift die Gottheit Jesu Christi mit insgesamt sechs Texten aus den Evangelien, insbesondere aus dem Johannes-Evangelium, selbst widerlegen, d. h. den christlichen Glauben gleichsam mit dessen eigenen Waffen, nämlich seiner Heiligen Schrift, schlagen.

Die seiner Exegese des Neuen Testaments wie auch des Korans zugrundeliegenden exegetischen Richtlinien lauten: »1. Wenn die vorhandenen Texte logisch sind, muß man sie in ihrem Wortsinn gelten lassen. 2. Wenn sie in Widerspruch zum Verstand stehen, müssen sie interpretiert werden. Wenn man der Überzeugung ist, daß ihr inneres Wesen (Wortsinn) nicht gemeint ist, muß man den Text auf seinen verborgenen, metaphorischen Sinn zurückführen. Bei zweifelhaften Sätzen muß der Widerspruch so ausgeräumt werden, daß die Lösung sich mit Gewißheit darbietet³³.« Al-Ġazzālī macht also den natürlichen Verstand zum Wahrheitskriterium seiner Kritik an den zentralen christlichen Glaubensinhalten wie der Menschwerdung und der Trinität Gottes.

Inhaltlich gesehen sind es vor allem die folgenden Argumente, die al-Ġazzālī gegen die Christologie und die christliche Trinitätslehre anführt: Es sind erstens exegetische Argumente, und zwar hier wiederum erstens »Texte, die die Christen als Beleg für die Gottheit Christi ansehen, und die die Einigung Jesu (mit der göttlichen Natur) zum Thema haben³⁴, wie etwa Joh 10,30: *Ich und der Vater sind eins*. Hierzu bemerkt al-Ġazzālī, Jesus sage im Folgetext, seine Einigung mit dem Vater müsse metaphorisch verstanden werden, indem er auf die metaphorische Ausdrucksweise in Ps 82,6 verweist, nach der diejenigen, an die das Wort Gottes ergangen ist, als »Götter« bezeichnet werden³⁵. Dieser Einwand scheint plausibel, al-Ġazzālī verschweigt jedoch, dass sich Jesus in diesem Zusammenhang als den Sohn Gottes bezeichnet, den der göttliche Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat.

Zweitens verweist al-Ġazzālī auf neutestamentliche Texte³⁶, die er als Erweis der reinen, ausschließlichen Menschheit Christi deutet, weil diese Jesus menschliche Eigenschaften wie Hunger, Durst, Müdigkeit, das Geborensein von einer Frau sowie die Leidenfähigkeit – etwa bei seiner Passion – zuschreiben, ein Argument, dem wir schon bei Johannes von Damaskus begegnet sind. Diese Aussagen werden von christlichen Autoren wie etwa von Johannes von Damaskus auf die menschliche Natur Christi bezogen, die seine göttliche Natur nicht ausschließt, weil diese als etwas vollkommen Einheitliches

33 Al-Ghāzzālīs Schrift wider die Gottheit Jesu, hg. v. Franz-Elmar WILMS, Leiden 1966, 153.

34 Ebd., 169.

35 Vgl. ebd., 60–62.

36 Vgl. ebd., 71–79.

überhaupt nicht in ein ausschließendes Widerspruchsverhältnis zu etwas anderem treten und sich deshalb auch mit der menschlichen Natur in einer einzigen Person verbinden kann. Dieses rationale, genauer einheitsmetaphysische bzw. henologische Argument für die Denk- und Realmöglichkeit der göttlichen Inkarnation und damit der hypostatischen Union in der Person des Gottmenschen wurde allerdings nicht schon von Anselm, sondern erst im späten Mittelalter von Nikolaus von Kues gegen die insbesondere islamische These von der Widersprüchlichkeit und damit Denk- und Realmöglichkeit der christlichen Zweinaturenlehre entwickelt.

Schließlich deutet Al-Gazzālī drittens die neutestamentliche Einheitsformel für das Verhältnis von göttlichem Vater und Jesus Christus wie etwa Joh 10,30 generell subordinatianisch, d. h. im Sinne einer Unterordnung Jesu unter den göttlichen Vater³⁷, weil er von der Unmöglichkeit einer Gleichstellung Jesu mit Gott im Sein bereits ausgeht, weshalb er etwa auch die eine mystische Einung mit Gott im Sein ausdrückenden radikalen Aussprüche der theopathischen Sufis im Islam wie bei Shaykh Abu Bakr Shibli (861–946), Al-Gunaid von Bagdad († 910) und vor allem bei dem großen Märtyrer-Mystiker Mansur Al-Halladsch (857–922) so umdeutet, dass er ihnen einen orthodoxen, die absolute Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Sein wahren Sinngehalt entnehmen kann.

Die uns hier am meisten interessierenden Argumente al-Gazzālīs gegen die christliche Überzeugung von der göttlichen Natur in Christus sind genau genommen nur zwei: Zum einen der Tawhīd, also das grundislamische Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, d. h. der strenge Monotheismus, und die Lehre von den göttlichen Attributen bzw. Eigenschaften, die nach seiner Auffassung die christliche Lehre von der hypostatischen Union widerlegt³⁸. Das Einzigkeitsbekenntnis, welches den ersten, wichtigsten Teil der shāhāda, der islamischen Bekenntnisformel, darstellt, wird in der islamischen Kontroversliteratur immer und immer wieder gegen den christlichen Trinitätsglauben angeführt. Nach islamischem, und zwar bereits koranischem, Verständnis verstößt die christliche Lehre von der trinitarischen Seinsweise Gottes gegen den strengen Monotheismus und ist deshalb Polytheismus bzw. Vielgötterei³⁹. Dem liegt allerdings ein ebenfalls schon im Koran enthaltenes (vgl. Sure 4,171) tritheistisches Missverständnis der Trinität als einer Ansammlung dreier Götter zugrunde, die das Ergebnis eines sachlich unangemessenen verstandesmäßigen Zugangs zur christlichen Trinitätslehre ist. Denn für den menschlichen Verstand ist der christliche Monotheismus in sich widersprüchlich – weil die Annahme, dass es drei verschiedene Personen gebe, die alle Gott sein sollen, mit der Behauptung der Einzigkeit Gottes unvereinbar ist. Dem menschlichen Verstand muss also die christlich geglaubte Trinität Gottes als Denk- und Realmöglichkeit oder als ein de facto polytheistisches Gottesverständnis erscheinen, weil der Verstand das Erkenntnisvermögen des Endlichen ist und daher auch Gott als eine endliche Größe betrachtet, die in einem kontradiktorischen, mithin streng ausschließenden Gegensatzverhältnis zu anderem, dem Nichtgöttlichen, steht. Mit einfachen Worten gesagt: Ein vom menschlichen Verstand gedachter Gott kann nicht gleichzeitig ein einziger Gott sein und aus drei Personen bestehen. Demgegenüber haben jedoch intellektuell hochstehende und feinsinnige islamische Gelehrte, die sich der begrifflichen Mühe einer Vernunftkenntnis des trinitarischen Gottesgedankens im Christentum unterzogen haben, die Denk- und Realmöglichkeit einer trinitarischen Seinsweise Gottes eingesehen, ohne deshalb Christen geworden zu sein. Denn diese sagen u. a. – und das ist ein starkes Argument gegen die christliche Trinitätslehre, das von christ-

