

Bernd Goebel

«Rationabiliter loquenti non habeo
quod rationabiliter objiciam»

Odos Streitgespräch mit dem Juden über die Menschwerdung
Gottes und einige weitere Religionsgespräche im Anschluss
an Anselms *Cur deus homo*

1. *Cur deus homo*: Ein theologischer Brennpunkt an der Wende zum 12. Jh.

1.1. Die Krise der augustinischen Rechtfertigung der Inkarnation

In *De trinitate* entwickelt Augustinus eine Lehre von unserer Erlösung, die dem Teufel mehr als nur eine Nebenrolle zuweist¹. Das ganze menschliche Geschlecht war infolge der Sünde des ersten Menschen unter dessen Herrschaft geraten². Als «mortis mediator» verwaltete der Teufel eine über die Menschheit verhängte Strafe, die nämlich des, wie Augustinus andernorts sagt, «ersten» Todes: der Trennung der Seele vom Leib, sowie des «zweiten» Todes: der Trennung der – mit dem gepeinigten Auferstehungsleib vereinigten – Seele von Gott³. Da ein solcher Zustand der «Gefangenschaft» («captiuitas») der Menschheit nicht ungerechterweise bestand, der Teufel die Menschheit vielmehr mit vollem Recht besaß⁴, «gefiel es Gott, den Teufel, damit der Mensch seiner Herrschaft entrissen werde, nicht durch Macht, sondern durch Gerech-

¹ Cf. *trin.*, besonders Bücher 4 und 13. Zum Folgenden cf. auch: C. BIANCHI/C. MÜLLER, Diabolus: *AL* 2 (1996–2002) 381–396, hier 391–396.

² Cf. *trin.* 13,12.

³ Cf. *trin.* 4,13; *ench.* 92sq.; *ciu.* 13,3. Cf. *Apc* 2,11; 20,6.14; cf. dazu H. KOTILA, Mors, mortalitas: *AL* 4 (2012sq.) 90–97, hier 94sq. Streng genommen ist die Trennung der Seele vom Leib für Augustinus nur eine von zwei Seiten des «ersten Todes», weil Augustinus auch die Abkehr der Seele von Gott als Ursache für den leiblichen Tod zum «ersten Tod» zählt.

⁴ *Trin.* 4,13: «diabolus hominem, quem per consensionem seductum tanquam iure integro possidebat ...»; ib. 13,12: «quadam iustitia dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum ...».

tigkeit zu besiegen⁵ – und dies, obwohl auch der Teufel als Geschöpf Gottes nicht jenseits der Herrschaft des Allmächtigen stand. Zwar habe es Gott nicht an alternativen Möglichkeiten gefehlt, die Menschheit aus ihrem Elend zu befreien⁶; doch bediente er sich dazu dieser höchst angemessenen, die Regeln der Gerechtigkeit respektierenden Weise: Der Sohn wurde in Jesus Christus Mensch. Stellvertretend für die gesamte Menschheit gab er sein Leben als Opfer hin. Obwohl an ihm keine Sünde und keine Schuld waren, wurde auch er vom Teufel getötet, nicht gerechterweise wie die von der Erbsünde und von persönlicher Schuld befleckten übrigen Nachkommen Adams, sondern zu Unrecht. Dadurch wurden für die, die an Christus glauben, die Sünden getilgt⁷ und hat der Teufel seinen «dominatus» über die Menschheit verwirkt. Durch Christi freiwillig auf sich genommenen Tod – auf andere und noch gründlichere Weise auch durch seine Auferstehung – ist der Teufel «besiegt» worden. In *De trinitate* wird die Frage, ob der Teufel sich der göttlichen Identität seines Opfers bewusst war, nicht aufgeworfen. Aber in insgesamt vier Predigten wird ausgeführt, er habe sich in Christus getäuscht, mit dessen Freisein von Sünde und Schuld er nicht rechnete, und dieser sein Irrtum gehe auf eine göttliche List zurück: Christus habe dem «Täuscher» seinerseits die «Mausefalle» («muscipula») seines Kreuzes gestellt, mit seinem sterblichen Fleisch oder auch seinem Blut als Köder⁸.

Die augustinische Soteriologie erschöpft sich nun keineswegs in der Schilderung dieses Dramas und der sich daraus ergebenden Rechts- und Machtverhältnisse. Die Inkarnation und das Kreuzesopfer sind ihr zufolge vielmehr Teil eines heilspädagogisch-gnoseologischen Plans Gottes mit dem Menschen. So heißt es, dass Menschwerdung und Tod des Gottessohnes nicht nur im Hinblick auf die Gerechtigkeit im Umgang mit dem Teufel eine angemessene Methode unserer Erlösung seien, sondern auch dadurch, dass sie dem Menschen

⁵ *Trin.* 13,13: «non autem diabolus potentia dei, sed iustitia superandus fuit. ... placuit deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diaboli, sed iustitia uinceretur».

⁶ *Trin.* 13,10.

⁷ Cf. *trin.* 13,14: «et quomodo uictus est? quia cum in eo nihil morte dignum inueniret, occidit eum tamen. et utique iustum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit».

⁸ Cf. s. 130,2; 134,6; 263,2 (hier wird ausnahmsweise nicht Christi Kreuz, sondern Christi Fleisch als «muscipula» bezeichnet); s. *Morin* 17,5. Cf. dazu J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez Saint Augustin*, Paris 1933, 320–338 («Muscipula diaboli»); D. SCOTT-MACNAB, Augustine's trope of the crucifixion as a trap for the devil and its survival in the English middle-ages: *Viator* 46 (2015) 1–20; sowie A. EISGRUB, Muscipula: *AL* 4 (2012sq.) 123.

ein Beispiel des Gehorsams und der göttlichen Liebe geben⁹. Der Gedanke von der Befreiung aus der Herrschaft des Teufels scheint gleichwohl einen Kern der augustinischen Rechtfertigung der Menschwerdung Gottes zu bilden.

Diese Erlösungslehre war in der Gründungsphase der mittelalterlichen Theologie, im ausgehenden 11. und beginnenden 12. Jh., so lebendig wie seit der Spätantike nicht mehr. Im ausdrücklichen Anschluss an Augustinus konzipierten die Lehrer der Schule von Laon die Erlösung als eine «causa», eine Rechtssache, zwischen Gott, dem Menschen und dem Teufel¹⁰. Wie Augustinus hielten einige von ihnen daran fest, dass Gott den Menschen auch auf anderem Wege hätte erlösen können. Die Selbsthingabe des menschengewordenen Gottessohns sei jedoch die angemessenste Weise gewesen, den Menschen zu erlösen, weil sie die Liebe Gottes am deutlichsten offenbare¹¹. Andere Texte reden sogar davon, sie sei die einzig mögliche Weise gewesen, unsere Erlösung («salva iustitia») zu erwirken¹². Denn obwohl der – mit der Schlange im Paradies identifizierte – Teufel den Menschen täuschte, habe sich dieser ihm doch freiwillig zu- und Gott abgewandt, so dass Gott ihn gerechterweise («iure») der Herrschaft des Teufels überließ¹³. – Hätte Gott auch darauf verzichten kön-

⁹ Cf. *trin.* 13,17. Zu diesen und weiteren Aspekten der augustinischen Erlösungslehre cf. F.G. CLANCY, *Redemption: Augustine through the Ages. An Encyclopedia* (ed. by A.D. FITZGERALD), Grand Rapids, Mich. 1999, 702–704; L. AYRES, *Augustine on Redemption: The Blackwell Companion to Augustine* (ed. by M. VESSEY), Oxford 2012, 416–427; R. FEULNER, *Christus Magister*, Wien 2016, 75–125 («Die Erlösungslehre des Augustinus von Hippo»).

¹⁰ Cf. etwa *Sentences de l'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux* Nr. 353, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* 5, Gembloux 1959, p. 269: «De causa inter Deum, hominem et diabolum». Cf. dazu E. DE CLERCK, *Questions de sotériologie médiévale: RechThAM* 13 (1946) 150–184, hier 172–183; J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*, Paris 1934, 131–168 (Troisième partie: rencontre des deux courants); id., *Le dogme de la Rédemption au XII^e siècle d'après les dernières publications: RMAL* 2 (1946) 100–112.219–230.

¹¹ Cf. *Sententiae Atrebatenses* Nr. 7, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* 5, Gembloux 1959, p. 415: «Augustinus dicit: Deo qui omnia potest alio modo possibile fuit hominem redimere. Sed hic modus convenientior fuit, quia scilicet in alio redemptionis modo non tanta caritas appareret».

¹² Cf. etwa *Sentences d'Anselme de Laon du Liber Pancrasis* Nr. 47, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* 5, Gembloux 1959, p. 44: «Nos tamen non negamus quin et alio modo posset et Deus redimere secundum potentiam, sed salva iustitia dicimus aliter non posse fieri».

¹³ Cf. *Sentences d'Anselme de Laon du Liber Pancrasis* Nr. 48 (cf. n. 12), p. 47: «iure illos quos quondam iure videbatur tenere (sc. diabolus) victus amisit»; ebenso *Sententiae Atrebatenses* Nr. 7 (cf. n. 11), p. 416.

nen, die Menschheit zu erlösen? Nein, sagen die meisten Texte aus der Schule von Laon: Ein Teil der Menschen zumindest *müsse* zur Glückseligkeit gelangen, weil dem vollkommenen Schöpfer andernfalls kein vollkommenes Lob zuteilwürde¹⁴. Die *laus perfecta* setze voraus, dass die Gemeinschaft der Heiligen nicht nur aus Engeln, sondern auch aus Menschen besteht. Würden im Gottesstaat die Menschen fehlen, weil Gott sie nicht aus dem Herrschaftsbereich des Teufels befreit hätte, wäre nicht einmal das Lob Gottes der Engel vollständig, weil keine Menschen als Ersatz für die gefallenen Engel zur Verfügung stünden¹⁵.

