

Die Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter

Theologische Deutungen einiger Aspekte¹

VON RAINER BERNDT S.J.

Ecclesia und Synagoga unter dem Kreuz

Im Jahr 1012 schenkte König Heinrich II. dem Bamberger Dom ein kostbares Evangelistar (heute München, *Bay. Staatsbibliothek*, clm 4452). Mit dieser von der Reichenau stammenden Handschrift fand eine Jahrhunderte währende ikonographische und geistesgeschichtliche Entwicklung ihren Abschluß, ja man kann sogar sagen ihren Höhepunkt².

Heinrich, deutscher König seit dem Jahr 1002, gründete zwei Jahre später das Bistum Bamberg, der neuerbaute Dom wurde 1012 geweiht. Zeitlebens bedachte der fromme und hochgebildete Kaiser seine Lieblingsstiftung in besonderer Weise mit Schenkungen³. Die Handschrift selbst hatte Heinrich beim Skriptorium der Reichenauer Abtei in Auftrag gegeben. Mit diesem Werk erreicht die Kunst der Benediktiner von der Reichenau einen letzten Höhepunkt⁴. In den vorderen Buchdeckel hat der Künstler innerhalb eines silbervergoldeten Rahmens eine aus dem 9. Jahrhundert stammende Elfenbeinplatte eingearbeitet. Sie greift wohl antike Motive und altchristliche Vorbilder auf, in der Ganzheit ihres Entwurfs jedoch – hinsichtlich ihrer kompositorischen Strenge wie auch ihres theologischen Gedankens – ist sie neu⁵. Die Elfenbeinschnitzerei dürfte um 830 am Hof Ludwigs des Frommen, des Nachfolgers Karls des Großen, entstanden sein und zählt zu den frühesten uns bekannten Kreuzigungsdarstellungen in Verbindung mit dem allegorischen Paar *Ecclesia* und *Synagoga*⁶.

¹ Am 14. Oktober 1991 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, als Vortrag gehalten anlässlich der Akademie zur Eröffnung des neuen Studienjahres. Der Text wurde leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

² Zur Bibliographie des Evangelistars vgl. C. Beutler, *Der Gott am Kreuz*. Zur Entstehung der Kreuzigungsdarstellung, Hamburg 1986; H. Schreckenberg, *Die christlichen Ad-versus-Judaeos-Texte* (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, 2. veränd. Aufl., Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1991 (= *Schreckenberg II*), 470–476.

³ Vgl. den Artikel „Bamberg“ in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) 1394–1401, besonders K. Schwarz, „Stadt. Geschichte und Archäologie“, 1394–1396, und A. Wendeborst, „Bistum“ (1396–1399 mit reicher Bibliographie); A. Wendeborst, J. M. Plotzek, Artikel „Heinrich II.“, ebd. 4 (1989) 2037–2039.

⁴ Beutler 5.

⁵ Es gibt zahlreiche Abbildungen dieser Elfenbeinplatte, die von Schreckenberg II, 470–471, verzeichnet worden sind. Vgl. jetzt außerdem noch Beutler 2 et passim, und M.-L. Thérél, *A l'origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis: Le Triomphe de la Vierge-Église*. Sources historiques, littéraires et iconographiques, Paris 1984, Abb. 53.

⁶ Vgl. W. Seifert, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964, 15; Beutler 33–36; Schreckenberg II, 474–475. K. Schubert, *Das Judentum in der Umwelt des christlichen*

Das Bild wird eingerahmt von Symbolen der heidnischen Antike: an der Oberkante sind in zwei Medaillons *Sol* und *Luna* mit den üblichen Attributen dargestellt (*Sol* mit Fackel und Strahlenkrone im Pferdewagen, *Luna* mit der Mondsichel als Diadem im Ochsenwagen); an der Unterkante gruppieren sich der gemächlich hingestreckte *Okeanos* mit dem Füllhorn, dem das Wasser entfließt, und ganz rechts *Terra*, die erschreckt auf die erschütterte Gräberlandschaft schaut und an deren Brust eine Schlange saugt. Der von ganz oben nach unten weisenden Hand Gottes entspricht in der formalen Struktur die nach oben ausgestreckte Hand der *magna Mater*, die am unteren Rand des Reliefs zwischen *Okeanos* und *Terra* sitzt. Insgesamt weist die Arbeit eine dreigliedrige Struktur auf. Die untere Bildzone erinnert mit ihren geöffneten Gräbern an das Wort des Propheten Hosea 6, 3 (Vulgata): *Et die tertia suscitabit nos*. Die mittlere Bildzone zeigt den Gang der drei Frauen zum Grab Jesu am Ostermorgen. Das Grab ist geöffnet und leer, die Frauen erstarrt. Die Kreuzigungsdarstellung im oberen Bildteil mitsamt den sie umgebenden Motiven dominiert offensichtlich das gesamte Bild. Links vom Kreuz stehen die fünf Frauen, die Jesus gefolgt sind, sowie der Soldat, der seine Seite durchbohrt. Der Lieblingsjünger kauert am Fuß des Kreuzes. Am rechten Bildrand sieht man eine gekrönte Frauengestalt, sie wird als *Synagoga* gedeutet oder auch als heidnische Stadtgöttin. Die Abbildung zeigt sie mit einer *sphaira* (einer Weltkugel) bzw. einer Trommel in der Hand, im Hintergrund erkennt man eine Tempel- bzw. eine Stadtmauer. Die Schlange unter dem Kreuz begegnet uns erst in karolingischer Zeit, möglicherweise sogar hier zum erstenmal. Da die neutestamentlichen Passionsberichte das Schlangenmotiv nicht erwähnen, wird diese Szene in der Literatur meist in bezug auf den Sündenfall (Gen 3) gedeutet. Der Gekreuzigte neigt sein Haupt nach rechts, in die Richtung der unter dem Kreuz stehenden Frau, der *Ecclesia*, als sei er mit ihr in ein Zwiegespräch vertieft. Vom Betrachter aus gesehen links unter dem Kreuz stehend, fängt sie in einem Becher das aus der Seitenwunde strömende Blut und Wasser auf, außerdem hält sie die Siegesfahne (*flammula*) in der Hand, deren Schaft in Kreuzform endet. Tatsächlich bildet die personifizierte Darstellung der *Ecclesia* das Zentrum der Komposition: nicht nur ihres innigen Bezuges zum Gekreuzigten wegen, sondern vor allem wegen ihrer Beziehung zu der am rechten Bildrand plazierten *Synagoga* bzw. heidnischen Stadtgöttin. *Ecclesia* geht vom Kreuz weg auf *Synagoga* zu und legt eine Hand auf die *sphaira*, die andere hält die Siegesfahne, jetzt jedoch ohne den in der Kreuzesform mündenden Schaft.

Etwa gleichzeitig mit dieser Elfenbeinschnitzerei und sicherlich im sel-

Mittelalters, in: Kairos 17 (1975) 188–189, kann sowohl im Bamberger Evangelistar wie im Drogo-Sakramentar nur eine polemische Ausgestaltung der christlich-jüdischen Beziehungen erkennen.

ben intellektuell-religiösen Umfeld, wurde die Dreiecksszene Christus-*Ecclesia-Synagoga* auch im Sakramentar Drogos (Hs. Paris, *Bibliothèque Nationale*, lat. 9428, f. 43v) ins Bild gesetzt⁷. Drogo, ein Sohn Karls des Großen und Bischof von Metz von 823–855, gilt als das Haupt der Metzger Schule, einer Gruppe von Buchmalern und Elfenbeinschnitzern⁸. In der Anfangsinitiale O aus der Oration des Palmsonntags *Omnipotens sempiterna Deus* hat der Metzger Künstler historisierend dargestellt, worum die Kirche in diesem Gebet bittet: die einen empfangen vom Kreuz her Kraft zur Nachfolge, den anderen wird das Kreuz zur Barriere auf ihrem Weg⁹. *Ecclesia* befindet sich hier an derselben Stelle wie auf der Elfenbeintafel des Evangelistars Heinrichs II. Der Miniaturist des Drogo-Sakramentars hat aber, als Repräsentanten des Judentums, links unter das Kreuz einen weißhaarigen Greis gemalt, wahrscheinlich inspiriert von der Gestalt des Propheten Hosea (13, 14)¹⁰. Er hat *Ecclesia* und den weißhaarigen Greis nicht nur unter dem Kreuz zusammengeführt, sondern darüber hinaus mit dem Gekreuzigten durch die gleiche Farbe ihrer Gewänder zueinander in eine wesenhafte Beziehung gesetzt. Der Lendenschurz des Gekreuzigten, der Mantel der *Ecclesia* und das Unterkleid des Greises sind im selben Purpur gemalt, in der Farbe, die im Altertum göttliche Hoheit symbolisierte. Sich abwendend von dem Greis und der neben ihm stehenden Frau neigt Christus sich hin zu *Ecclesia*, die wiederum das aus der Seitenwunde strömende Blut und Wasser auffängt. Die allegorischen Vertreter des Christentums und der nichtgläubigen Welt (Juden wie Heiden) werden unter dem Kreuz zusammengerufen und zugleich durch das Kreuz voneinander geschieden¹¹. Mit seinen ihm eigenen Mitteln drückt der Buchmaler das in seiner Sicht spezifische, weil im Kreuz begründete, Verhältnis zwischen Juden und Christen aus¹².

⁷ Vgl. *Schreckenberg* II, 464–466 mit Bibliographie und Verzeichnis der Abbildungen, neuerdings noch *Thérel*, Abb: 55.

⁸ Vgl. O. G. Oexle, Artikel „Drogo“, in: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986) 1405, sowie K. Bierbrauer, „Drogo-Sakramentar“, ebd. 1405–1406.

⁹ Der Text der Oration lautet vollständig: *Omnipotens sempiterna Deus qui humano generi ad imitandum humilitatis exemplum Salvatorem nostrum carnem sumere et crucem subire fecisti, concede propitius ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur*. Siehe beispielsweise „Liber Sacramentorum Gellonensis. Text“ cura et studio A. Dumas. CChr SL 159), Turnhout 1981, Nr. 566, 73–74; „Liber Sacramentorum Engolismensis“, ed. P. Saint-Roch (CChr.SL 159C), Turnhout 1987, Nr. 558, 73.

¹⁰ So seit A. Raddatz, *Die Entstehung des Motivs „Ecclesia und Synagoge“*. Geschichtliche Hintergründe und Deutung, Diss. Berlin 1959, ebenso *Seifert* 16; *Schreckenberg* II, 466.

¹¹ Ähnlich *Seifert* 15–16.