37 Vgl. ebd., 60–62, 65–70.

38 Vgl. hierzu ebd., Der Kommentar, 191–195.

39 Vgl. Der Koran (wie Anm. 7), Sure 4,171.

licher Seite nicht leicht zu entkräften ist – , dass, wenn Gott wirklich so, nämlich trinitarisch, beschaffen wäre, wie es die Christen glauben, dann die Gotteserkenntnis intellektuell so anspruchsvoll und schwierig für den Menschen wäre, dass de facto nur ganz wenige Menschen, nämlich meist nur die Theologen im besten Sinne des Wortes und die Philosophen, zu einem angemessenen begrifflichen Verständnis eines solchen Gottesgedankens in der Lage wären. Mit anderen Worten: Gäbe es eine Trinität in Gott, dann wäre das breite Volk von der Realmöglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntnis ausgeschlossen. Dieser Umstand widerspräche aber der Universalität der göttlichen Offenbarungsabsicht und damit des göttlichen Heilswillens. Denn Gott hat sich nach islamischer und nach christlicher wie überhaupt nach weltreligiös monotheistischer Überzeugung allen Menschen offenbaren wollen, um alle Menschen zum Heil zu führen bzw. zu erlösen. Auch dieser islamische Einwand gegen die Christologie und den christlichen Trinitätsglauben, der sich allerdings m. W. noch nicht bei al-Gazzālī finden lässt, argumentiert mit einer *reductio ad absurdum*, versucht also, das Gottesverständnis des Christentums in einen Selbstwiderspruch zu führen und damit als unmöglich zu erweisen. Wie könnte man von christlicher Seite diesem, wie ich meine, *prima facie* schwerwiegenden Einwand argumentativ begegnen? Auf diesen Einwand könnte man von christlicher Seite aus wie folgt antworten: Ein begrifflich angemessenes Verständnis der göttlichen Dreifaltigkeit sowie der Christologie ist für das Heil eines Christen nicht notwendig und nicht erforderlich; es genügt für sein Heil, wenn er an die göttliche Trinität glaubt und ihr den Gehorsam seines Willens und damit seiner ganzen Existenz leistet. Deshalb widerspricht eine trinitarische Seinsweise Gottes auch nicht der Universalität seines Heilswillens. Es kommt hinzu, dass die Seinsweise Gottes weder von dem prinzipiellen noch von dem faktischen Erkenntnisvermögen von Menschen abhängig sein kann. Denn wäre dem so, dann wäre Gott nicht Gott, weil er nicht mehr unübertrefflich wäre. Denn als das schlechthin Unübertreffliche muss Gott größer sein als alles menschenmögliche Erkennen und Begreifen. Seine Erhabenheit über dieses ist daher sogar eine durch sein Gott-Sein bedingte Notwendigkeit. Damit ist zwar nicht die Wirklichkeit, wohl aber die Möglichkeit einer trinitarischen Seinsweise Gottes gegen die genannte islamische Behauptung ihrer Unmöglichkeit erwiesen.

Doch kehren wir zurück zu al-Gazzālīs Einwänden gegen die göttliche Natur Jesu Christi und den christlichen Trinitätsglauben. Für seinen Versuch einer Widerlegung der göttlichen Trinität nimmt er die islamische Lehre von den ewigen Attributen Gottes in Anspruch, die nach seiner Auffassung sowohl mit dem Wesen Gottes identisch als auch von ihm verschieden sind, und zwar in dem Sinne, dass Gott durch sein Wissen weiß und nicht durch seine Macht und umgekehrt etc., wobei das Wesen seines Wissens und seiner Macht gleichwohl dasselbe ist. Eine unmittelbare Verbindung bzw. Vereinigung zwischen Gott und einem einzelnen Geschöpf wie nach christlichem Glauben in Jesus Christus hält er jedoch auf Grund der fundamentalen Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf für unmöglich⁴⁰.

In seinem Versuch einer Widerlegung der christlichen Trinitätslehre bezieht sich al-Gazzālī insbesondere auf die ersten Verse des Prologs zum Johannes-Evangelium, die nach traditioneller christlicher Exegese die göttliche, präexistente Seinsweise Jesu entfalten. Genau diese Bedeutung bestreitet al-Gazzālī für den Anfang des Johannes-Prologs. Zunächst aber legt er die christliche Trinitätslehre nach seinem Verständnis dar: Die Christen nennen »das göttliche Wesen als reine Existenz ohne Berücksichtigung einer anderen Eigenschaft [...] >die Person des Vaters«⁴¹. Sie nennen »das göttliche Wesen un-

40 Vgl. WILMS, Al-Ghazzālīs Schrift (wie Anm. 33), 193–195.

41 Ebd., 208.

ter Berücksichtigung des Wissens [...] ›die Person des Sohnes‹ und ›das Wort‹⁴². »Das göttliche Wesen unter Berücksichtigung des Erkenntseins nennen sie ›die Person des Hl. Geistes‹⁴³. Eng damit zusammen hängt al-Gazzālīs Differenzierung der drei göttlichen Personen unter dem Gesichtspunkt des Erkennens: Von den Christen werde der reine Verstand, d. h. das göttliche Wesen unter Absehung von allen Attributen, mit der Person des Vaters identifiziert. Das erkennende Wesen Gottes sei der Sohn bzw. das Wort und das erkannte Wesen Gottes sei der Heilige Geist. Außerdem kannte al-Gazzālī »die christliche Attributenreihe der Vaterschaft, Sohnschaft und der Sendung«⁴⁴. Die Christen verstünden diese drei Aspekte als personbildende Unterschiede. Das dabei vorausgesetzte relationstheoretische Person-Verständnis der christlichen Trinitätslehre kennt und teilt al-Gazzālī aber nicht, da er die Relation als eine reine Verstandesbeziehung annimmt und eine *relatio realis* für unmöglich hält⁴⁵. Deshalb geht er von einem Verständnis der Person als einem einzelnen Wesen aus, so dass für ihn drei göttliche Personen drei distinkte göttliche Wesen darstellen müssen. Dass ein subsistierendes Relationsglied das Konstitutivum jeder göttlichen Person sein könnte, so dass die Einheit des göttlichen Wesens allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, kam daher für al-Gazzālī nicht in Betracht.

