

MENSCHWERDUNG UND DÄMONOLOGIE;

Der dem Wilhelm von Champeaux zugeschriebene *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica* vor dem Hintergrund von Anselms *Cur deus homo*

Bernd Goebel, Fulda

Abstract

The anonymous *Dialogue between a Christian and a Jew* formerly attributed to William of Champeaux has very rarely been examined in detail. It is now usually supposed to be the work of an otherwise unknown theologian influenced by the school of Laon. I propose to take a fresh look at this carefully composed text that has often been misread as an attempt to rewrite Gilbert Crispin's corresponding dialogue in a more anti-Jewish fashion. The analysis mainly focuses on how the relationship between the dialogue partners evolves and what this reveals about the author's intentions, on the respective roles of reason and authority, and on the dialogue's overall argument – a rather complex proof of the necessity of the incarnation – and how it compares to similar arguments in Anselm of Canterbury's *Cur deus homo* and Odo of Tournai's *Dialogue with Leo the Jew*. In the final part, I argue that, very likely, the author of the dialogue is in fact Lanfranc's Norman student Ralph of Battle (1040–1124) or a close disciple of his.

1. DER *DIALOGUS* UND SEIN UNMITTELBARES VORBILD

Der von Migne unter den Werken des Wilhelm von Champeaux von zweifelhafter Zuschreibung edierte *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica* ist trotz des stets vorhandenen und zuletzt weiter zunehmenden Interesses an der Historiographie der interreligiösen Polemik nur selten in den Blick der Forschung geraten. Die Schrift inszeniert eine direkte Konfrontation zwischen dem christlichen Autor und einem Juden. Eines ihrer Vorbilder ist das *Streitgespräch mit dem Juden* von Anselms Freund und Schüler Gilbert Crispin (1045/46–1117), dem Abt von Westminster, in dem der Gesprächspartner des Christen ein in Mainz ausgebildeter Jude aus London ist.¹ Der *Dialogus* ist mit Alexander von Lincoln dem Bischof (1123–1148) derjenigen Stadt gewidmet, in der die nach London und neben Hereford wohl bedeutendste jüdische Gemeinde des englischen Mittelalters ansässig war.² Diese ist zwar erst seit Mitte des zwölften Jahrhunderts bezeugt, aber die Widmung kann als indirekter Beleg für die ohnehin naheliegende Annahme betrachtet werden, dass ihre Ursprünge in oder vor die Zeit Alexanders zurückreichen.³ Da Wilhelm von Champeaux kurz vor dem Episkopat Alexanders starb, wird dessen Verfasserschaft all-

1 Vgl. Gilbert Crispin, *Disputatio Iudei et Christiani*.

2 Zu Alexander vgl. D. Smith, *Alexander*.

3 Zur mittelalterlichen jüdischen Gemeinde von Lincoln vgl. J. Hillaby; C. Hillaby, *Dictionary* 203–210; J. Hill, *Medieval Lincoln* 217–238.

gemein ausgeschlossen. Der Autor, der sich im Präskript *quidam fidei Christiane propugnator et servus* (1045A) nennt, hat sein Werk, wie er sagt, »unlängst« – oder »einstmals«: das doppeldeutige *nuper* lässt keine nähere Eingrenzung zu – »veröffentlicht« (*edidi*, 1045A) und legt es nun *ex post* Bischof Alexander zur Begutachtung vor. Wie bei Gilbert heißt es bei Pseudo-Wilhelm, dass ihm sein jüdischer Gesprächspartner aus Geschäftsbeziehungen bekannt war, und wie bei Gilbert bleibt der Jude auch bei ihm *quidam Iudaeus*, also eigennamenlos – anders etwa als sein Pendant in Odo von Tournais Dialog eines Christen mit dem aus Orléans stammenden Juden Leo.⁴ Der *Iudaeus* Pseudo-Wilhelms verfügt über ein doppeltes Wissen: Er ist nicht nur Experte im Hinblick auf seine eigene Religion (*plurimum sua lege peritus*, 1045B), sondern auch ein Kenner des Christentums (*nostrarum etiam litterarum non inscius*, 1045B) – eine Kompetenzzuweisung, die es dem Autor gestatten wird, auch diverse Binnenfragen christlicher Theologie im Rahmen seiner christlich-jüdischen Kontroverse zu erörtern, und eine weitere Parallele zu Gilberts erstem Religionsgespräch. Wiederum wie bei Gilbert wird erwähnt, dass das geschilderte Gespräch eine Vorgeschichte hatte. Wenn man in freundschaftlichem Geist zusammenkam und sich um des Austauschs willen niederließ, sei dies nur End- und Höhepunkt einer längeren Auseinandersetzung gewesen. Sie habe begonnen, als der Verfasser seinem jüdischen Bekannten aus Nächstenliebe die Konversion nahelegte. Christliche Zuhörer hätten ihn aufgefordert, das Gespräch schriftlich festzuhalten, ein Wunsch, dem er in Gestalt eines Dialogs (*sub persona Iudaei et Christiani disputantis*, 1045B) nachgekommen sei. Dasselbe berichtet wiederum Gilbert, und insgesamt ist die Vorbildfunktion von Gilberts *Disputatio Iudei cum Christiano* bei der Schilderung der Gesprächsumstände so sehr mit Händen zu greifen, dass für den mit beiden Werken Vertrauten der Eindruck einer rein fiktiven Auseinandersetzung entstehen muss⁵ – eines Textes, dessen Anlass weniger wie im Falle Gilberts die wirkliche Begegnung als vielmehr die Lektüre eines anderen Textes gewesen sein dürfte. Der *Dialogus* wird zumeist in das Umfeld der »Schule von Laon« eingeordnet. Bischof Alexander, »der Prachtige«, dessen Urteil sich der anonyme Verfasser unterwirft, wurde an der dortigen Kathedralschule ausgebildet. Ein verlorener Textzeuge tradierte neben dem *Dialogus* Sentenzen des in Laon ausgebildeten Wilhelm von Champeaux, und die theologischen Ansichten des Verfassers scheinen denen der Schule nahezustehen, näher jedenfalls als etwa denen Anselm von Canterburys. Doch gibt es, wie wir sehen werden, auch erhebliche Differenzen zu den von den Lehrern in Laon eingenommenen Positionen und bei aller Opposition in zentralen Punkten auch gewisse Übereinstimmungen mit den Ansichten und Argumenten Anselms, weshalb die Frage nach der theologischen Verortung des Verfassers neu aufzurollen wäre.

4 Vgl. Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem*.

5 Vgl. G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs* 343: »Ces détails nous rappellent cependant trop les circonstances du dialogue de Gilbert pour que nous y ajoutions vraiment foi.«

2. ZUR ÜBERLIEFERUNG UND ERFORSCHUNG

Der *Dialogus* wird von einer vermutlich in der Normandie angefertigten römischen Handschrift aus dem zwölften Jahrhundert überliefert, dem MS *Bibliotheca Vaticana Reginensis lat.* 483 (fols. 161–186v). Ein zweiter Textzeuge fiel 1914 in Löwen einem Brand zum Opfer, eine gleichfalls aus dem zwölften Jahrhundert stammende Handschrift, die sich im 17. Jahrhundert in Châlons-sur-Marne befand.⁶ Dort fertigte Robert Desgyves – noch in Unkenntnis des römischen Manuskripts – eine unkritische Edition des *Dialogus* für die *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* an,⁷ die von Migne wiederabgedruckt wurde;⁸ eine kritische Edition und die Übersetzung in eine moderne Sprache bleiben Desiderate. Die Darstellungen des *Dialogus* in der Forschung hoben lange die Nähe zu Gilberts *Disputatio Iudei* hervor,⁹ bescheinigten dem Werk einen epigonalen Charakter, wenn nicht den eines bloßen *Remake*,¹⁰ und meinten, einen aggressiv-bedrohlichen Grundton konstatieren zu müssen, den sie mit den rücksichtsvollen Umgangsformen der Gesprächspartner bei Gilbert kontrastierten.¹¹ Anna Sapir Abulafia kommt das Verdienst zu, in der ersten ausführlicheren Untersuchung der Schrift die Fehlerhaftigkeit solcher Urteile entlarvt und das Werk in seiner Eigenart gewürdigt zu haben.¹² Der *Dialogus* beginne als jüdisch-christliches Religionsgespräch und wandle sich auf halber Strecke zu einem Lehrer-Schüler-Gespräch. Hinter Letzterem verberge sich ein ganzes »Kompodium der christlichen Lehre zu einem weiten Themenfeld«. In methodischer Hinsicht handele es sich um eine Übergangsform, die Elemente eines exegetischen mit solchen eines philosophischen Dialogs verbindet, »ein wirklicher Versuch, über die traditionellen, auf (...) biblischen Texten beruhenden Argumente hinauszukommen«. Marcel Müllerburg, Britta Müller-Schauenburg und Henrik Wels, die Autoren der einzigen anderen gründlichen Untersuchung des Dialogs,¹³ konzentrieren sich zum einen auf die Spannung zwischen dem Versuch des Christen, dem Juden die christlichen Wahrheiten aus dessen eigenen Schriften vorzuführen, und der jüdischen Ablehnung einer solchen typologischen Exegese; zum anderen auf die scheinbare Diskrepanz zwischen dem Eingeständnis der intellektuellen Niederlage seitens des Juden, seinem Wandel zu einem zwar kritischen, aber im Grunde die Fragen eines Christen

6 Zu dieser Handschrift und ihrer Überlieferung vgl. B. Blumenkranz, *La Disputatio Iudei cum Christiano* 250, Anm. 45–46.

7 *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide catholica*, ed. P. Despont, Lyon 1677.

8 *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide catholica*, ed. J. P. Migne, PL 163, Paris 1854.

9 Vgl. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte* 64.

10 Vgl. B. Blumenkranz, *La Disputatio Iudei cum Christiano* 249: »seconde rédaction«; ebd. 251: »deuxième édition«; D. Berger, *Mission to the Jews* 582: »a sharper version of Crispin's disputation«; G. R. Evans; A. Sapir Abulafia, *Introduction* xxvii: »re-written by an imitator«.

11 Vgl. J. A. Robinson, *Gilbert Crispin* 62: »The later writer is evidently dissatisfied with the leniency with which the earlier writer treats his opponent. He is determined to secure the victory for the Christian disputant: he substitutes threatenings for arguments and overwhelms his opponent with New Testament quotations.« Dieses Urteil wird noch von Michael Borgolte übernommen, vgl. *Christen und Juden* 398–399.

12 Vgl. *Jewish-Christian disputations* 105–125.

13 A. Sapir Abulafia, *Jewish-Christian disputations* 118 (Übers. vom Vf.).

14 A. Sapir Abulafia, *Jewish-Christian disputations* 122 (Übers. vom Vf.).

15 Vgl. »Und warum glaubst du dann nicht?« 261–324.

stellenden Schülers, und der ausbleibenden Bekehrung; diese scheint ihnen ein potentiell unlösbares Rätsel darzustellen.¹⁶

Im Folgenden präsentiere ich zunächst eine Gliederung des *Dialogus* (3.). Anschließend komme ich auf die Frage zu sprechen, wie der Übergang von einem Streit- zu einem Lehrer-Schülergespräch mitten im Werk und wie die ausbleibende Konversion des Juden zu bewerten sind (4.). Es folgen Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der von Anselms *Cur deus homo* inaugurierten Dialogtradition (5.), zur Methode Pseudo-Wilhelms (6.) und eine Analyse seines Arguments für die Notwendigkeit der Inkarnation vor dem Hintergrund der entsprechenden Beweise Anselms und Odo von Tournais (7.). Abschließend versuche ich, das Werk und seinen Autor theologisch einzuordnen (8.).

