

**ABRAHAM IBN DAŪD UND
DOMINICUS GUNDISSALINUS:
PHILOSOPHIE UND RELIGIÖSE TOLERANZ
IM TOLEDO DES 12. JAHRHUNDERTS**

*Prof. Dr. Alexander Fidora**

Resumo: O presente estudo pretende aprofundar e investigar as condições intelectuais, ou pelo menos os fatores fundamentais da tolerância política, filosófica e religiosa na Toledo do século XII. As explanações aqui apresentadas a respeito de Ibrahim Ibn David e Domingo Gundisalvo pretendem demonstrar que existiu um diálogo, se bem que não tão explícito ainda, o qual deve ser definido mais de perto na sua peculiaridade. Ambos, Ibrahim e Gundisalvo, geralmente são vinculados à assim chamada Escola de Tradutores de Toledo. Pretende-se demonstrar primeiro as premissas de um diálogo das religiões nas respectivas obras dos dois estudiosos, para depois mostrar, num segundo passo, como esse diálogo no trabalho filosófico em conjunto aconteceu ou poderia ter acontecido na Escola de Tradutores.

Palavras-chave: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, diálogo, religiões.

Abstract: The present treatise intends to deepen and to examine the intellectual conditions, or at least the basal elements of the political, philosophic and religious tolerance on the twelfth century Toledo. The explanations here presented about Ibrahim Ibn David and Domingo Grundisalvo intend to show that there was a dialogue, although not fully expressed yet, that must be defined close by in its peculiarity. Both, Ibrahim and Grundisalvo, generally are linked to the called Translators School of Toledo. We intend to show first the premises from a dialogue of the religions in respective works of the two bookishes, and after to show, in a second step, how this dialogue in the philosophic work together occurred or could be occurred in the Tranlators School.

Keywords: Judaism, Christianity, Islam, dialogue, religions.

I. Einleitung

Toledo, die von Alfons VI. 1085 aus maurischer Hand zurückeroberte Stadt im Herzen der spanischen Meseta, ist längst zum Inbegriff der Toleranz und des toleranten Miteinanders der drei großen Buchreligionen im Mittelalter geworden: zur “ciudad de la tolerancia y de la convivencia”, wie das Motto eines 1982 in Toledo veranstalteten internationalen Kongresses lautete.

In diesem Sinne hat die historische Forschung, wenn auch mit einigen Einschränkungen, so doch in wesentlicher Hinsicht zeigen können, dass unter der Herrschaft Alfons VI. sowie seiner Nachfolger ein durchaus friedliches Zusammenleben von Juden, Christen und Moslems das Toledaner Milieu prägte: So hatte bereits Alfons VI. (reg. 1072-1109) noch während der Übergabeverhandlungen anlässlich der Kapitulation der Stadt mit al-Qadir versprochen, die muslimische Bevölkerung unversehrt zu lassen, ihr Hab und Gut sowie ihre Moschee zu respektieren, also auch ihre Religion zu tolerieren. Ja er selbst proklamierte sich als “Kaiser der zwei Religionen”. Und auch die jüdische Bevölkerung erwarb sich bald das Vertrauen des neuen christlichen Herrschers, der bedeutende Juden einstellte, etwa Cidelo, der bei Alfons sogar die Ausweisung der Karaiten erreichte. Nicht ohne ‚Grund‘ rügte denn auch Papst Gregor VII. in seiner *Epistola ad Alphonsum regem Castellae*¹ Alfons dafür, Juden über Christen befehligen zu lassen. Dessen ungeachtet finden sich jedoch auch bei seinem Nachfolger Alfons VII. (reg. 1109-1157) noch bedeutende jüdische Gelehrte als Berater, etwa Yossef Ibn Ezra, von dem es sogar heißt, dass ihm der König die Oberaufsicht über Calatrava anvertraut habe. Und von Alfons VIII., eine Generation später, will es die Legende gar, dass er eine jüdische Geliebte hatte, die berühmte Jüdin von Toledo aus Lion Feuchtwangers gleichnamigem Roman. Alle drei Herrscher, so heißt es immer wieder in der Historiographie, verfolgen damit eine tolerante Politik den

¹ Dieser Brief ist veröffentlicht in *Patrologia latina* 148, col. 605-606.

Andersgläubigen gegenüber, die sich auch in deren Rechtsstellung widerspiegelt².

Soweit die Skizze des Bildes, das – gewiss mit einigen Abstrichen – von der Geschichtsschreibung gezeichnet wird und das Toledo zum Symbol mittelalterlicher Toleranz gemacht hat – eine Toleranz, die jedoch, dies sei dazu kritisch angemerkt, auf der rein politischen Ebene halt macht.

Demgegenüber wollen die folgenden Ausführungen tiefer schürfen und nach den intellektuellen Bedingungen oder zumindest Hintergründen dieser politischen Toleranz fragen. Vorderhand scheint dieses Unterfangen wenig ergiebig, denn während in Frankreich Peter Abaelard seinen Religionsdialog verfasst und Petrus Venerabilis Übersetzungen des Koran gerade bei spanischen Gelehrten in Auftrag gibt, ist in Toledo, also genau dort, wo Abaelards literarische Gestalten sich tatsächlich auch in Fleisch und Blut begegnen, scheinbar keine intellektuelle Auseinandersetzung zwischen den Religionen zu beobachten. Anders als im Fall der königlichen Dekrete zu Gunsten der muslimischen und jüdischen Bevölkerung ist uns so gut wie nichts an ausdrücklichen intellektuellen Auseinandersetzungen zwischen Juden, Christen und Moslems aus dieser Zeit überliefert.

Die vorliegenden Ausführungen zu Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus wollen aufzeigen, dass es gleichwohl einen solchen, obgleich noch nicht expliziten Dialog gegeben hat, der in seiner Eigenart näher bestimmt werden soll. Beide, Abraham und Gundissalinus, werden i.d.R. mit der so genannten Toledaner Übersetzerschule in Verbindung gebracht³. Abraham wurde

² Vgl. zum ganzen Absatz den Sammelband von Louis Cardaillac (Hrsg.), *Tolède XIIe-XIIIe: Musulmans, chrétiens et juifs – Le savoir et la tolérance*, Paris 1992, bes. die Beiträge von Jean-Pierre Molénat, María Jesús Rubiera Mata und Pilar León Tello, S. 93-137, sowie ausführlich Pilar León Tello, *Los judíos de Toledo*, 2 Bde., Madrid 1979, hier bes. Bd. I, S. 25-56.