3.3. Die intellektuelle Herausforderung Anselms durch jüdische und islamische Kritik am christlichen Gottesverständnis und Erlösungsglauben

Diese islamische und nicht weniger auch die jüdische Verneinung der christlichen Trinität und Gottessohnschaft Jesu Christi sowie seines Kreuzestodes war zur Zeit Anselms in den höheren christlichen Ständen, insbesondere in Frankreich und England, weithin bekannt⁴⁶. Christliche Dialektiker und Antidialektiker waren sich in der Überzeugung

42 Ebd.

43 Ebd., 209.

44 Ebd.

45 Vgl. ebd., 211: »Wenn es für ihn (sc. al-Gazzālī) nur *relationes pure rationales*, aber keine *relationes reales* gibt, kann der Begriff weder in der Trinitätslehre noch bei der hypostatischen Union sinnvoll angewandt werden.«

46 Zur intellektuellen Herausforderung des Christentums durch jüdische Gelehrte im Zeitraum zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert in Frankreich und England vgl. Julia GAUSS, *Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen*, Saeculum 17, 1966, 277–363, hier: 289 (mit zahlreichen Belegstellen): »Schon allein durch ihre Lehrtätigkeit an ihren Schulen bildeten sie (sc. die jüdischen Gemeinden) eine ungewöhnliche intellektuelle Macht. Und hervorragende Schulleiter, darunter der Zeitgenosse Anselms, Rabbi Salomon ben Isaaki in Troyes, genannt Raschi, der berühmte Kommentator des Pentateuch, standen da als geistige Größen ihrer Zeit. Kein Wunder also, daß die christliche Geistlichkeit in ihrer pastoralen Verantwortung sich vor einer Verwirrung des Volks fürchten konnte. Sie warnte darum die Laien oft vor einem engeren Kontakt mit den Juden, nannte die Gespräche mit ihnen ›gefährlich für die Gläubigen und nachteilig für die Lehrer der Kirche‹ ... Von jeher zeichnete sich die jüdische Polemik durch ihre Schärfe aus. Durch die Jahrhunderte ging die Empörung und Klage von Klerus und Volk über den Spott der Juden, ihr Gelächter, ihre Blasphemien, ihren Hohn gegen die heiligsten christlichen Glaubenslehren. Bei der geistigen Wehrlosigkeit der Laien staute sich der Volkszorn unheilvoll auf. Doch, wie überliefert ist, trieb auch an manchen Orten die Neugier die Leute in die Synagoge, um sich eine Rabbinerpredigt anzuhören. So konnte dann jüdische Skepsis und Kritik leicht ansteckend weiter wirken oder auch ketzerische Abirrungen, die schon bestanden, weiter bestärken, nicht zuletzt den in Frankreich verbreiteten antitrinitarischen Sektenglauben. Aus allen solchen Gründen kamen die Vertreter der Kirche zu ihrer Forderung, die Juden seien nicht nur zu meiden, sondern zu bekämpfen. Die theologische Elite, Priester und Rabbiner, sollte sich in Religionsdiskussionen aneinander messen,

einig, den eigenen christlichen Glauben argumentativ verteidigen zu müssen. Selbst die meist als Antidialektiker bezeichneten Rupert von Deutz (um 1070–1129) und Petrus Damiani (um 1006–1072) empfahlen die Dialektik als Hilfsmittel für die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Judentum und Islam⁴⁷. Anselm wurde wie viele seiner Zeitgenossen, etwa auch Petrus Damiani, ernsthaft darum gebeten, ja sogar dazu gedrängt, die Feder zu ergreifen und eine Apologie zentraler christlicher Glaubenswahrheiten zu verfassen.

3.4. Der »Grundsatz des methodischen Abgrenzens« (J. Gauss)
zwischen dem ponendum und dem probandum in Anselms »Cur deus homo«⁴⁸

In einem weiteren Schritt zeigt Gauss, dass sich in der Praxis des Religionsdialogs ein methodisches Prinzip herauszubilden begann, das sie als »Grundsatz des methodischen Abgrenzens« bezeichnet und wie folgt charakterisiert: »[B]eide Partner suchen, in der Erkenntnis, daß im sachlichen Gehalt sowohl übereinstimmende Voraussetzungen als auch ein Widerstreit liege, von Anfang an her auseinanderzuhalten, was sie miteinander eine – ein ponendum, und was sie scheidet – ein probandum. Dass Anselm auf seine Auseinandersetzung mit Juden und Muslimen den Grundsatz des methodischen Abgrenzens angewandt hat, zeigt Gauss zunächst an der Schrift *Cur deus homo*, die sich ja ausdrück-

worüber wir einen ersten wertvollen Überblick besitzen, im Rahmen des 9. bis 11. Jahrhunderts in Frankreich. Dabei behaupteten sich die Juden oft in ihrer intellektuellen Überlegenheit. Denn da sie sich im exegetischen Streit auf den verständlichen Wortsinn stützten und in der dialektischen Gedankenführung geschult waren, so wußten sie eben die Vernunft in doppelter Weise auf ihrer Seite. Dagegen scheuten Priester und Bischöfe in der Regel vor einer Disputation zurück, besonders wenn diese vor Zeugen oder gar in aller Öffentlichkeit zu führen war. Ein eklatantes Beispiel dafür bietet das Londoner Glaubensgespräch um 1090, wo auf Befehl des Königs Wilhelm Rufus der englische Episkopat sich den Juden entgegenstellen mußte. Nur »mit großer Furcht« nahm er die Sache auf sich, und sogar schon die Aufforderung zur Diskussion galt als Zeichen jüdischer »Insolenz.« Auch für die Bekanntheit der zentralen Kritikpunkte von Muslimen an der christlichen Glaubenslehre im 11. Jahrhundert nennt GAUSS, ebd., 290, einige Indizien: Denn durch die spanische Reconquista und die Eroberung Siziliens »erweiterte sich der direkte Kontakt zwischen der muslimischen Welt und der Christenheit auf ganz Westeuropa, speziell auf Frankreich und England. Zudem brachten die zahlreichen Pilger von ihren Fahrten ins Heilige Land, oft in bedeutenden Gruppen durchgeführt, die vielfältigsten Eindrücke von den Glaubensfeinden in die Heimat zurück. Darum läßt sich voraussetzen, daß die fundamentale Religionsdifferenz, die Leugnung der Trinität und des Kreuzestodes Christi durch die Muslime, in den Kreisen der höheren Stände weithin bekannt gewesen ist.«