3. DIE GLIEDERUNG DES DIALOGS

Anna Sapir Abulafia hat im *Dialogus* fünf Hauptthemen ausgemacht, von denen die ersten vier im Rahmen einer Glaubenskontroverse und das letzte im Rahmen eines Lehrer-Schüler-Gesprächs erörtert würden: (a) das Mosaische Gesetz, (b) die Erbsündenlehre, (c) die (Modalitäten der) Inkarnation, (d) die Trinität und (e) die Frage, warum Gott Mensch wurde.¹⁷ Das letzte Thema untergliedert sich in eine mit einer Theorie des Bösen verbundene Betrachtung des Engelfalls sowie eine solche des menschlichen Sündenfalls, die ihrerseits Diskussionen über die Erschaffung des Menschen, den freien Willen und die »Gefangenschaft« der Menschheit infolge der Sünde Adams umfasst, bevor zuletzt die Notwendigkeit der Inkarnation und des Kreuzesopfers für die Erlösung des Menschen dargetan werde.¹⁸ Die folgende Gliederung – die Seitenangaben verweisen auf die Ausgabe von Migne – weicht davon in einigen Punkten ab:

Pseudo-Wilhelm von Champeaux: *Dialogus inter Christianum et Iudaeum*
ed. J. P. Migne, *PL* 163, 1045–1072

Vorrede	1045 A – 1045 B
Präskript	1045 A
Brief / Vorwort	1045 A – 1045 B
Erster Teil: Das Streitgespräch mit dem Juden	
1. Das alte und das neue Gesetz	1045 B – 1050 B
2. Die Heilswirkungen des alten und des neuen Gesetzes	1050 B – 1052 B
3. Die Erbsünde und die Notwendigkeit der Taufe	1052 B – 1053 D

¹⁶ Vgl. M. Müllerburg u. a., »Und warum glaubst du dann nicht?« 293: »Die Intention des anonymen Autors wird sich vermutlich nicht aufklären lassen.«

¹⁷ Vgl. A. Sapir Abulafia, *Jewish-Christian disputations* 109.

¹⁸ Vgl. A. Sapir Abulafia, *Jewish-Christian disputations* 118.

- | | |
|--|-----------------|
| 4. Die Freiheit Christi von der Erbsünde | 1053 D – 1054 B |
| 5. Die Jungfrauengeburt | 1054 B – 1055 C |
| 6. Die Göttlichkeit Jesu und die Trinität | 1055 D – 1059 D |
| 7. War die Menschwerdung Gottes notwendig? | 1060 A – 1060 B |

Zweiter Teil: Der Jude anstelle eines kritischen Schülers

- | | |
|---|------------------|
| 7.1 Die Heilsgeschichte bis zur Menschwerdung | 1060 B – 1070 C |
| (a) Erschaffung, Fall und Verlust der gefallenen Engel | 1060 B – 1060 D |
| (b) Zwei Einwände | 1060 D – 1061 C |
| (c) Natur und Herkunft des bösen Willens der Engel | 1061 C – 1063 B |
| (d) Die Notwendigkeit, die Engel durch Menschen zu ersetzen | 1063 B – 1063 D |
| (e) Erschaffung und Daseinszweck des Menschen | 1063 D – 1064 B |
| (f) Die freie Entscheidung des Menschen
(vor und nach dem Fall) | 1064 B – 1064 D |
| (g) Daseinszweck und Gutheit der Tierwelt | 1064 D – 1066 D |
| (h) Über Riesen und Gottessöhne (Exkurs zu Genesis 6, 2.4) | 1066 D – 1067 D |
| (i) Die Verfassung des paradiesischen Menschen | 1067 D – 1068 C |
| (j) Versuchung und Fall des Menschen | 1068 C – 1069 C |
| (k) Der Mensch unter der Herrschaft des Teufels | 1069 C – 1069 D |
| (l) Warum lässt Gott die Sünde des Menschen zu? | 1069 D – 1070 A |
| 7.2 Die Erlösung des Menschen um der Erfüllbarkeit
seines Daseinszwecks willen | 1070 A – 1070 C |
| 7.3 Die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes | 1070 C – 1072 C |
| (a) Die Unmöglichkeit anderer Erlösungsweisen | 1070 C – 1071 A |
| (b) Sühne durch den Sieg über den Teufel | 1071 A – 1072 C |
| (c) Der Sieg über den Tod und das Jüngste Gericht | 1072 C – 1072 D. |

4. DER WANDEL DES JUDEN VOM GEGNER ZUM KRITISCHEN SCHÜLER

Im ersten Teil des Werks ist der Gesprächston durchweg sachlich. Die beiden Disputanten beschwören in ihren Eingangsbeiträgen den Geist des geduldigen Zuhörens und unaufgeregten Antwortens. Ohne gegen dieses Ideal zu verstoßen, bringt vor allem der Christ den Unglauben seines Gegenübers und den ihm daraufhin drohenden Heilsverlust offen zur Sprache. Wie Pseudo-Wilhelm im Vorwort erwähnt, sei es ihm in den Gesprächen, die der geschilderten Unterredung vorangegangen seien, ein Anliegen gewesen, seinen jüdischen Bekannten zur Konversion zu bewegen (*quatenus Iudaismo relicto Christianus efficeretur*, 1045B). Die Liebe zu ihm als seinem Nächsten manifestierte sich in Anbetracht des seinerzeit unter Christen verbreiteten Heilsexklusivismus als Sorge um dessen Seelenheil. Und so fordert auch in dem anschließenden Gespräch der Christ den Juden in immer neuen Wendungen eindringlich zum Religionswechsel auf:

»Christ: [...] Durch die Taufe mit Christus im Tode begraben, wirst du auch der Auferstehung teilhaftig werden. [...] O Jude, sei nicht ungläubig, sondern gläubig, weil der Gerechte aus dem Glauben lebt. [...] Wenn du nicht treu und fest glaubst und getauft wirst, kannst du nicht gerettet werden.« (1053D; 1054C–D; 1055C)

Umgekehrt befürchtet auch der Jude, dass sein Gegenüber aufgrund des Glaubens an die Menschwerdung Gottes schwere Schuld auf sich lädt: *gravi poenitentia dignus eris* (1056D). Die gegenseitige Unterstellung von Unglaube, Gotteslästerung, religiösem Irrtum und seinen verhängnisvollen Folgen erscheint hier als Ausdruck eines Interesses am Anderen und dementiert die Charakterisierung des Gesprächs als *amicabilis conventio* (1045B) im Vorwort nicht. Der Jude erweist sich als der erwartete schwierige Gesprächspartner:

»Christ: Du wirst also gut daran tun, wenn du die Ungläubigkeit des Judentums niederlegst und dich zum Glauben der Lebenden und zur Gnade der Christen bekehrst. Jude: Leg so schnell wie möglich jene Freude ab, mit der du mich für besiegt oder bekehrt hieltest; denn so leicht wirst du mich nicht überzeugen können.«¹⁹ (1050C)

Als Pseudo-Wilhelm am Ende des ersten Teils den Juden schließlich die intellektuelle Niederlage eingestehen lässt (die vornehmlich eine exegetische Niederlage ist), reicht diese Erkenntnis noch nicht aus, ihn zum christlichen Glauben zu bewegen:

»Jude: Da du nun sehr umfangreich und einleuchtend genug Erörterungen über die Trinität und weitere Themen angestellt hast und deine Ausführungen mit unausweichlicher Autorität befestigt hast, vermag ich, obwohl ich meinen Geist nicht gänzlich zum Glauben wenden kann, doch nicht zu leugnen, dass du recht gesprochen hast.« (1060A)

Zu beachten ist, dass das einschränkende (*non*) *ex toto* durchaus einen teilweisen Gesinnungswandel des Juden anzeigt. Darin unterscheidet sich die Reaktion des Juden in Pseudo-Wilhelms Dialog von der seines Pendants im Streitgespräch Odo; denn dort bleibt die Ablehnung des christlichen Glaubens noch im Eingeständnis der intellektuellen Niederlage total.²⁰ Der Jude in Pseudo-Wilhelms Dialog verlangt an dieser Schlüsselstelle des Gesprächs, dass der Christ die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes für die Erlösung des Menschen dartue. Der Christ nimmt die Herausforderung an, nennt aber eine Bedingung: Sein Gesprächspartner müsse seinen »rebellischen Geist«, seinen »überheblichen Blick« und seine »Unersättlichkeit« gegen eine durch *humilitas* geprägte Haltung eintauschen (vgl. 1060B). Nur mit dieser Einstellung vermöge er die fragliche Notwendigkeit zu erkennen. Unter den

19 Ähnlich Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem*, 1106: »Odo: Um dies bemühe ich mich mit aller Anstrengung: dir zu beweisen [...]. Wenn ich das mit dem Beistand Christi werde vollbracht haben, dann – so bitte ich dich – lege den Irrtum ab und werde Christ! Leo: Gib das auf. Und fahre fort mit dem, was du versprichst.«

20 Vgl. Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem*, 1109: »Leo: Ich habe nichts, was ich dem vernünftig Redenden vernünftigerweise entgegenhalten könnte. Dennoch glaube ich nicht, damit ich nicht, durch den Scharfsinn deiner Worte und deine Wendigkeit getäuscht, von der im höchsten Grade sicheren Grundlage des heiligen Gesetzes abgehe und zunichte werde«; ebd., 1112: »Leo: Ich höre, was ich ausführlicher noch nicht gehört habe. Bisher wusste ich nicht, dass ihr euch auf solch gewichtige Gründe stützt. Odo: Und warum glaubst du dann nicht? Leo: Weil ich es nicht wage, die Wahrheit unserer Sache euren Worten zu überlassen.«

hier aufgezählten notwendigen Bedingungen ist der Glaube selbst nicht enthalten. Der Christ scheint für den Moment zu akzeptieren, dass sein Gesprächspartner den letzten Schritt zum Glauben noch nicht gehen mag, und davon auszugehen, dass im Prinzip auch ein aufgeschlossener Ungläubiger die nötige Einstellung aufbringen kann, wenn auch wohl bei weitem nicht so leicht wie ein Gläubiger. Der Jude akzeptiert seinerseits die Bedingungen seines Gegenübers, und ebendies markiert seinen Wandel vom religiösen Gegner zu einer Art theologischem Schüler. Er macht zugleich klar, dass mit ihm auch weiterhin als kritische Instanz zu rechnen ist:

»Jude: Ich will dir gewiss begierig zuhören; doch so, dass ich, wenn ich bei deinem Vortrag etwas Fragliches oder Kritikwürdiges erblicke, durchaus nicht schweige; dennoch werde ich dem, was deine Einsicht in die Wahrheit bekannt macht, nicht mit Unglaube begegnen, sondern im Gegenteil gerne folgen.« (1060B)²¹