³ Die Existenz eines genuinen Schulzusammenhangs ist für Toledo immer wieder bestritten worden, so zuletzt von Serafín Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo en la Historia del Pensamiento*, Toledo 1997, bes. S. 11-25. Für die vorliegenden Ausführungen ist dies jedoch unerheblich; der Begriff der

vermutlich um 1100 in Toledo geboren, studierte jedoch in Córdoba, dem Bagdad des Westens, bei seinem Onkel Baruch Ibn Albalia, der ihn nicht nur in die Schrift und die rabbinische Tradition einführte, sondern auch gründlich in griechischer Weisheit unterwies. Nachdem die Almohaden, die im Gegensatz zu ihren Vorgängern, den Almoraviden, eine gegenüber den anderen Religionen eher feindliche Haltung zeigten, sich Córdoba bemächtigt hatten, flüchtete Abraham, wie so viele seiner Zeitgenossen, etwa um 1148 in das christliche Toledo. Hier entstehen ca. 1161 die beiden Hauptwerke des jüdischen Gelehrten: das *Buch der Überlieferung* (*Sefer ha-Kabbalah*) und das *Buch des erhabenen Glaubens* (*Emunah ramah*), letzteres ursprünglich in arabischer Sprache verfasst, heute jedoch nur noch in hebräischen Übersetzungen erhalten⁴. Unsere zweite Gestalt, der Archidiakon von Cuéllar Dominicus Gundissalinus, scheint ab der Mitte des 12. Jahrhunderts an der Toledaner Übersetzerschule gewirkt zu haben, wo er eine Reihe wichtiger philosophischer Werke aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte: so die wissenschaftstheoretischen Schriften al-Kindis, die Wissenschaftseinteilung des al-Farabi, die *Metaphysik* des Avicenna und seinen *De anima*-Traktat. Letzterer ist von Gundissalinus gemeinsam mit einem gewissen Avendauth, d.i. die latinisierte Form von Ibn Daūd, übersetzt worden, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit Abraham Ibn Daūd identisch ist⁵. Doch davon später mehr. Neben den Übersetzungen verfasste

Schule wird hier wie in anderen Fällen, etwa dem der Schule von Chartres, in einem weiteren Sinne gebraucht.

⁴ Vgl. zu Leben und Werk des Abraham Ibn Daūd die ausführliche Einleitung von Gerson D. Cohen in seiner Edition und Übersetzung des *Sefer*. Siehe Abraham Ibn Daūd, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, Philadelphia 1967, S. VIII-LXII. Dieses Werk liegt auch in einer neuen spanischen Übersetzung vor als *Libro de la tradición*, spanische Übersetzung von Lola Ferre, Barcelona 1990.

⁵ Diese These ist erstmals aufgestellt worden von Marie-Thérèse d'Alverny, "Avendauth?", in: *Homenaje a Millás-Vallierosa*, 2 Bde., Barcelona 1954 u. 1956, Bd. I, S. 19-43.

Gundissalinus auch bedeutende eigene Werke, allen voran den bekannten Traktat *De divisione philosophiae*⁶.

Im Folgenden sollen zunächst die Prämissen eines Dialogs der Religionen in den jeweiligen Werken der beiden Gelehrten aufgezeigt werden, um dann in einem weiteren Schritt zu zeigen, wie dieser Dialog in der gemeinsamen philosophischen Arbeit an der Übersetzerschule ausgesehen hat bzw. haben könnte.

II. Prämissen eines Dialogs der Religionen bei Abraham Ibn Daūd

Manuel Alonso, einer der vielleicht besten Kenner der Toledaner Übersetzerschule, hat Abraham als durch und durch intransigenten Verteidiger der jüdischen Religion dargestellt und hält von daher seine Mitarbeit an der Übersetzerschule für ausgeschlossen⁷. Dabei stützt er sich v.a. auf sein *Buch der Überlieferung*, eine jüdische Chronik, die Abraham aus Anlass der Auseinandersetzung mit den bereits erwähnten Karaiten verfasste, einer jüdischen Sekte, die die Autorität der rabbinischen Tradition in Frage stellte. Diesen gegenüber betont Abraham, dass die jüdische Religion gerade in der Kontinuität der rabbinischen Lehren mit der Offenbarung ihr Wahrheitskriterium besitzt. Betrachtet man dieses Werk isoliert, so mag tatsächlich der Eindruck eines innerjüdischen Diskurses entstehen, der gegenüber möglichen Anfragen aus anderen Religionen gleichsam immunisiert ist. Zu Recht weist Alonso darauf hin, dass Abraham hier mehrfach dem christlichen Glauben eine klare Absage zu erteilen scheint. So etwa wenn er von der historischen Person Jesu Christi handelt und dabei feststellt, dass diese nach jüdischer Überlieferung gar nicht zu Herodes' Zeiten geboren sei, sondern

⁶ Siehe zum Toledaner Archidiakon ausführlich Alexander Fidora, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus – Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin 2003.

⁷ Vgl. den Artikel von Manuel Alonso, "El traductor y prologuista del *Sextus naturalium*", in: *Al-Andalus* 26 (1961), S. 1-35, mit dem er besonders auf d'Alvernys These reagierte.

rund 100 Jahre früher gelebt habe⁸. Damit wird die Wahrheit der Evangelien in Frage gestellt und mit ihr der christliche Glaube insgesamt einer verlässlichen Grundlage beraubt. Und in der Tat, bliebe es hierbei, so stünden sich bei Abraham jüdische und christliche Religion in ihrem Beharren auf der jeweils eigenen Tradition unversöhnlich gegenüber, wie von Alonso beschrieben.

Doch darf das *Buch der Überlieferung* eben nicht unabhängig von Abrahams zweitem Werk, dem *Erhabenen Glauben*, betrachtet werden, ja die Tatsache, dass beide um 1160 entstehen, macht es sogar mehr als wahrscheinlich, dass sie als zwei Teile desselben Werkes konzipiert wurden. Der komplette Titel dieses Werkes, der zugleich sein Programm formuliert, lautet: “Das Buch ‚Erhabener Glaube‘, welches Übereinstimmung bringt zwischen Religion und Philosophie”.⁹ Und immer wieder betont Abraham in diesem die Vereinbarkeit von Philosophie und jüdischer Religion, ja die Notwendigkeit einer philosophischen Durchdringung derselben. So heißt es gleich zu Beginn des Buches:

Ich sah nämlich, daß die Verwirrung und das Fehlgreifen der Denker heutigen Tages in vorliegender und in ähnlichen Fragen daher komme, weil sie die Untersuchung über die Grundsätze ihres Glaubens (des israelitischen) vernachlässigen und weil sie die treffliche Übereinstimmung nicht aufsuchen, die zwischen demselben und der wahren Philosophie besteht¹⁰.

In drei Büchern behandelt Abraham so Fragen der Physik, Metaphysik und der Psychologie aus aristotelischer und

⁸ Siehe Abraham Ibn Daūd, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, a.a.O., S. 22, sowie dazu Manuel Alonso, “El traductor...”, a.a.O., S. 16-21.