47 Vgl. GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 290: »Über die Notwendigkeit, den eigenen Glauben zu verteidigen, waren die Dialektiker und Antidialektiker unter sich einig. [...] Meistens fürchteten sich die Theologen vor einem Versagen, und so kam der Wunsch auf nach besonders berufenen, kompetenten Glaubensstreitern. Wie *Petrus Damiani* meinte, lag das Haupthindernis in der Unwissenheit der Christen.«

48 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 152–155.

lich gegen die »infideles« wendet⁴⁹, welche an einer Stelle als »Judaei et Pagani«⁵⁰, d.h. als Juden und Muslime, und damit als solche bezeichnet werden, die einen nichtchristlichen monotheistischen Glauben besitzen. Nach Gauss verfährt Anselm in *Cur deus homo*, also nach dem Prinzip der methodischen Abgrenzung bzw. Ausscheidung. Denn er trifft mit Boso, der expressis verbis den Diskussionspart der Ungläubigen übernimmt und daher im Dialog die nichtchristlichen Monotheisten, d.h. Juden und Muslime, vertritt⁵¹, ausdrücklich die folgende Übereinkunft, die auch terminologisch als etwas Gesetztes (ponendum) bezeichnet wird: *Nehmen wir also an, die Menschwerdung Gottes und alles, was wir von jenem Menschen (sc. Christus) aussagen, sei nie gewesen; und es stehe unter uns fest, daß der Mensch zur Seligkeit geschaffen sei, die in diesem Leben nicht erreicht werden kann, und daß niemand zu ihr ohne Nachlaß der Sünden gelangen kann; und daß kein Mensch ohne Sünde durch dieses Leben geht; und anderes mehr, dessen Glaube zum ewigen Heil notwendig ist*⁵².

49 Anselms Argumentationen antworten, wie bereits aus der Vorrede hervorgeht (vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo*, in: Opera Omnia, ed. v. Franciscus Salesius SCHMITT, II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, Praef. [II 42, 9–11, Hervorhebung v. Vf.]: »Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones.«), auf die Einwände der Ungläubigen gegen den christlichen Glauben: Bereits im ersten Kapitel wird die Frage, die Gegenstand des ganzen Werkes ist, als ein Einwand der Ungläubigen gegen den christlichen Glauben gekennzeichnet, vgl. ebd., I 1 [II 47, 11–48, 1, Hervorhebung v. Vf.]: »Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere«.

50 Vgl. ebd., II 22 [II 133, 8]: »non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias«; dazu, dass »infideles« bei Anselm meist als Bezeichnung für »Judaei et Pagani« und damit für nichtchristliche Monotheisten gebraucht wird, vgl. René ROQUES, Introduction, in: ANSELM VON CANTERBURY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. de René ROQUES, Paris 1963, 9–192, hier: 91, mit seiner Definition des Ungläubigen: »le nonchrétien qui possède une foi«.

51 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), I 3 [II 50, 16–20, Hervorhebung v. Vf.]: »Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus.« – Zu dieser Rolle Bosos vgl. auch ebd., I 10 [II 67, 1f.]: »Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione.« »Damit bleibt der Ungläubige fast durch das ganze Werk gegenwärtig; er ergreift die Initiative und bestimmt der Hauptsache nach den Gang der Diskussion« (Franciscus Salesius SCHMITT, *Die wissenschaftliche Methode in »Cur deus homo«*, in: Spicilegium Beccense I, Congrès International du l'Arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin/Paris 1959, 354). – Ausdrücklich werden die Ungläubigen – gleichsam als die wissenschaftlichen, argumentativ zu überzeugenden Gegner Anselms – genannt in CDH I 3 [II 50, 24], I 4 [II 51, 14 u. 21], I 6 [II 53, 2, 5; 54, 1; 55, 8], I 8 [II 59, 8], I 10 [II 67, 1f.], II 8 [II 104, 14], II 15 [II 116, 10]; an zwei exponierten Stellen werden sie als Polemiker negativ qualifiziert, die die Einfalt des christlichen Glaubens verspotten: ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), Praef. [II 42, 9–11]: »Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium«; I 1 [II 48, 1]: »... et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere«.

52 Vgl. ebd., I 10 [II 67, 12–16, Hervorhebung v. Vf.]: »Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.« Das hypothetische Setzen (ponere) der Nicht-Existenz Christi sowie der zentralen christlichen Glaubensinhalte ist Anselms methodischer Ausgangspunkt in *Cur deus homo* zur Überzeugung von Juden und Muslimen, vgl. ebd., I 20 [II 88, 4–6, Hervorhebung v. Vf.]: »Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem

Es sind also vier Grundlehren über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die Anselm als Vertreter des Christentums und Boso als Vertreter der Ungläubigen teilen bzw. gemeinsam akzeptieren: »Erstens: Gott schafft den Menschen zum Heil und begabt sein Geschöpf mit Vernunft. Dies ist das Prinzip der freien Wahl und des Unterscheidens von Werten und gibt dadurch den Antrieb nach einem höchsten Ziel des Erkennens und Handelns, dem höchsten Gut. – Zweitens: Diese Bestimmung liegt jedoch so weit über den Menschen hinaus in einem unendlichen Abstand, daß kein Leben ausreicht, dorthin zu gelangen – es müßte schon ein anderes Dasein dazu gewährt werden. – Drittens: Kein Mensch ist imstande, ohne Verfehlung durch das Leben zu gehen. – Viertens: Wenn er also einmal das volle Heil genießen sollte, so müßte ihm zuvor die Schuld vergeben sein. – Laut der erzielten Übereinkunft steht also über Gott fest: ein unwandelbarer Heilswille, sein Ratschluß oder Dekret zur Beseligung der Menschen. Von den Menschen gilt: ihre zweifache Unzulänglichkeit, von sich aus das Heil zu gewinnen⁵³.« Das *ponendum* beinhaltet also nach Anselms Verständnis genau diejenigen religiösen Glaubensüberzeugungen, die er mit seinen Disputationsgegnern gemeinsam hat, von denen er selbst sagt, dass sie nur das gelten lassen, was der Vernunft einsichtig ist⁵⁴. Diesen Angaben können wir daher Folgendes entnehmen: Es handelt sich bei den vier genannten religiösen Überzeugungen inhaltlich in der Tat um ein Gemeingut jüdischen, christlichen und islamischen, mithin monotheistischen Offenbarungsglaubens⁵⁵. Folglich müssen die »Ungläubigen« als Anselms Disputationsgegner jüdische und muslimische Religionsphilosophen sein, die gegen das Christentum mit Vernunftgründen argumentieren. Dieser gemeinsame Nenner der inhaltlichen Glaubenslehren von Judentum, Christentum und Islam wird zu Beginn des später entstandenen zweiten Buches von *Cur deus homo* an methodisch entscheidender Stelle nochmals aufgegriffen und eigens bestätigt⁵⁶. Von dieser gemeinsamen Diskussionsbasis aus versucht Anselm im ersten Buch von *Cur deus homo* die Einwände der Ungläubigen zu entkräften. Im zweiten Buch führt er bekanntlich seine apriorisch-rationale Konstruktion der Wahrheit des christlichen Inkarnations- und Erlösungsglaubens durch. Das *probandum*, d.h. die umstrittene, deshalb von Seiten der Disputationsgegner zustimmungs- und folglich beweisbedürftige Lehre ist in dem gegebenen Fall das christliche Inkarnationsdogma. Dieses wird von dem *ponendum* strikt ausgeschlossen, indem Anselm den christlichen Inkarnationsglauben und darüber hinaus auch die Christologie

hominum esset necessarius, quaerere proposuimus«; vgl. auch CDH I 25 [II 95, 11, Hervorhebung v. Vf.]: »... si *ponimus* Christum non esse«.

53 GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 41), 348.

54 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), Praef [II 42,9–11, Hervorhebung v. Vf.]: »Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, *quia rationi putant illam repugnare*, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones.« – Ebd., I 3 [II 50, 16–18, Hervorhebung v. Vf.]: »Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, *qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere*.«

55 Vgl. auch GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 348: »Mit gleichviel Recht läßt sich hingegen auch sagen, diese Grundlehren deckten sich mit der jüdischen und arabischen Religionsphilosophie, damit dann auch letzten Endes – weil jene Philosophen nur rationales Glaubensgut annehmen – mit den übereinstimmenden Glaubensanschauungen des Judentums und des Islams.« – Ebd., 300: »Schon daran läßt sich ermesen, daß es sich bei den Grundlagen der Disputation nicht um den gemeinsamen Anteil an einer Vernunftreligion handelt, sondern, im Unterschied vor allem zur Aufklärung, um den Anteil an ein und denselben Offenbarungswahrheiten.«

56 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), II 1 [II 97,4–16].

als ganze methodisch suspendiert, da er »remoto Christo« die Inkarnation Gottes beweisen will⁵⁷.

Darüber hinaus sieht Gauss in Anselms auffallend allgemein gefasster Kennzeichnung des ewigen Heils des Menschen eine Rücksichtnahme auf den jüdischen Jenseitsglauben⁵⁸. Entsprechendes gelte für seine Bestimmung der menschlichen Schuld, die er keineswegs mit der These der Erbsünde begründe, welche ja bekanntlich im Islam nicht akzeptiert werde⁵⁹. Auffallend sei auch, dass Anselm im Unterschied zur fast gesamten zeitgenössischen christlichen Kontroversliteratur gegenüber Judentum und Islam nicht polemisiere. Dies seien Indizien für den zweifelsohne missionarischen Willen Anselms, »mit den Andersgläubigen von dem auszugehen, was sie selbst glauben, um sie zu dem zu führen, was sie noch nicht glauben. Und ebenso liegt darin die Entwicklungsidee, aus dem Keim der nichtchristlichen monotheistischen Religionen lasse sich das Christentum in einer Gedankenfolge entfalten⁶⁰.«

Leider kann ich hier aus Zeitgründen weder auf Anselms Antworten auf die Einwände von islamischer und jüdischer Seite gegen die christliche Erlösungslehre noch auch auf seine allerdings auch meist hinlänglich bekannte rein philosophische Begründung der objektiven Notwendigkeit der Inkarnation Gottes in Gestalt eines Gottmenschen für das Heil bzw. die Erlösung aller Menschen inhaltlich näher eingehen, ebensowenig wie auf die ebenfalls rationale Beweisführung bei Anselms Schülern Gilbert Crispin (1045–1117) und Odo von Cambrai (1060–1113).

3.5. Zu Gilbert Crispins »*Disputatio iudaei et christiani*« und »*Disputatio christiani cum gentili*«⁶¹

Zumindest so viel sei angemerkt, dass sich an den beiden Religionsdialogen Gilberts exemplarisch studieren lässt, von welchen Themen und Argumenten die mit philosophischen Mitteln geführte christliche Auseinandersetzung mit dem jüdischen und diejenige mit dem islamischen Glauben bestimmt war. Dabei kann der Nachweis geführt werden, dass Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* den Charakter eines christlich-islamischen Religionsdialogs besitzt, dass also der »gentilis« einen repräsentativen Vertreter der islamischen Religion bezeichnet, auch wenn er in der Einleitung als ein Philosoph und kluger Bestreiter des christlichen Glaubens bezeichnet wird, der nur die Vernunft gelten lassen wolle.⁶² Beiden Religionsdialogen Gilberts ist gemeinsam, dass sie die Vernunftkenntnis zur Entscheidungsinstanz über zwischen Religionen strittige Glaubensannahmen erheben. Sie unterscheiden sich aber grundlegend darin, dass die *Disputatio iudaei et christiani* neben der Vernunft (ratio) auch die Zeugnisse der Heiligen Schrift, insbesondere

57 Vgl. ebd., Praef. [II 42, 11f., Hervorhebung. v. Vf.]: »Ac tandem *remoto Christo*, quasi numquam aliquid fuerit de illo«. – Ebd., Praef. [II 42, 13f., Hervorhebung. v. Vf.]: »In secundo autem libro similiter *quasi nihil sciatur de Christo*.«

58 Vgl. GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 348f.: »So definiert er bezeichnenderweise den Glauben an ein ewiges Heil in der allgemeinsten Version, wie sie keinem Juden Anstoß geben kann, nicht aber als Auferstehungs- und Jenseitsglauben im Sinne der Christen und Muslime.«

59 Vgl. ebd.: »Ebenso unscharf hält er den Begriff der menschlichen Schuld. Er begründet ihn keineswegs mit der These der Erbsünde, im Gegenteil, er glaubt sogar, sich am Abschluß seines Dialoges entschuldigen zu sollen, daß er an irgend einer Stelle auf *Adams* Fall angespielt habe.«

60 Ebd., 353.

61 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 156.