Die Fragen und Einwände, die er von nun an neben viel Zustimmung²² zum Vortrag des Christen vorbringen wird, sind – so stellt sich nach und nach heraus – mit wenigen Ausnahmen von der Art, wie sie auch ein selbstbewusster christlicher Schüler formulieren könnte. Lediglich bei zwei oder drei Gelegenheiten – als die Rede auf die Erschaffung der Engel, die jüdischen Speisegebote und eine rabbinische Exegese von Genesis 6 kommt – blitzt seine jüdische Identität noch auf. Der Dialog endet, als der Christ seinen heilsgeschichtlichen Bogen von der Erschaffung der Engel bis zur Erlösung der Menschheit durch Christi Sieg über Tod und Teufel gespannt hat. Der Jude, der bis fast zuletzt eine aktive Rolle im Gespräch einnimmt und dessen Gang mitbestimmt, wirkt überzeugt, kommt am Ende aber nicht mehr für ein abschließendes Urteil zu Wort: Pseudo-Wilhelm lässt offen, ob die Mühe des Christen eine Konversion bewirkt hat oder nicht. Diese zweifellos bewusste Offenheit des Endes ist nun keineswegs rätselhaft; denn im geistesgeschichtlichen Kontext Pseudo-Wilhelms ergeben beide Möglichkeiten einen Sinn: Die verbreitete augustinische Auffassung von der »Zeugenschaft« der Juden ließ die andauernde Wirklichkeit des jüdischen Unglaubens als Teil der göttlichen Vorsehung erscheinen und ihre endgültige Bekehrung in eine mehr oder weniger weite Zukunft, an das Ende der Zeiten rücken.²³ Die Erfahrung zeigte aber auch, dass es bereits vor der Wiederkunft Christi zu vereinzelt Übertritten kam – so berichtet etwa Gilbert in einer Version des seiner *Disputatio Iudei et Christiani* vorangestellten Widmungsschreibens (an Anselm) von einem Londoner Juden, der nach seiner Taufe in die Abtei von Westminster

21 So sehr sich der Charakter des Gesprächs auch von dieser Stelle an verändert, erscheint es nach alledem doch als eine starke Übertreibung, wenn Müllerburg u. a. diesen Wandel als einen »völlig unvermittelt« stattfindenden Genrewechsel beschreiben; vgl. »Und warum glaubst du dann nicht?« 287.

22 Vgl. etwa 1060D: »Quoniam satis credibile est, coeptam rationem prosequere«; 1063D: »Quoniam de angelis tam rationabiliter et bene dixisti, ut iam non videam quid de ipsis tibi possim obiicere, hoc quod de homine coepisti prosequere«; 1068D: »Dic quod coepisti, quoniam breviter et bene solvisti.« Oft ist die Zustimmung des Juden allerdings mit einer durch *sed* oder *cur* eingeleiteten, zumeist kritischen Frage oder Bemerkung verbunden, siehe z. B. 1062D: »Satis intelligo te dicentem quod (...), cur ergo (...)?«; 1064C: »Apertissime docuisti quid sit (...), sed si (...); 1067C: »Tam veraciter hoc demonstras quod nunquam contradicere possum, sed (...).«

23 Vgl. dazu J. Cohen, *Living Letters of the Law* 23–65 (»The doctrine of Jewish Witness«).

eintrat,²⁴ und Anselm setzt sich als Erzbischof in zwei Briefen für einen anglo-jüdischen Konvertiten ein.²⁵

5. EIN GELUNGENES INTERRELIGIÖSES GESPRÄCH UNTER NICHT-IDEALEN BEDINGUNGEN

Für Anselm von Canterbury bestand die »rechte Ordnung« darin, zunächst den Glauben anzunehmen und sich erst daraufhin um Einsicht in dessen Vernunftgründe zu bemühen. Dem entspricht die Wahl eines Glaubensbruders als Repräsentant der »Ungläubigen« in Anselms eigener Religionsschrift. Wie *Cur deus homo* (verfasst von 1094 bis 1098) zu entnehmen ist, betrachtet Anselm die Gläubigkeit seines Gesprächspartners als günstig und in der Praxis potentiell notwendig, um der Wahrheit der Inkarnationslehre ansichtig zu werden.²⁶ Andere Äußerungen zum Verhältnis von Vernunft und Autorität lassen jedoch eindeutig erkennen, dass Anselm den Glauben nicht generell als *conditio sine qua non* für die Einsicht in seine Vernünftigkeit erachtet.²⁷ Folglich scheint ein Religionsgespräch in der Tradition Anselms im Prinzip auch unter nicht-idealen Bedingungen möglich – ohne dass der Verfasser von *Cur deus homo* selbst ein schriftliches Beispiel für einen unter solchen Umständen geführten Dialog gegeben hätte. Die seit dem späten elften Jahrhundert häufiger werdenden Begegnungen mit Nicht-Christen – vor allem Juden, aber auch Muslimen – oder Berichte über solche müssen das Bedürfnis nach derartigen Werken verstärkt haben. Vor Pseudo-Wilhelm hatten sich bereits die begabtesten Schüler und Anhänger Anselms – Gilbert, Ralph und Odo – an literarischen Religionsgesprächen versucht, bei denen die Partner des Christen nicht wiederum gläubige Christen waren. Sie dramatisieren dabei auf sehr unterschiedliche Weise die Möglichkeiten, aber auch die Schwierigkeiten eines zumindest teilweise vernunftbasierten Religionsgesprächs. Unserem Autor lagen vermutlich mehrere Modelle vor; mit dem *Dialogus* fügt er ihnen eine bis dahin noch nicht realisierte Variante hinzu.

So bestehen in Gilbert Crispins *Disputatio Iudei cum Cristiano* die anfänglichen Differenzen bis zum Ende fort. Die Teilnehmer vertagen die Debatte, ohne einander inhaltlich nähergekommen zu sein. Das zweite Religionsgespräch Gilberts zwischen einem Christen und einem Heiden scheitert zunächst auf eine viel eklatantere Weise, als dieser ohne Vorwarnung den Saal verlässt, weil er dem Christen keine überzeugenden Argumente zutraut. Immerhin wird es einigermaßen erfolgreich fortgesetzt, indem ein gläubiger (und zugleich durchaus kritischer) Christ den Part des Heiden übernimmt.²⁸ Wieder anders verläuft das besagte Streitgespräch Odos mit dem Juden Leo, an dessen Ende zwar Einigkeit über die Stringenz des von Odo entwickelten Vernunftbeweises der Inkarnation besteht, der Jude sich aber auch in Anbetracht dessen außerstande sieht, ein Christ zu werden. So wenig dieser Um-

24 Vgl. *Disputatio Iudei et Christiani* 10, Nr. 8; vgl. dazu G. R. Evans; A. Sapir Abulafia, Introduction xxviii–xxix.

25 *Epistolae* 380; 381, ed. F. S. Schmitt 323–324. Siehe auch J. Hillaby; C. Hillaby, Dictionary 117.

26 Vgl. B. Goebel; V. Hösle, *Reasons, Emotions and God's Presence* 192–210, bes. 206–209.

27 Vgl. B. Goebel, *Foi et raison* 123–128.

28 Zu den interreligiösen Dialogen Gilberts vgl. B. Goebel, *Vernunft und Autorität* 29–71.

stand zu überraschen vermag, kann auch er als ein partielles Scheitern des Gesprächs gedeutet werden.²⁹

Allerdings finden in der von *Cur deus homo* inaugurierten Dialogtradition auch Konversionen statt: Sowohl der anfängliche Heide in der Pseudo-Anselmschen *Disputatio inter Christianum et Gentilem*³⁰ als auch der anfängliche Atheist in Ralph von Battles *De nesciente et sciente* beenden ihre Gespräche (jedenfalls der Gesinnung nach) als Christen.³¹ Die Bekehrung erfolgt freilich in beiden Fällen allzu abrupt, um besonders glaubwürdig zu wirken. Ein Vergleich der Architektur von Pseudo-Wilhelms Dialog mit derjenigen von Ralphs *De nesciente* offenbart im Übrigen eine frappierende strukturelle Ähnlichkeit: In beiden Werken schließt sich an die Kontroverse des ersten Teils eine Art Lehrer-Schüler-Gespräch an, das einen Abriss der Heilsgeschichte von der Erschaffung der Engel bis zum Jüngsten Gericht enthält.³²

Auch der Pseudo-Wilhelmsche Dialog findet für Anselmsche Begriffe unter nicht-idealen Bedingungen statt. Im Gegensatz zu Gilbert und Odo zeigt Pseudo-Wilhelm, wie ein solches Religionsgespräch dennoch gelingen kann: Die Idealität seines Juden, so könnte man sagen, wiegt die Nicht-Idealität der Gesprächssituation auf. Pseudo-Wilhelms aus christlicher Sicht idealer Jude erkennt die Überlegenheit der christlichen Exegesen und Argumente an. Er ist daraufhin in seinem Glauben so sehr erschüttert, dass er seine oppositionelle Haltung zugunsten einer konstruktiv-kritischen aufgibt, die ihn möglicherweise zum Christentum führt.

In glaubenspsychologischer Hinsicht wirkt das optimistisch, aber nicht gänzlich utopisch und zumindest weniger unglaubwürdig als der recht unvermittelte Gesinnungswandel von Ralphs Atheisten und Pseudo-Anselms Heiden. Der Appell an den Juden, seinen Geist auf eine bestimmte Weise zu disponieren und sich auf bestimmte Tugenden zu besinnen, weil er nur so den notwendigen Grund der Menschwerdung Gottes zu erfassen vermöge, ist bei Müllerburg *et al.* auf Unverständnis gestoßen – würde hier doch »eine bestimmte Grundhaltung zur Voraussetzung für die Einsicht in eine Notwendigkeit gemacht«, wohingegen es doch »gerade das Wesen der Notwendigkeit sein sollte, von der Disposition des Erkenntnissubjekts unabhängig zu sein.«³³ Letzterem mag man zustimmen; aber natürlich ist die (reale) *Erkenntnis* der Notwendigkeit keineswegs in derselben Weise von der Disposition des Erkenntnissubjekts unabhängig wie die (ideale) Notwendigkeit selbst. Auch das in diesem Zusammenhang angeführte Beispiel von Müllerburg *et al.* – die notwendige Wahrheit der Aussage » $2 \times 2 = 4$ «³⁴ – ist angesichts der noch zu betrachtenden enormen Komplexität des Pseudo-Wilhelmschen Arguments für die Notwendigkeit der Inkarnation alles andere als einschlägig. Wenn die drei Autoren hier auf Anselm rekurrieren, ist dies durchaus angebracht; denn die Wahl eines Christen als Gesprächspartner in *Cur deus homo* scheint nicht zuletzt durch Anselms Überzeugung motiviert, dass die typischen emotionalen Reaktionen der meisten Nicht-Christen ihnen die Einsicht in die Notwendigkeit der Menschwerdung erschweren, wenn

29 Zum Dialog Odos vgl. B. Goebel, *Rationabiliter loquenti* 81–112.

30 Vgl. Pseudo-Anselm, *Disputatio inter Christianum et Gentilem*, ed. C. Mews.

31 Zu dem Dialog Ralphs mit einem Atheisten vgl. B. Goebel, Einleitung 28–54.

32 Vgl. B. Goebel, Einleitung 28–54.

33 M. Müllerburg u. a., »Und warum glaubst du dann nicht?« 290.

34 M. Müllerburg u. a., »Und warum glaubst du dann nicht?« 290.

nicht verunmöglichen, selbst wenn sie ihnen bewiesen wird.³⁵ Doch ist es nicht dieser Umstand, auf den Müllerburg *et al.* hier aufmerksam machen, sondern Anselms Unterscheidung zwischen einer *necessitas praecedens* und einer *necessitas sequens*³⁶ – was schwer nachzuvollziehen ist, da jene im Kontext des Freiheitsproblems vorgenommene Unterscheidung Anselms zwischen einer »nomologischen« Notwendigkeit und der Notwendigkeit des Faktischen keinerlei erkennbaren Bezug zu der von ihm behaupteten logischen oder »metaphysischen« Notwendigkeit der Inkarnation aufweist.