⁹ Zwei moderne Editionen liegen vor, die jeweils von einer deutschen und einer englischen Übersetzung begleitet werden. Wir zitieren im Folgenden nach der älteren, deutschen Übersetzung und vermerken dabei z.T. abweichende oder genauere Übertragungen des englischen Übersetzers. Die deutsche Übersetzung ist erschienen unter dem Titel *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, übers. und hrsg. von Simson Weil, Berlin 1919; die englische unter dem Titel *The Exalted Faith*, übers. und hrsg. von Norbert M. Samuelson, London u. Toronto 1986.

¹⁰ Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 3, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 39-40.

avicennischer Perspektive und erweist am Ende jedes Kapitels durch Schriftzitate die Übereinstimmung der Philosophen mit der geoffenbarten Wahrheit¹¹. Dies ist an sich bereits eine bedeutende Entwicklung; man denke dagegen nur an den *Kusari* Yehuda Halevis und seine dezidiert anti-philosophische Haltung.

Doch geht Abraham noch weiter, denn er sieht den Bezug der Religion zur philosophischen Vernunft nicht nur dem jüdischen Gesetz eingeschrieben, sondern erkennt darin ein invariables Charakteristikum einer jeden Religion. So entwickelt Abraham ausgehend vom Verhältnis von Religion und Vernunft eine allgemeine Religionsphänomenologie, um sodann in einem zweiten Schritt gerade diesen Vernunftbezug der Religionen als Grundlage des Miteinanders derselben auszuzeichnen:

Die Religionen bestehen teils bloß in allgemeinen Gesetzen, wie sich die Logiker ausdrücken, oder in Vernunftgesetzen nach der Sprache der Dialektiker; weil ihre Lehren ähnlich den Prinzipien des Denkens allgemeine Wahrheiten enthalten; z.B. daß die Rechtlichkeit gut, die Ungerechtigkeit schlecht, die Dankbarkeit sittlich, die Treulosigkeit unsittlich sei; und teils in Überlieferungen nach dem Ausdrücke der Logiker, oder nach dem der Dialektiker in positiven Geboten [Samuelson: revealed rules], als z.B. den Sabbat zu beobachten, kein Schweinefleisch zu essen etc. In den Vernunftgeboten unterscheidet sich keine Nation von der anderen. [...] Durch die Vernunftgebote werden Menschen, die sonst von den verschiedensten Ansichten beherrscht werden, vereinigt, weil hinsichtlich jener alle Nationen übereinstimmen. Daher kommt es, daß in einem und demselben Lande die verschiedensten Religionsgenossenschaften, wovon die eine den tradierten Glauben der anderen sogar bestreitet, Lügen straft und für nichts erklärt,

¹¹ Vgl. für eine kurze Gesamtinterpretation des *Erhabenen Glaubens* Heinrich Simon, "Abraham Ibn Daūd – Verdienst und Grenzen", in: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 18 (1976), S. 60-71. Eine detaillierte Analyse des Werkes bietet T. A. M. Fontaine, *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daūd. Sources and Structures of 'ha-Emunah ha-Ramah'* (Studia Semitica Neerlandica 26), Assen 1990.

durch das vereinigende Band der Vernunftreligion sich zu einem Staatskörper verschmelzen können¹².

Jede Religion stützt sich folglich auf zwei Säulen: jene Aussagen, die sich auch im philosophischen Diskurs mit vernünftigen Argumenten begründen lassen, sowie jene, die einzig über die Offenbarung und die sie bewahrende Tradition zugänglich sind. Es ist bemerkenswert, wie Ibn Daūd diese beiden Klassen von Aussagen im Folgenden in ihrer Bedeutung für das jüdische Gesetz in eine deutlich wertende Rangfolge bringt. So heißt es in seinem Schlusskapitel über praktische Philosophie:

Denn alles, was die praktische Philosophie lehrt, das ist in der Thora am vollkommensten gegeben [...] Doch enthält sie auch streng positive Gesetze [Samuelson: revealed commandments], das ist durch eine höhere Weisheit verordnete Gebote, deren Nutzen uns unbekannt ist. Dazu gehören die Opfergesetze, die Ursache warum manche Opfer ganz und andere nur zum Teil verbrannt werden [...] Die Thora ist eine Vorschrift, welche aus verschiedenen Teilen besteht, erstens: aus Glaubensregeln [Samuelson: faith and its understanding], zweitens: aus Tugendregeln, drittens: aus Regeln für das Familienleben, viertens: aus Regeln für das öffentliche Leben, und fünftens: aus höher begründeten streng positiven Geboten [Samuelson: commandments that are arranged by wisdom]. Allein [...] so sind doch nicht alle Klassen, sowohl subjektiv als auch objektiv, von gleichgroßer Wichtigkeit; sondern das Fundament der Thora und ihr Wesen beruht zuerst auf dem Teile des Glaubens, und dann auf dem der Tugenden und Sitten, denn ohne diese würde die Ordnung in der Welt aufhören, und letztere zu Grunde gehen. Darum stimmen die verschiedensten Nationen in den politischen Gesetzen fast alle überein. [...] Allein jene Gebote, deren Ursachen uns dunkel sind, nehmen keine hervorragende Stufe im Gesetz ein¹³.

Jene Aussagen, die durch ihre rationale Begründbarkeit für alle Religionen allgemeine Gültigkeit besitzen, sind somit für

¹² Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 94-95, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 204.

¹³ Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 131, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 263.

Abraham die wichtigsten Aussagen auch der jüdischen Religion¹⁴. Die allein aus der Überlieferung bezugten Aussagen hingegen gelten ihm zumindest in einer bestimmten Hinsicht als weniger bedeutend.

Diese scheinbare Abwertung fängt Abraham jedoch im Folgenden wieder auf, wenn er davon spricht, dass sich gerade in jenen Aussagen der wahre Glaube zeige, nämlich als unbedingter Gehorsam Gott gegenüber. Unbedeutender sind diese Aussagen für Abraham hier in dem Sinne, dass sie selbst nicht zum Glauben führen; der unbedingte Gehorsam steht für ihn nämlich am Ende eines Erkenntnisprozesses, in dem sich dem Glaubenden die Wahrheit der jeweiligen Religion erwiesen hat; dies aber geschieht über die vernünftige Prüfung desselben¹⁵.