1.2. Anselms Neuaufbruch: stellvertretende Genugtuung statt Befreiung aus der Herrschaft des Teufels

Um das Jahr 1088 kommt ein besonders begabter Student in die Klosterschule der Abtei von Le Bec in der Normandie, um dort bei dem Abt und Schulleiter Anselm zu studieren. Er hat bereits Theologie gehört, möglicherweise bei Anselms Namensvetter in Laon, einer herausragenden magistralen Autorität¹⁶. Boso von Montivilliers wird Anselms Lieblingsschüler, begleitet ihn nach Canterbury und beschließt seine Tage selbst als Abt von Le Bec¹⁷. Boso ist auch Anselms Gesprächspartner in dessen während des ersten Kreuzzugs entstandenem Dialog *Cur deus homo* (*Warum Gott Mensch wurde*). In der Vorrede präsentiert Anselm das Werk als Auseinandersetzung mit Einwänden gegen den christlichen Glauben, die von *Ungläubigen* (*infideles*) im Namen der Vernunft vorgebracht werden¹⁸. Jene Ungläubigen treten in Anselms Dialog indes selbst nicht auf – die Gesprächsgemeinschaft besteht aus zwei gläubigen Christen. Der, wie wir von seinem Biographen wissen, früher von schweren

¹⁴ Cf. *Sentences d'Anselme de Laon du Liber Pancrisis* Nr. 54 (cf. n. 12), p. 50: «ut laus imperfecta non esset, corpoream creaturam condidit et beatificare voluit ... Quod si verum est, immo quia verum est, hominem duci ad gloriam necesse est ...».

¹⁵ Cf. *Sentences d'Anselme de Laon du Liber Pancrisis* Nr. 54 (cf. n. 12), p. 50.

¹⁶ Cf. C. GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout 2010; id., *La naissance de l'autorité des maîtres au XII^e siècle: La légitimité implicite* (éd. par J.-P. GENET), Paris 2015, 245–256.

¹⁷ Zu Boso cf. B. GOEBEL, *Im Umkreis von Anselm. Biographisch-bibliographische Porträts von Autoren aus Le Bec und Canterbury*, Würzburg 2017, 145–154.

¹⁸ Cf. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* praefatio, S II, 42. Die Werke Anselms werden zitiert nach der Ausgabe von F.S. SCHMITT, *Sancti Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis Opera Omnia*, Stuttgart ²1984 (= S). Römische Ziffern geben den Band, arabische die Seiten an.

Glaubenszweifeln geplagte Boso trägt die Einwände der Ungläubigen vor und er tut dies mit schonungsloser Offenheit. Seine Stellvertreterrolle beschränkt sich dabei auf den Inhalt ihrer Kritik – er gebraucht nur die «Worte» der Ungläubigen¹⁹. Sie erstreckt sich nicht auch auf deren Geisteshaltung – wie Boso klarstellt, ist er selbst felsenfest im christlichen Glauben verankert²⁰.

Worin bestehen diese Einwände? Sie zielen auf die Lehre von der Menschwerdung Gottes und ihre Heilsbedeutung und damit auf das Herzstück des christlichen Glaubens. Anselms Boso fasst sie in einer Frage zusammen, die nicht nur von Ungläubigen geäußert werde, sondern ebenso die Herzen vieler Gläubiger bewege:

«aus welchem Grunde nämlich und aus welcher Notwendigkeit Gott Mensch geworden ist und durch seinen Tod, wie wir glauben und bekennen, der Welt das Leben wiedergeschenkt hat, da er das doch entweder durch eine andere Person oder durch den bloßen Willen (*sola voluntate*) hätte tun können»²¹.

Die augustinische Antwort – die Antwort seiner Lehrer aus Laon: dass Gott Mensch wurde, um die Menschheit auf juristisch einwandfreie Weise aus der Macht des Teufels zu befreien – lassen, so berichtet Boso, die «Ungläubigen» nicht gelten; und es wird schnell deutlich, dass auch er selbst von dieser Antwort alles andere als überzeugt ist. Die Einwände der «Ungläubigen» werden ausführlich zitiert; an der augustinischen Theorie der Erlösung als eines Dramas zwischen Gott, Mensch und Teufel lassen sie kein gutes Haar:

«Das ist es, was sie so sehr wundert, dass wir diese Erlösung «Befreiung» nennen. In welcher Haft, so sagen sie ... oder in wessen Gewalt wurdet ihr gehalten, aus der euch Gott nicht befreien konnte, es sei denn, er erlöste euch durch so viele Mühen und schließlich durch sein Blut? ... Wenn ihr aber sagt, er sei gekommen, um für euch den Teufel zu bekämpfen: in welchem Sinne wagt ihr das vorzubringen? Herrscht nicht überall Gottes Allmacht? Wieso hatte Gott es nötig, vom Himmel herabzusteigen, um den Teufel zu besiegen? Das ist es, wie es scheint, was uns die Ungläubigen vorwerfen. Aber auch, was wir zu sagen pflegen: nämlich Gott hätte gegen den Teufel eher mit Gerechtigkeit als mit Gewalt, um den Menschen zu befreien, vorgehen müssen, damit der Teufel, wenn er den, in dem keine Todesursache war und der Gott war, tötete, gerech-

¹⁹ Cf. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 3, S II, 50: «patere ut verbis utar infidelium».

²⁰ Cf. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 1, S II, 48.

²¹ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 1, S II, 48. Meine Übersetzungen aus *Cur deus homo* lehnen sich an diejenigen von F.S. SCHMITT an: *Anselm von Canterbury, Cur deus homo / Warum Gott Mensch geworden*, Darmstadt 1965.

terweise die Macht, die er über die Sünder hatte, verlöre, andernfalls Gott dem Teufel ungerecht Gewalt angetan hätte, da dieser mit Recht den Menschen zum Eigentum besaß ...: das sehe ich nicht ein, welche Beweiskraft es haben soll. Da der Teufel und Mensch nur Gott gehören und keiner von beiden außer Gottes Macht steht, ... so war auf Seiten des Teufels nichts, warum Gott zur Befreiung des Menschen nicht seine Macht gegen ihn hätte gebrauchen dürfen²².

Dass der historische Boso vor seiner Begegnung mit Anselm keine Alternative zu dieser überkommenen Erklärung der Menschwerdung Gottes sah, dürfte ein Grund für seine Glaubenskrise gewesen sein, von der sein Biograph schreibt, dass er sie dank Anselm überwand. Vermutlich ließ sich Boso von Anselms neuartiger Rechtfertigung der Menschwerdung Gottes überzeugen – von dem Vernunftbeweis der Inkarnation, den Anselm in *Cur deus homo* im Gespräch mit seiner Dialogfigur Boso entwickelt. Wie Anselm verrät, war es der historische Boso, der ihn mehr als alle anderen drängte, das Argument zu verschriftlichen²³. Es ist nicht undenkbar, dass es zum Teil sogar auf diesen zurückgeht²⁴. Anselms Vernunftbeweis der Inkarnation lässt sich wie folgt gliedern:

- (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 Sünden-nachlass 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.

²² Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 6sq., S II, 53–57.

²³ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 1, S II, 48.

²⁴ Cf. R. SOUTHERN, *Saint Anselm and his biographer*, Cambridge 1963, 86sq.; id., *Saint Anselm. A portrait in a landscape*, Cambridge 1990, 202–205.

Dieser Beweis wurde berühmt, stieß aber auch auf große Ablehnung – viele Theologen haben wenig Verständnis für das Vorhaben gezeigt, apriorische Vernunftgründe für die Menschwerdung Gottes zu etablieren. Erstaunlicherweise richtete sich die meiste Kritik dabei weniger gegen die, wie mir scheint, nicht unanfechtbaren moralischen Prämissen 6 und 7, sondern gegen den Gedanken, die Menschwerdung Gottes sei *notwendig* gewesen. Die fragliche Notwendigkeit ist aber kein Attentat auf die göttliche Souveränität, sondern meint lediglich Folgendes: Wenn sich Gott als das höchst vollkommene Wesen (‹*id quo maius cogitari nequit*›) entscheidet, Menschen zu erschaffen, von denen er aufgrund seiner Vollkommenheit vorhersieht, dass sie alle von Sünden behaftet sein werden, hat er sich zugleich dazu entschieden, Mensch zu werden. Andernfalls wäre er nicht das höchst vollkommene Wesen. Wenn wir den Beweis etwas näher betrachten, ergibt sich die Notwendigkeit der Inkarnation dort aus drei Teil-Notwendigkeiten:

In Anselms Augen ist erstens die Menschwerdung Gottes zur Genugtuung für die Sünden des Menschen notwendig. Die Genugtuung für die Sünden ist zweitens eine notwendige Bedingung für die Rettung und also Glückseligkeit wenigstens eines Teils der Menschen. Und es ist drittens notwendig, dass wenigstens ein Teil der Menschen zur Glückseligkeit gelangt, da dies ihr Daseinszweck ist, von dem wegen der Vollkommenheit Gottes nicht gedacht werden kann, dass er allgemein unerfüllt bleibt:

- (I) Notwendigkeit der Rettung zumindest eines Teils der Menschen
- (II) Notwendigkeit der Genugtuung für die Sünden zur Rettung zumindest eines Teils der Menschen
- (III) Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zur Genugtuung für die Sünden.

Aus der Verkettung notwendiger Bedingungen ergibt sich die Notwendigkeit der Inkarnation schlechthin.

1.3. Die jüdische und islamische Kritik am Inkarnationsgedanken als Hintergrund von Anselms innovativer Soteriologie

Die Leugner des Glaubens an die Menschwerdung Gottes und seiner Vernunftgemäßheit werden in *Cur deus homo* fast ausnahmslos als ‹Ungläubige› beschrieben und nicht beim Namen genannt. Im Schlusskapitel äußert sich Boso jedoch wie folgt:

«du beweist, dass Gott mit Notwendigkeit Mensch wurde, auf eine solche Weise, dass du ... nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden (non solum Iudaeis sed etiam paganis) durch die bloße Vernunft genüge tust (sola ratione satisfacias)»²⁵.

Dass jene Juden und Heiden (nämlich Muslime) die besagten «Ungläubigen» sind, war lange die verbreitetste Auffassung. Seit den 1990er Jahren hat jedoch eine Reihe von Historikern die These vertreten, dass im Hintergrund des Werkes nicht oder nicht vornehmlich die jüdische und muslimische Leugnung der Inkarnation stehe²⁶. Einige von ihnen haben darüber hinaus die Ansicht vertreten, dass sich Anselms Dialog vielmehr an abgefallene – oder nominelle, tatsächlich aber ungläubige – Christen wendet²⁷. Sie führen an, dass der Argumentation Anselms die Erbsündenlehre zugrunde liege. Deshalb besäße sie gegenüber Juden und Muslimen keine Beweiskraft und sei folglich auch nicht als Auseinandersetzung mit diesen zu verstehen. Dies dürfte allerdings eine Fehldeutung sein. Nur bei oberflächlicher Betrachtung kann es so scheinen, als ob die Erbsündenlehre zu den Prämissen von Anselms Beweis gehört, weil Boso mehrfach auf sie zu sprechen kommt. Das zentrale Argument setzt die Erbsündenlehre aber bewusst nicht voraus, sondern lediglich die Annahme, dass kein Mensch ohne Sünde ist – ein Satz, den auch Juden und Muslime ohne weiteres akzeptieren konnten²⁸.