6. VERNUNFT UND AUTORITÄT: PSEUDO-WILHELMS METHODE

Im Vorwort des *Dialogus* berichtet der Verfasser, er habe, als er in früheren Gesprächen mit seinem Bekannten vergeblich versuchte, ihn von seinem Glauben abzubringen, seine Worte mit Zeugnissen »seines und unseres Gesetzes« belegt (*suae legis et nostrae testimoniis approbavam*, 1045B). In dem neuerlichen Gespräch stehen zunächst die gemeinsamen Autoritäten, also die zum jüdischen Kanon zählenden alttestamentlichen Schriften, und die Frage nach ihrer richtigen Auslegung im Vordergrund. Der Jude verlangt eine *auctoritas* zum Beweis der christlichen Lehren³⁷ oder bestreitet, dass eine solche existiert.³⁸ Dabei ist dem Christen bewusst, dass er die Autorität der Schriften des Neuen Testaments und der Kirchenväter beim Juden nicht zur Geltung bringen kann. In den seltenen Fällen, in denen er sich dennoch auf jene bezieht, qualifiziert er seine Anführungen meist entsprechend, so im Falle einer Lehre Gregors des Großen zum Wert des Glaubens durch »Höre, wenn du willst, was darüber einer unserer Schriftsteller sagt« (1055C) und im Falle einer These des Paulus zum Verhältnis von Gesetz und Sünde durch die Wendung *Paulus vester et apostolus noster* (1051B).³⁹

Neben den gemeinsamen Autoritäten verbindet die beiden Kontrahenten auch, wie Pseudo-Wilhelm weiß, die gemeinsame Vernunft. Sie ist es, durch die der Mensch zu einem Ebenbild Gottes wird.⁴⁰ Bisweilen wird die Frage nach der *ratio* (dem vernünftigen Grund) einer Auffassung laut, wird eine *ratio* geliefert oder die Existenz einer *ratio* bestritten. Der Jude soll in die Lage versetzt werden, die »gerechte Notwendigkeit« der Menschwerdung »mit der Vernunft zu erfassen« (*ratione percipere*, 1060B). Dieser doppelten methodischen Verankerung in Autorität und Ver-

35 Vgl. B. Goebel; V. Höfle, *Emotions, Reasons and God's Presence* 202–206.

36 Vgl. M. Müllerburg u. a., »Und warum glaubst du dann nicht?« 290 f.

37 Vgl. 1055D: »*Iudaicus*: Si Christum iam venisse evidenti auctoritate probares ad baptizandum me facile suaderes, sed dum ipsum iam venisse dicis, et hoc probabili auctoritate non astruis, meam mentem a tua fide avertis.«

38 Vgl. 1050C: »quod certe nulla auctoritate iam poteris approbare«; 1056D: »aut quae probat auctoritas Deum unquam filium genuisse?«

39 Hinzu kommen im zweiten Teil des Gesprächs eine Exegese des als *noster auctor sanctus* gekennzeichneten Augustinus (1069B) und eine weitere paulinische These (ebd.). Zur Methode Pseudo-Wilhelms siehe auch M. Müllerburg u. a. 272 f.

40 Vgl. 1057C: »[...] Deus dixit: Faciamus hominem ad imaginem et ad similitudinem nostram, scilicet rationalem et intellectualem.«

nunft entspricht, dass in der Debatte stillschweigend nicht nur die Existenz Gottes (und seine Offenbarung im Tanach) vorausgesetzt wird, sondern auch seine absolute Vernünftigkeit, ja sein Einssein mit der Vernunft.⁴¹ Pseudo-Wilhelms Jude setzt die Vernunft zumeist in kritischer Absicht ein wie etwa bei seinem Angriff auf die vom Christen zunächst bloß behauptete Erbsündenlehre:

»Jude: Wenn du von einer Erbsünde sprichst, nehme ich an, du redest von der Sünde, die Adam, der Vater aller begangen hat, aber was sollte für uns daraus folgen? (...) Daher mag ja der Vater Adam seine eigene Ungerechtigkeit tragen, die uns aber keinesfalls zukommt, weil wir, obwohl wir seine Kinder sind, doch nicht seine Ungerechtigkeit tragen. Was lastest du sie also uns an, die wir (damals) noch gar nicht geschaffen waren und noch nicht existierten?« (1052B–C)

Bisweilen versucht der *Iudaicus* auch, eine christliche Lehre *ad absurdum* zu führen, indem er zeigt, zu welchen Folgerungen sie führt, etwa die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe in Christus zu der Annahme, dass die Patriarchen und weitere »Freunde Gottes« zumindest vorübergehend die Hölle bewohnten. Der Christ reagiert daraufhin in der Regel mit dem Versuch, die Vernünftigkeit der betreffenden Lehre und der sich aus ihr ergebenden Folgerungen darzutun. Vernunftargumente werden vom Christen auch konstruktiv zum Erweis der Wahrheit christlicher Lehren eingesetzt, etwa die Beweise durch Analogie oder durch Exklusion sämtlicher ernstzunehmender Alternativen nach Art eines erweiterten *Modus tollendo ponens*.⁴²

Der Streit um die Auslegung der alttestamentlichen Autoritäten läuft zunächst ähnlich wie bei Gilbert ab. War das alte Gesetz ein unvollkommenes und »fleischliches« gewesen, so sei das neue ein vollkommenes und »geistiges«; altes und neues Gesetz verhielten sich zueinander wie das Bild (*species*) zur Sache selbst (*res*).⁴³ Viele Schriftstellen der jüdischen Bibel verlangten nach einer allegorischen (nämlich typologischen) Deutung im Sinne einer Ankündigung oder Bestätigung christlicher Wahrheiten; sie dürften nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden. Der Christ unterscheidet im einzelnen drei Schriftsinne: den wörtlichen, den allegorischen und den moralischen.⁴⁴ Wie um dem Protest seines Gegenübers vorzubeugen, demonstriert er die Unmöglichkeit einer wörtlichen Auslegung am Beispiel des Psalmverses 133,3: »Wie der Tau des Hermon herabfällt auf den Berg Zion«. Weil es sich so nicht tatsächlich (*secundum historiam*) zugetragen haben könne, verlange der Vers nach einer allegorischen Auslegung, von der Pseudo-Wilhelm seinem jüdischen Gesprächspartner hier eine Kostprobe gibt (1048B–C): Der Tau steht für die Gnade Gottes, der Berg Hermon für den Herrn als den »Berg unserer Stärke«, der Berg Zion für die Seelen der Heiligen.

41 Vgl. 1070D: »Deus totus rationabilis, imo ipsa ratio nihil irrationabiliter facere voluit, qui cuncta sub ratione disposuit«.

42 So schließt der Christ in 1070C–1071A der Reihe nach die folgenden Alternativen zur Erlösung des Menschen durch die Inkarnation aus: die gewaltsame Befreiung der Menschheit aus der Herrschaft des Teufels; die Annahme Gottes nicht der menschlichen Natur, sondern der des Engels; die Erschaffung eines neuen Erlöser-Menschen.

43 Vgl. 1046B–C. Siehe dazu A. Sapir Abulafia, *Jewish-Christian disputations* 109f.

44 Vgl. 1048C: »alia quoque innumera sunt quorum quaedam allegorice quaedam vero moraliter, quaedam autem sola littera valeant aestimari«.

Da der Christ kurz darauf die allegorische Methode erstmals für seine Zwecke benutzt, indem er Dtn 18,15 (»Einen Propheten wie mich wird euch der Herr euer Gott aus euren Brüdern entstehen lassen«) nach dem Vorbild des Lukas (vgl. Apg 3,22) auf Christus bezieht, bleibt der Protest seines Kontrahenten dennoch nicht aus. Nicht von Christus, sondern von Josua sei dort die Rede; der Christ, so der Vorwurf des Juden, verdrehe die Schrift nach seinem Belieben (*Scripturam pro tua voluntate pervertis*, 1049B). Der Christ lässt sich davon nicht beirren und beweist die – sich aus seiner These von der weitgehenden Heilsunwirksamkeit des mosaischen Gesetzes ergebende – Vorstellung eines Höllenaufenthaltes der Patriarchen mit jüdischen Autoritäten (*hoc ipsum librorum tuorum auctoritate probabo*, 1050D), die wie überall im Dialog der Bibel, und nicht dem Talmud entnommen sind: je einem Vers aus den Büchern Genesis (42,38) und Hiob (17,13) sowie einem Psalmvers (86,13): *Ecce tres idoneos testes tuae legis tibi produxi* (1051B). Weil aber der Christ einschränkt, die Patriarchen hätten in der Hölle nichts weiter als die Finsternis gelitten, und dem jüdischen Gesetz zugutehält, es sei zur Wiederherstellung des natürlichen Gesetzes erlassen worden, das den *primi patres* noch bekannt und später in Vergessenheit geraten sei, hält sich der Einspruch des Juden in Grenzen.

Dies ändert sich jedoch, als der Jude im weiteren Verlauf die Rede auf die Jungfrauengeburt bringt. Er wartet erst gar nicht ab, bis der Christ das oft bemühte Testimonium von der Jungfrau, die dem Propheten zufolge ein Kind gebären wird (Jes 7,14), aufzischt, sondern stellt von vornherein klar, dass es Jesaja fern lag, solches zu behaupten; und dass, wer wie die Christen das Gegenteil unterstellt, einer törichten Willkürhermeneutik das Wort rede (*multa inepta profertis et Scripturas interpretando divinas pro voluntate disponitis*, 1054C). Seines klassischen Autoritätsarguments beraubt, reagiert der Christ auf die Bestreitung der Jungfrauengeburt durch den Juden, indem er hervorhebt, dass der allmächtige Schöpfer der Natur ohne Weiteres etwas gegen die Natur zu bewirken vermag, indem er auf alttestamentliche Wunderberichte verweist und die Unerklärlichkeit des fraglichen Wunders unterstreicht, an das man nur glauben und das man nicht verstehen könne. Darüber hinaus zitiert er den analogen Fall eines Lichtstrahls, der ein Glas durchdringt, ohne es zu durchbohren – ein auch bei Petrus Damiani und Anselm von Canterbury belegter Vergleich.⁴⁵

Der Jude lässt es dabei bewenden und bringt die Frage nach der Messianität und Göttlichkeit Jesu aufs Tapet. Als der Christ anhebt, ihm diese aus dem Tanach zu beweisen (*hoc ex tuorum auctoritate librorum satis ad probandum est facile*, 1056A), fällt seine Ablehnung erwartungsgemäß heftig aus. Er habe keine Zweifel, dass Christus ein *bonus homo* gewesen sei (1056D), glaube aber auf keinen Fall an seine Gottessohnschaft, eine Lehre, die ihm die Abkehr von der monotheistische Quintessenz seiner Religion bedeutet, wie sie im *Schma Jisrael* (Dtn 6,4) zum Ausdruck kommt (vgl. 1056D). Den üblichen, vom Christen angeführten *testimonia* zum Erweis der Trinität aus den jüdischen Schriften, begegnet er mit den üblichen jüdischen Einwänden, wie dass Gott, wenn er sagt: »Lasst uns den Menschen machen« (Gen 1,26), nicht zu sich selbst, sondern zu seinen Engeln spricht (1058C). An diesem Punkt lässt der Christ den Einspruch seines Kontrahenten nicht stehen, sondern bekräftigt die Be-

⁴⁵ Siehe dazu A. Sapir Abulafia, *Jewish-Christian disputations 115-177*; dies., *Christians and Jews* 82.

rechtiung seiner ursprüngliche Typologien in noch eindringlicheren Worten, die er mit einer Art christologischem Bekenntnis beschließt (vgl. 1059D).