Damit ist aber auch klar, welchen Stellenwert das *Buch der Überlieferung* im Gesamtwerk Abrahams hat und warum es nicht losgelöst vom *Erhabenen Glauben* gelesen werden sollte. Denn während der *Erhabene Glaube* die natürlichen Wahrheiten der jüdischen Religion zum Gegenstand hat, versucht Ibn Daūd mit dem *Buch der Überlieferung*, über den Begriff der Tradition ein Wahrheitskriterium für die übernatürlichen Wahrheiten zu

¹⁴ T. A. M. Fontaine, a.a.O., S. 234, befindet sich offensichtlich im Widerspruch zu dieser Passage, wenn sie diese folgendermaßen kommentiert: "Ibn Daūd divides Torah into five areas, all of which are equally important." Anscheinend ist ihr ein "not" abhanden gekommen, wie auch der weitere Zusammenhang ihrer Ausführungen deutlich macht, wenn es nur wenige Zeilen später von der fünften Klasse heißt: "Initially Ibn Daūd characterizes this category as the least important of all the parts of the Torah".

¹⁵ Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 133, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 265: "Und deshalb hat die vierte Klasse der Gebote [doch] einen Vorzug vor den drei anderen, weil sie den unbedingten Gehorsam erzeugen [...] Ich will aber hiermit durchaus nicht das Studium der Wissenschaften verpönten wissen [...] Allein das will ich erklären, sobald ein Mensch die Gewißheit hat, daß hienieden eine solche Offenbarung stattgefunden hat; sobald derselbe von der Wahrheit der Sendung eines Propheten [...] versichert ist; wenn ferner der letztere ein Gesetz brachte, welches der Vernunft in nichts widerspricht [...] – wenn, sage ich, alsdann ein solcher Prophet zu seiner Nation spricht: Gott hat euch dieses oder jenes geboten oder verboten, wovon zwar der Aufgeforderte den Grund und die Ursache nicht einsieht und es gleichwohl auf dem Wege des Glaubens und der Treue annimmt; so ist das ein wahrhafter Gläubiger".

entwickeln. Der Erkenntnisweg des Glaubenden führt jedoch nach Abraham von den natürlichen zu den übernatürlichen Wahrheiten, und nicht umgekehrt. Deswegen auch bietet sich das *Buch der Überlieferung* nicht für den Dialog der Religionen an, wie Alonso festgestellt hat, denn dieses setzt bereits die Zustimmung zu derselben voraus. Wohl aber bietet der *Erhabene Glaube* diese Perspektive, indem er die allen Menschen gemeinsame philosophische Vernunft zum Wahrheitskriterium des Glaubens nimmt und sich so in den geteilten Raum der Philosophie begibt, in dem ein Dialog der Religionen möglich wird. Ja weit entfernt vom “extremismo intolerante”,¹⁶ den Alonso erkennen will, macht Abraham selbst in dem weiter oben zitierten Passus den Übergang von einer Vernunftgerichtetheit aller Religionen hin zur politischen Toleranz Toledos, wenn er vom “vereinigenden Band der Vernunftreligion” spricht.

Anders als Alonso dachte, scheinen daher aus Abrahams Werk keine gewichtigen Hindernisse für die von Marie-Thérèse d’Alverny vorgeschlagene Identifizierung des Abraham Ibn Daūd mit jenem Avendauth zu erwachsen, der gemeinsam mit Gundissalinus Avicennas Schrift *De anima* übersetzte. Der spanische Theologe hielt es für ausgeschlossen, dass ein streng orthodoxer Jude mit einem christlichen Archidiakon ein Werk für den Toledaner Erzbischof übersetzen konnte, und so machte er kurzerhand aus dem Avendauth der *De anima*-Übersetzung einen zum Christentum konvertierten Juden.¹⁷ Bedenkt man jedoch, dass dieser sich im Widmungsprolog des Werkes an den Erzbischof von Toledo Johannes als “Avendauth israelita, philosophus”¹⁸ bezeichnet, wird deutlich, wie wenig Alonsos Beschreibung auf den Sachverhalt stimmt. In jedem Falle ist der mit Gundissalinus arbeitende Übersetzer Avendauth ein Jude gewesen, der sich von seinem eigenen Selbstverständnis her als Philosoph bezeichnet.

¹⁶ Manuel Alonso, “El traductor...”, a.a.O., S. 25.

¹⁷ Vgl. Manuel Alonso, “El traductor...”, a.a.O., S. 26-35.

¹⁸ Vgl. Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, ed. Simone van Riet, 2 Bde., Louvain u. Leiden 1968 u. 1972, hier Bd. I, S. 3: “Iohanni reverentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Avendauth israelita, philosophus, gratum debitae servitutis obsequium.”

III. Prämissen eines Dialogs der Religionen bei Dominicus Gundissalinus

In ähnlicher Weise wie für Abraham, wenn auch nicht in derselben Ausdrücklichkeit, ist für Gundissalinus ebenfalls der Versuch charakteristisch, die Vereinbarkeit von Philosophie und christlicher Lehre aufzuweisen¹⁹. Besonders deutlich wird dieses Bemühen in den Anfangsworten seines *Tractatus de anima*, mit dem er nicht nur die Notwendigkeit einer rationalen Durchdringung der gemeinhin nur geglaubten Lehren des Christentums, hier der Unsterblichkeit der Seele, herausstellt, sondern zugleich in bestimmter Weise seine Übersetzungstätigkeit aus dem Arabischen rechtfertigt. So heißt es zu Beginn des Traktats:

Deshalb habe ich mich bemüht, alles was ich bei den Philosophen an vernünftigen Darlegungen zur Seele gefunden habe, in eins zu sammeln. So ist dieses Werk, das ja den Lateinern bislang unbekannt blieb, da es bloß in den griechischen und arabischen Archiven versteckt lag [...], nun den Lateinern zur Kenntnis gebracht, damit die Gläubigen, die für ihre Seele so fleißig arbeiten, all das, was sie über sie wissen müssen, nicht bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Vernunft begreifen mögen²⁰.

Dieses Zitat adaptiert Gundissalinus aus dem Prolog seiner zusammen mit Avendauth besorgten *De anima*-Übersetzung, der später noch genauer betrachtet werden soll. Für den vorliegenden Zusammenhang ist wichtig, dass Gundissalinus getreu seiner Absicht, im *Tractatus* die Seele einer rein philosophischen Untersuchung zu unterziehen, im Folgenden alle Bezüge auf die

¹⁹ Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch meinen Artikel "Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura", in: *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), S. 243-258.

²⁰ Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima*, ed. Joseph Thomas Muckle, in: *Mediaeval Studies* 2 (1940), S. 23-103, hier S. 31: "Quapropter quicquid de anima apud philosophos rationabiliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi. Opus siquidem latinis hactenus incognitum utpote in archivis graecae et arabicae tantum linguae reconditum [...] ad notitiam latinorum est deductum ut fideles, qui pro anima tam studiose laborant, quid de ipsa sentire debeant, non iam fide tantum, sed etiam ratione comprehendant."