Für eine Identifikation der «Ungläubigen» mit Juden und Muslimen spricht, dass die «Ungläubigen», so wie sie in *Cur deus homo* dargestellt werden, sich nicht damit begnügen, die Menschwerdung Gottes zurückzuweisen. Sie wollen sie darüber hinaus der Unvernünftigkeit überführen. Den christlichen Inkarnationsglauben verspotten sie als blasphemisch und absurd. Genau eine solche Kritik am Christentum ist aber zu Anselms Lebzeiten und nicht lange davor von der jüdischen und muslimischen Apologetik vorgetragen worden²⁹. Die

²⁵ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* II, 22, S II, 133.

²⁶ Cf. etwa G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990, 427.

²⁷ Cf. A. SAPIR ABULAFIA, Saint Anselm and those outside the Church: *Faith and Identity. Christian Political Experiences* (ed. by D. LOADES/K. WALSH), Oxford 1990, 11–38, hier 31–33; C. GALE, From dialogue to disputation. St Anselm and his students on disbelief: *Tjurunga* 44 (1993) 71–86, hier 73; cf. dagegen J. COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, Calif. 1999, 176–178.

²⁸ Cf. dazu ausführlich: B. GOEBEL, «Juifs et païens». Qui sont les incroyants dans le *Cur Deus homo* de saint Anselme?: *L'antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et la théologie* (éd. par D. COHEN-LEVINAS/A. GUGGENHEIM), Paris 2017, 77–104.

²⁹ Cf. zum Folgenden J. GAUSS, Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen: *Saeculum* 17 (1966) 277–363; M. ENDERS, Die Ent-

frühe islamische und jüdische Religionsphilosophie, so der in Bagdad wirkende Al-Kindi (800–870) und – jüdischerseits – der Ägypter Saadja (882–942), verwirft die Trinitäts- und die Inkarnationslehre als widervernünftig. Wiederum für den Islam nimmt der Andalusier Ibn Hazm (994–1064) diese Lehren zum Anlass, das Christentum unter die polytheistischen Religionen einzureihen. Der Perser Al-Ghazali (1058–1111) verfasst ein Werk mit dem Titel *Die schöne Widerlegung der Gottheit Jesu nach dem klaren Text des Evangeliums*³⁰. Jüdische und islamische Einwände trafen sich im Einspruch gegen die Erniedrigung, die der Erhabenheit Gottes durch die Inkarnation angetan würde. Sie nehmen Anstoß an der Vorstellung von einem Gott, der von der Zeugung über die Geburt bis zum Tod die Nöte der menschlichen Existenz teilt. Eben solche Einwände referiert auch Anselms Boso:

«Es werfen uns die Ungläubigen unter Spott auf unsere Einfalt vor, wir fügten Gott Unbill und Schmach zu, wenn wir behaupten, er sei in den Schoß eines Weibes herabgestiegen, aus einer Frau geboren, mit Milch und menschlichen Speisen ernährt aufgewachsen und er habe – um von vielem anderen zu schweigen, was Gott nicht zu gebühren scheint – Ermüdung, Hunger, Durst, Schläge und zwischen Räubern Kreuz und Tod erduldet»³¹.

Gilbert Dahan und Anna Sapir Abulafia, die in Anselms «infideles» nicht in erster Linie Juden und Muslime erblicken, machen geltend, dass die erwähnte jüdische und islamische Kritik am Christentum in Anselms Lebenswelt nicht vorkomme und seinem Dialog über die Menschwerdung Gottes folglich nicht als Anlass gedient haben könne³². Das nordeuropäische Judentum im Rheinland, in Nordfrankreich und in England zur Zeit Anselms hätte Bibel- und Talmudstudien betrieben und sich nicht für die im Süden Frankreichs und im arabischen Judentum florierende Religionsphilosophie begeistert, ja diese vermutlich nicht einmal gekannt. Des Weiteren gebe es keinen Grund, in den «Ungläubigen» Heiden und in den am Ende von Anselms Dialog erwähnten «Heiden» Muslime zu sehen. Anselm habe sich für den Islam ebenso wenig interessiert wie für das Judentum.

wicklung der christlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam von Anselm von Canterbury bis Peter Abälard: *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* (ed. by G.E.M. GASPER/H. KOHLENBERGER), Toronto 2006, 223–236; GOEBEL, «Juifs et païens» (cf. n. 28) 85sq.

³⁰ Übersetzt von F.-E. WILMS, *Al-Ghazalis Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden 1966, 48–117.

³¹ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 3, S II, 50.

³² Cf. dazu GOEBEL, «Juifs et païens» (cf. n. 28) 94.

Doch kann man wirklich davon ausgehen, dass es im 11. Jh. eine Art intellektuellen eisernen Vorhang gab, der den Süden Europas vom Norden trennte und den die philosophischen Einwände gegen den christlichen Glauben nicht zu überwinden vermochten? Es ist wahr, dass Saadja der arabischen Sprachwelt angehört. Es trifft auch zu, dass die ersten von europäischen Juden verfassten Dialoge zwischen Juden und Christen aus der ersten Hälfte des 12. Jh.s datieren, so der *Sefer ha-berit* des aus dem muslimischen Spanien nach Narbonne geflohenen Joseph Qimchi (1105–1170); der *Sefer milhamot Adonai* des schwer zu verortenden Jacob ben Reuben (12. Jh.)³³; sowie der um 1140 auf Arabisch verfasste *Kuzari* des Yehuda ha-Levi, den Yehuda Ibn Tibbon 1167 ins Hebräische übertrug. Und es trifft schließlich auch zu, dass Raschi von Troyes (1040–1104), der berühmteste Gelehrte des damaligen nordeuropäischen Judentums, kein Philosoph, sondern ein Bibelexeget und Kommentator des Talmud war. Allerdings bereisten einige im nordwestlichen Europa beheimatete jüdische Gelehrte (wenn auch vielleicht nicht Raschi selbst) Palästina und Ägypten. Es darf ferner nicht übersehen werden, dass die jüdischen Gemeinden in Frankreich mit jenen in Spanien – wo das religionsphilosophische Werk Saadjas im 11. Jh. bekannt war – zahlreiche Beziehungen pflegten, die den Austausch von Ideen begünstigten. Und es scheint davon abgesehen keines Philosophen zu bedürfen, um den zentralen jüdischen Einwand gegen die christliche Religion zu formulieren: dass nämlich der Glaube an die Dreifaltigkeit und die Inkarnation Gottes dem strengen Monotheismus entgegenstehe, den die hebräische Bibel lehrt und der besonders in *Dt* 6,4 («Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einzig») zum Ausdruck kommt. Ganz ähnlich ist die Situation, was die *muslimische* Kritik am Christentum betrifft. Es erscheint aus verschiedenen Gründen, die hier nicht ausgebreitet werden können³⁴, ganz unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unmöglich, dass sich der Verfasser von *Cur deus homo* nicht für die Muslime interessierte, dass Anselm mit den grundlegenden Differenzen zwischen dem Christentum und dem Islam nicht vertraut war und von dessen anti-christlicher Apologetik keine Kenntnis besaß.

Jenen Angriffen auf das Christentum hatte man vor Anselm im Westen, anders als im griechischen, arabischen oder syrischen Osten – man denke nur an die gegen den Islam gerichteten Schriften des Johannes von Damaskus und Theodor Abu Qurrah –, keine hochentwickelte rationale Apologetik entgegenzusetzen. Angesichts einer solchen Rückständigkeit geriet das lateinische

³³ Cf. dazu G. DAHAN, St Anselme, les Juifs, le Judaïsme: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e et XII^e siècles* (éd. par R. FOREVILLE), Paris 1984, 521–534.

³⁴ Cf. GOEBEL, «Juifs et païens» (cf. n. 28) 94sq.

Christentum zunehmend in Argumentationsnot, nicht zuletzt in England, wo sich im Zuge der normannischen Eroberung jüdische Gemeinden angesiedelt hatten³⁵. Wie etwa Wilhelm von Malmesbury berichtet, nötigte König Wilhelm II. um 1090 den englischen Episkopat zu einem Glaubensdisput mit jüdischen Gelehrten, dem sich dieser «magno ... timore» stellte³⁶. Das Bedürfnis nach einer rationalen Apologetik wird im Zeitalter Anselms des Öfteren artikuliert. So überliefert Anselm ein Wort von Roscelin, der geäußert habe: «Die Heiden (pagani) verteidigen ihr Gesetz. Die Juden (Judaei) verteidigen ihr Gesetz. Also müssen auch wir Christen unseren Glauben verteidigen»³⁷. Die Verteidigung der zentralen christlichen Glaubensmysterien mit Vernunftargumenten gegen die Kritik seitens gebildeter Juden und Muslime wurde am Ausgang des 11. Jh.s als ein Gebot der Stunde empfunden.

1.4. Methodenwandel in der christlichen Auseinandersetzung mit anderen Religionen

Was die Auseinandersetzung mit dem Islam betrifft, so lag die Vernunftmethode schon deshalb nahe, weil man sich mangels gemeinsamer heiliger Texte nicht auf Schriftautoritäten berufen konnte. Aber auch in der Auseinandersetzung mit dem Judentum treten zunehmend Vernunftargumente an die Stelle von Schriftbeweisen. Damit reagieren christliche Theologen auf den immer lauter werdenden Protest jüdischer Gelehrter wie Raschi gegen die typologische Lektüre der jüdischen Bibel, eine traditionelle christliche Methode der Interpretation, bei der Aussagen des Alten Testaments als Bilder für im Neuen Testament beschriebene Ereignisse oder kirchliche Lehren gedeutet werden. Unter christlichen Exegeten verstärkt sich das Interesse am hebräischen Bibeltext und an dessen rabbinischer Auslegung³⁸.

³⁵ Cf. hierzu und zum Folgenden G. GÄDE, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Würzburg 1989, 46–71 («Der Sitz im Leben von «Cur deus homo»»).