Durch diese Rhetorik lässt sich der Jude schließlich überzeugen und läutet, den Streit um die Testimonien hinter sich lassend, mit der *Cur deus homo*-Frage die zweite Gesprächsrunde ein. Dabei stehen Fragen nach der Vernünftigkeit christlicher Lehren, ihrer Voraussetzungen und Implikationen im Vordergrund wie die, warum Gott den Menschen als der Sünde fähig erschuf; worin die freie Entscheidung besteht; warum Gott die bösen Engel erschuf, obwohl er vorher wusste, dass diese sündigen würden, oder warum er zuließ, dass die Menschheit unter die Herrschaft des Teufels geriet. Von ein oder zwei Exkursen abgesehen, sind die meisten dieser Diskussionen Teil eines komplexen und voraussetzungsreichen Arguments für die Notwendigkeit der Inkarnation. Es lässt sich leichter verstehen, wenn wir uns zunächst kurz Anselms *Cur deus homo*-Beweis zuwenden und anschließend betrachten, welche Änderungen Odo von Tournai in seinem um 1106 entstandenen Dialog mit dem Juden an Anselms Argument vorgenommen hatte.

7. ANSELMS, ODO UND PSEUDO-WILHELMS BEWEISE DER MENSCHWERDUNG IM VERGLEICH

7.1 Anselms Beweis

Augustinus entwickelt in *De trinitate* eine Lehre von der Erlösung, in der dem bösen Engel eine zentrale Rolle zukommt. Das ganze menschliche Geschlecht, führt Augustinus aus, wäre infolge der Sünde des ersten Menschen unter dessen Herrschaft geraten. Da ein solcher Zustand der *captivitas* nicht ungerechterweise bestanden, der Teufel die Menschheit vielmehr mit vollem Recht besessen habe, »gefiel es Gott, den Teufel, damit der Mensch seiner Herrschaft entrissen werde, nicht durch Macht, sondern durch Gerechtigkeit zu besiegen.«⁴⁶ Der Sohn wurde in Jesus Christus Mensch. Obwohl an ihm keine Sünde war, sei auch er vom Teufel getötet worden, nicht zu Recht wie die von der Erbsünde und von persönlicher Schuld befleckten übrigen Nachkommen Adams, sondern zu Unrecht. Dadurch seien für die, die an Christus glauben, die Sünden getilgt worden. Der die Unschuld seines Opfers ignorierende – und darin, wie Augustinus in mehreren Predigten ausführt, einer göttlichen List aufgesessene⁴⁷ – Teufel habe seinen *dominatus* über die Menschheit verwirkt.

Diese Erlösungslehre war im Zeitalter Anselms so lebendig wie seit der Spätantike nicht mehr. Im ausdrücklichen Anschluss an Augustinus konzipierten die Lehrer der Schule von Laon die Erlösung als eine Rechtssache (*causa*) zwischen Gott, dem Menschen und dem Teufel.⁴⁸ Anselm hingegen hält jene Denkfigur zur Erklärung oder Rechtfertigung der Menschwerdung Gottes für gänzlich ungeeignet. In seinem Dialog *Cur deus homo* wie auch in seiner *Meditatio redemptionis humanae* weist er die Lehre, wonach die menschliche Erlösung in der Befreiung aus der Herrschaft

⁴⁶ Augustinus, *De trinitate* 13, 13.

⁴⁷ Siehe dazu B. Goebel, *Rationabiliter loquenti* 82, Anm. 8.

⁴⁸ Vgl. dazu E. De Clerck, *Questions de sotériologie médiévale* 172–183.

des Teufels besteht, entschieden zurück.⁴⁹ An ihre Stelle tritt bei ihm ein Vernunftbeweis der Menschwerdung Gottes, der sich wie folgt gliedern lässt:

Anselms Vernunftbeweis der Notwendigkeit der Inkarnation

- (1) Der Mensch ist dazu erschaffen, dass er im ewigen Leben glücklich wird.
- (2) Der vollkommene Schöpfer kann nicht zulassen, dass alle Menschen diesen ihren Daseinszweck verfehlen.
- (3) Es ist notwendig, dass die Glückseligkeit zumindest von einem Teil der Menschen erlangt wird.
- (4) Kein Mensch ist frei von Sünde.
- (5) Ohne Nachlass seiner Sünden kann ein Mensch nicht glücklich werden.
- (6) Ohne Genugtuung für seine Sünden kann ein Mensch keinen Sündennachlass erlangen.
- (7) Ein Mensch ist außerstande, Genugtuung für seine Sünden zu leisten.
- (8) Ein Gott-Mensch ist imstande, Genugtuung für die Sünden aller Menschen zu leisten.
- (9) Nur ein Gott-Mensch ist dazu imstande.
- (10) Also ist es notwendig, dass es einen Gott-Menschen gibt.

Wenn wir den Beweis etwas näher betrachten, wird deutlich, dass sich die Notwendigkeit der Inkarnation hier aus einer Verkettung mehrerer Notwendigkeitsbeziehungen ergibt: Es ist (I) notwendig, dass wenigstens ein Teil der Menschen zur Glückseligkeit gelangt. Eine notwendige Bedingung für die Glückseligkeit wenigstens eines Teils der Menschen ist (II) der Sündennachlass, der wiederum (III) die Genugtuung für die Sünden zur notwendigen Bedingung hat. Um für die Sünden Genüge zu tun, ist schließlich (IV) die Menschwerdung Gottes notwendig.

7.2 Odos Beweis und Anselms Rechtfertigung der Englersatztheorie

Odo schließt sich Anselms Erklärung an, dass die Menschwerdung Gottes die stellvertretende Genugtuung für die Sünden bezweckte. Wie Anselm will er außerdem beweisen, dass die Menschwerdung *notwendig* war. Dabei ist die christliche Lehre von der Erbsünde weder eine Prämisse seines Beweises noch überhaupt ein Thema seines Dialogs, obwohl Odo ihr sogar ein eigenes Werk gewidmet hat. Betrachten wir seine Argumentation im Einzelnen:⁵⁰

Odos Beweis der Notwendigkeit der Inkarnation

- (1) Die vom vollkommenen Schöpfer festgesetzte vollkommene Zahl der Seligen ist durch den Fall der Engel vermindert worden und muss wiederhergestellt werden.

⁴⁹ Vgl. *Cur deus homo* I, 6–7, S II, 53–59; *Meditatio redemptionis humanae*, S III, 85–86.

⁵⁰ Vgl. hierzu und zum Folgenden B. Goebel, *Rationabiliter loquenti* 104 f.

- (2) Sie kann nur wiederhergestellt werden, wenn Menschen die Seligkeit erlangen.
- (3) Zumindest ein Teil der Menschen muss die Glückseligkeit des ewigen Lebens erlangen.
- (4) Kein Mensch ist frei von Sünde.
- (5) Durch Nachlass seiner Sünden allein kann ein Mensch nicht glücklich werden.
- (6) Damit ein Mensch glücklich werden kann, ist es darüber hinaus nötig, dass er Genugtuung für seine Sünden leistet.
- (7) Ein Mensch ist außerstande, Genugtuung für seine Sünden zu leisten.
- (8) Ein Gott-Mensch ist imstande, Genugtuung für die Sünden aller Menschen zu leisten.
- (9) Nur ein Gott-Mensch ist dazu imstande.
- (10) Also ist es notwendig, dass es einen Gott-Menschen gibt.

Vergleicht man Odos Beweis mit seinem Vorbild bei Anselm, so fallen ein kleinerer und ein größerer Unterschied ins Auge. Der kleinere betrifft die moralischen Prämissen in den Schritten (5) und (6). Der größere Unterschied, auf den es hier ankommt, betrifft die erste Etappe des Beweises: das Argument für die Zwischenkonklusion, dass zumindest ein Teil der Menschen die Glückseligkeit erlangen muss. Die Schule von Laon hatte dies damit zu begründen versucht, dass dem Schöpfer andernfalls kein »vollkommenes Lob« zuteil würde;⁵¹ Anselm damit, dass es mit der Vollkommenheit des Schöpfers nicht vereinbar wäre, wenn der Daseinszweck seines Geschöpfes generell unerfüllt bliebe. Odo präsentiert nun ein drittes Argument für die Behauptung, dass ein Teil der Menschen die Glückseligkeit erlangen muss. Es besagt, dass nach dem Abfall einiger Engel von Gott die »vollkommene Zahl« der Seligen aus den Reihen der Menschen wiederhergestellt werden muss. Dieses Argument findet sich ebenfalls in Anselms *Cur deus homo*.⁵² Dort ist es jedoch nur eine Seitenlinie im Beweisgang, eine alternative Weise zur Begründung der Aussage, dass ein Teil der Menschen die Glückseligkeit erlangen muss. In Odos Beweis bleibt es dagegen alternativlos.

Der diesem dritten Argument zugrundeliegende Gedanke geht auf Augustinus zurück. Wie er schreibt, wurde die vom Schöpfer festgesetzte vollkommene Zahl der Seligen durch den Fall der Engel vermindert; sie wird wieder vervollständigt, indem Menschen die Lücken auffüllen.⁵³ In *Cur deus homo* erwähnt die Dialogfigur Anselm diese Lehre; Boso wirft sofort die Frage nach ihrer Vernünftigkeit auf:

»Anselm: Es steht fest, dass Gott beschlossen hat, aus der menschlichen Natur, die er sündenlos geschaffen hat, die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen. Boso: Das glauben wir, doch möchte ich einen Grund (*ratio*) dafür hören.«⁵⁴

⁵¹ Vgl. etwa *Sentences d'Anselme de Laon du Liber Pancrisis* Nr. 54, ed. O. Lottin 50.

⁵² Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 16–17, S II, 74–76.

⁵³ Augustinus, *De civitate dei* XXII, 1, 805–807; ders., *Enchiridion* IX, 29, 65; siehe dazu V. Novotný, *Cur homo?*; sowie B. Goebel, *Besprechung von V. Novotný, Cur homo?* 61r–61s.

⁵⁴ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 18, S II, 74.

Anselm liefert seinem Gesprächspartner die gewünschte Begründung, indem er ein ziemlich komplexes Argument entwickelt, das zwar schlüssig zu sein scheint, aber nicht ohne eine Vielzahl von Prämissen auskommt:⁵⁵

Anselms Beweis der Notwendigkeit des Engeltersatzes durch Menschen

- (1) Gott ist in jeder Hinsicht vollkommen.
- (2) Es gibt eine vollkommene Zahl vernunftbegabter Lebewesen, die zur Seligkeit bestimmt sind.
- (3) Gott kennt diese vollkommene Zahl. (aus 1,2)
- (4) Gott wird eine vollkommene Zahl von vernunftbegabten Lebewesen zur Seligkeit bestimmen. (aus 1,3)
- (5) Gott hat Engel, nämlich rein geistige Wesen mit freiem Willen, erschaffen.
- (6) Ein Teil der Engel ist von Gott in Ausübung ihres freien Willens abgefallen.
- (7) Ihr Abfall war nicht notwendig. (aus 6)
- (8) Wären die gefallenen Engel nicht in der vollkommenen Zahl der zur Seligkeit Bestimmten enthalten, wäre ihr Abfall notwendig gewesen.
- (9) Folglich waren auch die gefallenen Engel in der vollkommenen Zahl der zur Seligkeit Bestimmten enthalten. (aus 7, 8)
- (10) Die gefallenen Engel können nicht mehr selig werden.
- (11) Somit bliebe die Zahl der Seligen hinter der vollkommenen Zahl zurück, wenn anstelle der gefallenen Engel nicht andere vernunftbegabte Wesen selig würden. (aus 9, 10)
- (12) Neu erschaffene Engel kommen dafür nicht in Frage (eigener Beweis).
- (13) Die Menschen sind neben den Engeln die einzigen vernunftbegabten Wesen.
- (14) Also müssen Menschen anstelle der gefallenen Engel selig werden.