¹² In bezug auf das Werk Justins vgl. die Untersuchung von M. Fédon, *La vision de la Croix dans l'œuvre de saint Justin „philosophe et martyr“*, in: *RechAug* 19 (1984) 29–88, hier 36–63. Siehe beispielsweise auch *Ambrosius*, *Expositio in Lucam*, VII, 5 (ed. G. Tissot [SC 52], Paris 1958, 10): „Tunc enim incipies esse filius Ecclesiae, cum in cruce uictorem uideris Christum. Nam qui crucem scandalum putat Iudaeus est, Ecclesiae filius non est; qui crucem stultitiam putat Graecus est. Ille est autem Ecclesiae filius qui crucem triumphum putat, si uocem Christi triumphantis agnoscat.“

Wir wissen heute, daß die sogenannte karolingische Renaissance die Stellung der antiken Autoren im Bildungswesen stärkte und im Zuge einer vertieften Beschäftigung mit der Heiligen Schrift die Begegnung mit den Juden suchte¹³. So ist es verständlich, daß die Metzger Künstler aus dem Kreis um Ludwig den Frommen und Bischof Drogo in ihren Arbeiten römische Bildmotive und altchristliche Symbole aufgriffen. Die hier vorgestellte Miniatur aus dem Drogo-Sakramentar sowie das Elfenbeinrelief, das Heinrichs königliches Geschenk ziert, stehen in einer ikonographischen Tradition. Während wir schon aus der frühen Kirche Bilder der Orante kennen, Personifizierungen der Kirche also, werden Kreuzigungsdarstellungen als solche erst relativ spät bezeugt (seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts)¹⁴. In der Folge hat darüber hinaus bald das Motiv der „*Ecclesia* unter dem Kreuz“ Gestalt angenommen¹⁵. Bevor in Rom – bedingt durch das öffentliche, politische und soziale Auftreten des Christentums – die ersten Kreuzigungsszenen auftauchen können, hatten die Kirchenväter schon das Wort von der *Ecclesia e gentibus* und der *Ecclesia e circumcisione* entwickelt, mit dem sie auch die bleibende Beziehung zwischen Juden und Christen auf den Begriff bringen konnten¹⁶. Während noch die starken jüdischen Gemeinden im *orbis romanus* eine erlaubte Religion (*religio licita*) ausübten und besonderen Schutz genossen, suchten die Theologen die christliche Identität dadurch zu erklären, daß sie den Unterschied zum Judentum besonders stark hervorhoben.

Die zwei hier vorgestellten Kunstwerke aus der Karolingerzeit reihen sich ein in die Linie der Kreuzes- und *Ecclesia*-Bilder, dennoch führen sie uns in doppelter Hinsicht eine Neuschöpfung vor Augen. Zum einen: Seit der Väterzeit ist ja die Auseinandersetzung mit den Juden ständiges Thema. Insbesondere rezipierte das Mittelalter aber die pseudo-augustinische Schrift *De altercatione ecclesie et synagoge Dialogus* (PL 42, Sp. 1131–1140), die kurz vor dem Fall Roms im Jahr 476 entstanden sein dürfte¹⁷. In diesem Text bildet erstmals das personifizierte Gegenüber von *Ecclesia* und *Synagoga* die literarische Form der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden, ein Gegenüber, das im Mittelalter vielfach

¹³ Siehe P. Riché, *Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne*, in: *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de P. Riché und G. Lobrichon (*Bible de tous les temps* 4), Paris 1984, 147–161; L'École carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi 830–908. Entretiens d'Auxerre 1989 publiés par D. Iogna-Prat, C. Jedy, G. Lobrichon, Paris 1991; J.-L. Verstrepen, *Raban Maur, les juifs et le judaïsme dans le „Commentaire des Livres des Rois“*, Thèse à l'École Pratique des Hautes Études, IV^e section, Paris 1992.

¹⁴ Vgl. Beutler 33.

¹⁵ Vgl. ebd. 34–36.

¹⁶ Vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 78, 3, 16 (ed. E. Dekkers und I. Fraipont [CChr. SL 39], Turnhout 1956, 1100) und 126, 2, 22 (1857); ders., *De ciuitate Dei*, XV, 26, 39 (ed. B. Dombart und A. Kalb [CChr. SL 48], Turnhout 1955, 494).

¹⁷ Vgl. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, Frankfurt–Bern 21990 (= *Schreckenberg I*), 354.

nachgeahmt und entfaltet wurde¹⁸. In der intellektuellen und religiösen Blüte der Karolingerzeit gelingt dem Abendland sogleich die ikonographische Umsetzung des Themas. Der Schritt von einer bis dahin nur mit literarischen Mitteln entfalteten theologischen Beziehung zwischen Juden und Christen hin zu einer allegorischen Visualisierung dieses Verhältnisses ist eine geistesgeschichtliche Innovation. Zum anderen können unsere karolingischen Entwürfe aus der Metzger Schule auch als theologische Höhepunkte gelten. Denn das schlichte Gegenwärtigsein der *Synagoga* unter dem Kreuz, zusammen mit *Ecclesia*, setzt in seiner theologischen Dimension nichts weniger als die unüberwindbare und unlösbare Beziehung zwischen Christus, der Kirche und den Juden ins rechte Licht¹⁹. Wir alle wissen nur zu gut um das Fortleben der Figur der *Synagoga* in der mittelalterlichen Kunst. Attribute wie die herabfallende Krone oder die verbundenen Augen der *Synagoga*, die nur mehr allein der Kirche gegenüber steht, prägen sich besonders leicht ein²⁰. Indem die spätere künstlerische Ausgestaltung des Verhältnisses *Ecclesia-Synagoga* die polemische Pointe hervorkehrt, zeugt sie von einem schleichenden Verlust der wesentlichen theologischen Dimension: dem, von den Karolingern erkannten, fortdauernden gemeinsamen Bezug von Juden und Christen auf das Kreuz.

Die beiden erläuterten karolingischen Zeugnisse einer Kreuzestheologie und Geschichtstheologie mögen uns beeindruckend erscheinen. Wir können aber selbstverständlich nicht außer acht lassen, daß die politische, soziale und kulturelle Wirklichkeit des jüdisch-christlichen Miteinanders im fränkischen Reich und generell im Mittelalter nicht immer so ausgeglichen war. Nur am Rande sei vermerkt, daß der fromme König Heinrich im schon erwähnten Jahr der Weihe des Bamberger Domes (1012) unter den Mainzer Juden eine Verfolgungskampagne anzettelte. Er befahl ihre Zwangstaufe wahrscheinlich als Vergeltung dafür, daß kurz zuvor der Hofkaplan Wezelin zum Judentum übergetreten war²¹.

¹⁸ Siehe dazu die Materialien, die die beiden Repertorien von H. Schreckenberg in einer ersten Sichtung aufbereiten. Immer noch lesenswert ist *M. Schlauch*, *The Allegory of Church and Synagogue*, in: *Spec.* 14 (1939) 448–464. Die Studie von *G. Dahan*, *Les „figures“ des Juifs et de la Synagogue: l'exemple de Dalila. Fonctions et méthodes de la typologie dans l'exégèse médiévale*, in: *RechAug* 23 (1988) 125–150, untersucht nicht das Gegenüber *Ecclesia-Synagoga*.

¹⁹ Vgl. beispielsweise den Ansatz einer Kreuzestheologie bei *Pseudo-Augustinus*, *De alteratione ecclesiae et synagoge Dialogus* (PL 42, Sp. 1136): „SYNAGOGA respondit: Ergo si in cruce supinus est, si pependit, si occisus est, quomodo resurrexit? Quomodo tu illum asseris uiuere, resurrexisse et in celis in dextera Patris residere? Doce ergo me, si mortem uicit, si resurrexit qui uidetur occisus; ita tamen ut mihi que dicis de Prophetis assignes“.

²⁰ *Schreckenberg* II hat mehrere Zeugnisse dieses Motivs aufgeführt, u. a. die Nr. 120, 124, 126, 127, 131, 145 seines ikonographischen Repertoriums. Vgl. *B. Blumenkranz*, *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*, Stuttgart 1965.

²¹ Vgl. *Schreckenberg* I 541–542, sowie die Literaturangaben 652–653. *M. Awerbuch*, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, 86–87, diskutiert die theologische Argumentation des von Heinrich II. angeregten Briefwechsels zwischen Wezelin und einem Ministerialen Heinrichs.

Außerdem konnten wir zwar mit Beispielen aus der christlichen Ikonographie in unser Thema einführen. Wir müssen aber konstatieren, daß kein jüdisches Pendant aus dem Mittelalter ausfindig zu machen war. Anscheinend kommt der Christ in der hebräischen Buchmalerei höchstens indirekt vor²².

Anfänglich getragen vor allem durch die 1872 gegründete Berliner „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“, können wir heute auf mehr als ein Jahrhundert historischer Erforschung des Judentums zurückblicken. Insofern kennen wir seine mittelalterliche Geschichte inzwischen schon relativ gut²³. Allerdings gilt es festzuhalten, daß dieser Zweig mediävistischer Arbeit bis heute eine Domäne der Historiker geblieben ist. Leider haben sich speziell die Theologiegeschichtler des Themas bisher nicht oder nur ansatzweise angenommen²⁴. Tatsächlich handelt es sich dabei ja um die schwierige Aufgabe, die uns im ersten Moment unverständlichen Formen und fremden Fragen zu verstehen, in die die Theologen des 1000 Jahre währenden Mittelalters ihre Reflexion über das Verhältnis von Juden und Christen kleideten²⁵.

Die Initiale des Drogo-Sakramentars und das das Evangelistar Hein-

²² Th. und M. Metzger, Jüdisches Leben im Mittelalter nach illuminierten hebräischen Handschriften vom 13. bis 16. Jahrhundert, Fribourg 1983 (dt. Übersetzung der französische Originalausgabe „La vie juive au Moyen Age illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIII^e au XVI^e siècle“, Fribourg 1982), betonen nicht nur, daß die jüdische ikonographische Tradition in Handschriften vergleichsweise spärlich ist (9–10), sondern auch ihren bemerkenswert irenischen Charakter in bezug auf ihr christliches Umfeld. Nicht eine einzige der abgebildeten Miniaturen nämlich setzt ausdrücklich die jüdisch-christlichen Beziehungen ins Bild.

²³ Vgl. jetzt den Sammelband: Wissenschaft des Judentums, Anfänge der Judaistik in Europa, hg. von J. Carlebach, Darmstadt 1992.