³⁶ Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum* IV, 317, ed. R.A. MYNORS/R.M. THOMSON/M. WINTERBOTTOM, Bd. 1, Oxford 1998 (Oxford Medieval Texts), p. 562.

³⁷ Anselm von Canterbury, *De incarnatione verbi (secunda recensio)* 2, S II, 10.

³⁸ Cf. dazu A. GRABOIS, *The hebraica veritas and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century*. *Speculum* 50 (1975) 613–634; M.A. SIGNER, *Polemic and Exegesis. The varieties of twelfth-century Hebraism: Hebraica veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe* (ed. by A.P. COUDERT/J.S. SHOULSON),

In *Cur deus homo* stellen die Dialogfiguren Anselm und Boso wiederholt klar, dass die Grundlage ihres Gesprächs über die Menschwerdung Gottes allein die Vernunft ist. Der Rekurs auf die Autoritäten des christlichen Glaubens – auf das Alte und Neue Testament, auf die Kirchenväter und die Konzilien – scheidet für ihre Zwecke aus. Das ganze Christusgeschehen bleibt folglich aus methodischen Gründen ausgeklammert, wie Anselm in der Vorrede zu seinem Werk betont:

«Nach dem Stoff, von dem es handelt, nannte ich es *Warum Gott Mensch wurde* und teilte es in zwei Bücher. Davon enthält das erste die Einwürfe der Ungläubigen, die den christlichen Glauben, weil er nach ihrer Meinung der Vernunft widerspreche, zurückweisen, und die Er widerungen der Gläubigen. Und schließlich, unter Beiseitesetzung Christi, so, als ob niemals etwas von ihm gewesen wäre (remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo), beweist es mit notwendigen Gründen (rationibus necessariis), dass es unmöglich ist, dass ein Mensch ohne ihn gerettet wird. Im zweiten Buch wird ähnlich, als ob man von Christus nichts wüsste (quasi nihil sciatur de Christo) ... gezeigt, dass die menschliche Natur dazu eingerichtet ist, dass einmal der ganze Mensch ... der seligen Unsterblichkeit sich erfreue; und dass es notwendig ist, dass das mit dem Menschen sich vollziehe, um dessentwillen er geschaffen wurde, aber nur durch einen menschengewordenen Gott; und dass alles, was wir von Christus glauben, mit Notwendigkeit geschehen müsse»³⁹.

Damit markiert *Cur deus homo* einen Methodenwandel in der Auseinandersetzung christlicher Autoren mit dem Judentum, wie er unter anderem von Amos Funkenstein beschrieben wurde⁴⁰. Es ist der Prototyp eines vernunftbasierten Dialogs – eines Werks vom, wie Funkenstein sagt, «philosophischen Typ» –, während sich frühere Texte auf Schriftzitate und deren christliche Interpretation stützten – nach dem Vorbild einer vom biblischen Jesus selbst praktizierten Hermeneutik: «Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht» (Lc 24,27). Ein Beispiel für ein solches, dem «exegetischen Typ» angehöriges Werk ist der

Philadelphia, Pa. 2004, 21–32; E. DE VISSCHER, *Reading the Rabbis. Christian Hebraism in the works of Herbert of Bosham*, Leiden 2014.

³⁹ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* praefatio, S II, 42sq.

⁴⁰ Cf. A. FUNKENSTEIN, *Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century: Zion* 33 (1968) 125–144; id., *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Calif. 1993, 172–201 («Changes in Christian anti-Jewish Polemics in the Twelfth Century»); nicht enthalten in der deutschen Teilübersetzung des Werks, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a.M. 1995).

um 1070 entstandene *Dialog zwischen einem Juden und einem Christen* des Petrus Damiani⁴¹.

1.5. Die *Cur deus homo*-Tradition

Unter den christlichen Theologen des ausgehenden 11. und des 12. Jh.s, die Anselms Vernunftbeweis der Menschwerdung Gottes in *Cur deus homo* mit allen seinen wesentlichen Komponenten rezipieren – (I) Notwendigkeit der Rettung zumindest eines Teils der Menschen, (II) Notwendigkeit der Genugtuung für die Sünden zur Rettung zumindest eines Teils der Menschen, (III) Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zur Genugtuung für die Sünden⁴² –, findet sich nun eine Gruppe von Autoren, die auch bei der Wahl der literarischen Form ihrer Werke dem Vorbild Anselms folgen. Sie verfassen ihrerseits *Dialoge* und setzen sich darin mit nicht-christlichen Standpunkten auseinander. Hier ist eine Übersicht:

⁴¹ Petrus Damiani, *Dialogus inter Iudaicum requirentem et Christianum e contrario respondentem*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina* 145, 57–68.

⁴² Daneben gibt es Theologen, die Anselms Erlösungslehre nur in Teilen übernehmen. So halten wie gesehen einige Sentenzen aus der Schule von Laon mit Anselm von Canterbury die Notwendigkeit der Rettung zumindest eines Teils der Menschen fest (wenn auch mit einer ganz anderen Begründung, der Vollkommenheit des Lobes) und machen – im Gegensatz zu wieder anderen Sentenzen aus derselben Schule – die Rettung zumindest eines Teils der Menschen folglich nicht von einem Heilswillen Gottes abhängig, der auch hätte nicht vorhanden sein können. In Laon bestreitet man aber die zweite und dritte These, weil man dafürhält, dass es zur Rettung der Menschen nicht auf die Genugtuung für ihre Sünden, sondern auf ihre Befreiung aus der Macht des Teufels ankommt. Eine andere Teilrezeption von Anselms Soteriologie findet sich bei Hugo von Sankt Victor, der Anselms erste und dritte Notwendigkeits-These ablehnt, während er sich die zweite zu eigen macht und behauptet, Gott hätte die gesamte Menschheit auch verloren gehen lassen können, es habe ihm aber gefallen, sie zu erretten, wozu u.a. eine angemessene Genugtuung notwendig gewesen sei, welche aber auch auf andere Weise als durch die Menschwerdung des Sohnes hätte bewirkt werden können; cf. Hugo von Sankt Victor, *De sacramentis christianae fidei* I, 8, ed. R. BERNDT, Münster 2008, 196–201; dazu DE CLERCK (cf. n. 10) 165–167.

Gilbert Crispin	<i>Disputatio Iudaei et Christiani</i>	ca. 1090–1095
Gilbert Crispin	<i>Disputatio Christiani cum Gentili</i>	ca. 1094–1098
Ralph von Battle	<i>De nesciente et sciente</i>	vor 1107
Odo von Cambrai	<i>Disputatio contra Iudaeum Leonem</i>	ca. 1106
Petrus Alfonsi	<i>Dialogus contra Iudaeos</i>	ca. 1110
Pseudo-Anselm	<i>Disputatio inter Christianum et Gentilem</i>	ca. 1100–1110
Pseudo-Wilhelm von Champeaux	<i>Altercatio Iudaei cum Christiano</i>	nach 1122

Die bekanntesten dieser Werke sind zweifellos die beiden Religionsgespräche von Anselms Freund und Schüler Gilbert Crispin, dem Abt von Westminster⁴³. Dabei stellt Gilberts *Streitgespräch eines Juden und eines Christen*⁴⁴, von vielen Kommentatoren als das schönste seines Genres betrachtet, in methodischer Hinsicht eine Zwischenform dar. Es stützt sich sowohl auf gemeinsame Autoritäten als auch auf die Vernunft. Hingegen lässt sein *Streitgespräch eines Christen mit einem Heiden*⁴⁵ nur noch Vernunftargumente gelten – nachdem Gilbert im ersten Werk vorgeführt hat, wie man sich gerade dort, wo man gemeinsame Autoritäten zu besitzen glaubt, nicht auf eine gemeinsame Auslegung dieser Autoritäten zu einigen vermag⁴⁶. Alle hier aufgeführten Werke sind Gespräche von Christen mit Nicht-Christen. Sie unterscheiden sich von ihrem Vorbild darin, dass sie *direkte* Konfrontationen mit Ungläubigen inszenieren: Deren Rolle wird nicht länger von einem Christen übernommen. Und anders als in *Cur deus homo* sind über die Identität dieser Nicht-Christen keine Zweifel möglich. Sie werden von den Verfassern schon in den Titeln als ‚Jude‘ oder ‚Heide‘

⁴³ Zu Gilbert Crispin cf. GOEBEL, *Im Umkreis von Anselm* (cf. n. 17) 174–201.

⁴⁴ *Disputatio Iudaei et Christiani*, ed. A. SAPIR ABULAFIA/G.R. EVANS, *The Works of Gilbert Crispin* (ABMA 8), London 1986, 1–54; englische Übersetzung: O.J. THIENHAUS, *Jewish-Christian Dialogue. The Example of Gilbert Crispin*, Baltimore 2006; deutsche Übersetzung: K.W. WILHELM/G. WILHELMI, Gespräch zwischen einem Juden und einem Christen: *Gilbert Crispin: Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden* (hrsg. von id. = HBPhMA 1), Freiburg 2005, 32–117.

⁴⁵ *Disputatio Christiani cum gentili de fide Christi*, ed. A. SAPIR ABULAFIA/G.R. EVANS, *The Works of Gilbert Crispin* (ABMA 8), London 1986, 61–87; deutsche Übersetzung: K.W. WILHELM/G. WILHELMI, Gespräch eines Christen mit einem Heiden über den Glauben an Christus: *Gilbert Crispin: Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden* (hrsg. von id. = HBPhMA 1), Freiburg 2005, 136–195.

⁴⁶ Cf. dazu B. GOEBEL, Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 11 (2012) 29–71.

spezifiziert. Neben den Werken Gilberts sind zu nennen: Der um 1110 entstandene *Dialog gegen die Juden* des Petrus Alfonsi⁴⁷, eines gebürtigen Juden aus Spanien, der nach seiner Taufe in England lebt. Alfonsi präsentiert ein Gespräch zwischen Petrus und Moses (wie Petrus vor seiner Taufe hieß). Es vermittelte seinen Lesern nicht zuletzt Kenntnisse des zeitgenössischen talmudischen Judentums – während die christlichen Autoren ansonsten oft dazu neigen, die Juden nach dem Modell des biblischen oder des in den patristischen Schriften erwähnten Judentums zu porträtieren. Ferner das *Streitgespräch mit dem Juden Leo* (um 1105) des Odo von Cambrai⁴⁸ sowie zwei zwischen 1100 und 1110 bzw. nach 1122 entstandene Streitgespräche unbekannter Autoren (Pseudo-Wilhelm und Pseudo-Anselm) zwischen einem Christen und einem Juden bzw. einem Christen und einem Heiden⁴⁹. Die Frage nach der Identität der Heiden bei Gilbert und Pseudo-Anselm ist nicht leicht zu beantworten⁵⁰. Aber so viel ist klar, dass es sich hier wie dort um Monotheisten handelt. Ihre Einwände werden verständlich, wenn man annimmt, dass ihren literarischen Schöpfern die islamische Kritik am Christentum vor Augen stand. Hinzu kommt der Dialog *Der Nichtwissende und der Wissende* des englischen Abts Ralph von Battle, das Gespräch eines Christen mit einem materialistischen Atheisten⁵¹.