Anselm beansprucht von dieser Engeltersatztheorie, dass es sich um ein Stück rationale Theologie handelt. Allerdings sind unter den Prämissen solche, die einem nicht-christlichen Gesprächspartner zunächst ihrerseits bewiesen werden müssten: die Notwendigkeit einer vollkommenen Zahl von Seligen; die Existenz rein geistiger, mit freiem Willen ausgestatteter Geschöpfe; die Annahme, dass ein Teil dieser Geschöpfe tatsächlich von Gott abgefallen ist; die Annahme, dass die abgefallenen Engel nicht mehr selig werden können. So spielen in der jüdischen Theologie die Engel zwar keine geringe Rolle; aber die Vorstellung von Engeln, die über einen freien Willen verfügen und von Gott abfallen können oder gar abgefallen sind, ist dem biblischen und dem rabbinischen Judentum fremd. Sie ist im Judentum unter anderem in der Apokalyptik, nämlich im äthiopischen Henochbuch belegt; aber dieses gehörte nicht zum Kanon der mittelalterlichen Juden.

Man könnte sagen, dass sich diese dritte Begründung der Behauptung, dass ein Teil der Menschen notwendig gerettet wird, bei Anselm mehr an Boso, den Christen richtet, denn an Boso, den Stellvertreter der »Ungläubigen«. Die zweite, hauptsächliche Begründung dieser Zwischenkonklusion, die von der Glückseligkeit als dem

⁵⁵ Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 16–17, S II, 74–76. In der folgenden Rekonstruktion des Arguments werden auch unterdrückte Prämissen aufgeführt.

Daseinszweck des Menschen ausgeht, richtet sich dagegen an Boso in der einen wie in der anderen Rolle. Nachdem Odo sich im Unterschied zu Anselm aber einen nicht-christlichen, nämlich jüdischen Gesprächspartner gewählt hat, wird man urteilen müssen: Odo hat von den beiden Anselmschen Argumenten das unzweckmäßigere in seinen Beweis der Menschwerdung eingebaut, ein Argument, welches einen zeitgenössischen Christen, aber nicht einen zeitgenössischen Juden zu überzeugen vermochte. Der Grund hierfür war möglicherweise Odos begrenzte Kenntnis des zeitgenössischen Judentums.

Diese zeigt sich auch dort, wo Odo den Juden eine Anschlussfrage stellen lässt, deren Antwort Augustinus ausdrücklich offen gelassen hatte und die damals die christliche – aber keineswegs die jüdische – Theologie bewegte: ob die Anzahl der Engel zum Zeitpunkt ihrer Erschaffung die vollkommene Zahl der Seligen bereits ausfüllte, so dass, falls kein Engel von Gott abgefallen wäre, es den Menschen überhaupt nicht gegeben hätte. Diese Frage lässt sich auch so wenden: Werden nur so viele Menschen selig, wie Engel von Gott abfielen, oder gibt es darüber hinaus noch weitere Menschen, die zur Seligkeit gelangen, weil Gott von vornherein neben Engeln auch Menschen in der *civitas Dei* vorgesehen hat?⁵⁶ Was diesen Brennpunkt frühmittelalterlicher Anthropologie angeht, schließt sich Odo der Position Anselms an, die sich in der lateinischen Theologie des Mittelalters bald allgemein durchsetzen würde:

»(...) es ist notwendig, dass die menschliche Natur entweder zur Ergänzung dieser Vollkommenheit geschaffen wurde, oder dass sie für sie überflüssig sei, was wir von der Natur des kleinsten Wurms nicht zu sagen wagen. Deshalb ist sie damals um ihrer selbst willen (*pro se ipsa*) geschaffen worden und nicht nur zum Ersatz der Einzelwesen einer anderen Natur. Daher ist offensichtlich, dass die Menschen, auch wenn kein Engel verloren gegangen wäre, dennoch in der himmlischen Stadt ihren Platz gehabt hätten.«⁵⁷

7.3 Pseudo-Wilhelms Beweis

Ironischerweise hat Hans Blumenberg in einer dilettantischen geistesgeschichtlichen Studie Anselm die Ansicht unterstellt, dass der Daseinszweck des Menschen sich darin erschöpft, Ersatz für die gefallenen Engel zu sein – also gerade die von ihm *bekämpfte* Position, die impliziert, dass es den Menschen ohne den Engelfall nicht gegeben hätte, die These vom Primat der Dämonologie gegenüber der Anthropologie.⁵⁸ Diese Auffassung wird in *Cur deus homo* mit großem Aufwand zurückgewiesen. Konkrete Vertreter sind indes nicht so leicht greifbar. Mir sind nur zwei bekannt: Ralph von Battle⁵⁹ und Pseudo-Wilhelm von Champeaux. Wie das Beispiel Odos zeigt, konnte man die Notwendigkeit unserer Erlösung auch dann mit

⁵⁶ Vgl. Augustinus, *De civitate dei* XXII, 1, op. cit., 807: »superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam *fortassis* et uberiore laetetur«; ders., *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* IX, 29, op. cit., 65: »nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia *fortasse* regnabit« (eigene Hervorhebungen).

⁵⁷ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 18, S II, 78.

⁵⁸ Vgl. dazu B. Goebel, *The Myth of the Eleventh Century* 311–317.

⁵⁹ Siehe B. Goebel, Einleitung 46–47; ders., Ralph von Battles *De creatura* 63–65.

der Notwendigkeit des menschlichen Engeltersatzes begründen, wenn man Anselms Ansicht teilte, dass der Engeltersatz nur einer von mehreren Daseinsgründen des Menschen darstellt. Aber wenn man wie Ralph oder Pseudo-Wilhelm im Engeltersatz den *einzigsten* Daseinsgrund des Menschen erblickte, musste das besonders nahe liegen. Dass zumindest einige Menschen selig werden müssen, weil das Lob Gottes durch die Engel allein nicht vollkommen ist, wäre unter dieser Annahme nicht mehr wahr. Und dass die Errettung keines einzigen Menschen mit der Vollkommenheit seines Schöpfers nicht zu vereinbaren ist, gälte dann nicht wie für Anselm schlechthin, sondern nur aufgrund der Tatsache, dass es mit der Vollkommenheit des Schöpfers nicht vereinbar ist, wenn die vollkommene Zahl der Seligen durch den ausbleibenden Engeltersatz unterschritten wird. Also muss auch Pseudo-Wilhelm sein Argument für die Notwendigkeit der Inkarnation auf die Notwendigkeit des Engeltersatzes (und alle ihre Voraussetzungen) gründen und muss auch Pseudo-Wilhelm seinen Juden zunächst in die christliche Angelologie einführen.⁶⁰ Das trägt nicht zur Eleganz seines Beweises im zweiten Teil des *Dialogus* bei, der sich wie folgt darstellen lässt:

Pseudo-Wilhelms Argument für die Notwendigkeit der Inkarnation

- (1) Gott hat Engel mit freiem Willen erschaffen. (Prämisse)
- (2) Einige Engel sind von Gott abgefallen. (Prämisse)
- (3) Die abgefallenen Engel können nicht zu Gott zurückkehren. (Prämisse)
- (4) Die vollkommene Zahl der Seligen darf nicht verfehlt werden. (Prämisse)
- (5) Die abgefallenen Engel müssen ersetzt werden. (aus 2, 3, 4)
- (6) Die abgefallenen Engel können nicht durch Engel ersetzt werden. (Prämisse mit eigenem Beweis)
- (7) Es gibt nur zwei Arten von Vernunftwesen: die Engel und die Menschen. (Prämisse)
- (8) Die abgefallenen Engel müssen durch Menschen ersetzt werden. (aus 5, 6 und 7)
- (9) Gott hat also Menschen mit freiem Willen erschaffen, um die gefallenen Engel zu ersetzen. (aus 8)
- (10) Der Teufel hat das erste Menschenpaar aus Neid in Versuchung geführt. (Prämisse)
- (11) Das erste Menschenpaar ist der Versuchung des Teufels erlegen. (Prämisse)
- (12) Alle Nachkommen des ersten Menschenpaars sind von der Erbsünde betroffen, zu der ihre persönlichen Sünden hinzutreten. (Prämisse mit eigenem Beweis)
- (13) Die Menschheit ist wegen der Sünde des ersten Menschenpaars unter die rechtmäßige Herrschaft des Teufels geraten. (Prämisse)
- (14) Unter der Herrschaft des Teufels gibt es keinen Weg zum Heil. (Prämisse)
- (15) Ohne Befreiung aus der Herrschaft des Teufels können die gefallenen Engel nicht durch Menschen ersetzt werden. (aus 13, 14)

⁶⁰ Weder Müllerburg u. a. noch Sapir Abulafia machen auf diese eklatante Diskrepanz in der Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Angelologie im Vergleich zu Anselm aufmerksam. Sie ist der Schlüssel zum Verständnis von Pseudo-Wilhelms Argumentation im zweiten Teil seines Werks.

- (16) Der Teufel wird nicht auf seine Herrschaft über die Menschen verzichten. (Prämisse)
- (17) Es ist notwendig, die Menschen aus der Herrschaft des Teufels zu befreien. (aus 8, 15, 16)
- (18) Kein bloßer Mensch kann die Menschen aus der Herrschaft des Teufels befreien. (Prämisse mit eigenem Beweis)
- (19) Kein Engel kann die Menschen aus der Herrschaft des Teufels befreien. (Prämisse mit eigenem Beweis)
- (20) Nur Gott kann die Menschen aus der Herrschaft des Teufels befreien. (aus 18, 19)
- (21) Gott ist zuhöchst gerecht und kann nichts Ungerechtes wollen. (Prämisse)
- (22) Gott wird die Menschen nicht unter Missachtung der Rechte des Teufels aus dessen Herrschaft befreien. (aus 13, 21)
- (23) Ein Gott-Mensch ist in der Lage, durch seinen Opfertod den Teufel unter Wahrung seiner Rechte zur Preisgabe seiner Herrschaft über die Menschen zu bewegen. (Prämisse mit eigenem Beweis)
- (24) Gott ist Mensch geworden, um den Teufel unter Wahrung seiner Rechte zur Preisgabe seiner Herrschaft über die Menschen zu bewegen, und hat den Menschen den Weg zum Heil eröffnet. (aus 17, 23)

Wie Odo begründet Pseudo-Wilhelm also die (I) Notwendigkeit der Rettung zumindest einiger Menschen mit der Notwendigkeit des Engeltersatzes. Doch wo Odo die Befreiungssoteriologie verwirft und sich stattdessen die Anselmsche Ideen der (III) Notwendigkeit der Genugtuung für die Sünden zur Rettung zumindest einiger Menschen und der (IV) Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zur Genugtuung für die Sünden zu eigen macht, beharrt Pseudo-Wilhelm auf der überkommenen Anschauung. Er verbindet eine augustinische Lehre und eine mögliche Interpretation einer augustinischen Lehre zu einem Beweis für die Notwendigkeit der Menschwerdung. Weil beide besagten Lehren auf die Beziehung des Menschen zu den Engeln abzielen, stehen die Anthropologie und Deutung der Inkarnation bei Pseudo-Wilhelm ganz im Zeichen der Engellehre bzw. des *Engelfalls*.⁶¹

8. PSEUDO-WILHELM

Das Festhalten an der alten Befreiungssoteriologie verbindet Pseudo-Wilhelm mit den Autoren von Laon; mit seiner These, dass der einzige Grund für die Erschaffung des Menschen die Notwendigkeit des Engeltersatzes gewesen sei, stellt er sich indes in Laon vorherrschenden Meinung entgegen.⁶² In beiden Punkten entfernt er sich im Übrigen von der Theologie Anselm von Canterbury. Nachdem Anselm

⁶¹ In Pseudo-Wilhelms Rechtfertigung der Inkarnation kommt der Teufel noch an einer dritten Stelle ins Spiel: Das *peccatum originale* des ersten Menschenpaars hat nicht nur zur Folge, dass die Menschheit unter die Herrschaft des Teufels gerät; es geht für Augustinus wie für Pseudo-Wilhelm auch – gemäß Weish 2,24 – auf die Versuchung durch den vom Neid getriebenen bösen Engel zurück; vgl. im Beweis den Schritt (10).