62 Vermutet wurde diese Identität des Heiden allerdings auch schon von GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 290, allerdings ohne die Angabe wirklich überzeugender Gründe.

des Alten Testamentes, als »auctoritates«, d.h. als autoritative Quellen für die Erkenntnis religiöser Wahrheit verwendet, während Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* ausdrücklich die natürliche Vernunft des Menschen zum alleinigen »Richter« (iudex) über die Wahrheit religiöser Glaubensüberzeugungen macht. Diese methodische Differenz besitzt einen einfachen sachlichen Grund: Während für den Juden und den Christen die jüdische Bibel eine gemeinsame Glaubensquelle darstellt, ist eine solche zwischen dem Christen und dem »gentilis« nicht gegeben. Denn weder wird die Bibel von den Muslimen noch der Koran von den Christen als normative Glaubensquelle anerkannt. Daher ist die einzige von beiden gemeinsam anerkannte Autorität nur die der natürlichen Vernunft.

3.6 Petrus Venerabilis' Versuch einer rationalen Widerlegung des islamischen Glaubens in dessen Schrift »Contra sectam Saracenorum«⁶³

Eine weitere Station in der christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter markiert die Schrift *Contra sectam Saracenorum* des Petrus Venerabilis (1092–1156), der seit 1122 bis zu seinem Tod Abt von Cluny war⁶⁴. Petrus hat auf eigene Kosten eine Sammlung lateinischer Übersetzungen aus dem Arabischen anfertigen lassen, die nach der von Erzbischof Raimund von Toledo (1125/26–1151/52) gegründeten Übersetzerschule *Corpus Toletanum* oder *Collectio Toletana* genannt wird. Sie enthält insgesamt sieben Schriften, von denen nur die *Summa totius haeresis Saracenorum* und die *Epistola de translatione sua* von Petrus selbst verfasst worden sind. Diese beiden von Petrus verfassten Schriften, die zur *Collectio Toletana* gehören, sind relativ kurz. In der *Summa* macht Petrus den Leser mit den wichtigsten islamischen Glaubenslehren bekannt und stellt den Propheten des Islams, Muhammad, vor⁶⁵. Er tut dies durchgängig in einer äußerst polemischen, fast möchte man sagen: gehässigen Weise, indem er die islamischen Lehren und die Lebensweise des islamischen Propheten als Teufelswerk zu diskreditieren sucht und auf eine Ebene mit frühchristlichen Häresien stellt. Dabei betrachtet er den Koran als ein aus jüdisch-apokryphen und aus häretisch-christlichen Glaubenselementen entstandenes synkretistisches Gebilde⁶⁶ und Muhammad, den islamischen Propheten, als eine Person, die zwischen Arius (um 260–336) und dem Antichristen stehe: Denn er leugne zwar wie Arius die göttliche Natur Jesu Christi, gehe aber nicht so weit wie der Antichrist, nach dem Jesus nicht einmal ein guter Mensch gewesen sei⁶⁷.

Erst in seiner gegen Ende seines Lebens in Angriff genommenen und unvollendet gebliebenen Streitschrift *Contra sectam Saracenorum* findet Petrus zu einer rationalen

63 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 157f.

64 Vgl. Petrus VENERABILIS, *Contra sectam Saracenorum* Prologus, in: DERS., *Schriften zum Islam* (*Corpus Islamo-Christianum* 1), hrsg., ins Deutsche übers. u. komm. v. Reinhold GLEI, Altenberge 1985.

65 Ebd., XIX.

66 Vgl. Petrus VENERABILIS, *Summa totius haeresis* 7, in: Ebd., 8,6–10.

67 Vgl. Petrus VENERABILIS, *Summa totius haeresis* 13, in: Ebd., 14,4–8: *Quae (sc. haeresis) quidem olim diaboli machinatione concepta, primo per Arium seminata, deinde per istum Sanatan scilicet Mahumetum provecta per Antichristum vero ex toto secundum diabolicam intentionem complebitur.* – Hierzu vgl. ebd., *Summa totius haeresis* 15, Anm. 64: *Petrus beginnt nun eine ausführliche Darlegung der (vermeintlichen) koranischen Hauptintention, Christus sei nicht Gott oder Gottes Sohn gewesen. Danach stehe Muhammed in der Mitte zwischen Arius und dem Antichristen, weil nach Arius Christus nicht Gott oder Gottes Sohn, nach dem Antichristen nicht einmal ein guter Mensch gewesen sei, während Muhammad Christus zwar als guten Menschen bezeichne, aber nicht an seine Göttlichkeit glaube.*

Auseinandersetzung mit dem Islam. Im Unterschied zur *Summa* ist diese Schrift von einer Bekehrungsabsicht gegenüber den Muslimen bestimmt; in dieser Zielsetzung dürfte nicht nur ihr deutlich moderaterer Ton, sondern vor allem auch ihre rationale Argumentationsweise begründet liegen. Dabei macht sich Petrus in seiner Kritik am Islam ausdrücklich zum Anwalt rein rationaler Wahrheit, in deren Namen er das Gespräch mit den Muslimen sucht. Dass Petrus seine argumentative Vorgehensweise wie schon Anselm von Canterbury in *Cur deus homo* nach dem methodischen Prinzip des Abgrenzens bzw. Unterscheidens zwischen einem *ponendum* als dem gemeinsamen Ausgangspunkt bzw. der geteilten Annahme der Gesprächspartner und einem *probandum* als dem Gehalt, von dessen Gültigkeit der eine Gesprächspartner den anderen rational überzeugen will, nach Art der frühmittelalterlich üblichen religionsdialogischen Praxis bestimmt, lässt sich einem Passus gegen Ende des ersten Buches von *Contra sectam Saracenorum* entnehmen, in dem Petrus ausdrücklich sagt, dass er die Muslime mit dem angreift, was sie selbst für göttlich halten, um gemäß der *ratio disputandi* im Ausgang von dem, was sie zugestehen (d.h. dem *ponendum*), die Falschheit ihrer von der christlichen Lehre abweichenden Glaubensüberzeugungen aufzudecken. Damit hat Petrus wie schon zuvor Anselm erkannt und zugegeben, dass es auch inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen dem islamischen und dem christlichen Glauben gibt.