Cur deus homo inauguriert somit eine, wenn auch nicht sehr lange währende, Tradition literarischer Religionsgespräche – man könnte geradezu von einem

⁴⁷ *Dialogus contra Iudaeos*, ed. K.-P. MIETH, Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los Judíos*, Huesca 1996, 1–193; spanische Übersetzung von E. DUCAY: ib. 195–400; englische Übersetzung von I. RESNICK, *Dialogue against the Jews*, Washington, D.C. 2006. Carmen Cardelle de Hartmann (Universität Zürich) hat eine Neuedition angekündigt.

⁴⁸ *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina* 160, 1103–1112; ed. W. BUNTE, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden*, Frankfurt a.M. 1990, 17–50; deutsche Übersetzung von W. BUNTE: ib. 17–50; englische Übersetzung von I. RESNICK, *Odo of Tourmai: Two Theological Treatises*, Philadelphia, Pa. 1994, 83–97. Johannes Groß (Universität Bochum) arbeitet an einer kritischen Edition des Werks.

⁴⁹ Pseudo-Anselm, *Disputatio inter Christianum et Gentilem*, ed. C. MEWS, St Anselm and Roscelin. Some new texts and their implications: *AHDL* 58 (1991) 86–98; Pseudo-Wilhelm von Champeaux, *Altercatio Iudaei cum Christiano de fide catholica*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina* 163, 1045–1072.

⁵⁰ Cf. dazu GOEBEL, Vernunft und Autorität (cf. n. 46) 67sq.

⁵¹ *De nascente et sciente*, ed. S. NISKANEN unter Mitwirkung von B. GOEBEL, in: id./S. NISKANEN/S. SÖNNESYN (Hrsg.), *Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie*, Freiburg 2015, 242–490; deutsche Übersetzung von B. GOEBEL: ib. 243–491.

kleinen Goldenen Zeitalter des Dialogs zwischen Christen und Nicht-Christen auf Grundlage der Vernunft reden. Christliche Theologen setzen sich im Anschluss an den Dialog Anselms mit Einwänden gegen ihren Glauben auseinander. Sie legen diese hauptsächlich Juden und Heiden in den Mund, wobei die Heiden an muslimische Gelehrte denken lassen. Und das ist ein weiteres Argument dafür, dass schon ihr Vorbild, der Dialog Anselms, auf jüdische und muslimische Kritik reagiert.

Für einen gegenwärtigen Leser dieser Texte ist allerdings ein «Caveat» angebracht. Mit einem Dialog verbinden wir heute die gleichberechtigte Begegnung mit dem Anderen. Das sollte indes nicht zu einer allzu harmonisierenden Lesart dieser Texte verführen, die ihrer Gesprächsform wegen hier als Dialoge bezeichnet werden. Denn es handelt sich um literarische Werke von Autoren, die das Ziel verfolgen, die Wahrheit ihrer Religion zu demonstrieren, selbst wenn sie dabei bisweilen sehr sensibel die Grenzen realer Verständigung darstellen; so bezeichnen sie ihre Werke mehrheitlich als «Streitgespräch» (disputatio). Und Gleiches gilt für jene jüdischen Autoren, die eine oder zwei Generationen später ihrerseits Religionsgespräche verfassen. Das bekannteste von ihnen, der *Kuzari* des Jehuda Halevi, endet mit der Konversion des heidnischen Königs zum Judentum. Hinzu kommt, dass die Kenntnis der Autoren, Petrus Alfonsi ausgenommen, vom religiös Anderen mehr oder minder beschränkt ist. Auf der anderen Seite sind einige von ihnen, Gilbert Crispin etwa, sichtlich darum bemüht, in ihren Gesprächen eine möglichst herrschaftsfreie Atmosphäre zu schaffen, Gerechtigkeit walten zu lassen (etwa was die Länge der Redebeiträge betrifft) und ihr Werk nicht von vornherein dadurch zu entwerten, dass die Position des Anderen nicht angemessen gewürdigt wird. Darum dürfte hier auch eine allzu konfrontative Lesart fehl am Platze sein. Eine geistige Auseinandersetzung, die solche Merkmale aufweist, ist wohl immer auch als Alternative zur Anwendung physischer Gewalt zu verstehen.

Anna Sapir Abulafia hat gleichwohl die einzige polemische Passage in Odos *Streitgespräch mit dem Juden Leo* zum Anlass genommen, in immer neuen Anläufen eine irritierende These vorzutragen: Die sich an *Cur deus homo* anschließende Tradition vernünftiger Religionsgespräche hätte der Stellung der Juden in der mittelalterlichen Gesellschaft geschadet; denn wenn man davon ausgehe, dass die Wahrheit des Christentums mit der Vernunft bewiesen werden kann, müssten Nicht-Christen als vernunftlose Wesen, als Tiere erscheinen⁵². Die

⁵² Cf. A. SAPIR ABULAFIA, Christian imagery of Jews in the twelfth century. A look at Odo of Cambrai and Guibert of Nogent: *Theoretische Geschiedenis* 16 (1989) 383–391, (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of anti-Juda-*

Forschung ist ihr darin nicht gefolgt⁵³, und dies wohl zu Recht: dass erst der richtige Vernunftgebrauch für das Menschsein wesentlich ist und nicht schon die Vernunftbegabung, dass man also aufhört, ein Mensch zu sein, sobald man den Wert eines Arguments nicht einsieht, ist eine bizarre These, die Odo nicht vertrat und die im ganzen Mittelalter innerhalb wie außerhalb der Theologie keine erkennbare Rolle spielt.

Liegen den Dialogen reale Unterredungen zugrunde? Einige Autoren – Gilbert und Odo in ihren Religionsgesprächen mit einem Juden – behaupten dies und es gibt vielleicht wenig Grund, daran zu zweifeln. Andererseits ist nicht abzusehen, wie sich beweisen ließe, dass es sich tatsächlich so verhielt. Offenbar handelt es sich allenfalls um literarische Bearbeitungen wirklicher Gespräche. Die näheren Umstände realer Gesprächssituationen lassen sich aus ihnen kaum erschließen, zumal fast alles Parasprachliche unbeachtet bleibt. Die Dialoge dienten wohl ebenso der Selbstvergewisserung von Christen wie der Vorbereitung auf Begegnungen mit Nicht-Christen. Man könnte die meisten als «durch reale Begegnungen provozierte Versuche in rationaler Theologie» charakterisieren. Doch welche Verankerung im wirklichen Leben diese Texte auch besessen haben mögen, sie stellen als solche jedenfalls selber eine historische Wirklichkeit dar.

2. Odos *Streitgespräch mit dem Juden Leo* in der Tradition von *Cur deus homo*

2.1. Rahmen, Umstände und Methode des Dialogs

Im Folgenden soll mit dem *Streitgespräch mit dem Juden Leo über die Ankunft Christi, des Sohnes Gottes* des Odo von Tournai alias von Cambrai ein von der

ism in the West (c. 1000–1150), Aldershot 1998, X 383–391); ead., *Theology and the commercial revolution: Guibert of Nogent, St Anselm and the Jews of northern France: Church and City. Essays in honour of Christopher Brooke*, Cambridge 1992, 23–40, hier 24 (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute ... XI 23–40*); ead., *Bodies in the Jewish-Christian debate: Framing Medieval Bodies* (ed. by S. KAY/M. RUBIN), Manchester 1994, 123–137, hier 124 (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute ... XVI 123–137*); ead., *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London 1995, 85, 110, 124; ead., *Twelfth-century humanism and the Jews: Contra Iudaeos. Ancient and medieval polemics between Christians and Jews* (ed. by O. LIMOR/G.G. STROUMSA), Tübingen 1996, 161–175, hier 166 (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute ... XIV 161–175*).

⁵³ Cf. I. RESNICK, *Odo of Tournai and the dehumanization of medieval Jews: a reexamination: JQR 98 (2008) 471–484*; cf. jedoch COHEN (cf. n. 27) 191.

Forschung bislang vernachlässigtes dieser Werke näher betrachtet werden⁵⁴. 1060 geboren, stammte Odo aus Orléans⁵⁵, dem Sitz einer der größten jüdischen Gemeinden im mittelalterlichen Frankreich, deren Ursprünge mindestens bis ins 6. Jh. zurückreichen. Odo machte sich als Lehrer an den Kathedralschulen von Toul und Tournai einen Namen, wo er unter anderem Logik unterrichtete. In Tournai wurde er zunächst Regularkanoniker und schließlich Mönch. Er restaurierte die verfallene Kirche St. Martin und gründete eine rasch wachsende Mönchsgemeinschaft, die bald die Benediktinerregel annahm. Odo wurde erster Abt von St. Martin und baute dort eine Bibliothek und ein Skriptorium von überregionaler Bedeutung auf. 1105 zum Bischof von Cambrai gewählt, konnte er wegen eines vom Papst exkommunizierten, vom Kaiser unterstützten Gegenbischofs sein Bistum nicht in Besitz nehmen; er starb 1113 im nahegelegenen Kloster Anchin im Exil.