⁶² Vgl. Sententie Anselmi, ed. F. P. Bliemetzrieder 55: »Hinc homo loco perditorum angelorum factus

die Anthropologie und Soteriologie fast vollkommen entdämonologisiert hat, setzt Pseudo-Wilhelm den Teufel wieder in seine Rechte ein und geht dabei noch über Augustinus hinaus. Er tut dies im Dialog mit einem Juden, um diesem die Notwendigkeit der Inkarnation zu beweisen. Das mag überraschen, kann er doch die christliche Lehre von den Engeln bei diesem nicht voraussetzen. Das könnte er bei einem Christen; freilich muss einem Christen die Notwendigkeit der Inkarnation nicht mit derselben Dringlichkeit bewiesen werden. Unanselmisch an Pseudo-Wilhelms – dem Ziel nach anselmischem – Beweis der Notwendigkeit der Inkarnation ist darüber hinaus der Einbau der Erbsündenlehre, die er dem skeptischen Juden eigens zu beweisen versucht. Schließlich deutet auch seine rein intellektualistische Definition der freien Entscheidung als *scientia discernendi bonum a malo* eher in die Richtung von Laon statt von Le Bec oder Canterbury.⁶³ Doch gibt es auch zahlreiche Verbindungslinien zu Anselm: der Versuch, die Notwendigkeit der Inkarnation zu beweisen; die Lehre von der Vernünftigkeit des göttlichen Wollens;⁶⁴ die These von der Notwendigkeit des Englersatzes durch Menschen (statt durch neue Engel) und ihre – in Laon zum Teil abgelehnte – Begründung;⁶⁵ der Ausschluss der Erlösung durch einen sündenlosen *homo novus* oder einen menschengewordenen Engel anstatt durch einen Gott-Menschen;⁶⁶ die Überlegungen zur Möglichkeit eines die natürlichen Abläufe durchbrechenden Handelns Gottes im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt;⁶⁷ die Bestimmung der Motive für den Abfall des Engels;⁶⁸ die Privationstheorie des Bösen;⁶⁹ die Zurückweisung der Definition des *liberum arbitrium* als *potestas faciendi bonum vel malum*.⁷⁰ Einige dieser Argumente und Positionen sind Anselm von Canterbury und den Autoren aus dem Umfeld von Laon (oder einem Teil von ihnen)

dicitur, non quin factus esset etiam, si illi non cecidissent, sed cum in gloriam, quam illi perderunt, homo suscipitur, quasi locum illorum subintrare videtur.«

- 63 Vgl. Sententie Anselmi, ed. F. P. Bliemetzrieder 50 (»De libero arbitrio«): »liberum arbitrium, id est, discretionem inter bonum et malum cum iudicio mentis«.
- 64 Siehe oben, Anm. 41, und vgl. Anselm von Canterbury, Cur deus homo I, 8, S II, 59: »Voluntas namque dei numquam est irrationabilis.«
- 65 Vgl. Dialogus inter Christianum et Iudaeum 1063B–1063D und Anselm von Canterbury, Cur deus homo I, 17, S II, 75–76. Wie Anselm, wenn auch auf etwas unterschiedliche Weise, begründet Pseudo-Wilhelm die Unmöglichkeit des Ersatzes der gefallenen Engel durch neu geschaffene Engel mit der unvermeidlichen Divergenz zwischen der moralischen Verfassung ersterer und letzterer. Dieser Gedanke wird in den Sententiae divinae paginae (ed. F. P. Bliemetzrieder 18) unter Bezugnahme auf Cur deus homo mit dem Argument zurückgewiesen, dass im Falle eines Ersatzes der gefallenen Engel durch Menschen das gleiche Problem auftrete.
- 66 Siehe oben, Anm. 42, und vgl. Anselm von Canterbury, Cur deus homo I, 5, S II, 52.
- 67 Siehe oben, Abschnitt 6, und vgl. Anselm von Canterbury, De conceptu virginali et de originali peccato II, S II, 153f.
- 68 Vgl. Dialogus inter Christianum et Iudaeum 1060D; 1062B–D, und Anselm von Canterbury, De casu diaboli 4, S I, 240f. Wie Anselm führt Pseudo-Wilhelm die Sünde des Engels darauf zurück, dass dieser Gott nicht untergeordnet, sondern gleich sein wollte; während Anselm weiter ausführt, dass der böse Engel mit einem »Eigenwillen« mehr anstrebte, als er von seinem Schöpfer erhalten hatte, sieht Pseudo-Wilhelm den Beweggrund des bösen Engels eher darin, sich selbst mehr geliebt zu haben als Gott und seinen Nächsten.
- 69 Vgl. Dialogus inter Christianum et Iudaeum 1061D–1062A, und Anselm von Canterbury, De casu diaboli 10–11, S I, 247–251.
- 70 Vgl. Dialogus inter Christianum et Iudaeum 1064B und Anselm von Canterbury, De libertate arbitrii I, S I, 207: »Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi.«

gemein und könnten auch auf Letztere zurückgehen oder unmittelbar auf Augustinus und andere patristische Autoren. Dies wäre im Einzelnen zu prüfen. Eine gewisse Bekanntschaft mit der Theologie Anselms wird man bei Pseudo-Wilhelm aber zweifelsohne voraussetzen dürfen.

Ein theologischer Schriftsteller, der sich auf Anselm bezieht, ja der offenbar versucht, die Vielfalt der Themen und literarischen Formen von Anselms *Œuvre* zu reproduzieren, dabei aber seinen eigenen, stärker an Augustinus orientierten und als Gegenentwurf zur philosophischen Theologie Anselms intendierten Standpunkt vertritt,⁷¹ ist sein erst kürzlich in das Blickfeld der Forschung geratener, wenig jüngerer Zeitgenosse Ralph von Battle. Die strukturelle und doktrinale Nähe zwischen einigen seiner Schriften und unserem *Dialogus* wurden schon hervorgehoben. Auch die Exkurse im zweiten Teil des Werks und das sich in ihnen manifestierende Interesse des Autors an der Frühgeschichte der Menschheit und der Tierwelt sind für Ralph äußerst typisch;⁷² die allgemeine Ähnlichkeit des Stils fällt ins Auge, bedürfte jedoch einer näheren Untersuchung. Ist es möglich, dass sich der 1070 von Lanfranc aus St. Stephan in Caen, einem Tochterkloster von Le Bec, nach England befohlene Ralph hinter Pseudo-Wilhelm verbirgt?⁷³ Ja, wenn man annehmen mag, dass der hochbetagte, im Jahr nach der Bischofsweihe Alexanders verstorbene Abt,⁷⁴ frühere Prior von Rochester und ehemalige Kaplan des Erzbischofs von Canterbury ein früher entstandenes und veröffentlichtes Werk – das *nuper* im Präskript wäre demnach als »einstmals« zu verstehen – dem normannischen Landsmann und Neffen des Kanzlers Heinrichs I. zum Amtsantritt sandte. Angesichts der Widmung an Alexander haben wir den Verfasser des *Dialogus* zweifellos unter den kirchlichen Führern des anglo-normannischen Reichs zu suchen.⁷⁵ Dass Ralph in *De peccatore et de ratione* Anleihen bei der Erlösungslehre Anselms macht und behauptet, der Mensch müsse für seine Sünden eine angemessene Genugtuung leisten, sei dazu aber nicht in der Lage, spricht nicht unbedingt gegen eine mögliche Verfasserschaft des *Dialogus*,⁷⁶

71 Vgl. dazu B. Goebel, Einleitung 54–66; ders., Anselmian themes and anti-Anselmian stances.

72 So insbesondere die Ausführungen zu den in Genesis 6,2.4 erwähnten »Riesen« (*gigantes*, hebr. גִּבּוֹרִים) und »Gottessöhnen« (*filii Dei*, hebr. בְּנֵי הָאֱלֹהִים) in 1066D–1067D; zur Verfassung des paradisiischen Menschen (1067D–1068C); sowie zu den Nahrungsbeziehungen in der Natur (1064D–1066D), wo unter anderem ausgeführt wird, wie kranke und altersschwache Hirsche Nattern wegen der medizinischen Eigenschaften ihres Gifts jagen und verspeisen. Diese Exkurse erinnern stark an Ausführungen Ralphs in *De nesciente* ii.22.162–171 (über die Abstammung der von Augustinus erwähnten *monstrosa genera hominum*), *De nesciente* ii.10.95–104 (über die Zeugung von Menschen im Paradies) und *De nesciente* i.4.37–49 (über den Verstand der Tiere).

73 Zu Ralph vgl. B. Goebel, Im Umkreis von Anselm 155–173. Ralph begleitete 1063 noch als Novize Lanfranc von Le Bec nach Caen, wo er seine Gelübde ablegte.

74 Ralph scheint zwar im Alter von Leiden geplagt gewesen zu sein, der Chronist der Abtei von Battle bescheinigt ihm aber bis an sein Lebensende eine gewisse körperliche und geistige Vitalität; vgl. *The Chronicle of Battle Abbey*, ed. Eleanor Searle, Oxford 1980, 130: »Diebus singulis psalterium ex ordine totum decantans, uix triduo ante mortem a tali genuum flexione uel psalmorum consuetudine cessans.«

75 Blumenkranz geht zwar davon aus, dass die Schrift in England entstanden ist, hält diese aber für nichts weiter als die »Übung« eines »Studenten« und zieht daraufhin in Betracht, dass die Widmung an Alexander rein fiktiv sein könnte; vgl. *La Disputatio Judei cum Christiano*, 25f. Dafür gibt es allerdings nicht den geringsten Anhaltspunkt.