Bibel vermeidet²¹. Allein auf den letzten Seiten des zehnten Kapitels, d.h. am Ende des Werkes, gestattet er sich Rekurse auf das Alte und Neue Testament, die er mit Formeln wie “iuxta illud”, “unde propheta” oder “Apostulus testatur” einleitet²², um eben die Übereinstimmung all dessen, was er zuvor aus einer avicennischen und mithin philosophischen Perspektive heraus dargelegt hat, mit der Heiligen Schrift unter Beweis zu stellen. Niemals indessen benutzt er die Bibel als Prämisse seiner Argumente.

Dieses Verfahren, das an den Aufbau der einzelnen Kapitel aus dem *Erhabenen Glauben* erinnert, die ja auch je an ihrem Ende mit Schriftzitate das zuvor Gesagte bestätigen, ist in nahezu allen Traktaten des Archidiakons zu beobachten, die zunächst rein philosophisch argumentieren, um dann allerdings an ihrem Ende die Übereinstimmung des auf diese Weise Entwickelten mit der Offenbarung durch Zitate aus dem Alten und Neuen Testament zu erweisen.

Eine besonders komplexe Konstellation, die sich als Konsequenz aus diesem Verfahren ergibt, findet sich in Gundissalinus’ kosmologischer Schrift *De processione mundi*²³. In dieser entwickelt Gundissalinus zunächst die folgende philosophische Schöpfungslehre: Zuerst zeigt er, dass das Sein der ersten Ursache nicht nur möglich, sondern notwendig sein muss, daraufhin argumentiert er zu Gunsten der Einheit und Unbeweglichkeit der ersten Ursache und identifiziert diese letztendlich mit Gott. Schließlich charakterisiert er die beiden ursprünglichen Komponenten der Realität, die durch die erste Ursache vereint werden: Materie und Form. Diese beiden und ihre

²¹ Es sei auf eine Ausnahme hingewiesen: auf den Seiten 58 und 59 zitiert Gundissalinus zweimal die Bibel. Allerdings stellt das hier diskutierte Thema einen kosmologischen Exkurs dar, der keinen unmittelbaren Einfluss auf die Hauptargumentation, nämlich den Erweis der Unsterblichkeit der Seele hat.

²² Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima*, a.a.O., S. 100.

²³ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, ed. u. span. Übers. von M. Jesús Soto Bruna u. Concepción Alonso del Real, Pamplona 1999. – Vgl. zu den Vorzügen dieser Edition gegenüber den älteren Ausgaben von Menéndez Pelayo und Georg Bülow meine Rezension in *Estudios eclesiásticos* 76 (2001), S. 664-666.

Zusammensetzung sind nach Gundissalinus der Gegenstand der *creatio ex nihilo*. Nachdem er so rein philosophisch auf der Grundlage von Ibn Gabirol seine kosmologische Position entwickelt hat, die eine große Emphase auf die Simultaneität der Schöpfung von Form und Materie legt, konfrontiert er diese im letzten Drittel seiner Schrift mit der Bibel und ihrer Beschreibung der Schöpfung, um ihre Übereinstimmung mit Genesis 1,1 festzustellen.

Allerdings gelangt er nicht ohne Schwierigkeiten zum gewünschten Ergebnis. Denn zunächst greift er auf eine Interpretation von Genesis zurück, die er, so wörtlich, von den “Theologen” hernimmt und die eindeutig auf Hugo von Sankt Viktor zurückgeht²⁴. Gundissalinus’ Glaubensbruder Hugo versteht nun aber Genesis 1,1 so, dass die Schöpfung mit einem Chaos der Elemente beginnt, die noch ununterschieden und uninformiert sind. Hugos Interpretation von Genesis paraphrasiert Gundissalinus folgendermaßen:

Da nun Moses sagt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ [Gen. 1,1], wollte er an dieser Stelle unter Himmel und Erde die Materie des ganzen Himmels und der ganzen Erde verstanden wissen, von welcher später durch die Form all das wohl unterschieden wurde, was zunächst in dieser [d.h. der Materie] durch die Seiendheit gleichzeitig geschaffen wurde²⁵.

Gemäß der Interpretation des christlichen Lehrers Hugo also bedeuten die Worte Mose die vorgängige Schöpfung der Materie, die das Chaos ausmachen würde, auf das im Nachhinein die Formen zur Anwendung kämen. Der Schöpfungsprozess hätte mithin zwei Phasen: die Schöpfung der Materie und die

²⁴ Manuel Alonso hat gezeigt, dass Gundissalinus wörtlich aus Hugos *De sacramentis christianae fidei*, in: *Patrologia Latina* 176, col. 190, zitiert. Siehe Manuel Alonso, “Hugo de San Víctor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170”, in: *Estudios eclesiásticos* 21 (1947), S. 209-216.

²⁵ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, a.a.O., S. 188: “Ubi cum Moyses dicit: ‘In principio creavit deus caelum et terram’ [Gen. 1,1], per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter postea per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt.”

Informierung dieses Chaos. Gundissalinus widersetzt sich dieser Interpretation des Schöpfungsaktes aus Genesis energisch, wobei er bezeichnenderweise seine Widerlegung derselben mit den Worten “sed secundum philosophos” einleitet, namentlich Ibn Gabirol, aber auch Abraham Ibn Daūd, wie Alonso gezeigt hat.²⁶ In seiner darauf folgenden philosophischen Argumentation, die hier nicht in all ihren Einzelheiten nachgezeichnet werden kann, versucht Gundissalinus zu zeigen, dass der Begriff des Chaos selbst bereits die Zusammensetzung aus Form und Materie voraussetzt. Denn wenn unter Chaos die Vermischung der Elemente (*permixtio elementorum*) verstanden wird, würde dies zugleich seine Bestimmung durch die Formen bedeuten, da die Elemente bereits aus Form und Materie zusammengesetzt seien. Daraus schließt er, dass es kein Chaos *sensu stricto* gibt, wie von den erwähnten Theologen behauptet, sondern dass Form und Materie gleichzeitig geschöpft wurden.

Doch präjudiziert diese Widerlegung keineswegs die Gültigkeit des biblischen Schöpfungsberichtes aus Genesis 1,1, vielmehr ist sie klar auf eine kritische Untersuchung der Deutung desselben durch Gundissalinus’ Glaubensbruder Hugo beschränkt. Denn recht verstanden behaupten die in Frage stehenden Verse aus Genesis für den Archidiakon keineswegs die sukzessive Schöpfung von Materie und Form, auch wenn dies *prima facie* so scheinen könnte. Nach Gundissalinus handelt es sich lediglich um ein Problem der Sprache, die es nicht gestattet, die Gleichzeitigkeit auszudrücken:

Obwohl also Moses erst den Himmel und die Erde nannte, dann das Licht [...], wollte er dennoch die Ordnung, in der die Geschöpfe aufgeführt werden, nicht als für die Schöpfung selbst [gültig] verstanden wissen. Was nämlich zugleich und ohne Zeit ins Sein kam, kann nicht zugleich und ohne Zeit ausgedrückt werden²⁷.