²⁴ Nach den zweifellos epochalen Werken M. Grabmanns, Geschichte der scholastischen Methode und ders., Mittelalterliches Geistesleben, und A. M. Landgrafs, Dogmengeschichte der Frühscholastik, zu urteilen, oder aus dem französischen Sprachraum nach J. De Gbelincks, Le mouvement théologique du douzième siècle bzw. M.-D. Cbenus, La théologie au douzième siècle, Handbüchern, gab es im genannten Zeitraum kein entsprechendes theologisches Problem. Aber auch neuere Handbücher der Dogmengeschichte, evangelischer wie katholischer Provenienz, lassen nicht erkennen, daß das jüdisch-christliche Verhältnis immer wieder als eine genuine Frage der Theologie artikuliert worden ist.

²⁵ Beispielhaft sei auf zwei Formen einer das jüdisch-christliche Verhältnis mitberücksichtigenden mittelalterlichen Geschichtstheologie verwiesen: auf die Lehre vom Schriftkanon und die theologischen Summen. Die Theologie des Schriftkanons, so wie ein Hugo von St. Viktor sie entwickelt hat, basiert auf dem Grundgedanken der historischen Analogie zwischen Altem und Neuem Testament (vgl. dazu unseren Beitrag „Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor“, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 3 [1988] 191–199). Inwieweit die theologischen Summen, die auch literarisch Höhepunkte mittelalterlichen Denkens sind, eine Theologie des Judentums darbieten, kann derzeit noch nicht sicher bestimmt werden. Wenn sich jedoch strukturell vor allem zwei Grundformen von Summen herausgebildet haben – eine „logische“ und eine „heilsgeschichtliche“ (nach H. Cloes, La systématisation, théologique pendant la première moitié du XII^e siècle, in: EThL, 34 [1958] 277–329) –, dann dürfte letztere implizit einen das alttestamentliche Gottesvolk einschließenden Heilsbegriff voraussetzen (vgl. unseren Beitrag „La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des sommes théologiques de Hugues de Saint-Victor à saint Thomas d'Aquin“, in: Trois Moyen Ages. Décades de Cérisy-la-Salle 1991, Paris 1993 [im Druck]).

richs II. krönende Elfenbeinrelief bilden auf ihre Weise den Kerngedanken einer sehr wirksamen, wenn nicht der maßgeblichen frühmittelalterlichen Theologie des Judentums ab. Welche anderen, literarischen Formen des Mittelalters spiegeln die zeitgenössische theologische Auffassung von den jüdisch-christlichen Beziehungen wider? Am Beispiel dreier Problemkreise – der Konvertiten, der polemischen Literatur und der alttestamentlichen Exegese – möchte ich dieser Frage weiter nachgehen²⁶.

Autobiographische Konversionsberichte

Zu den beiderseits leidvollen Kapiteln der abendländischen jüdisch-christlichen Geschichte gehört zweifellos die zwangsweise Bekehrung von Juden zum Christentum²⁷. Dabei ist es unerheblich, ob judenmissionarische Aktivitäten derartige Zwangstaufen zur Folge hatten, oder ob die Konversionen durch vorausgehende politische Maßnahmen herbeigeführt wurden²⁸. In den meisten Fällen waren die Bekehrungen dieser Art nicht von Dauer, sondern bei der ersten Gelegenheit erfolgte die Rückkehr zum Väterglauben. Daneben sind uns aus dem Mittelalter jedoch auch genügend biographische und autobiographische Zeugnisse über freiwillige Konversionen in beiden Richtungen erhalten. Und wir besitzen Streitschriften, die aus Anlaß einer Konversion entstanden und die Einfluß nehmen wollen auf diese Entscheidung.

Literarisch sind uns im wesentlichen drei christliche Konvertiten bekannt. Im Jahr 838 brach Bodo, der Hofkaplan Ludwigs des Frommen, angeblich zu einer Romreise auf, begab sich aber in Wirklichkeit nach Spanien, wo er sich beschneiden ließ. Er nahm den Namen Eleazar an

²⁶ Der liturgische Bereich bleibt hier leider ausgeklammert. Es lohnte sich beispielsweise jedoch, die von *E. Peterson*, *Perfidia iudaica*, in: *EL* 50 (1936) 296–311, begonnene begriffs- und theologiegeschichtliche Studie weiterzuführen.

²⁷ Vgl. hierzu *W. P. Eckert*, *Das Verhältnis von Christen und Juden im Mittelalter und Humanismus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte*, in: *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*, hg. von *K. Schilling*, Köln 1963, Handbuch, 135–139; *B. Blumenkranz*, *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters*, in: *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, hg. von *P. Wilpert*, (MM 4), Berlin 1966, 264–282; *G. Daban*, *Les intellectuels chrétiens*, 189–192. *U. Horst – B. Faes de Mottoni*, *Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen*, in: *MThZ* 40 (1989) 173–199, studieren das, in der Sicht des 13. Jahrhunderts, philosophisch-theologische Problem.

²⁸ Vgl. in *KuS* I die entsprechenden Ausführungen von *B. Blumenkranz* zu *Patristik und Frühmittelalter*, 102–109, und von *W. P. Eckert* zum *hohen und späten Mittelalter*, 252–264. Instrukтив, besonders hinsichtlich des juristischen Umfeldes, auch *A. Linder*, *Christlich-jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter*, in: *KGMG*, Bd. II/1: *Die Kirche des Früheren Mittelalters*, hg. von *K. Schäferdiek*, München 1978, 397–441. Neuerdings *R. Chazan*, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley 1989; *R. Schmitz*, Artikel „Konversion, Konvertiten“, in: *Lexikon des Mittelalters* 5 (1991) 1424–1425, und *R. C. Stacey*, *The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth-Century England*, in: *Spec.* 67 (1992) 263–283 (zu den prekären sozialen Rahmenbedingungen der Konversionen).

und heiratete ein jüdisches Mädchen²⁹. Die Motive seines Übertritts lassen sich nicht eindeutig ausmachen. Es mag sein, daß sein Interesse aufgrund persönlicher Bekanntschaft mit jüdischen Kaufleuten geweckt wurde, die am fränkischen Hof verkehrten³⁰. Möglich ist allerdings auch, daß ihn die theologischen Streitigkeiten des 9. Jahrhunderts dazu bewogen haben, nicht nur innerlich Abstand zu nehmen vom Christentum, sondern sogar zum Judentum überzutreten³¹. Wir kennen Bodo aus dem Briefwechsel, den er mit Paulo Álvaro von Córdoba, einem Christen jüdischer Abstammung, unterhielt. Diese Briefe sind heutzutage nur in einem einzigen Manuskript erhalten, das aber von späterer Hand zensiert worden ist³². Die Folios mit Bodos Briefen sind nämlich aus der Handschrift herausgerissen worden, und wo jeweils noch einige Zeilen seiner Briefe vor denen des Paulo Álvaro erhalten waren, hat der Zensor diese Zeilen ausradiert. Allerdings zitiert Paulo Álvaro in seinen Antwortschreiben an Bodo die Passagen, auf die er sich bezieht³³. Soweit sich demnach Bodo-Eleazars theologisches Anliegen abzeichnet, muß man feststellen, daß er nicht über Auffassungen hinausgelangt, die seine persönliche Vergangenheit als Christ entwerfen³⁴.

Der höchste kirchliche Würdenträger des Mittelalters, dessen Übertritt zum Judentum schriftlichen Niederschlag gefunden hat, ist Andreas, Erzbischof von Bari (von 1062 bis 1078)³⁵. Interessanterweise besitzen wir direkte Informationen über ihn nur aus einer, in der Kairoer Geniza kürzlich entdeckten und von einem anderen konvertierten Christen verfaßten hebräischen Quelle, der *Megillat Obadja*³⁶. Andreas führt hier sein

²⁹ Vgl. *J. Aronius*, Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, Berlin 1902 (Nachdruck Hildesheim 1970), 43–45; *Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten 266; *Schubert* 185; *H. Löwe*, Die Apostasie des Pfalzdiakons Bodo (838) und das Judentum der Chasaren, in: *Person und Gemeinschaft im Mittelalter*. Festgabe Karl Schmid, hg. von *G. Althoff*, *D. Geuenich*, *O. G. Oexle*, *J. Wol-lasch*, Sigmaringen 1988, 157–169.

³⁰ Vgl. *Schubert* ebd.

³¹ Vgl. *M. Neumann*, Carolingian Monastic Writers and the Ninth-Century Jewish Question, in: *ABenR* 42 (1991) 251–281.

³² Die Werke des Paulo Álvaro sind gedruckt in PL 121, Sp. 397–566. Vgl. aber die neue Ausgabe „*Epistolario de Alvaro de Cordoba*“, edición crítica por *J. Madoz*, Madrid 1947, zur handschriftlichen Überlieferung insbesondere 25–27. Es handelt sich um die Handschrift 123 (10. Jh.) in Córdoba. Vgl. *A. García y García*, *F. Cantelar Rodríguez*, *M. Nieto Cumplido*, Catálogo de los manuscritos e incunables de la Catedral de Córdoba, Salamanca 1976, 211–214.

³³ *Paulus Alvarus*, Epistole, 14–20 (PL 121, Sp. 478–514 = ed. *Madoz* 211–281).

³⁴ Beispielsweise Epistola 18, 4 (PL 121, Sp. 495 B = ed. *Madoz* 247): „Quod uero te gloriaris legem tuam firmasse uerificis testimoniis: quis etiam tibi Dei esse negauit, ut diluas quod nemo obiecit? Dicimus enim te legem reprobam assumpsisse, non quod tunc in tempore nembro fuit, sed quod adueniente iam luce, umbra cessauit. Omnis enim lex tua, imo lus mea, Christum annuntiat quem cuncti Iudei uenturum esse non negant.“

³⁵ Vgl. *Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten 269–270; *Schreckenberg* II, 84–85.

³⁶ *Schreckenberg* II, 84. Als Literatur sollte man ergänzen *N. Golb*, Notes on the Conversion of European Christians to Judaism in the Eleventh Century, in: *JJS* 16 (1965) 69–74.

vertieftes Studium der Hl. Schrift als Grund für den Wechsel an. Außerdem habe er Abhandlungen verfaßt und an kirchliche Würdenträger gesandt, in denen er die jüdische Wahrheit darstellt.