3.7 Abälards »*Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*«: Die *ratio* als die wahre *auctoritas*⁶⁸

Die Reihe der frühmittelalterlichen christlichen Kontroversliteratur findet in Peter Abälards (1079–1142) *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* eine bedeutende Fortsetzung⁶⁹. Dass die christlichen Glaubenslehren eine im Vergleich zu Judentum und Islam ungleich größere, ja sogar größtmögliche, weil von Gott gestiftete Rationalität bzw. Vernunftgemäßheit besitzen, diese Überzeugung ist sowohl Petrus Venerabilis als auch Anselm und Abälard zweifelsohne gemeinsam. Bei Abälard wird diese von Anselm grundgelegte und von Petrus Venerabilis, wie wir sahen, spät angeeignete rationale Methode, die allein Vernunftgründe als Beweismittel in der Auseinandersetzung der monotheistischen Religionen um die Wahrheit ihrer religiösen Überzeugungen gebrauchen und gelten lassen will, nicht nur zum zentralen Konstruktionsprinzip seines Religionsdialogs, sondern in ihrer Verhältnisbestimmung zur Wahrheitsfähigkeit der *auctoritas* gegenüber Anselm noch wesentlich radikalisiert. Denn es ist die Vernunft, wie Abälard seine eigene Meinung durch den Philosophen als Gesprächsfigur zum Ausdruck bringen lässt, welche über die Wahrheitsfähigkeit von Autoritäten urteilen muss, um sich nach eingesehenen Gründen und damit nach ihren Maßstäben für das Richtige oder Beste entscheiden zu können⁷⁰. Damit verleiht Abälard seiner dezidierten Überzeugung Ausdruck, dass,

68 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 158f.

69 Zur Gesprächskonzeption des *Dialogus* Abälards vgl. die ausgezeichnete Darstellung von Hartmut WESTERMANN, Wahrheitsuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abälards »Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum«, in: Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (Scripta Oralia 115), hg. v. Klaus JACOBI, Tübingen 1999, 157–197. – Die neuere Forschungsliteratur zu Abälards *Dialogus* ist vorbildlich dokumentiert worden von Steffen SEIT, *Dilectio consummatio legis*. Abälards Gespräch eines Philosophen eines Juden und eines Christen und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre, in: Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, hg. v. Matthias LUTZ-BACHMANN u. Alexander FIDORA, Darmstadt 2004, 40–99.

70 Vgl. Petrus ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Lat.-dt. Ausg., hg. v. Rudolf THOMAS, 94,1399–95,1445.

sobald verschiedene miteinander konfligierende und konkurrierende Wahrheitsansprüche – wie zwischen den monotheistischen Weltreligionen – gleichzeitig auftreten, deren jeweilige Wahrheitsfähigkeit nur von einem unabhängigen und übergeordneten, von einem Vernunftstandpunkt aus angemessen beurteilt werden könne. Bei der Beurteilung der Wahrheit von Religionen verdiene daher die universelle, allen Menschen in gleicher Weise zu Gebote stehende Vernunft die maßgebliche Autorität, die daher nur aus wahrer Vernunftkenntnis hervorgehe⁷¹. Damit nimmt Abälard eine Verhältnisbestimmung von *ratio* und *auctoritas* vor, die Anselm von Canterbury *expressis verbis* noch nicht gewagt hätte, die aber in der Konsequenz seiner rationalen Apologetik des christlichen Glaubens liegt.

3.8 Der »Dialogus« des Petrus Alfonsi⁷²

Zur frühmittelalterlichen Geschichte einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen gehört auch der *Dialogus* des jüdischen Konvertiten Petrus Alfonsi (vor 1075–nach 1130), der ein Gespräch zwischen dem Christen Petrus Alfonsus und Moyses, seinem Jugendfreund oder richtiger seinem früheren jüdischen Ich aus der Zeit vor seiner Konversion zum Christentum darstellt⁷³. Es handelt sich bei dieser Schrift um die Antwort ihres Verfassers auf jüdische Kritik nach seiner Bekehrung zum Christentum⁷⁴. Der *Dialogus* besteht insgesamt aus drei Teilen: Im ersten Teil sucht er die nach seiner Überzeugung falschen Glaubenslehren aller anderen religiösen Gemeinschaften, insbesondere der Juden und der Muslime, zu widerlegen. Der zweite Teil soll die sachliche Überlegenheit der christlichen Religion beweisen; der dritte und letzte Teil sucht die außerchristliche, insbesondere jüdische Kritik am Christentum mit Vernunftgründen und Autoritätsbeweisen zu widerlegen. An dieser Programmatik wird bereits deutlich, dass Petrus Alfonsi sich nicht eine rein rationale Apologetik des christlichen Glaubens wie etwa bei Anselm von Canterbury und Peter Abälard zu eigen gemacht, sondern sowohl mit rationalen Beweisgründen als auch mit Autoritätsbeweisen die objektive Wahrheit des Christentums zu rechtfertigen versucht hat.

71 Dass die religiöse Autorität häufig irrt, schließt Abälard schon aus der Vielzahl von religiösen Überzeugungen, vgl. ebd., 94,1399–1402. – Autorität, d. h. Glaubwürdigkeit, haben nur jene verdient, die sich von ihrer Vernunft leiten lassen und sie der bloßen Autorität vorgezogen haben, vgl. ebd., 1406–1409: *Nam et ipsi, qui sciperunt non nisi ex ratione, qua eorum habundare videntur sententiae, auctoritatem hoc est credendi statim eis meruerunt dignitatem. Adeo autem ipsorum quoque iudicio auctoritati ratio preponitur ...* – Bloße Autoritätsargumente besitzen in einer philosophischen Disputation daher keinen Rang, vgl. zum Ganzen ebd., 94,1413–95,1437.