76 Vgl. Ralph von Battle, *De peccatore et de ratione*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 5r, 6v, 8r, 13r; sowie ders., *De nesciente* ii, 13, 382–386.

denn wie Gilberts erstes Religionsgespräch zeigt, ließ sich die augustinische Befreiungssoteriologie mit einer Soteriologie der Genugtuung kombinieren.⁷⁷ Insgesamt gesehen lässt sich die These von der Verfasserschaft Ralphs aber wohl nur wahrscheinlich machen. In Frage käme vielleicht auch ein anderer, möglicherweise unbekannter, von Ralph inspirierter und in Frankreich ausgebildeter englischer Schriftsteller, der das Werk des Erzbischofs von Canterbury, ohne ihm besonders nahe zu stehen, nicht ignorieren konnte. Der Verfasser unseres theologisch gewagten, in literarischer Hinsicht keineswegs misslungenen und in dramaturgischer Hinsicht innovativen *Dialogus inter Christianum et Iudaeum* gehörte jedenfalls zu den am besten ausgebildeten englischen Theologen seiner Zeit; die ihm von der früheren Forschung unterstellte jüdenfeindliche Einstellung lässt sich in seiner Schrift nicht verifizieren.

BIBLIOGRAPHIE

1. Primärliteratur

- [Pseudo-]Wilhelm von Champeaux: *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica* (*Altercatio cuiusdam Christiani cum Iudaeo de fide Catholica*), hg. von Philippe Despont: *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum* [begr. v. Marguerin de la Bigne], Bd. 12, Lyon (Anisson) 1677, 1884–1894; *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica*, hg. von Jacques-Paul Migne: *PL* 163, Paris 1854, 1045–1072.
- Anselm von Canterbury: *De libertate arbitrii*, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 1, Seckau (Abtei Seckau) 1938, 201–226; Ndr. Edinburgh (Thomas Nelson & Sons) 1946; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2/1984, Bd. 1., übersetzt von Hansjürgen Verweyen: *Anselm von Canterbury, Freiheitsschriften (FC ; 13)* Freiburg (Herder) 1994, 62–119.
- : *De casu diaboli*, hg. von Franciscus Salesius Schmitt: *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 1, Seckau (Abtei Seckau) 1938, 227–276; Ndr. Edinburgh (Thomas Nelson & Sons) 1946; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2/1984, Bd. 1., übersetzt von Hansjürgen Verweyen: *Anselm von Canterbury, Freiheitsschriften (FC ; 13)* Freiburg (Herder) 1994, 122–247.
- : *Cur deus homo*, hg. von Franciscus Salesius Schmitt: *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 2, Rom (s. n.) 1940, 37–133; Ndr. Edinburgh (Thomas Nelson & Sons) 1946; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2/1984, Bd. 1; übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1965.
- : *De conceptu virginali et de originali peccato*, hg. von Franciscus Salesius Schmitt: *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 2, Rom (s. n.) 1940, 135–173; Ndr. Edinburgh (Thomas Nelson & Sons) 1946; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2/1984, Bd. 1.
- : *Meditatio redemptionis humanae*, hg. von Franciscus Salesius Schmitt: *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 3, Edinburgh (Thomas Nelson & Sons) 1946, 81–91; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2/1984, Bd. 2.

⁷⁷ Vgl. B. Goebel, *Vernunft und Autorität* 35; im Übrigen könnte Ralph ähnlich wie Gilbert seine Position nach dem Erscheinen von *Cur deus homo* in diesem Punkt teilweise revidiert haben.

- : Epistolae 380–381, hg. von Franciscus Salesius Schmitt: Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, Bd. 5, Edinburgh (Thomas Nelson & Sons) 1951, 323–324; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 2/1984, Bd. 2.
- Anselm von Laon (Schule): Sententie Anselmi [Sententiae principium et causa omnium Deus], hg. von Franz Plazidus Bliemetzrieder: Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster (Aschendorff) 1919, 47–153.
- : Sententie divine pagine, hg. von Franz Plazidus Bliemetzrieder: Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster (Aschendorff) 1919, 1–46.
- : Sentences d’Anselme de Laon du Liber Pancrisis, hg. von Odon Lottin: Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, Bd. 5, Gembloux 1959, 32–82.
- Augustinus: De Trinitate, hg. von William John Mountain / François Glorie, Bd. 1, CCSL 50, Turnhout (Brepols) 1968, Ndr. 2001; Bd. 2, CCSL 50A, Turnhout (Brepols) 1968.
- : Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, hg. von Ernest Evans, CCSL 46, 21–114, Turnhout (Brepols) 1969.
- : De civitate Dei, hg. von Bernhard Dombart / Alfons Kalb, Bd. 2, CCSL 48, Turnhout (Brepols) 1955.
- The Chronicle of Battle Abbey, hg. und übersetzt von Eleanor Searle, Oxford (Clarendon) 1980.
- Gilbert Crispin: Disputatio Iudei et Christiani, hg. von Anna Sapir Abulafia / Gillian Ruth Evans: The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (ABMA 8); London (The British Academy/Oxford University Press) 1986, 1–53; übersetzt von Karl Werner Wilhelm / Gerhard Wilhelmi, in: dies. (Hg.): Gilbert Crispin: Religionsgespräche mit einem Juden und einem Christen, Freiburg 2005, 32–117.
- : Disputatio Christiani cum Gentili, hg. von Anna Sapir Abulafia / Gillian Ruth Evans: The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (ABMA 8); London (The British Academy/Oxford University Press) 1986, 61–87; übersetzt von Karl Werner Wilhelm / Gerhard Wilhelmi, in: dies. (Hg.): Gilbert Crispin: Religionsgespräche mit einem Juden und einem Christen, Freiburg 2005, 136–195.
- Odo von Tournai: Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei, hg. von Jacques-Paul Migne, PL 160, 1103–1112; hg. und übersetzt von Wolfgang Bunte, Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden, Frankfurt a. M. (Peter Lang) 1990, 17–50; übersetzt von Irvén Resnick, Odo of Tournai: On Original Sin and A Disputation with the Jew, Leo, concerning the advent of Christ, the son of God. Two Theological Treatises, Philadelphia (University of Pennsylvania Press) 1994, 83–97.
- Pseudo-Anselm: Disputatio inter Christianum et Gentilem, hg. von Constant Mews, St Anselm and Roscelin. Some new texts and their implications, in: AHDLMMA 58 (1991), 86–98 (Teiledition).
- Ralph von Battle: De nesciente et sciente, hg. von Samu Niskanen unter Mitwirkung von Bernd Goebel, in: Goebel, Bernd / Niskanen, Samu / Sönnnesyn, Sigbjörn (Hg.): Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie (HBPhMA 37), Freiburg (Herder) 2015, 242–490; übersetzt von Bernd Goebel, in: ebd., 243–491.
- : De peccatore qui desperat et de ratione quae peccatorem ne desperet confortat, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 1r–27r; London BL MS Royal 12 C I, fols. 2v–61r.
- : De creatura quam unus deus trinitas fecit, ed. Bernd Goebel, in: ders.: Ralph von Battles *De creatura*. Ein trinitarischer Abriss der Heilsgeschichte. Einführung, Edition und Übersetzung. In: Müller, Christoph / Willmes, Bernd (Hg.): Thesaurus in vasis fictilibus (FS Heinz Josef Algermissen), Freiburg (Herder) 2017, 73–80.

2. Sekundärliteratur

- Berger, David: Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages, in: AHR 91 (1986) 576–591.
- Blumenkranz, Bernhard: La Disputatio Judei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster, in: RMAL 4 (1948) 237–252.
- Borgolte, Michael: Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im »spatial turn«, in: Historische Zeitschrift 286 (2008) 359–402.
- Cohen, Jeremy: Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkeley (University of California Press) 1999.
- Dahan, Gilbert: Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, Paris (Cerf) 1990.
- De Clerck, E.: Questions de sotériologie médiévale, in: RTAM 13 (1946) 150–184.
- Evans, Gillian Ruth / Sapir Abulafia, Anna: Introduction, in: dies. (Hg.): The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (ABMA 8); London (The British Academy/Oxford University Press) 1986, xxi–xli.
- Goebel, Bernd: Anselmian themes and anti-Anselmian stances in Ralph of Battle's philosophical theology, in: Gasper, Giles / Younge, George / Healy-Varley, Margaret (Hg.): Reading Anselm. Context and Criticism, Leiden (Brill), erscheint demnächst.
- : »Rationabiliter loquenti non habeo quod rationabiliter objiciam.« Odos Streitgespräch mit dem Juden über die Menschwerdung Gottes im Anschluss an Anselms *Cur deus homo*, in: Müller, Christof / Förster, Guntram (Hg.): Augustinus – Christentum – Judentum. Stationen einer Problemgeschichte, Würzburg (Echter) 2018, 81–112.
- : Ralph von Battle's *De creatura*. Ein trinitarischer Abriss der Heilsgeschichte. Einführung, Edition und Übersetzung. In: Müller, Christoph / Willmes, Bernd (Hg.): Thesaurus in vasis fictilibus (FS Heinz Josef Algermissen), Freiburg (Herder) 2017, 57–81.
- : Im Umkreis von Anselm. Biographisch-bibliographische Porträts von Autoren aus Le Bec und Canterbury, Würzburg (Echter) 2017.
- : »Juifs et païens«. Qui sont les incroyants dans le *Cur Deus homo* de saint Anselme?, in: Cohen-Levinas, Danielle / Guggenheim, Antoine (Hg.): L'antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et la théologie, Paris (Seuil) 2017, 77–104.
- : Einleitung, in: Goebel, Bernd / Niskanen, Samu / Sönnensyn, Sigbjörn (Hg.): Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie (HBPhMA 37), Freiburg (Herder) 2015.
- : Besprechung von Vojtech Novotný, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, in: Theologie und Philosophie 90 (2015) 611–615.
- : The Myth of the Eleventh Century: Hans Blumenberg's Anselm, in: Gasper, Giles / Logan, Ian (Hg.): Saint Anselm of Canterbury and his Legacy, Toronto (PIMS) 2012, 299–317.
- : Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 11 (2012) 29–71.
- : Foi et raison selon la théologie philosophique de saint Anselme, in: Boulnois, Olivier / Capelle-Dumont, Philippe (Hg.): Théologie et philosophie, Bd. 2: Le moyen âge, Paris (Cerf) 2009, 123–138.
- Goebel, Bernd / Hösle, Vittorio: Reasons, Emotions and God's Presence in Anselm of Canterbury's Dialogue *Cur Deus homo*, in: AGPh 87 (2005) 189–210; dt. Übers.: Vernunftgründe, Emotionen und Gottes Gegenwart in Anselm von Canterburys Dialog *Cur deus homo*, in: Resch, Felix (Hg.): Die Fragen nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie, Dresden (Text & Dialog) 2016, 575–604.
- Hill, J. W. Francis: Medieval Lincoln, Cambridge (Cambridge University Press) 1948.
- Hillaby, Joe / Hillaby, Caroline: The Palgrave Dictionary of Medieval Anglo-Jewish History, Basingstoke (Palgrave Macmillan) 2013.

- Müllerburg, Marcel / Müller-Schauenburg, Britta / Wels, Henrik: »Und warum glaubst du dann nicht?« Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in den Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts, in: Borgolte, Michael (Hg.): *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin (Akademie Verlag) 2012, 261–324.
- Novotný, Vojtech: *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, Prag (Karolinum Press) 2014.
- Robinson, Joseph Armitage: *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: A Study of the Abbey under Norman Rule*, Cambridge (Cambridge University Press) 1911.
- Schreckenberg, Heinz: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Frankfurt a. M. (Peter Lang) ³1997.
- Sapir Abulafia, Anna: *Jewish-Christian disputations and the 12th-century renaissance*, in: *JMHist* 15 (1989) 105–25.
- : *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London (Routledge) 1995.
- Smith, David M.: *Alexander [called Alexander the Magnificent] (d. 1148)*, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004, <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/324> (30.3.2019).