²⁶ Vgl. die überzeugende Darstellung von Manuel Alonso, “Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo: El *De processione mundi* de Gundisalvo y el *K. al-'gida al-rafi'a* de Ibrahim Ibn David”, in: *Al-Andalus* 11 (1946), S. 159-173.

²⁷ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, a.a.O., S. 212: “Quamvis ergo Moyses prius nominavit caelum et terram, deinde lucem [...], ordo tamen, quo creata narrantur, in creando non intelligatur. Quae enim simul sine tempore

Diese sprachphilosophische Überlegung erinnert in verblüffender Weise an einen Passus aus Ibn Daūds *Erhabenem Glauben*; hier heißt es:

Indem ich von dieser Aufeinanderfolge [von Materie und Form] spreche, so behaupte ich damit nicht, daß Gott wirklich eine formleere Materie erschuf [...], sondern wir verstehen unter dieser Aufeinanderfolge, daß wir dieselbe uns so denken, nicht aber, daß sie in der Zeit in abgesonderter Art ins Werden trat [Samuelson: Indeed, we mean that this order is the case for the intellect <but> not temporally]²⁸.

Indem Gundissalinus an diese Überlegung Abrahams anknüpft und sie auf seine Exegese überträgt, kommt er zu dem Ergebnis, dass der alttestamentliche Schöpfungsbericht der kosmologischen Konzeption einer gleichzeitigen Schöpfung von Materie und Form im Sinne Ibn Gabirols nicht widerspricht. Vielmehr befinden sich beide Positionen in Einklang, was Gundissalinus mit dem folgenden Vers 18,1 aus Jesus Sirach unterstreicht: “Damit stimmt die Heilige Schrift zusammen (*consonat*), die sagt: ‚Der in Ewigkeit lebt, hat alles zugleich geschaffen’”²⁹.

Dieses letzte Zitat bestätigt nicht nur die Position des Archidiakons hinsichtlich der Gleichzeitigkeit der Schöpfung; weitaus bedeutsamer für den gegenwärtigen Kontext ist, dass es eine eindeutige Stellungnahme zur Übereinstimmung von philosophischer Argumentation und Exegese bietet. Deren Beziehung wird mit der anmutigen Metapher einer prinzipiellen “Konsonanz” (*consonat*) beschrieben: So wie sich die Stimmen zweier Sänger in einem einzigen Gesang vereinigen, so gelangen auch Philosophie und Theologie, obwohl sie sich aus verschiedenen Quellen speisen, zu denselben Ergebnissen. Damit

ad esse prodierunt, simul dici sine tempore non potuerunt. Omnis syllaba tempus habet”.

²⁸ Abraham Ibn Daūd, *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 15, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 62.

²⁹ Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, a.a.O., S. 212: “Cui consonat Divina Scriptura, quae dicit: ‚Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.” (Sir. 1,18).

ist für Gundissalinus festzuhalten: Die christliche Theologie, verstanden als die rechte Auslegung der Heiligen Schrift, kann den Resultaten der Philosophie letztlich nicht widersprechen, denn zwischen beiden Wissenschaften besteht hinsichtlich ihrer Ergebnisse grundsätzlich “Konsonanz”. Dadurch wird aber die Philosophie zum Korrektiv für das rechte Verständnis des Glaubens, wohlgemerkt nicht in dem Sinne, dass sie dessen Wahrheit selbst herstellt, doch erlaubt sie es, dessen Wahrheitsansprüche zu überprüfen.

Für die jüdische und arabische Philosophie bedeutet dies, dass die Autorität der christlichen Theologen bei Gundissalinus an sich kein Hindernis für deren Rezeption darstellt, im Gegenteil, es kann sogar zu einem Fall wie dem beschriebenen von Hugo von Sankt Viktor einerseits und Ibn Gabirol und Ibn Daūd andererseits kommen, bei dem zwei jüdische Gelehrte gegenüber einem Christen Recht erhalten. Wenn es um das angemessene Verständnis der Schrift geht, ist die Deutungshoheit, wie dieser Fall deutlich macht, letztlich nicht einer bestimmten religiösen Gruppe reserviert, weder Juden, Christen noch Muslimen, sondern sie liegt in der vernünftigen, und d.h. philosophisch fundierten Auslegung derselben. Auch für Gundissalinus gilt somit, dass Religion und philosophische Vernunft aufeinander zu beziehen sind, so dass die Wahrheitsansprüche der Offenbarung und ihrer Interpretation im öffentlichen Raum der philosophischen Vernunft zur Diskussion gestellt werden, um hier in einem philosophischen Gespräch entschieden zu werden.

IV. Das Projekt der Avicenna-Übersetzung als Dialog der Religionen

Das Spezifische des sich bei Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus so abzeichnenden Gesprächs zwischen den Religionen besteht demnach im bewussten Rekurs auf die philosophische Vernunft als Grundlage des gemeinsamen Gesprächs. Der Dialog der Religionen findet daher in Toledo nicht unvermittelt zwischen den Vertretern der einzelnen Religionen statt, sondern er ereignet sich im Raum der Philosophie,

genauerhin, so möchte ich behaupten, auf dem Feld der an der Toledaner Übersetzerschule angefertigten Übersetzungen.

Auf die gemeinsame Übersetzung von Avicennas Schrift *De anima* durch Avendauth, also Ibn Daūd, und Gundissalinus ist bereits mehrfach hingewiesen worden, und auch die Frage nach der Identität dieses Ibn Daūd mit Abraham Ibn Daūd wurde dabei erwähnt. Diese lässt sich zwar anhand der uns vorliegenden Informationen historisch nicht eindeutig entscheiden, doch besitzt d’Alvernys³⁰ These eine unbestreitbare Plausibilität³¹. Und dies nicht nur, weil sich zwischen Abraham Ibn Daūds avicennisierender Philosophie und dem Selbstverständnis des Übersetzers Ibn Daūd als “israelita, philosophus” deutliche Parallelen erkennen lassen, vielmehr auch weil Gundissalinus ganz offensichtlich nicht nur mit einem gewissen Ibn Daūd zusammenarbeitete, sondern zudem zahlreiche Passagen eben aus Abraham Ibn Daūds *Erhabenem Glauben*, insbesondere aus dem ersten Buch, kennt und verwendet³². Aber selbst wenn Abraham Ibn Daūd und Avendauth zwei verschiedene Personen sein sollten, so spricht aus dem Übersetzungsprojekt des Avendauth der gleiche

³⁰ D’Alvernys bereits in Anm. 5 zitierter Artikel “Avendauth?” ist auch von Kennern der Philosophie des Abraham durchweg positiv aufgenommen worden; siehe v.a. Gerson D. Cohen in seiner Einleitung zu Abraham Ibn Daūd, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, a.a.O., S. XXVII-XXVIII, sowie T. A. M. Fontaine, a.a.O., S. 262-263.