Der Autor der schon erwähnten *Megillat Obadja* ist seinerseits selbst Konvertit und hieß christlich Johannes. Um 1070 in Süditalien geboren, wollte er Kleriker werden, brach aber mit der Kirche nach den ersten Studien und flüchtete, wahrscheinlich mit der Hilfe des Andreas, in den Nahen Osten. In Aleppo tritt er 1102 zum Judentum über und nimmt den Namen Obadja an³⁷. Er beginnt das Studium der hebräischen Sprache und Literatur. Nach Aufenthalt in Damaskus und Bagdad läßt Johannes-Obadja sich endgültig in Kairo nieder und begibt sich an die Aufzeichnung seiner Biographie. Zwischen dem Bericht über seine eigene Bekehrung und die des ehemaligen Erzbischofs von Bari besteht eine auffällige Ähnlichkeit. Wie schon bei Andreas keimen jetzt in Johannes Zweifel an der christlichen Wahrheit erst aufgrund des theologischen Studiums. Darüber hinaus fällt auf, daß die *Megillat Obadja* in beiden Fällen den entscheidenden Impuls auf dem Weg zum Judentum von Traumgesichten ausgehen läßt, deren Autorität für den Verfasser des Textes unanfechtbar ist.

Die skizzierten biographischen Texte bieten zu spärliche Informationen, als daß sie weitreichende Interpretationen erlaubten. Das Bild der Beziehung zwischen Juden und Christen, das in ihnen gezeichnet wird, überwindet indes nicht das Schema der Dominanz einer Religion über die andere. Es unterstreicht vielmehr den Absolutheitsanspruch der einen auf Kosten der anderen Gruppe. Ein gemeinsamer Bezugspunkt, wie wir ihn in der karolingischen Ikonographie kennenlernten, kommt bei Bodo-Eleazar, bei Andreas von Bari und Johannes-Obadja nicht in den Blick.

Wenn wir uns den jüdischen Konvertiten des Mittelalters zuwenden, so müssen wir vor allem zwei Gestalten des 12. Jahrhunderts erwähnen: Moses Sefardí aus Spanien und Juda ha-Levi aus Köln. In ihren Schriften verwenden sie zwar die bekannten zeitgenössischen Stilmittel und biblischen Argumentationsweisen, dennoch stehen ihre autobiographischen Texte charakteristisch hervor.

Der erste unbestritten echte Konvertit des Mittelalters aus dem Judentum, Moses Sefardí, wurde im Jahr 1062 in Huesca in Spanien geboren. Nach eigener Aussage tritt er mit 44 Jahren (im Jahr 1106) zum Christentum über³⁸. Er wählt als ersten christlichen Namen Petrus, weil er am Fest des Apostels Petrus die Taufe empfängt, und den Beinamen Alfonsi aus Dankbarkeit für seinen Gönner und Paten, König Alfonso VI. von

³⁷ Schreckenberg II, 84–85. Als Literaturangabe könnte man ergänzen *J. Prawer, The Autobiography of Obadiah the Norman*, in: *Tarb.* 45 (1975–76) 272–295.

³⁸ Vgl. *Blumenkranz, Jüdische und christliche Konvertiten* 272–275; *Schreckenberg II* 69–84; *Dahan, Les intellectuels* 417.

Kastilien³⁹. Hochgebildet, ein gründlicher Kenner der hebräischen Bibel und des rabbinischen Schrifttums sowie der arabischen Literatur⁴⁰ läßt Petrus Alfonsi, der Astronom und Arzt, sich überzeugen von der christlichen *relecture* der jüdischen Heiligen Schrift. Sie wird deshalb – aufgrund seiner Bekehrung zum christlichen Glauben – für ihn wie für alle Christen zum Alten Testament. Die literarische Struktur seiner in zwölf Bücher gegliederten *Dialogi* (PL 157, Sp. 535–672) erlaubt, von theologisch greifbaren, jüdisch-christlichen Beziehungen in diesem Werk zu sprechen. Zunächst einmal gibt Petrus Alfonsi in seinem Werk den beiden Gesprächspartnern seine eigenen Namen, Moses und Petrus. Damit stellt er seinen Text in die Reihe der Selbstgespräche, die seit Augustinus ihren Platz in der Literaturgeschichte haben⁴¹. Die Aufteilung in zwölf Bücher orientiert sich an inhaltlichen Kriterien, weil Petrus Alfonsi erklärtermaßen alle Argumente gegen den christlichen Glauben zusammentragen will, um sie zu widerlegen. Die Christentums-Apologie gegenüber dem jüdischen Partner bleibt im Verlauf des Textes nicht bloßer Wunsch, Petrus Alfonsi hält diese Linie in den Zwiegesprächen durch. Die Logik des Christentums (seine *ratio*) beweist er nicht, indem er die hebräische Wahrheit (*hebraica ueritas*) als unrichtig entlarvt, sondern dadurch, daß er die christliche Konkordanz mit den Juden aufweist und somit die alttestamentlichen Prophetien als erfüllt darstellt⁴². Im Unterschied zu den eben erwähnten Konvertiten vermeidet Petrus Alfonsi das alternative Denkschema, das die eine Glaubensgemeinschaft nur als wahr erkennt, wenn die andere gleichzeitig als unwahr gilt. Seine Argumentation zielt vor allem auf die Widerlegung heidnischer Philosophen ab, um auf dem Umweg über die Vorrangstellung der *lex christiana* auch die *lex iudaica* zu bewahren⁴³.

Die große Ausnahme unter den mittelalterlichen Konvertiten ist Juda ha-Levi aus Köln. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts geboren, stammte Juda aus einer wohlhabenden Familie und genoß eine gute Schulbildung. Sein Vater sandte ihn zum Bischof von Münster, um bei diesem ein ausstehendes Darlehen einzutreiben. Der Bischof nimmt den jungen Mann

³⁹ *Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten 273; *Schreckenberg* II, 70.

⁴⁰ Neben der in Anm. 37 angeführten Literatur ist hierzu immer noch beachtenswert R. Loewe, *The Medieval Christian Hebraists of England. Herbert of Bosham and earlier Scholars*, in: *Transactions TjHSE* 17 (1953) 225–249, hier: 230–232.

⁴¹ Vgl. dazu den Artikel „Dialog“ im *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986) 946–965 (mit weiterführender Bibliographie).

⁴² Vgl. beispielsweise *Dialogi*, 12 (PL 157, Sp. 670 A): „Moyses: Satis diuque de lege nostra et uestra et alterna alternatione disputauimus, et obiectiones meas omnes prout placuit persoluisti, et nihil contra te explicare potui.“ Siehe auch die Passage über die Auslegung von Is 53: *Dialogi*, 9 (ebd., Sp. 632 A–636 A).

⁴³ Vgl. *Dialogi*, *Prefatio* (ebd., Sp. 538 B): „Hunt igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem preposui. Post hec christianam legem omnibus prestantiorem esse conclusi. Ad ultimum etiam omnes cuiuslibet christiane legis aduersarii obiectiones posui positasque pro meo sapere cum ratione et auctoritate destruxi.“

zu sich an seinen Hof und läßt ihn einige Monate warten, bevor er ihm das Geld zurückzahlt. Während dieser Wartezeit lernt Juda das Christentum kennen. Sicher plagen ihn auch Zweifel hinsichtlich der Stichthaltigkeit der christlichen Lehre, die allerdings ausgeräumt werden können. Zum entscheidenden Moment auf dem Weg seiner Bekehrung wird Juda dann das lebendige Beispiel, das die Christen ihm geben. Nach seiner Taufe nimmt er den Namen Hermann an, wird Prämonstratenser und bringt es bis zum Propst des Stiftes Scheda⁴⁴.

Einmalig ist Juda-Hermann nicht nur seiner Autobiographie mit dem Titel *Opusculum de conuersione sua* wegen, eine der wenigen uns aus dem Mittelalter bekannten Autobiographien und die einzige eines Konvertiten⁴⁵. Das Werk selbst fällt aus dem Rahmen wegen der Art seiner Gedankenführung. Wir haben schon gesehen, daß Traumgesichte in den Lebensberichten der christlichen Konvertiten Andreas von Bari und Johannes-Obadja innovativ wirken. Ihre Träume begründen zuerst den Schritt des Überwechsels und lassen dann dem Träumenden keinen Spielraum mehr für eine Reflexion. In Hermanns Text stellen Träume zentrale Strukturelemente dar. Indem er sie seine Autobiographie strukturieren läßt, suggeriert Hermann zugleich die Strukturierung seines Lebens. Vor die eigentliche Schilderung seines Lebens setzt Hermann in *De conuersione sua* eine Jugendvision und schließt deren Deutung durch einen Rabbi sofort daran an (*Opusculum*, Nr. 1). Unmittelbar vor dem Bericht über seine Taufe läßt er einen zweiten Traum einfließen (*Opusculum*, Nr. 18). Das Schlußkapitel ist nichts anderes als seine eigene, nun christliche Deutung der Jugendvision, eine *relecture* seines ganzen Lebens (*Opusculum*, Nr. 21). Bei genauerem Hinsehen schildert Hermanns kleines Werk ja zwei Bekehrungen: die erste vom Judentum zum Christentum, die zweite von einem weltlichen Leben hin zu einer *uita communis* in der Gemeinschaft, in deren Mitte er den christlichen Glauben überhaupt kennengelernt hatte. Beide Bekehrungsmotive sind im Text miteinander verwoben. Weniger steht der Ablösungsprozeß vom Judentum mit seinen polemischen, intellektuellen Aspekten im Vordergrund, als das Verlangen nach Überwindung seines aktuellen Lebensstandes, in dem seine jüdische Herkunft eine wichtige, aber doch nur eine Dimension ist. Ähnlich wie schon in den Dialogen seines Zeitgenossen Petrus Alfonsi steht bei Hermann der christliche Glaube auf dem Prüfstand, der angesichts des Kreuzes Christi den Sinn von Dt 21, 23 erklären muß: „Von Gott verflucht ist, wer am Kreuz hängt“⁴⁶. Schon dem Mittelalter war die

⁴⁴ Vgl. *Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten 275–278; *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989) 2166–2167; *Schreckenberg* II, 256–267 (mit ausführlicher Bibliographie).

⁴⁵ *Hermannus quondam Judeus*, *Opusculum de conuersione sua*, hg. von G. Niemeyer (MGH. QG 4), Weimar 1963.

⁴⁶ *Opusculum*, Nr. 3 (Niemeyer 79): „Ecce enim, quod propriis oculis aspexi, grandes in delubris uestris imagines tum pictoria tum sculptoria arte elaboratas adorandas uobis proponitis; utinam alterius cuiuslibet rei, non autem crucifixi hominis similitudinem ad perdi-

nicht auszuräumende Diskrepanz zwischen jüdischer und christlicher Exegese der jüdischen Heiligen Schrift zur Genüge vertraut. Juda-Hermann konnte sie intellektuell und in seiner Lebensgestaltung mit *caritas* überwinden dank des lebendigen Beispiels, das er auf seinem Weg erleben durfte (*Opusculum*, Nr. 5). So gibt er eine unerwartet neue theologische Deutung des Verhältnisses von Juden und Christen.