In einer kurzen Einleitung und einem noch kürzeren Schlusswort gibt Odo drei Informationen zu Anlass und Hintergrund seines um das Jahr 1106 entstandenen Dialogs. Das Werk ist erstens an den Mönch Acardus der Abtei Fesmy gerichtet und geht auf dessen Wunsch zurück, Odo möge ihm den argumentativen Kern einer Predigt über die «ratio» der Inkarnation zusammenfassen, die er vor Weihnachten in Fesmy gehalten hatte⁵⁶. Dass Odo diese Bitte mit einem Dialog («more dialogi») erfüllt, erklärt er zweitens mit einem Erlebnis auf dem Weg zur Synode von Poitiers. In Senlis sei er einem Juden begegnet und habe mit diesem ein Streitgespräch über die Gottessohnschaft Jesu geführt⁵⁷. Dieses Gespräch wolle er nun wiedergeben; denn was damals den Juden überzeugte, vermöge jetzt den Mönch zu belehren⁵⁸. Etwas überraschend schiebt Odo drittens am Ende nach, er habe diese Argumente gegen die Juden dargelegt, weil er von einigen Leuten gedrängt worden sei, noch subtiler zu

⁵⁴ Unter den überschaubaren Beiträgen, die – oft im Rahmen von Überblicken antijüdischer Schriften – auf Odos Dialog zu sprechen kommen, findet sich bislang keiner, der die Struktur von Odos Beweis der Menschwerdung Gottes näher untersucht.

⁵⁵ Zu Leben und Werk Odos cf. I. RESNICK, Introduction: Odo of Tournai: *Odo of Tournai, Two theological treatises* (ed. by id.), Philadelphia, Pa. 1994, 1–35, sowie G.R. EVANS, *Anselm and a new generation*, Oxford 1980, 141–146.

⁵⁶ Cf. Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1103.

⁵⁷ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1103.

⁵⁸ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1103.

argumentieren – im Hinblick auf Katholiken, die für die Ansichten des Juden Partei ergriffen hätten⁵⁹.

Das ist nicht die einzige Erwähnung von Christen, die dem Judentum und insbesondere seinem strengen Monotheismus aufgeschlossen gegenüberstanden oder gar mit diesem sympathisierten, in zeitgenössischen Quellen. So soll nach dem Bericht Wilhelm von Malmesburys der englische König Wilhelm Rufus im Vorfeld der von ihm anberaumten Debatte zwischen Bischöfen und Rabbinern angekündigt haben, er werde sich der siegreichen Religion anschließen⁶⁰. Der Graf Johannes von Soissons wird von Guibert von Nogent so dargestellt, als sei sein Christentum nur Fassade, während er im Herzen dem jüdischen Gesetz zuneigt⁶¹. Richard von Sankt Victor äußert sich etwas später missbilligend über die »judaizantes nostri« – christliche Exegeten, die sich in seinen Augen allzu sehr für die rabbinische Exegese begeisterten⁶². Darüber hinaus gab es im späten 11. und frühen 12. Jh. nicht nur Übertritte von Juden zum Christentum (wie im Falle des Petrus Alfonsi), sondern auch vereinzelte Konversionen in die umgekehrte Richtung, so die des Erzbischofs Andreas von Bari und, ebenfalls in Unteritalien, jene des Mönchs Johannes von Oppido alias Obadja der Proselyt⁶³. All dies zeigt: Die Auseinandersetzung mit den jüdischen Einwänden war für das mittelalterliche Christentum keine rein äußere, sondern auch eine innere Angelegenheit.

Zum Rahmen seiner *Disputatio* selbst gibt Odo seinen Lesern nur spärliche Informationen. Immerhin erfahren wir den Ort des Gesprächs, Senlis, und den Anlass seines Aufenthaltes dort: die Reise nach Poitiers. Die fragliche Synode

⁵⁹ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1112: «Has, frater, Acarde, Judaeo reddidi rationes de adventu Christi, cogentibus me quaedam subtilius disputare quibusdam Catholicis qui intererant pro Judaei parte».

⁶⁰ Cf. Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum* IV, 317 (cf. n. 36), p. 562: «quia ille ludibundus, credo, dixisset quod, si uicissent Christianos (sc. Iudei) apertis argumentationibus confutatos, in eorum sectam transiret».

⁶¹ Cf. dazu und zu Zweifeln an der Wahrhaftigkeit von Guiberts Bericht J.M. ZIOLKOWSKI, Put in No-Man's Land. Guibert of Nogent's Accusations against a Judaizing and Jew-Supporting Christian: *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* (ed. by M.A. SIGNER/J. VAN ENGEN), Notre Dame, Ind. 2001, 110–122.

⁶² Cf. B. SMALEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, Ind. 1964, 156sq.

⁶³ Cf. dazu B. BLUMENKRANZ, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters: *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch* (hrsg. von P. WILPERT/W.P. ECKERT), Berlin 1966, 264–282.

wurde am 18. November des Jahres 1100 eröffnet. Odo schreibt, dass der Jude ihn um die 9. Stunde, also nach der Mittagsruhe in seinem ›hospitium‹ aufsuchte, wo sie sich zum Gespräch ›gemeinsam niederließen‹⁶⁴. Im Unterschied zu Gilbert Crispin nennt uns Odo den Namen seines jüdischen Gesprächspartners, wobei darüber spekuliert werden kann, ob er ›Leo‹ nur deshalb wählte, weil das französische ›Léon‹, umgekehrt gelesen, ›Noël‹ ergibt, oder weil ›Leo‹ von Wortbild und Klang her gut zu ›Odo‹ passt. Das führt zu der interessanten, aber wohl unbeantwortbaren Frage, ob das Gespräch zwischen Odo und Leo wirklich stattgefunden hat, und wenn ja, wie es wirklich abgelaufen ist. Die Gesprächspartner behandeln einander höflich. Leo kommt oft zu Wort. Dahan bescheinigt der von Odo erzeugten Atmosphäre eine gewisse ›Höflichkeit und Feierlichkeit‹⁶⁵. Nur einmal geraten die beiden aneinander und legen für einen Augenblick ihre Sachlichkeit und Zurückhaltung ab⁶⁶.

2.2. Die Unbeugsamkeit des Juden und ihre Bedeutung

In Odos Dialog treffen die beiden Unterredner keine methodischen Absprachen wie ihre Pendanten in Gilberts zweitem Gespräch, wo es eingangs heißt: ›Der Vernunft als Richterin wollen wir folgen‹⁶⁷. Wenn sich Odo und Leo dennoch auf die Vernunftmethode einigen, so geschieht dies zunächst stillschweigend. Später bezeichnet Odo (die Dialogfigur) das Gespräch als ›contentio rationis nostrae‹, einen ›Wettstreit unserer Vernunft‹⁶⁸. Am Ende lässt Odo (der Autor) Leo einräumen, er habe nicht gewusst, dass die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes ›so viele Vernunftgründe‹ für sich habe⁶⁹. Bereits in der Mitte des Gesprächs gibt Leo ferner zu, dass er ›nichts‹ hat, ›was er dem vernünftig Redenden vernünftigerweise entgehalten könnte‹ (›Rati-

⁶⁴ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1103.

⁶⁵ DAHAN, *Les intellectuels* (cf. n. 26) 417.

⁶⁶ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1110.1112: ›Leo: In quodam vos valde ridemus et insanos judicamus. Dicitis enim ... Odo: ... Confitere, miser, stultitiam tuam. Nunquid tunc era[s] sensualis cum animalibus, sine ratione cum hominibus?‹ Zu dieser Stelle cf. auch COHEN (cf. n. 27) 191 n. 66 und RESNICK, *Odo of Tournai* (cf. n. 53) 479.

⁶⁷ Gilbert Crispin, *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi* 9 (cf. n. 45), p. 64.

⁶⁸ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1106.

⁶⁹ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1112.

onabiliter loquenti non habeo quod rationabiliter objiciam»)70. Angesichts solcher Äußerungen hat diese von Odo, dem Autor, inszenierte Debatte keinen Schiedsrichter nötig. Es ist offensichtlich Odo, der die Palme davonträgt.

Überraschender ist in den Augen der deutschsprachigen Forscher, die sich am eingehendsten mit Odos Dialog beschäftigt haben, dass es am Ende nicht auch zu einer Konversion des Juden kommt71. Leo erweist sich in der Tat als unbekehrbar. Die Einsicht, dass er den Argumenten des Christen nichts entgegensetzen weiß, kann ihn in seinem Judentum nicht erschüttern:

«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»72. ... «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»73.

Die besagten Forscher konstatieren daraufhin einen Widerspruch in der Logik des Gesprächs, welches ihnen auf eine Konversion hinauszu laufen scheint, die aber nicht stattfindet:74

«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

70 Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1109.

71 Cf. M. MÜLLERBURG/B. MÜLLER-SCHAUENBURG/H. WELS, «Und warum glaubst du dann nicht?» Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts: *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* (hrsg. von M. BORGOLTE/J. DÜCKER/M. MÜLLERBURG/B. SCHNEIDMÜLLER), Berlin 2011, 261–324.

72 Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1109: «Rationabiliter loquenti non habeo quod rationabiliter objiciam. Non credo tamen, ne, subtilitate verborum et versutia deceptus, a firmissima stabilitate sanctae legis evanescam». Meine Übersetzungen aus Odos Dialog lehnen sich an diejenige von W. BUNTE (cf. n. 48) an.

73 Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1112: «Leo: Audio, quod amplius non audivi, hactenus nescivi vos tantis rationibus fultos. Odo: Cur ergo non credis? Leo: Quia veritatem rei nostrae non audeo committere verbis vestris».

74 Cf. MÜLLERBURG/MÜLLER-SCHAUENBURG/WELS (cf. n. 71) 279.

ich dich – lege den Irrtum ab und werde Christ! Leo: Gib das auf! Und fahre fort mit dem, was du versprichst⁷⁵.

Leos Reaktion sei in dieser Hinsicht ein echtes Problem. Mit dem Juden trete «eine innertextliche Instanz ins Spiel ein, an der sich die christliche Wahrheit bewähren muss»: «Der Religionsdialog bedarf der Zustimmung des Juden»⁷⁶. Ihr Ausbleiben sei ein Hinweis darauf, dass die Vernunftseinsicht in Odos Augen keinen Glauben hervorzubringen vermag⁷⁷.

Doch konnte der Leser von Odos Dialog wirklich mehr erwarten, als dass Leo die Beweiskraft von Odos Argumenten anerkennt und seine intellektuelle Niederlage eingesteht? Die diesbezüglich verbreitete Auffassung war die augustinerische: Die Bekehrung der Juden ist nicht am Ende eines Religionsgesprächs, sondern am Ende der Zeiten zu erwarten, wo sie der Wiederkunft Christi unmittelbar vorangeht. Bis dahin, so Augustinus, leisten die Juden eine unfreiwillige Zeugenschaft: durch ihre Schrifttradition für die Echtheit der in ihr enthaltenen Weissagungen über Christus; und als der Fremdherrschaft Unterworfenen für den Sieg des Christentums als des neuen heiligen Volkes⁷⁸. Diese

⁷⁵ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1106: «Odo: Hoc mollior ut probem tibi ... Quod cum Christo adjuvante fecero, precor ut relicto errore Christianus fias. Leo: Hoc dimitte, et quod promittis prosequere».