³¹ Von Richard Lemays Ausführungen kann dies nicht behauptet werden; vielmehr schließt er sich gänzlich unkritisch an ältere Arbeiten an, so v.a. an Amable Jourdain’s These von einem “Johannes Avendauth”, die ihrerseits auf einem Missverständnis des *De anima*-Widmungsprologs von Avendauth an den Erzbischof Johannes beruht. Diese Konstruktionen fortsetzend, imaginiert Lemay sodann weitere Konstellationen, in denen Avendauth mit anderen Übersetzern, allen voran Johannes von Sevilla und Johannes Hispanus, identisch sei. Vgl. Richard Lemay, “De la scolastique à l’histoire par le truchment de la philologie: itinéraire d’un médiéviste entre Europe et Islam”, in: Biancamaria Scarcia Amoretti (Hrsg.), *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo*, Rom 1987, S. 399-535, bes. S. 408-427.

³² Vgl. Manuel Alonsos in Anm. 26 zitierte Arbeit. Nicht erwähnt wird in dieser die *creatio mediante intelligentia*, die Gundissalinus in *De processione mundi*, a.a.O., S. 220, entwickelt und die er auch bei Abraham (*Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, a.a.O., S. 80, Übers. Samuelson, a.a.O., S. 173) finden konnte.

Geist wie aus Abraham Ibn Daūds Werken, ja dieses kann gleichsam als Konsequenz der bisherigen Ausführungen zum philosophischen Dialog der Religionen betrachtet werden.

Die gemeinsame Übersetzung des Juden Avendauth und des Christen Gundissalinus von *De anima*, die hier als Beitrag zum Toledaner Religionsdialog präsentiert werden soll, stellt ihrerseits nur einen Ausschnitt aus dem Gesamtvorhaben Avendauths dar. Dieser hatte zuvor bereits den Prolog von Guzganī zu Avicennas *al-Shifa* vermutlich für den namentlich nicht genannten Erzbischof von Toledo ins Lateinische übersetzt und dabei in seinem Widmungsprolog die Übersetzung dieses Teils noch einmal in den größeren Zusammenhang seines, d.h. Avendauths, Ansinnens einer Gesamtübersetzung der Enzyklopädie des Avicenna gestellt:

Worte des Juden Avendauth: In der Absicht, Euren gelehrten Geist für die Übersetzung des Buches von Avicenna, das dieser *Shifa*, also *Genesung* nennt, zu interessieren, habe ich mich bemüht, für Eure Hoheit einige Kapitel daraus aus dem Arabischen in die lateinische Sprache zu übersetzen, die er [d.h. der Autor] zu Beginn des Buches [dem Kapitel] der Logik voranstellt und in denen er die allgemeine Zielsetzung beschreibt³³.

Aus diesem Projekt gehen hervor Avendauths Übersetzung der *Isagoge* des Avicenna³⁴, möglicherweise die anonyme Übersetzung des dritten Buches seiner *Libri naturales*³⁵ sowie das uns hier interessierende sechste Buch seiner *Libri naturales: De anima*.

³³ Dieser Prolog ist ediert in Alexander Birkenmajer, "Avicenna et Roger Bacon", in: *Revue néo-scholastique* 36 (1934), S. 308-320, hier S. 314: "Verba Avendauth israelitae: Studiosam animam vostram ad appetitum translationis libri Avicennae, quem *Asshife* id est *Sufficientiam* nuncupuit, invitare cupiens, quaedam capitula intentionum universalium, quae logico negotio praeposuit in principio istius libri, dominacioni vestrae curavi in latinum eloquium ex arabico transmutare."

³⁴ Dieses Werk ist z.B. in der römischen Hs., Vat. lat. 4428 erhalten, wo es heißt: "Capitulum de universalibus translatum ab Avendeuth de Libro Avicennae de Logico".

³⁵ So zumindest Manuel Alonso, "Traducciones del árabe al latín de Juan Hispano (Ibn Dawud)", in: *Al-Andalus* 17 (1952), S. 129-151, hier S. 150-151.

Was beabsichtigt aber Avendauth, ein jüdischer Philosoph, mit diesem groß angelegten Projekt? In dem Widmungsprolog zur letztgenannten Übersetzung, d.h. *De anima*, an den hier nunmehr namentlich erwähnten Erzbischof Johannes von Toledo, zeichnet Avendauth zunächst ein düsteres Bild seiner Zeit, in der die Menschen sich ganz der sinnlichen Erkenntnis verschrieben hätten und ihre Seele und damit sich selbst nicht mehr erkennen würden, so dass sie letztlich auch Gott nicht mehr lieben könnten. So kommt es, schreibt er, dass

die Menschen, die sich den Sinnen hingegeben haben, entweder glauben, die Seele existiere nicht, oder viele, wenn sie ihre Existenz aus der Bewegung des Körpers erahnen, ihr Was und Wie durch den Glauben beziehen; doch nur wenige werden durch Vernunftgründe davon überzeugt [...] Deshalb nun, mein Herr, habe ich mich an die Ausführung Eures Auftrags gemacht, dieses Buch des Philosophen Avicenna über die Seele zu übersetzen, um den Lateinern durch Eure Großzügigkeit und meine Arbeit vor Augen zu führen, was sie bislang so nicht kannten, nämlich durch offenkundige Vernunftgründe zu beweisen, dass die Seele existiert und was und wie sie gemäß ihres Wesens und ihrer Wirkung ist³⁶.

Die z.T. wörtliche Parallele zu den zuvor zitierten einleitenden Worten aus Gundissalinus' *Tractatus de anima* ist offenkundig. Gundissalinus knüpft unmittelbar an diesen Widmungsprolog an. Aber erst aus dem Mund eines jüdischen Gelehrten zeigt diese Aufforderung der rationalen Durchdringung der Glaubensinhalte, die eben nicht bloß geglaubt, sondern auch gewusst werden sollen, ihre ganze Tragweite. Könnte es einem jüdischen Gelehrten nicht letztlich gleichgültig sein, ob die Christen ihren Glauben nur glauben oder auch wissen? Ja, wieso sollte ein jüdischer Gelehrter den christlichen Glauben gar noch mit

³⁶ Avicenna, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, a.a.O., Bd. I, S. 3-4: "Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte ex motum corporis eam esse coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt. [...] Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo libro Avicennae philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus existit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum."