Die Forschung hat die Authentizität von Hermanns Autobiographie immer wieder einmal in Zweifel gezogen. Jüngst erst vertrat ein israelischer Mediävist die These, der Autor sei sicher nicht jüdischer Herkunft und der Text sei als Konversionsbericht eine literarische Fiktion. Dennoch gilt unangefochten, daß das *Opusculum de conuersione sua* aus dem 12. Jahrhundert stammt⁴⁷. Insofern wird es selbst im Falle einer christlichen Autorschaft seinen Platz als Beitrag zur christlich-jüdischen Verständigung beibehalten.

Die Diskussion um die Person Juda-Hermanns legt darüber hinaus eine noch tiefer reichende Schwierigkeit der theologischen Mediävistik offen. Der Theologiegeschichte fehlt nämlich weithin eine engagierte und konsequente Literarkritik. Zu wenig noch berücksichtigen wir das schlichte geschichtliche Faktum, daß die Formulierung des christlichen Glaubens unausweichlich an die jeder Zeit eigenen literarischen Ausdrucksformen gebunden ist. Jedes wissenschaftliche Bemühen um das historische Verständnis theologischer Entwürfe muß deshalb ansetzen bei der Beschreibung der jeweiligen literarischen Gattung. Im Fall Hermanns von Sceda können die Mediävisten zwar schon beispielsweise auf Arbeiten über die Funktion von Träumen in religiösen Erlebnisberichten zurückgreifen⁴⁸. Doch gibt es keinerlei Untersuchung über die typologische Verwendung des Gegensatzes von Vernunft (*ratio*) und Autorität (= *auctoritas, sacra Scriptura*) in theologischen Schriften. Sie variiert je nachdem, ob es sich um einen exegetischen Kommentar oder um eine theologische Summe handelt.

tionis uestre cumulum coleritis. Cum enim iuxta legis auctoritatem *maledictus sit omnis, qui pendet in ligno*, quanto magis uos maledicti estis, qui pendentem in ligno colitis? Item si, quod alia testatur scriptura, *maledictus omnis, qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum*, quanto grauiori uos maledictionis sententie subiacetis, qui etiam in crucifixum speratis?“

⁴⁷ A. Saltman, Hermann's „Opusculum de conuersione sua“: Truth or Fiction?, in: REJ 147 (1988) 31–56. Vgl. die Antwort darauf von F. Lotter, Ist Hermann von Schedas *Opusculum de conuersione sua* eine Fälschung?, in: Aschkenas 2 (1992) 207–218.

⁴⁸ Vgl. zur historisch-literaturgeschichtlichen Frage die Arbeiten von P. Dinzelbacher, insbesondere seine Monographie „Vision und Visionsliteratur im Mittelalter“, Stuttgart 1982, und den Band „Revelationes“ (Typologie des sources du Moyen Age occidental 57), Turnhout 1991.

Aduersus-Iudeos-Texte: eine literarische Gattung?

Der Mangel an differenzierter literargeschichtlicher Analyse wird offensichtlich angesichts der Werke, die auf den ersten Blick den Kern der jüdisch-christlichen Kontroverse ausmachen und die das ganze Mittelalter hindurch verfaßt worden sind. Die neuere Forschung hat für die christliche Seite die Fülle an Texten mit typischen Titel wie *Aduersus Iudeos* oder *Dialogus* bzw. *Disputatio Iudei et Christiani* zutage gefördert⁴⁹. Eine generelle Deutung ihrer Intention als Polemik scheint indes vorerst übereilt. Die ganze Gattung tradiert über die Jahrhunderte hinweg ein bestimmtes Repertoire z. B. an Argumenten, die das Für und Wider abwägen⁵⁰, oder an Bibelstellen, die immer wieder für bzw. gegen den anderen ins Feld geführt werden⁵¹. Bevor nicht die literarischen und nachfolgend die thematisch-theologischen Variationen in diesen Traktaten erkannt worden sind, kann man hier nicht von einer angemessenen wissenschaftlichen Aufarbeitung sprechen. Welche Schwierigkeiten und welche Überraschungen die Analyse von Werken der *Aduersus-Iudeos*-Literatur mit sich bringen, soll beispielhaft an Gilbert Crispin gezeigt werden.

Gilbert Crispin stammt aus der Normandie und wurde um 1046 geboren. Gegen 1060/1061 tritt er in die berühmte Abtei Bec ein, die mit im anglo-normannischen Raum tätigen Männern wie Lanfranc und Anselm von Canterbury auf Persönlichkeiten europäischen Zuschnitts verweisen konnte. Nachdem Lanfranc zum Erzbischof von Canterbury ernannt worden war, rief er 1080 Gilbert Crispin zu sich, um ihn 1085 als Abt von Westminster einzuführen, wo er im Jahr 1117 starb. Gilbert war Schüler und Freund Anselms, dessen Schrift *Cur Deus homo?* besonderen Einfluß auf ihn ausübte. Von Gilberts Werken ist für uns hier bloß die *Disputatio* eines Juden mit einem Christen von Interesse, die um 1092 entstand.

Dieses Werk Gilbert Crispins erfreut sich in der Literatur großer Aufmerksamkeit⁵². Denn der Autor behauptete eingangs, er lege mit seinem Text die Niederschrift eines tatsächlich mit einem Mainzer Juden geführten Gespräches vor. Immer wieder gibt es Historiker, die dieser Informa-

⁴⁹ Vgl. dazu die beiden Repertorien *Schreckenberg* I und II; *Daban*, Les intellectuels 415–422. Der letzte Beitrag zum Thema von E. C. Ronquist, Learning and Teaching in Twelfth-Century Dialogues, in: Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition 13 (1990) 239–256, ist mir leider unerreichbar geblieben.

⁵⁰ Vgl. beispielsweise D. Berger, Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic, in: Spec. 49 (1974) 37–47, und ders., Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages, in: AHR 91 (1986) 576–591.

⁵¹ Vgl. *Awerbuch*, 86–100; *Daban*, Les intellectuels 388–394 und 503–505.

⁵² Die bislang gültige Edition *Gislebertus Crispinus*, *Disputatio Iudei et Christiani et anonymi auctoris disputationis continuatio* hg. von B. Blumenkranz (StPM 3), Utrecht-Antwerpen 1956, wurde neuerdings abgelöst durch „The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster“, edited by A. Sapir Abulafia and G. R. Evans (ABMA 8), London 1986.

tion nur zu gern Glauben schenken, weil der irenische Tenor des Wortwechsels sie von der Wahrheit der Behauptung überzeugt⁵³.

Im Prolog kündigt Gilbert an, der Jude werde gegen den Christen diskutieren und alle möglichen Argumente gegen den christlichen Glauben vorbringen. Der Christ habe sie dann seinerseits zu entkräften⁵⁴. Die *Disputatio* besteht aus sieben Frage- und Antwort-Wechseln, die im großen und ganzen vier Themenbereiche ansprechen. Wie steht es mit der Treue zum Gesetz, die jüdischerseits unantastbar ist? Wie halten es die Christen damit, und wie beschreiben sie das Verhältnis zwischen dem Gesetz und Christus? Daraus ergeben sich im Duktus des Gesprächs zunächst die christologischen Fragen nach den zwei Naturen und nach der Herkunft Christi aus Abraham. Anschließend nimmt der Austausch eine im Verhältnis von Treue zum Gesetz oder Treue zu Christus mitgegebene Problematik auf: welche Heilige Schrift ist normativ, die hebräische oder die Übersetzung der Septuaginta ins Griechische? Dabei ist selbstverständlich mitzubedenken, daß es sich jeweils um deren lateinische Übersetzung handelt: zum einen um die Übersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen, die dem Mittelalter schlechthin als die *hebraica veritas* galt⁵⁵, zum anderen um die vorhieronymianische Übersetzung, die wir seit Pierre Sabatier (1682–1742) als *vetus latina* bezeichnen⁵⁶. Deshalb diskutieren Jude und Christ über den Begriff und Wesen der Schrift, und der Christ rechtfertigt den Gebrauch der Septuaginta. Der Dialog behandelt im letzten Wortwechsel das kontroverse Problem der Bilderverehrung. Der Jude fragt, ob nicht die Christen wie Götzendiener zu behandeln seien, weil sie einen Gott am Kreuz verehren. Der Christ be-

⁵³ Vgl. *Disputatio*, 3 (ed. *Sapir Abulafia – Evans* 9): „... quem nuper scripsi, pagine comendans que Iudeus quidam olim mecum disputans contra fidem nostram de lege sua proferebat et quo ego ad obiecta illius pro fide nostra respondebam. Nescio unde ortus, sed apud Maguntiam litteris educatus, legis et litterarum etiam nostrarum bene sciens erat, et exercitatum in scripturis atque disputationibus contra nos ingenium habebat“. Gegen die Authentizität als Gesprächsprotokoll wendet sich *R. J. Zwi Werblowsky*, *Crispin's Disputation*, in: *JJS* 11 (1960) 69–77. Die Herausgeberinnen der Werke Gilbert Crispins nuancieren ihre Position, insofern sie daran festhalten, daß kein zwingendes Argument gegen die These spricht, die *Disputatio* beruhe auf tatsächlichen, vorausgegangenem Gesprächen mit Juden. Sie räumen ein, daß Gilbert bei seiner Niederschrift „reworded much of what the Jew had said“ (*Sapir Abulafia–Evans* XXVII). Vgl. neuerdings *A. Sapir Abulafia*, *Jewish-Christian disputations and the twelfth-century renaissance*, in: *Journal of Medieval History* 15 (1989) 105–125, hier 105.

⁵⁴ *Disputatio*, 5 (ed. *Sapir Abulafia–Evans* 9): „Et quoniam, que opponebat, conuenienter satis et consequenter opponebat, et ea, que opposuerat, non minus conuenienter prosequendo explicabat, nostra uero responsio uicino satis pede ad proposita illius respondebat, ...“.

⁵⁵ Hieronymus selbst bezeichnet sie als *canon hebraicae ueritatis*. Vgl. *Epistolae*, 71, 5 (ed. *I. Hilberg* [CSEL 55], Wien 1912, 6). Zur ganzen Problematik *H. de Lubac*, *Exégèse médiévale*, II/1, Paris 1961, 238–262. *A. C. Skinner*, *Veritas hebraica: Christian Attitudes toward the Hebrew Language in the High Middle Ages*, Ph. D. diss., University of Denver 1986, behandelt den Terminus monographisch, ohne jedoch nennenswerte neue Quellenstudien durchzuführen und Erkenntnisse aus erster Hand zu gewinnen.