⁷⁶ MÜLLERBURG/MÜLLER-SCHAUENBURG/WELS (cf. n. 71) 278; cf. ib. 314.

⁷⁷ MÜLLERBURG/MÜLLER-SCHAUENBURG/WELS (cf. n. 71) 313sq.: «Möglicherweise ist die Vermeidung der Bekehrung auf die Adaption der Anselm'schen Gedankenfigur der *fides quaerens intellectum* für den Dialog zurückzuführen. Der Glaube als Willensakt, so der Kerngedanke dieses Philosophems, müsse dem Verständnis der Glaubensinhalte vorangehen. ... Die Vorstellung, dass der Glaube zu allererst der Gnade Gottes zu verdanken ist, impliziert jedoch, dass er jenen, die ihn nicht haben, auch rein intellektuell nicht vermittelt werden kann, sondern dass sie ihn im Gegenteil nur intellektuell begreifen und seine Vernünftigkeit einsehen können, wenn sie ihn bereits haben». Für eine alternative Deutung von Anselms Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft cf. B. GOEBEL, *Foi et raison. La théologie philosophique de saint Anselme: Philosophie et théologie au moyen âge. Anthologie* (éd. par O. BOULNOIS) 2, Paris 2009, 123–138; für eine alternative Deutung des Verhältnisses von Gnade und Vernunftseinsicht bei Anselm cf. B. GOEBEL/V. HÖSLE, *Reasons, Emotions and God's Presence in Anselm of Canterbury's Dialogue Cur Deus homo: AGPh* 87 (2005) 189–210, besonders 206–209; deutsch: *Vernunftgründe, Emotionen und Gottes Gegenwart in Anselm von Canterburys Dialog Cur Deus homo: Die Fragen nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie* (hrsg. von F. RESCH), Dresden 2016, 575–604.

⁷⁸ Cf. *ciu.* 18,46.

Anschauung blieb im Mittelalter nicht unwidersprochen, war im späten 11. und frühen 12. Jh. aber maßgeblich. Tatsächlich kommt es in keinem der betrachteten Dialoge zu einer Konversion des Juden, wohingegen sich Ralphs Atheist und Pseudo-Anselms Heide zum Christentum bekehren. Man mag sich wundern, wie es mit jener Theorie der jüdischen Zeugenschaft zusammenstimmt, wenn die Dialogfigur Odo seinem jüdischen Gesprächspartner die Konversion immerhin nahelegt. Wie mir scheint, ist dies dem Gebot der Liebe zum Nächsten und Sorge um sein Heil geschuldet: Die Überzeugung, dass auch nichtchristliche Religionen Wege zum Heil eröffnen, ist dem Zeitalter Leos noch fremd. Konversionen kamen vor. Und so war es vielleicht nicht ganz ausgeschlossen, dass Leo noch zu retten war – so sinnvoll sein Beharren im Unglauben einem Leser des Augustinus auch erscheinen mochte.

2.3. Odos und Anselms Beweise der Menschwerdung Gottes im Vergleich

Die von Anselms Boso mit recht großem Aufwand zurückgewiesene und in der christlichen Theologie seinerzeit verbreitete Teufels-Soteriologie wird von Odo mit keinem Wort erwähnt. Das ist wenig verwunderlich, ist sein Gesprächspartner doch kein durch die theologischen Schulen gegangener Christ wie Boso, sondern ein Jude, dem die Vorstellung einer Befreiung von der Herrschaft des Teufels suspekt, wenn nicht gar absurd erscheinen musste. Odo schließt sich stattdessen 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, und dies, obwohl Odo ihr sogar ein eigenes Werk gewidmet hat. Wie Anselm begnügt sich Odo mit der These von der Sündhaftigkeit eines jeden Menschen, was christlicher wie jüdischer Auffassung entspricht. Während es bei Anselm hieß: «Kein Mensch geht ohne Sünde durch dieses Leben»⁷⁹, bemerkt Leo bei Odo noch etwas pessimistischer, dass wir sogar «täglich» sündigen⁸⁰. Betrachten wir Odos Beweis der Menschwerdung Gottes im Einzelnen:

⁷⁹ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 10, S II, 67: «constet inter nos ... nec ul- lum hominem hanc vitam transire sine peccato».

⁸⁰ Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* (cf. n. 48), p. 1106.

- (1) Die vom vollkommenen Schöpfer festgesetzte vollkommene Zahl der Seligen ist durch den Fall der Engel vermindert worden.
- (2) Sie kann nur wieder erreicht 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) Der Mensch ist außerstande, selbst 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. Anselm sieht die Genugtuung für die Sünden als für deren Nachlass notwendig an und hält den Nachlass der Sünden wiederum für eine notwendige Bedingung der Glückseligkeit. Odo geht seinerseits zwar ebenfalls davon aus, dass der Nachlass der Sünden für die Glückseligkeit notwendig ist, vertritt aber die Auffassung, dass dieser Nachlass auch ohne Genugtuung für die Sünden erfolgen kann. Andererseits glaubt er, dass der Nachlass der Sünden allein noch nicht zur Glückseligkeit ausreicht und hält die Genugtuung für eine zusätzliche notwendige Bedingung der Glückseligkeit.

Der größere Unterschied 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» zuteilwürde; 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*⁸¹. Dort ist es jedoch gewissermaßen nur eine Seitenlinie im Beweisgang, eine alternative und zweitrangige Weise zur Begründung der Aussage, dass einige Menschen die Glückseligkeit erlangen müssen. Das erweist sich daran, dass jenes dritte Argument von Anselm im Rahmen eines Exkurses entwickelt wird und in seiner Zusammenfassung des Beweises im Vorwort unberücksichtigt bleibt.

Der diesem dritten Argument zugrundeliegende Gedanke geht auf Augustinus zurück. Wie er schreibt, ist die vom Schöpfer festgesetzte vollkommene Zahl der Seligen durch den Fall der Engel vermindert worden; sie wird wieder vervollständigt, indem Menschen die Lücken auffüllen⁸². In *Cur deus homo* erwähnt die Dialogfigur Anselm diese augustinische 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 hören⁸³.

Anselm liefert seinem Gesprächspartner die gewünschte Begründung, indem er ein komplexes Argument entwickelt. Es scheint zwar schlüssig zu sein, kommt aber nicht ohne eine Vielzahl von Prämissen aus. Es lässt sich folgendermaßen gliedern:

- (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 die 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.

⁸¹ Cf. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 16sq., S II, 74–76.

⁸² *Ciu.* 22,1; *ench.* 29; cf. dazu V. NOVOTNÝ, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, Prague 2014, sowie B. GOEBEL, Rez. V. NOVOTNÝ, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels. TbPh* 90 (2015) 611–615.

⁸³ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 16, S II, 74.

- (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 gehörten auch sie zur vollkommenen Zahl der zur Seligkeit Bestimmten. (aus 7, 8)
- (10) Die abgefallenen 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 Wesen selig würden. (aus 9, 10)
- (12) Andere Engel kommen dafür nicht in Frage.
- (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 Engel-Ersatztheorie, dass es sich um ein Stück rationale Theologie handelt. Doch sind unter ihren Prämissen solche, die einem jüdischen oder einem muslimischen Gesprächspartner zunächst ihrerseits bewiesen werden müssten: die Existenz 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. Zwar spielen in der jüdischen Theologie die Engel 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 rabbinischen Judentum fremd. Sie ist im Judentum in der Apokalypik, nämlich im äthiopischen Henochbuch belegt; dieses gehörte aber nicht zum Kanon der mittelalterlichen Juden.

Man könnte sagen, dass sich diese dritte Begründung für die 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 und hauptsächliche Begründung dieser Zwischenkonklusion, die von der Glückseligkeit als dem 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 Anselm’schen Argumenten für die Annahme, dass wenigstens ein Teil der Menschen gerettet werden muss, das unzumutbarere in seinen Beweis der Menschwerdung eingebaut – ein Argument, welches einen zeitgenös-

sischen Christen, aber nicht einen zeitgenössischen Juden zu überzeugen vermochte. Darin erweist sich sein Werk als demjenigen Anselms unterlegen. Der Grund hierfür war vermutlich Odos begrenzte Kenntnis des zeitgenössischen Judentums. Diese zeigt sich auch dort, wo er den Juden Leo eine Anschlussfrage stellen lässt, deren Antwort Augustinus ausdrücklich offen gelassen hatte und die damals die christliche – aber keineswegs die jüdische – Theologie umtrieb: ob die Anzahl der Engel zum Zeitpunkt ihrer Erschaffung die vollkommene Zahl der Seligen schon ganz ausfüllte, so dass, falls kein Engel von Gott abgefallen wäre, es den Menschen überhaupt nicht gegeben hätte. Diese Anschlussfrage 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 *ciuitas dei* vorgesehen hat?⁸⁴

Was diesen Brennpunkt frühmittelalterlicher Anthropologie angeht, schließt sich Odo übrigens der Position Anselms an, die sich in der lateinischen Theologie des Mittelalters schon bald allgemein durchsetzen würde – eine trotz des der gegenwärtigen Theologie eher obsolet erscheinenden Themas wohl nicht ganz unwichtige Weichenstellung in der abendländischen Geistesgeschichte:

«... 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»⁸⁵.

⁸⁴ Cf. *ciu.* 22,1: «*superna ciuitas non fraudetur suorum numero ciuium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur*»; *ench.* 29: «*nulla ciuium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit*» (eigene Hervorhebungen).