72 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 159f.

73 Vgl. Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition, hg. v. Klaus-Peter MIETH, Berlin 1982, angedruckt (ohne den kritischen Apparat) in: Pedro Alfonso DE HUESCA, Diálogo contra los judíos, Einleitung von John TOLAN, lat. Text v. Klaus-Peter MIETH, span. Übers. v. Esperanza DUCAY, Redaktion v. Maria Jesus LACARRA, Huesca 1996, 1–193.

74 Vgl. zum *Dialogus*, insbesondere zu dessen *prologus*, Thomas RICKLIN, Der »Dialogus« des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung, in: JACOBI, Gespräche lesen (wie Anm. 69), 139–155, hier: 145.

3.9. Alanus ab Insulis' Schrift »*De fide catholica contra haereticos sui temporis*«⁷⁵

Als letzte christliche Position einer Philosophie der monotheistischen Religionen im frühen Mittelalter soll diejenige des Zisterziensers Alanus ab Insulis (Alain de Lille, † 1203) genannt werden, die er in seiner Schrift *De fide catholica contra haereticos sui temporis*⁷⁶ skizziert hat: Von den vier Büchern dieser Schrift sind das dritte Buch gegen die Juden und das vierte Buch gegen die pagani bzw. saraceni, d.h. gegen die Muslime, gerichtet. Wie schon Petrus Venerabilis und Petrus Alfonsi, so wendet auch Alanus sowohl die Methode der beweisenden Argumentation mit Bibelstellen (auctoritates) als auch mit Vernunftgründen (rationes) gegen den jüdischen Glauben und dessen Einwände gegen die christliche Inkarnations- und die Trinitätslehre an. Im Anschluss an und unter teilweise auch ausdrücklichem Rückbezug auf Gilbert Crispins *Disputatio iudaei et christiani* entwickelt Alanus rationale Beweisgründe für beide christlichen Zentrallehren; gegen den islamischen Glauben ist das vierte Buch dieser Schrift gerichtet, in dem Alanus zudem gegen die islamische und jüdische Ablehnung der christlichen Bilderverehrung argumentiert.

4. Zur Bedeutung der frühmittelalterlichen Tradition einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart⁷⁷

Wir haben gesehen: Peter Abälard macht mit der in der angedeuteten frühmittelalterlichen Tradition einer christlichen Philosophie der monotheistischen Religionen bereits vorbereiteten Einsicht radikal Ernst, dass religiöse Autoritäten sich vielfach irren können und sich teilweise auch irren müssen – wie aus den inhaltlichen Unterschieden der absoluten und universalen Wahrheitsansprüche der drei monotheistischen Weltreligionen deutlich wird. Sie sind also als Entscheidungsinstanz im Streit konkurrierender Wahrheitsansprüche von Religionen unzuverlässig und daher ungeeignet. Unbedingte Autorität, d.h. Glaubwürdigkeit, hat in diesem Streit vielmehr einzig und allein die allgemein menschliche Vernunft verdient. Daher kommt allein ihr die Rolle des Richters in diesem Streit zu. Als diese objektiv gültige und allgemein verbindliche Entscheidungsinstanz im Streit konkurrierender religiöser Wahrheitsansprüche muss die Philosophie von allen Disputanten bzw. Teilnehmern an diesem intellektuellen Wettstreit, d.h. von allen repräsentativen Vertretern der drei monotheistischen Weltreligionen, aber zunächst erst einmal anerkannt werden. Hier jedoch liegt genau die faktische Begrenztheit der meines Erachtens nach wie vor bestehenden Vorbildlichkeit dieses mittelalterlichen Lösungsmodells für jenes interreligiöse Gespräch von heute, das die Wahrheitsfrage nach religiösen Geltungsansprüchen nicht von vornherein ausklammert. Denn wenn schon nicht einmal mehr die Vertreter einer dieser drei monotheistischen Weltreligionen – ich meine die christlichen – sich auf einen ihnen gemeinsamen Vernunftbegriff und die verbindliche Anerkennung von inhaltsgleichen Vernunfturteilen einigen können (und genau das erleben wir ja in unserer postmodernen Moderne), um wieviel schwieriger dürfte dann

75 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 160.

76 Vgl. PL 210, 305–430, mit deutscher Übersetzung nachgedruckt bei Wolfgang BUNTE, Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500) (Judentum und Umwelt 27), Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1990, 368–425.

77 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 160f.

die Verständigung mit Vertretern anderer religiöser Traditionen auf ein von allen Beteiligten anerkanntes Konzept menschlichen Verstandes- und Vernunftwissens sein, die nicht so eindeutig oder – wie etwa viele Vertreter der östlichen Weltreligionen – überhaupt nicht auf dem Boden des abendländischen Rationalitäts- und Wissenschaftsverständnisses gewachsen sind. War, grosso modo gesprochen, im Mittelalter das aristotelische transformierter Gestalt noch der Inbegriff des natürlichen Wissens von Menschen, so fehlt in der Pluralitäts- und Differenzkultur der Gegenwart diese Einheitsfunktion des philosophischen Denkens. Mit dessen postmodernem Zerfall in unübersehbar viele Diskurse mit je eigenen Regelwerken zerrinnt auch die Möglichkeit einer religionenübergreifenden Verständigung auf gemeinsame Rationalitätsstandards. Es darf daher nicht Wunder nehmen, dass die Philosophie aus dem interreligiösen Gespräch der Gegenwart fast völlig verschwunden und dieses folglich zu einem bloßen Austausch von religiösen Meinungen verkümmert ist. Und es darf auch nicht verwundern, dass sich infolgedessen die Wahrheitsfrage aus dem interreligiösen Gespräch nahezu verabschiedet und einem bequemen, aber sachlich falschen Toleranzverständnis Platz gemacht hat. Wenn allerdings die Wahrheitsansprüche der Weltreligionen kein Forum für ihren friedlichen Wettstreit und Austrag mehr haben, dann schaffen sie sich andere, unfriedliche Wege, um sich geltend zu machen. Für diesen hohen Preis der Auflösung des Einheitscharakters rationalen Wissens ist die Philosophie zumindest mitverantwortlich. Ein Blick auf ihre mittelalterliche Gestalt und deren Bedeutung für das interreligiöse Gespräch könnte und sollte ihr diese Verantwortung bewusst machen und ihr zugleich auch einen Ausweg aus der beschriebenen Misere weisen.