⁵⁶ Siehe den Artikel von *P.-M. Bogaert*, *Sabatier, Pierre*, in: *DBS* 10 (1985) 1127–1131.

stätigt als erstes das mosaische Bilderverbot und läßt dann aber sofort den entscheidenden hermeneutischen Grundsatz folgen, von dem aus die Antwort auf das Problem entwickelt werden kann: So wie der Text (die *littera*) in seiner spezifischen Weise Zeichen der Worte ist (*figura et nota uerborum*), so gibt es auch Bilder (*picturae*), die in ihrer Weise heilige Dinge bezeichnen (*figura et nota rerum sacrarum*)⁵⁷. Die hier vorgeführte Analogie bezieht sich auf die Zeichenhaftigkeit von Text und Bild. Text und Bild sind nicht sie selbst, sondern Zeichen für etwas anderes. Beide sind aber wahr. Beim Blick auf das Kreuz Jesu erblickt der Mensch sein eigenes Kreuz, er betet das Leiden Christi nicht um seiner selbst willen, sondern um des Menschen willen an⁵⁸.

Wir sehen, daß Gilbert Crispins *Disputatio Iudei et Christiani* in einer erstaunlichen Linie unserer karolingischen Miniatur aus dem Drogo-Sakramentar nahesteht. Gilbert Crispin, der Theologe des 12. Jahrhunderts, wiederholt mit seinen Worten und in dieser präzisen literarischen Gattung die theologische Aussage der O-Initiale des Drogo-Sakramentars. Jude und Christ stehen unter dem Kreuz und entdecken gemeinsam, daß der Jude im Kreuz kein Bild zu erkennen vermag.

Will man mit einer gewissen Distanz eine Beurteilung des Textes versuchen, drängen sich verschiedene Beobachtungen auf. Der jüdische Gesprächspartner nimmt keine wirklich anti-christlichen Standpunkte ein, in denen keine Verständigung möglich wäre. Der Jude vermeidet z. B. eine israelbezogene Auslegung des vierten Gottesknechtliedes (Jes 53) und überhaupt eine strikte Litteralexegese der Schrift. Ebenso wenig wendet der jüdische Gesprächspartner Material aus der rabbinischen Literatur. Im Gegenteil fungiert er eher als Stichwortgeber für den Christen. Wenn der christliche Gesprächsteilnehmer seinerseits zwar keine Vorwürfe erhebt, so fehlt dennoch ein echter Schritt auf den Juden zu. Denn anstatt die Autorität der Septuaginta zu untermauern, hätte der Christ einen Hinweis auf die *hebraica ueritas* geben können⁵⁹. Insofern drängt sich die Frage auf, ob der Text einen realen Dialog wiedergibt

⁵⁷ Disputatio 157 (ed. *Sapir Abulafia-Evans* 52): „Quod ergo Isaias uidit, dixit et scripsit, quod Ezechiel uidit, dixit et scripsit, licet post eos dici et scribi et picture nota aliqua signari. Sicut enim littere quodam modo fiunt uerborum figure et note, ita et picture scriptarum rerum existunt similitudines et note“.

⁵⁸ Disputatio, 161, (ed. *Sapir Abulafia-Evans* 53): „Cum igitur Christianus adorat crucem, diuino religionis cultu adorat in cruce Christi passionem propter hominis a Deo assumpti in unitatem persone passionem, ac debito uenerationis cultu adorat crucis effigiem, ipsius dominice passionis exculptam similitudinem. Vt uero paucis ac breuiter excludam: nullam omnino Christianus diuino cultu rei alicuius adorat effigiem, debito tamen honoris cultu sacratas sacrarum rerum colit et honorat effigies et pictura.“

⁵⁹ Disputatio, 122 (ed. *Sapir Abulafia-Evans* 41): „Temporibus Ptolomei regis Egypti, septuaginta interpretes, uestre gentis tunc eruditissimi doctores, legem et Prophetas ex hebreo in grecum interpretati sunt, nostri autem de greco in latinum, uerbum ex uerbo aut sensum ex sensu, postea interpretati sunt“; ebd. 123 (41): „... nusquam in lege et Prophetis uarietatem reperies apud nos, sed eandem ubique ueritatem et ueritatis unitatem in lege et Prophetis per totum orbem terrarum inuenies apud nos“.

oder ob er nicht Fiktion ist. Wenn es sich denn je um eine Fiktion handeln sollte, was will dann der Text sagen?

Es ist hier sicher nicht der Ort, eine detaillierte Authentizitätsdebatte zu führen. Soviel soll jetzt genügen. Der Prolog enthält Wendungen, die die Fiktivität geradezu notwendig annehmen lassen. Der „Jude aus Mainz“ scheint eher literarischer Topos zu sein, wenn man noch andere zeitgenössische Texte zum Vergleich heranzieht⁶⁰. Gilberts Bitte an den Juden, ihn in seiner Wiedergabe des Gesprächs zu korrigieren, ist unverständlich, falls es sich um ein Gesprächsprotokoll handelte. Deshalb wage ich die These zu vertreten, der Text sei kein authentisches Gesprächsprotokoll. Andere zeitgenössische Autoren, wie Anselm von Havelberg beispielsweise, nennen in ihren Berichten von Gesprächen – hier mit Orthodoxen – namentlich ihre Gesprächspartner; andere, z. B. Petrus Damiani und sein *Dialogus inter Iudeum requirentem et Christianum e contrario respondentem* (PL 145, Sp. 57–68), formalisieren das Gespräch hin zu einem Frage-Antwort-Spiel, so daß der Leser kaum einen tatsächlich stattgefundenen Austausch vermuten wird⁶¹. Um so eindringlicher muß man dann aber jeweils nach der Intention des Autors fragen. Will Gilbert Crispin wirklich einen Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch leisten, oder bedient er sich nicht lediglich einer damals gängigen literarischen Form, um eigentlich anderes zu sagen? Die aufmerksame Analyse der Argumentation und der gedanklichen Entwicklung der *Disputatio* im Verlauf der sieben Frage-Antwort-Wechsel führt dazu, das Werk als eine innerkirchliche Streitschrift anzusehen. Mit ihrer Hilfe soll, so will uns scheinen, die Lehre Anselms von Canterbury verbreitet und insbesondere der *homo-assumptus*-Christologie, der typischen Christologie des 11. und 12. Jahrhunderts, zum Durchbruch verholfen werden⁶².

Der Fall Gilbert Crispin wirkt sich aus auf die gesamte wissenschaftliche Betrachtung des Genres der sogenannten polemischen Literatur des Mittelalters. Dringlich ist vor allem, auch die polemischen antichristlichen Texte sowohl von jüdischer wie von arabischer Seite in die Untersuchung mit einzubeziehen⁶³. Literarkritische und inhaltliche Vergleiche der Werke miteinander werden es ermöglichen, tatsächliche Gesprächsprotokolle von fiktiven, „bloß“ literarischen Auseinandersetzungen zu unterscheiden⁶⁴. Es könnte sich ja immerhin herausstellen, daß vor 1240,

⁶⁰ Vgl. Werblowsky 71–73.

⁶¹ Anselm von Havelberg nennt im Prolog seiner Dialogi (PL 188, Sp. 1141A) seinen griechischen Partner und zu Beginn des eigentlichen Gesprächsprotokolls (Dialogi II, 1 [ebd. Sp. 1163B]) seine lateinischen Begleiter.

⁶² Vgl. L. O. Nielsen, *Philosophy and Theology in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180* (AthD 15), Leiden 1982.

⁶³ Vgl. die Untersuchungen von A. B. Hulén, *The „Dialogues with the Jews“ as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity*, in: JBL 51 (1932) 58–70.

⁶⁴ B. Blumenkranz, *Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?*, in: JJS 15 (1964) 125–140, kann seine Auffassung belegen, daß die Re-

dem Jahr der ersten abendländischen Talmuddiskussion in Paris, kein wirklich intellektuell-theologisches Gespräch zwischen Juden und Christen stattgefunden hat, oder wenigstens nicht in der Form, die die *Adversus-Iudeos*-Texte uns suggerieren.

Die Heiligen Schriften der Juden werden Altes Testament der Christen

Die Hochachtung vor der gemeinsamen Heiligen Schrift verbindet Juden und Christen und bezieht sie beide auf den einen wahren Gott. Die Wege unterscheiden sich jedoch, wenn es darum geht, auch die Evangelien und zuerst Jesus selbst als Wort Gottes anzunehmen. Juden und Christen können nicht umhin, gemeinsam festzustellen, daß der Jude diesen Schritt des Christen nicht mehr mitgehen kann⁶⁵. Der Christ seinerseits weiß aber auch, daß konstitutiv in sein Glaubensbekenntnis die Rezeption der jüdischen Heiligen Schrift eingeht⁶⁶. Diese wird ja erst im christlichen Bekenntnis Altes Testament, d. h. Heilige Schrift auch der Christen.

Die Geschichte der Kirche bezeugt das Leiden des jüdischen Volkes, zu dessen Legitimation als letzter, jedoch mißverständener Grund immer wieder einmal dieser Dissens in der Auslegung der gemeinsamen Heiligen Schrift erhalten mußte. Die Theologie jeder Epoche sagt uns, beredt oder schweigend, wie sie es mit der Reflexion über das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund hält. Die Geschichte der Theologie des Mittelalters lehrt uns aber auch, daß, wenn überhaupt in einem Gebiet, es zu einer Begegnung, einem wirklichen Austausch zwischen Juden und Christen gerade auf dem Feld der Schriftauslegung gekommen ist⁶⁷.

An Interesse seitens der Christen mangelt es nicht. Zu nennen ist die ständige und im Mittelalter besonders wache Sorge um den guten Bibeltext, des Alten Testaments versteht sich⁶⁸; daraus ergibt sich auch das Bemühen um die entsprechendes griechischen und hebräischen Sprachkenntnisse. Außerdem ist es heute unabweisbar, daß christliche Schriftausleger mit zeitgenössischen Rabbinen in Austausch standen und von ihnen angeregt wurden, von den Karolingern angefangen über die Vikto-

alität anti-jüdischer Traktate durch die Jahrhunderte hindurch in jedem Fall eine starke soziale Präsenz jüdischer Gruppen in christlichem Umfeld anzeigen.

⁶⁵ Vgl. R. Kampling, Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren *Adversus-Judeos*-Literatur, in: H. Frohnhofen (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus*, Hamburg 1990, 121–138, über die langsame Herausbildung biblischer Argumente für die Kontroverse.