⁸⁵ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 18, S II, 78.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Al-Ghazali, *Die schöne Widerlegung der Gottheit Jesu nach dem klaren Text des Evangeliums*, übersetzt von F.E. WILMS, *Al-Ghazalis Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden 1966, 48–117.
- Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*, ed. F.S. SCHMITT, *Sancti Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis Opera Omnia*, Stuttgart ²1984, 39–133.
- Id., *Cur deus homo / Warum Gott Mensch geworden*, besorgt und übersetzt von F.S. SCHMITT, Darmstadt 1965.
- Id., *De incarnatione verbi (secunda recensio)*, ed. F.S. SCHMITT, *Sancti Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis Opera Omnia*, Stuttgart ²1984, 3–35.
- Anselm von Laon (Schule), *Sentences d'Anselme de Laon du Liber Pancrisis*, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* 5, Gembloux 1959, 32–82.
- Id., *Sentences de l'École d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* 5, Gembloux 1959, 229–327.
- Id., *Les «Sententiae Atrebatenses»*, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* 5, Gembloux 1959, 400–440.
- Gilbert Crispin, *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*, ed. A. SAPIR ABULAFIA/G.R. EVANS, *The Works of Gilbert Crispin (Auctores Britannici medii aevi 8)*, London 1986, 61–87.
- Id., *Disputatio Iudaei et Christiani*, ed. A. SAPIR ABULAFIA/G.R. EVANS, *The Works of Gilbert Crispin (Auctores Britannici medii aevi 8)*, London 1986, 1–54.
- Id., *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*, hrsg. und übersetzt von K.W. WILHELM/G. WILHELMI, *Gilbert Crispin, Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1)*, Freiburg 2005, 136–195.
- Id., *Disputatio Iudaei et Christiani*, hrsg. und übersetzt von K.W. WILHELM/G. WILHELMI, *Gilbert Crispin, Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1)*, Freiburg 2005, 32–117.
- Id., *Disputatio Iudaei et Christiani*, übersetzt von O.J. THIENHAUS, *Jewish-Christian Dialogue. The Example of Gilbert Crispin*, Baltimore 2006.
- Hugo von Sankt Victor, *De sacramentis christianae fidei*, ed. R. BERNDT, Münster 2008.
- Odo von Tournai, *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina* 160, 1103–1112.
- Id., *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei*, hrsg. und übersetzt von W. BUNTE, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden*, Frankfurt a.M. 1990, 17–50.

- Id., *Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei*, übersetzt von I. 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, Pa. 1994, 83–97.
- Petrus Alfonsi, *Dialogus contra Iudaeos*, ed. K.-P. MIETH, *Diálogo contra los Judíos*, Huesca 1996, 1–193.
- Id., *Dialogus contra Iudaeos*, übersetzt von E. DUCAY, *Pedro Alfonso de Huesca, Diálogo contra los Judíos*, Huesca 1996, 195–400.
- Id., *Dialogus contra Iudaeos*, übersetzt von I. RESNICK, *Dialogue against the Jews*, Washington, D.C. 2006.
- Petrus Damiani, *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina* 145, 57–68.
- Pseudo-Anselm, *Disputatio inter Christianum et Gentilem*, ed. C. MEWS, *St Anselm and Roscelin. Some new texts and their implications: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 58 (1991) 86–98.
- Pseudo-Wilhelm von Champeaux, *Altercatio Iudaei cum Christiano de fide catholica*, ed. J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina* 163, 1045–1072.
- Ralph von Battle, *De nesciente et sciente*, ed. S. NISKANEN unter Mitwirkung von B. GOEBEL: *Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie* (hrsg. von id./S. NISKANEN/S. SÖNNESYN = Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 37), Freiburg 2015, 242–490.
- Id., *De nesciente et sciente*, übersetzt von B. GOEBEL: *Ralph von Battle, Dialoge zur philosophischen Theologie* (hrsg. von id./S. NISKANEN/S. SÖNNESYN = Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 37), Freiburg 2015, 243–491.
- Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, ed. R.A. MYNORS/R.M. THOMSON/M. WINTERBOTTOM 1, Oxford 1998 (Oxford Medieval Texts).

Studien

- C. BIANCHI/C. MÜLLER, *Diabolus: Augustinus-Lexikon* 2 (1996–2002) 381–396.
- B. BLUMENKRANZ, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters: *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch* (hrsg. von P. WILPERT/W.P. ECKERT), Berlin 1966, 264–282.
- F.G. CLANCY, *Redemption: Augustine through the Ages. An Encyclopedia* (ed. by A.D. FITZGERALD), Grand Rapids, Mich. 1999, 702–704.
- J. COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, Calif. 1999.
- G. DAHAN, *St Anselme, les Juifs, le Judaïsme: Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e et XII^e siècles* (éd. par R. FOREVILLE), Paris 1984, 521–534.
- Id., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990.

- E. DE CLERCK, Questions de sotériologie médiévale: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 13 (1946) 150–184.
- A. EISGRUB, Muscipula: *Augustinus-Lexikon* 4 (2012sq.) 123.
- M. ENDERS, Die Entwicklung der christlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam von Anselm von Canterbury bis Peter Abälard: *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions* (ed. by G.E.M. GASPER/H. KOHLENBERGER), Toronto 2006, 223–236.
- G.R. EVANS, *Anselm and a New Generation*, Oxford 1980.
- R. FEULNER, *Christus Magister. Gnoseologisch-didaktische Erlösungsparadigmen in der Kirchengeschichte der Frühzeit und des Mittelalters bis zum Beginn der Reformation mit einem theologisch-geschichtlichen Ausblick in die Neuzeit*, Wien 2016, 75–125 (Die Erlösungslehre des Augustinus von Hippo).
- A. FUNKENSTEIN, Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century: *Zion* 33 (1968) 125–144.
- Id., *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Calif. 1993, 172–201 (Changes in Christian anti-Jewish Polemics in the Twelfth Century).
- G. GÄDE, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Würzburg 1989.
- C. GALE, From dialogue to disputation. St Anselm and his students on disbelief: *Tjurunga* 44 (1993) 71–86.
- J. GAUSS, Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen: *Saeculum* 17 (1966) 277–363.
- C. GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout 2010.
- Id., La naissance de l'autorité des maîtres au XII^e siècle: *La légitimité implicite* (éd. par J.-P. GENET), Paris 2015, 245–256.
- B. GOEBEL, Foi et raison. La théologie philosophique de saint Anselme: *Philosophie et théologie au moyen âge. Anthologie* (éd. par O. BOULNOIS) 2, Paris 2009, 123–138.
- Id., Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 11 (2012) 29–71.
- Id., Rez. V. NOVOTNÝ, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels: Theologie und Philosophie* 90 (2015) 611–615.
- Id., «Juifs et païens». Qui sont les incroyants dans le *Cur Deus homo* de saint Anselme?: *L'antijudaïsme à l'épreuve de la philosophie et la théologie* (ed. par D. COHEN-LEVINAS/A. GUGGENHEIM), Paris 2017, 77–104.
- Id., *Im Umkreis von Anselm. Biographisch-bibliographische Porträts von Autoren aus Le Bec und Canterbury*, Würzburg 2017, 145–154.
- B. GOEBEL/V. HÖSLE, Reasons, Emotions and God's Presence in Anselm of Canterbury's Dialogue *Cur Deus homo*: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87 (2005) 189–210; deutsch: Vernunftgründe, Emotionen und Gottes Gegenwart in Anselm von Can-

terburys Dialog *Cur Deus homo: Die Fragen nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie* (hrsg. von F. RESCH), Dresden 2016, 575–604.

- A. GRABOIS, The *hebraica veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century: *Speculum* 50 (1975) 613–634.
- H. KOTILA, Mors, mortalitas: *Augustinus-Lexikon* 4 (2012sq.) 90–97.
- M. MÜLLERBURG/B. MÜLLER-SCHAUENBURG/H. WELS, «Und warum glaubst du dann nicht?» Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts: *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* (hrsg. von M. BORGOLTE/J. DÜCKER/M. MÜLLERBURG/B. SCHNEIDMÜLLER), Berlin 2011, 261–324.
- V. NOVOTNÝ, *Cur homo? A history of the thesis concerning man as a replacement for fallen angels*, Prague 2014.
- I. RESNICK, Introduction: Odo of Tournai: *Odo of Tournai, Two theological treatises* (ed. by id.), Philadelphia, Pa. 1994, 1–35.
- Id., Odo of Tournai and the dehumanization of medieval Jews: a reexamination: *Jewish Quarterly Review* 98 (2008) 471–484.
- J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez Saint Augustin*, Paris 1933, 320–338 («Muscipula diaboli»).
- Id., *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*, Paris 1934, 131–168 («Troisième partie: rencontre des deux courants»).
- Id., *Le dogme de la Rédemption au XII^e siècle d'après les dernières publications: Revue du Moyen Âge latin* 2 (1946) 100–112.219–230.
- A. SAPIR ABULAFIA, Christian Imagery of Jews in the Twelfth Century. A Look at Odo of Cambrai and Guibert of Nogent: *Theoretische Geschichte* 16 (1989) 383–391 (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot 1998, X 383–391).
- Ead., Saint Anselm and those outside the Church: *Faith and Identity. Christian Political Experiences* (ed. by D. LOADES/K. WALSH), Oxford 1990, 11–38.
- Ead., Theology and the commercial revolution: Guibert of Nogent, St Anselm and the Jews of northern France: *Church and City. Essays in honour of Christopher Brooke* (ed. by D. ABULAFIA), Cambridge 1992, 23–40 (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot 1998, XI 23–40).
- Ead., Bodies in the Jewish-Christian debate: *Framing Medieval Bodies* (ed. by S. KAY/M. RUBIN), Manchester 1994, 123–137 (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot 1998, XVI 123–137).
- Ead., *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London 1995.
- Ead., Twelfth-century humanism and the Jews: *Contra Iudaeos. Ancient and medieval polemics between Christians and Jews* (ed. by O. LIMOR/G.G. STROUMSA), Tübingen

- 1996, 161–175 (auch in: ead., *Christians and Jews in dispute. Disputational literature and the rise of anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot 1998, XIV 161–175).
- D. SCOTT-MACNAB, Augustine's trope of the crucifixion as a trap for the devil and its survival in the English middle-ages: *Viator* 46 (2015) 1–20.
- M.A. SIGNER, Polemic and Exegesis. The varieties of twelfth-century Hebraism: *Hebraica veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe* (ed. by A.P. COUDERT/J.S. SHOULSON), Philadelphia, Pa. 2004, 21–32.
- B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, Ind. 1964.
- R. SOUTHERN, *Saint Anselm and his biographer*, Cambridge 1963.
- Id., *Saint Anselm. A portrait in a landscape*, Cambridge 1990.
- E. DE VISSCHER, *Reading the Rabbis. Christian Hebraism in the works of Herbert of Bosham*, Leiden 2014.
- J.M. ZIOLKOWSKI, Put in No-Man's Land. Guibert of Nogent's Accusations against a Judaizing and Jew-Supporting Christian: *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* (ed. by M.A. SIGNER/J. VAN ENGEN), Notre Dame, Ind. 2001, 110–122.