Argumenten zu seiner Festigung beliefern? Dies sind die Fragen, die sich auch Alonso stellte und die ihn zu dem bereits erwähnten Schluss führten, der Übersetzer Ibn Daūd könne nur ein zum Christentum konvertierter Jude sein.

Doch ist diese scheinbare Paradoxie in Wirklichkeit nur die konsequente Folge aus dem zuvor bereits Dargelegten, und zwar in dem Sinne, dass diese Übersetzungen eines jüdischen Philosophen aus dem Arabischen einen Beitrag zu einem philosophischen Diskurs der Religionen darstellen wollen. Der Islam hatte seine Rationalisierung bereits mit den Schriften al-Kindis bis zu Avicenna erfahren, Abraham Ibn Daūd legt ein ähnliches Programm für die jüdische Welt mit seinem *Erhabenen Glauben* vor, und er und Gundissalinus versuchen nun mit den Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische diesen Weg auch für das Christentum zu gehen. Denn nur so kann das Christentum aus der Sicht der beiden Gelehrten überhaupt erst in einen Diskurs mit den anderen Religionen eintreten³⁷.

Der Rückgriff auf die Philosophie, v.a. auf den durch Avicenna vermittelten Aristoteles, wird so zum Garanten einer gemeinsamen Sprache der Religionen. Und dies nicht nur in dem äußerlichen Sinne, dass hier linguistische Barrieren überwunden werden und Gelehrte unterschiedlicher religiöser Provenienz zusammen an einem gemeinsamen Projekt arbeiten – so wird die Übersetzerschule üblicherweise gewürdigt. Entscheidend ist vielmehr, dass diese transkonfessionelle Übersetzungsarbeit nicht irgendwelche Texte zum Gegenstand hat, sondern dass die Übersetzer ihre Arbeit als einen Beitrag zur Klärung der Grundlagen der Religionen verstehen, der sie über alle Unterschiede in ihren jeweiligen Bekenntnissen hinweg verbindet in dem gemeinsamen Projekt einer kritisch prüfenden Vernunft.

³⁷ Eine hervorragende Interpretation des Widmungsprologes im Sinne eines Rationalisierungsversuches der christlichen Kultur, wenn auch ohne direkten Bezug auf den Beitrag desselben zum Dialog der Religionen, gibt Serafín Vegas González, “La transmisión de la filosofía en el medioevo cristiano: el prólogo de Avendeuth”, in: *Revista española de filosofía medieval* 7 (2000), S. 115-125.

Die *philosophische* Übersetzungsarbeit, und insbesondere das Vorhaben einer Gesamtübertragung von Avicennas philosophischer Summe, ist damit jener Ort, an dem der Dialog der Religionen in Toledo beginnt, und zwar nicht als Dialog der Autoritäten und Traditionen, wie man es von anderen Apologien kennt, sondern als dezidiert philosophischer.

Dies erklärt auch die zu Beginn angestellte Beobachtung, dass sich in Toledo keine expliziten Religionsdialoge beobachten lassen, denn diese sind gleichsam in der philosophischen Arbeit impliziert. Hinzu kommt, dass man es hier unbestritten noch nicht mit einem voll entwickelten philosophischen Dialog der Religionen zu tun hat; dieser steckt in Toledo vielmehr in seinen Anfängen. Seine große systematische Gestalt sollte diese Art eines philosophischen Diskurses der Religionen auf der Iberischen Halbinsel erst mehr als hundert Jahre später bei Raimundus Lullus (1232-1316) erhalten. Denn was in Toledo noch mehr Programm als Realität zu sein scheint, nämlich die Berufung auf Vernunft und Philosophie als Kriterium zur Beurteilung der konkurrierenden Wahrheitsansprüche der Religionen, wird erst bei Lullus auch inhaltlich durchgeführt, indem dieser die zentralen christlichen Glaubensinhalte, allen voran Trinität und Inkarnation, unter diesem Aspekt buchstäblich zur Disposition stellt.

Trotz dieser Einschränkung der Reichweite des beschriebenen Toledaner Dialogs kann als Ergebnis dieser Ausführungen festgehalten werden, dass der eingangs beschriebenen viel zitierten politischen Toleranz in Toledo auch eine intellektuelle Toleranz und Dialogbereitschaft entspricht. Immer wieder ist vor der Anwendung des Begriffs der Toleranz auf das Toledaner Milieu kritisch gewarnt worden, da, so heißt es dann zumeist, "Toleranz" im Mittelalter grundsätzlich als gänzlich von unseren Vorstellungen derselben verschieden und allenfalls im Sinne von Duldung zu verstehen sei.³⁸ Dagegen hoffe ich, zumindest für die

³⁸ Vgl. etwa die kritischen Beiträge von María Jesús Rubiera Mata und Mikel de Epalza in dem bereits angeführten Sammelband von Louis Cardaillac (Hrsg.), a.a.O., S. 102-111 u. S. 241-251.

intellektuellen Verhältnisse in Toledo gezeigt zu haben, dass dies gewiss zu kurz greift. Sicherlich wird man in Bezug auf die Toledaner Toleranz gewisse Einschränkungen machen müssen, und zwar in besonderer Weise auch hinsichtlich der politischen Toleranz, wenn man etwa an die wiederholten Übergriffe gerade gegen die jüdische Bevölkerung denkt, denen auch Abraham Ibn Daūd zum Opfer gefallen sein soll. Doch bahnt sich hier, in Toledo, zugleich ein Verständnis von über die Philosophie vermitteltem Religionsdiskurs an, das bis heute nichts an Gültigkeit eingebüßt hat:

Das sich mit Ibn Daūd und Gundissalinus an der Übersetzerschule von Toledo konkretisierende Projekt eines rationalen Diskurses der Religionen am Leitfaden einer die Wahrheitsansprüche der Religionen prüfenden kritischen Vernunft bleibt auch für die heutigen Diskussionen um die konkurrierenden Ansprüche von Wahrheitseinsicht einerseits und Pluralismus bzw. Toleranz andererseits richtungweisend³⁹.

**Alexander Fidora*

Doutor em Filosofia Medieval pela Johann-Wolfgang-Goethe
Universitaet, Frankfurt/Alemanha, onde trabalha como pesquisador.

³⁹ Vgl. zur gegenwärtigen Debatte etwa Matthias Lutz-Bachmann, “Der eine Gott und die vielen Götter: Monotheistischer Wahrheitsanspruch versus ‚postmoderne Toleranz’”, in: Matthias Lutz-Bachmann u. Andreas Hölscher (Hrsg.), *Gottesnamen: Gott im Bekenntnis der Christen*, Berlin 1992, S. 193-205, hier bes. S. 203.