⁶⁶ Vgl. dazu J. Leclercq, *L'exégèse médiévale de l'Ancien Testament*, in: *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris 1951, 168–182; M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976, 110–120.

⁶⁷ Vgl. neuerdings D. E. Timmer, *Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century*, in: *ChH* 58 (1989) 309–321.

⁶⁸ Vgl. dazu den kürzlich erschienenen Forschungsüberblick von P.-M. Bogaert, *La Bible latine des origines au Moyen Age. Aperçu historique, état des questions*, in: *RTL* 19 (1988) 137–159 und 276–314.

riner im 12. Jahrhundert bis zum Franziskaner Nikolaus von Lyra im 14. Jahrhundert⁶⁹.

Der Kirchenvater Hieronymus († 420) arbeitete auf Veranlassung des Papstes Damasus I., etwa ab 384, an der neuen lateinischen Übersetzung der Heiligen Schrift beider Testamente. Er wollte hinsichtlich des alttestamentlichen Textes zum hebräischen Urtext zurückgehen. Nicht allein daß seine Zeit ein Gespür für die Qualität von Texten hatte, sie wollte deren Wahrheit nicht verdunkelt sein lassen durch Übersetzungen aus zweiter Hand. Hieronymus wollte zurück zum hebräischen Text aus einem eminent theologischen Grund: die Christen sollten die jüdische Herkunft der gemeinsamen Heiligen Schrift zwar anerkennen, sie jedoch in eigener Übersetzung aus der Ursprache lesen. Deshalb nennt Hieronymus seine neue lateinische Übersetzung auch *ueritas hebraica*, im Unterschied zur Septuaginta, die ihm, insofern sie Werk jüdischer Übersetzer vor der Ankunft Christi war, als zu weit vom hebräischen Original entfernt galt⁷⁰. Die lateinische Übersetzung aus dem Hebräischen garantierte dem Abendland auf diese Weise, dem Ursprung des Textes nahe zu sein.

Der Hieronymus-Text konnte sich im lateinischen Abendland in den folgenden Jahrhunderten allmählich durchsetzen gegenüber den anderen, vorhieronymianischen lateinischen Bibeltexten, die bis dahin als *editio uulgata* galten⁷¹. Langsam entwickelte sich die Hieronymus-Version zur neuen Vulgata. Die weite Verbreitung dieser Übersetzung bedeutet in der geschichtlichen Wirklichkeit, daß sie unzählige Male abgeschrieben worden ist, von jeweils mehr oder weniger kompetenten Schreibern.

Schon zur Zeit der karolingischen Reform, im 8. und 9. Jahrhundert, fand der Westen deshalb den Bibeltext in einem desolaten Zustand vor. Bis zum Ende des Mittelalters werden von nun an die Bibelrevisionen

⁶⁹ Hinsichtlich Hrabanus Maurus konsultiere man die Arbeit von J.-L. Verstrepen (vgl. oben Anm. 12). Neben J. Châtillon, *La Bible dans les écoles du XII^e siècle*, in: *Le Moyen Age et la Bible* (vgl. oben Anm. 12), 163–197, sei für die Viktoriner auch auf Ch. Merchavia, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature (500–1248)*, Jerusalem 1970, 153–164, sowie R. Berndt, André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien (*Bibliotheca Victorina* 2), Turnhout 1991, verwiesen. B. Blumenkranz, *Nicolas de Lyre et Jacob ben Ruben*, in: *JJS* 16 (1965) 47–51 (Reprint in: *ders., Juifs et chrétiens Patristique et Moyen Age*, London 1977).

⁷⁰ Siehe Hieronymus, Praefatio in Pentateuchum (*Biblia sacra iuxta latinam uulgatam uersionem ad codicum fidem*, hg. von der Abtei San Gerolamo Roma, Bd. 1, Rom 1926, 66–68): „Aliud est enim uatem, aliud esse interpretem: ibi spiritus uenturae predicat, hic eruditio et uerborum copia ea que intelligit transfert. ... Damnamus ueteres? Minime; sed, post priorum studia, in domo Domini quod possumus laboramus; illi interpretati sunt ante aduentum Christi, et quod nesciebant dubiis protulere sententiis, nos, post passionem et resurrectionem eius, non tam prophetiam quam historiam scribimus; aliter enim audita, aliter uisa narrantur: quod melius intelligimus, melius et proferimus.“ Vgl. S. Kamin (†), *The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought*, in: *Scha'arei Talmon. Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East presented to Sh. Talmon*, ed. by M. Fishbane and E. Tov with the assistance of N. N. Fields, Eisenbrauns (Ind.) 1992, 243–253.

⁷¹ Vgl. E. F. Sutcliffe, *The Name „Vulgate“*, in: *Bib.* 29 (1948) 345–352.

nicht mehr abreißen. Nach den sehr einflußreichen Korrekturen Theodulfs von Orléans, Bischof daselbst um 798, und Alkuins von York, des Hofgelehrten Karls des Großen, die jeweils den Anfang einer mittelalterlichen Texttradition der Vulgata begründeten⁷², erlebt das 12. Jahrhundert eine Blüte der Textkritik. Der Zisterzienser Stephan Harding, dritter Abt des Klosters Cîteaux († 1134), läßt eine noch heute erhaltene Musterbibel erstellen. Sie sollte nach seinem Willen Modell aller zukünftigen Zisterzienserbibeln bilden⁷³ – dieser Wunsch ließ sich aber nicht umsetzen, in Wirklichkeit nahmen die Zisterzienser ihre Bibeln dort, wo sie sie bekommen konnten. Für seine Eingriffe in den Text des Alten Testaments konsultiert Stephan Harding Rabbinen, weil er selbst nicht die hebräische Sprache beherrschte. Nicolaus von Maniacoria, ebenfalls Zisterzienser der Abtei Tre-Fontane bei Rom, schreibt vor der Mitte des 12. Jahrhunderts den ersten Traktat in biblischer Textkritik, gleichfalls unter Berufung auf jüdische Gewährsleute⁷⁴. Um dieselbe Zeit tragen die Gelehrten der Pariser Abtei St. Viktor, besonders der aus Sachsen stammende Hugo und sein englischer Schüler Andreas von St. Viktor, zur christlich-jüdischen Begegnung bei⁷⁵. Sie nehmen keine Revision der Bibelhandschriften vor, sondern führen in ihren Kommentaren des Alten Testaments immer wieder philologische Diskussionen. Das Material zu diesen Diskussionen empfangen sie nachweislich bei zeitgenössischen jüdischen Exegeten⁷⁶. Beispielsweise vergleicht Andreas immer wieder zuerst divergierende Vulgata-Lesarten untereinander und anschließend mit einer direkten, neuen lateinischen Übersetzung aus dem Hebräischen. Beide Viktoriner verfügten sicher nicht über ausreichende Hebräischkenntnisse, um selbständig rabbinische Kommentare zu lesen. Deshalb kann die Aufnahme jüdischer Exegese nur bedeuten, daß Hugo und Andreas in Paris in ständigem Austausch mit der *rive droite*, dem jüdischen Viertel auf dem rechten Seineufer standen.

Der Text der Pariser Bibel, die im 13. Jahrhundert an der Universität

⁷² R. Loewe, The Medieval History of the Latin Vulgate, in: The West from the Fathers to the Reformation, ed. by G. W. H. Lampe (CHB 2), Cambridge 1969, 102–154, insbesondere Figur 1, 104–105; L. Light, Versions et révisions du texte biblique, in: Le Moyen Age et la Bible, 55–93, hier 56–65.

⁷³ Schreckenberg II, 109.

⁷⁴ Ebd. 156–158.

⁷⁵ Vgl. Berndt, André de Saint-Victor (Anm. 68).

⁷⁶ Vgl. R. Berndt, Les interprétations juives dans le „Commentaire de l'Heptateuque“ d'André de Saint-Victor, in: RechAug 24 (1989) 199–240; ders., La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique, in: L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age. Communications présentées au XIII^e Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986–1988) et réunies par J. Longère (Bibliotheca Victorina 1), Turnhout 1991, 271–290. – Herbert von Bosham, Zeitgenosse und vielleicht Schüler des Andreas, hat in seinem – immer noch nicht edierten – Kommentar der Psalmen *in iuxta Hebraeos* – neues Material aus Rashi aufgenommen, das er wohl dank eigenständiger Hebräischkenntnisse kennengelernt hatte. Vgl. als letzte Darstellung *Merchavia* 201–207. Th. Eckert, Artikel „Herbert von Bosham“, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989) 2148–2149, erwähnt leider kaum die exegetischen Aktivitäten des Sekretärs Thomas Becketts.

entstand, hat seine Quellen in Handschriften des vorausgehenden 12. Die Urheber dieser Version diskutieren im wesentlichen nur Lesarten untereinander, wobei sie oft die Meinung des Andreas von St. Viktor als Autorität gelten lassen⁷⁷. Ergänzend zur philologischen Arbeit bemüht sich der Westen darum, seine Sprachkenntnisse zu vertiefen. In Paris errichten die Dominikaner um die Mitte des 13. Jahrhunderts eine Sprach- und Talmudschule⁷⁸. Von dem englischen Franziskaner Roger Bacon († 1294) besitzen wir die ersten Fragmente einer hebräischen und griechischen Grammatik⁷⁹. In der Folge des Konzils von Vienne (1311/1312) erläßt Papst Clemens V. das Dekret *Inter sollicitudines*, das die Errichtung von Lehrstühlen für das Studium der Sprachen dringend empfiehlt⁸⁰.

Der Ruf und die Suche nach der *hebraica ueritas* für die Theologie wird das ganze Mittelalter hindurch nicht verstummen. Dabei verwenden die verschiedenen Autoren den Begriff selbstverständlich auch als *Topos*⁸¹. Denn dem lateinischen Westen stand aus der Väterzeit ein Grundstock an Wissen über Juden und Judentum zur Verfügung, als dessen hauptsächlichste Quellen Origenes und Hieronymus zu nennen sind, ganz sicher aber auch der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus⁸². Dessen Werke wurden im 6. Jahrhundert von Cassiodor ins Lateinische übertragen und waren mit mehr als 200 heute noch bekannten Handschriften im Mittelalter äußerst weit verbreitet⁸³. Die theologische Dimension der *hebraica ueritas* stimulierte darüber hinaus jedoch immer wieder neue Theo-

⁷⁷ Die Studie von *H. Denifle*, Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts, in: ALKGMA 4 (1988) 263–311 und 471–601, ist immer noch nicht überholt. Es kann darüber hinaus nunmehr als sicher gelten, daß die Bibel des 12. Jahrhunderts aus der Pariser Abtei Sankt-Viktor eine der hauptsächlichsten Quellen der textkritischen Anstrengungen der Universität im darauffolgenden Jahrhundert war. Vgl. *Berndt*, André de Saint-Victor 108–163.

⁷⁸ Vgl. *Dahan*, Les intellectuels 258–263.

⁷⁹ Vgl. *P. Lardet*, Un lecteur de Jérôme au XIII^e siècle: langues et traduction chez Roger Bacon, in: Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986), publiés par *Y.-M. Duval*, Paris 1988, 445–463. Thomas Docking, ein Schüler und Ordensbruder des Oxforder Franziskaners, scheint eine Grammatik biblischer Begriffe verfaßt zu haben, konnte allerdings Hebräisch nur zitieren, indem er entsprechende Passagen des Andreas von St. Viktor kopierte. Vgl. *B. Smalley*, John Russel O. F. M., in: RThAM 23 (1956) 317; RBMA 5, Nr. 8092.

⁸⁰ Vgl. *Dahan*, Les intellectuels 261.

⁸¹ Zur Frage der Natur der Hebräischkenntnisse des lateinischen Mittelalters – aktive oder literarische – vgl. immer noch die Studie von *M. Thiel*, Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters (Bibliotheca degli „Studi Medievali“ 4), Spoleto 1973. Die neueren Arbeiten interessieren sich in diesem Kontext primär für einzelne Exegeten oder das gesamte Gebiet mittelalterlicher Exegese und die möglichen direkten Kontakte mit der jüdischen Seite. Vgl. *Skinner* (Anm. 54); *Dahan*, Les intellectuels, 239–307; *Berndt*, André de Saint-Victor 159–160.

⁸² Vgl. *H. Schreckenberg*, Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus (ALGHL), Leiden 1977, 26–43.

⁸³ Vgl. *The Latin Flavius Josephus I: Introduction and Text. The Antiquities: Books I–V*, hg. von *F. Blatt*, Aarhus-Kopenhagen 1958, 15; *H. Schreckenberg*, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (ALGHL), Leiden 1972, 58–59.

logengenerationen, sich auf den Weg des Kennenlernens zu begeben und eine theologische Rezeption zu wagen.

Die bis zum Ausgang des Mittelalters, also bis weit ins 16. Jahrhundert hinein, allgemeingültige Theorie der Schriftauslegung war die Lehre vom vierfachen Schriftsinn: dem wörtlichen oder Litteralsinn, dem allegorischen, dem tropologischen und dem anagogischen Sinn. Der kürzlich verstorbene französische Jesuit, P. Henri Cardinal de Lubac, hat meisterhaft die Geschichte dieser Theologie des vierfachen Schriftsinns nachgezeichnet. Er hat nachgewiesen, daß es sich letztlich nur um einen doppelten Schritt handelt. Die Christen erklärten das Alte Testament zuerst in seinem historischen bzw. wörtlichen (*secundum litteram*) und dann in seinem allegorischen, d. h. christologischen Sinn (*secundum allegoriam*)⁸⁴. Dabei setzten die Kirchenväter und die mittelalterlichen Autoren voraus, daß die Juden selbst den wörtlichen, historischen Sinn des Alten Testaments nicht angemessen verstanden. Es seien im Gegenteil die Christen, die sie über den historischen Sinn ihrer Bibel aufzuklären hätten. P. de Lubac konnte zeigen, daß es bei dieser Sichtweise keinen in sich selbständigen wörtlichen Sinn des Bibeltextes gab. Auch die Auslegung des historischen Sinns des Alten Testaments war bedingt durch den vorhergehenden christlichen Glauben.

Die genannten Theologen der Kernzeit des Mittelalters, aus dem Kreis um die Abtei St. Viktor und in den neuentstandenen Bettelorden, brachen demgegenüber bei ihrer Rezeption der *hebraica ueritas* radikal mit dieser Auffassung und behaupteten: Wenn ein christlicher Theologe das göttliche Wort in seiner historischen Gestalt des Alten Testaments recht verstehen wolle, müsse er die jüdische Autorität in diesem Bereich anerkennen. Die Schriftauslegung des hohen Mittelalters nahm die Wende hin zur textbezogenen Exegese⁸⁵.

Die hier nur skizzierte Entwicklung der Schriftauslegung vollzog sich im 12. und 13. Jahrhundert nicht isoliert, sie korrespondierte mit der gleichzeitig verlaufenden weitgehenden Systematisierung der Theologie in den theologischen Summen⁸⁶. Nicht zuletzt jedoch auf den Einfluß der *hebraica ueritas* ist der Wechsel von einer glaubensbezogenen zu einer textbezogenen Exegese zurückzuführen, die zwar bezüglich des Spätmittelalters und der Neuzeit die Trennung von Theologie und Exegese bedeutet, die aber die Grundlage der Begegnung zwischen den Religionen darstellt.

⁸⁴ H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I/2, Paris 1961, 489–548.

⁸⁵ Vgl. Berndt, André de Saint-Victor, 164–175.

⁸⁶ Vgl. zu diesem Problemkreis die in Anm. 24 angeführte Literatur.

Die jüdisch-christlichen Beziehungen: zentrales Thema der Theologie

Kehren wir abschließend zum Evangelistar Heinrichs II. zurück, um einige zukünftige Aufgaben von Mediävistik und Theologie hinsichtlich unseres Themas zu formulieren.

Der Künstler hat die Elfenbeinplatte mit einem Metallrahmen umgeben und mit einer Reihe von Medaillons gekrönt. In den Ecken befinden sich die Portraits der Evangelisten. Im Zentrum des oberen Randes sehen wir Christus, er ist umgeben von den Bildern der elf Apostel. Das Elfenbeinrelief wird von einer Zierleiste eingefasst, in die eine Inschrift eingraviert ist:

„Wer die Schrift der wahren Weisheit zu erkennen sucht,
der wird sich freuen, diese Tafel der vollen Erkenntnis zu besitzen.
Siehe da jene, die als wahrhafte Nachfolger der Weisheit gegläntzt haben.
Mit einer Krone schmückt König Heinrich die vollkommene Lehre.“

*Grammata qui sophie querit cognoscere vere
Hoc mathesis plene quadratum laudet habere
En qui veraces sophie fulsere sequaces
Ornat perfectam rex Heinri(c)h, stemmate sectam.*

Mit der wahren Weisheit ist natürlich Christus selbst gemeint (eine Anspielung auf I Kor 1, 20–24). Außerdem kann der Künstler nicht umhin, den Auftraggeber gebührend zu nennen. Der gräzisierungsfähige Stil charakterisiert das Latein des ottonischen Zeitalters⁸⁷. Das Thema der Erkenntnis Christi aus der Heiligen Schrift, wiewohl paulinischer Herkunft, hat Hieronymus im Prolog zu seinem Isaias-Kommentar prägnant formuliert: „Unkenntnis der Heiligen Schrift ist gleichbedeutend mit Unkenntnis Christi“⁸⁸. Das Mittelalter entwickelte es weiter zum Thema *Christus liber*, Christus das Buch⁸⁹. Über die Schriftlichkeit Christi hinaus reklamiert unsere Inschrift jedoch den Vorrang des Bildes. Mit seiner dreifachen Stufung und der reichen Symbolik deutet die Elfenbeintafel Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der ganzen Welt. *Synagoga*, d. h. das Judentum, hat in dieser Perspektive noch ihren, wenn auch zugewiesenen, Platz.

Die in der Neuzeit entstandene und sich weiter entwickelnde wissenschaftliche Mittelalterkunde will den mittelalterlichen Menschen in allen seinen Vollzügen kennen und verstehen. Als mediävistische Teildisziplin kann die Theologiegeschichte dazu beitragen, die Beziehungen zwischen

⁸⁷ Vgl. *W. Berschin*, Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus bis zu Nikolaus von Kues, Bern–München 1980, 211–213.

⁸⁸ *Hieronymus*, Commentarius in Esaiam, Prologus (ed. *M. Adriaen* [CCSL 73], Turnhout 1963, 1): „Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est.“ Vgl. *Berndt*, La pratique exégétique d'André de Saint-Victor 281–282.

⁸⁹ Vgl. *Beatus von Liebana*, Aduersus Elipandum I, 108 (ed. *B. Löfstedt* [CChr. CM 59], Turnhout 1984, 3156): „Et nemo ad Christum sine illa peruenire potest, quia ipse liber perfectus est“; ebd., I, 112 (ed. *Löfstedt*, 3305): „Sic est Christus liber noster: exterius pagina et littera, quod est homo: corpus et anima.“

Christen und Juden unter ihrem literarisch-theologischen Aspekt zu erforschen.

Verschiedentlich mußten wir bei unserem Streifzug leider feststellen, daß noch immer das geeignete wissenschaftliche Instrumentarium fehlt, dieses sicher komplexe und schwierige Problem zu begreifen. Deshalb ist es dringend zu wünschen, daß die Theologiegeschichte in dieser Frage kreativ moderne literaturgeschichtliche Methoden anwendet. Die Fragen im Umkreis der literarischen Gattungen wurden schon angesprochen. Ebenso sind Studien zur Überlieferung der Texte und ihrem gesellschaftlichen Ursprung unabdingbar. Verbreiteten sich beispielsweise die *Adversus-Iudeos*-Traktate nur in monastischen Kreisen oder auch im Universitätsmilieu? Beschränkte sich etwa die Initiative der Zisterzienser und Viktoriner auf die kirchlichen Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts? Ein abschließendes theologisches Urteil über autobiographische Berichte von Konvertiten, über Texte der *Disputatio*-Literatur und exegetisches Material wird erst dann möglich sein, wenn wir zu unterscheiden vermögen zwischen theologischer Intention und literarischem Gewand. So lange werden wir die historischen jüdisch-christlichen Beziehungen nicht sicher beurteilen können.

Die vorgestellten künstlerischen Zeugnisse der Karolingerzeit könnten die gegenwärtige Theologie veranlassen innezuhalten, evozieren sie doch einen historischen Moment lang das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche als den Kontext der jüdisch-christlichen Beziehungen. Diese sind damit kein Randthema mehr. Die Beziehungen zwischen Altem und Neuem Bund stehen hier vielmehr im Zentrum der Theologie. Aus dieser Mitte sind Christologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie neu zu bedenken. Während der Verlust der jüdisch-christlichen Thematik einen Verlust an christlicher Identität bedeutete, wird ihre angemessene Beachtung für Mediävistik und Theologie nur einen Gewinn darstellen.