

„Unius dei cultus“ oder „noster deus et vester deus“?

Referenztheoretische Überlegungen zum monotheistischen Gottesbegriff in Gilbert Crispin „Disputatio christiani cum gentili de fide Christi“

VON HARTMUT WESTERMANN

1. Einleitung

Gilbert Crispin (geb. um 1045/46) entstammte dem normannischen Hochadel. Die Familie der Crispin protegierte das von Herluin von Brionne im Jahr 1034 gegründete Benediktinerkloster von Bec, dem Gilbert als *puer oblat* anvertraut wurde. In Bec wurde Gilbert von Lanfranc und später auch von Anselm von Canterbury unterrichtet.¹ Beide Lehrer waren Gilbert, dessen intellektuelle und organisatorische Fähigkeiten sie sehr schätzten, in Freundschaft verbunden. Nach seiner Einsetzung als Erzbischof von Canterbury im Jahr 1070 ließ Lanfranc Gilbert, der mittlerweile selbst als Lehrer an der Klosterschule von Bec tätig war, zu sich nach England kommen und bestellte ihn 1085 zum vierten Abt von Westminster in London. Dieses Amt übte Gilbert bis zu seinem Tod am 6. Dezember 1117 mit bedeutendem Erfolg aus.²

Von Gilbert sind neben zahlreichen theologischen Traktaten und Briefen sowie einer Biographie des Herluin auch drei Dialoge überliefert: das Lehrer-Schüler-Gespräch *De spiritu sancto* und die Religionsgespräche *Disputatio iudaei et christiani* und *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*.³ Im Unterschied zur *Disputatio iudaei et christiani*, die schon früh große Aufmerksamkeit erfahren hat und in 32 Handschriften erhalten ist, wurde die in nur einer einzigen Handschrift überlieferte *Disputatio christiani cum gentili* von der Forschung bislang wenig berücksichtigt.⁴ Wegen der erheb-

¹ In der Klosterliste von Bec wird Gilbert an 59. und der um 1060 in die Abtei eingetretene Anselm an 68. Stelle geführt (vgl. B. Goebel, Gilbert Crispin, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon; Band 30, Nordhausen 2009, 484–493, 484). Zu Gilbert und Anselm vgl. insbes. R. W. Southern, St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, in: MRSt 3 (1954), 78–115.

² Zur Biographie Gilberts vgl. J. A. Robinson, Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, Cambridge 1911, *Southern* (siehe Anmerkung 1) sowie G. R. Evans, Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: the Forming of a Monastic Scholar, in: StMon 22 (1980), 63–82; und G. R. Evans, Omnibus hiis litteratur: Gilbert Crispin, Noted Theologian, in: StMed 22 (1981), 695–716. Einen knizsen Überblick über das Leben und Werk Gilberts bietet Goebel (siehe Anmerkung 1).

³ Das Werk Gilberts liegt seit 1986 in einer von Anna Sapir Abulafia und Gillian Rosemary Evans herausgegebenen kritischen Gesamtausgabe vor (A. S. Abulafia/G. R. Evans [Hgg.], *The Works of Gilbert Crispin*, London 1986). In die Edition wurde außerdem eine – ebenfalls in Dialogform verfasste – Fortsetzung der *Disputatio iudaei et christiani* aufgenommen, deren Authentizität von den Herausgeberinnen allerdings bezweifelt wird (vgl. Abulafia/Evans, xxxi). Kritisch hinsichtlich der Authentizität der *Disputationis iudaei et christiani continuatio* äußert sich auch B. Blumenkranz (Hg.), Gisleberti Crispini *Disputatio Iudei et Christiani*, Utrecht/Antwerpen 156, 16 f.

⁴ Vgl. zur *Disputatio iudaei et christiani*: A. S. Abulafia, An Attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate, in: StMon 26 (1984), 55–74;

lichen thematischen Überschneidungen der beiden Religionsgespräche, die sich jeweils mit Fragen der Inkarnation, der Trinität und der (richtigen) Exegese von Offenbarungsschriften befassen, wird die *Disputatio christiani cum gentili* üblicherweise nur im Zusammenhang mit der *Disputatio iudaei et christiani* behandelt und mitunter sogar als deren Fortsetzung betrachtet.⁵ Demgegenüber werde ich mich im Folgenden auf die *Disputatio christiani cum gentili* konzentrieren, um ein in diesem Dialog angelegtes Problem herauszuarbeiten, das mir nicht nur in philosophiehistorischer, sondern auch in systematischer Hinsicht bedeutsam erscheint: Gilbert zeigt – so meine Interpretationsthese – in exemplarischer Weise die Ambivalenz interreligiöser Gespräche auf, wie sie zwischen Monotheisten unterschiedlicher Provenienz geführt werden. Dies gelingt ihm, indem er zum einen die auf der geteilten monotheistischen Grundüberzeugung basierende Konsenshoffnung der Kolloquenten artikuliert, zum anderen aber auch das – ebenfalls auf den monotheistischen Gottesbegriff zurückzuführende – Konfliktpotenzial einer solchen Begegnung eindrucksvoll dokumentiert.

2. Die literarische Form und das Thema der *Disputatio christiani cum gentili*

Zur stilistischen Konzeption der *Disputatio christiani cum gentili* verwendet Gilbert eine dramatische mit narrativen Elementen kombinierte Dialogtechnik.⁶ Indem er das von den *dramatis personae* geführte Streitgespräch

A. S. Abulafia, Gilbert Crispin's Disputations: an Exercise in Hermeneutics, in: Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles: Études des Anselmiennes, Paris 1984, 511–520; A. S. Abulafia, The ars disputandi of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085–1117), in: C. M. Cappon [et al.] (Hgg.), Ad Fontes. Opstellen aangeboden aan Professor Dr. C. van der Kieft, Amsterdam 1984, 139–152; A. S. Abulafia, Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm, in: B. Lewis/E. Niewöhner (Hgg.), Religionsgespräche im Mittelalter, Wiesbaden 1992, 131–148; A. S. Abulafia, Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150), Aldershot [u.a.] 1998; A. S. Abulafia (Hg.), Religious Violence between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives, New York 2002; D. Berger, Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob Ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic, in: Spec. 49 (1974), 34–47; D. Berger, Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages, in: AHR 91 (1986), 576–591; B. Blumenkranz, La Disputatio Judei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster, in: RMÄL 4 (1948), 237–252; B. Blumenkranz, Juifs and Chrétiens dans le monde occidental 430–1069, Paris/Den Haag 1960; B. Blumenkranz, Les Auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme, Paris/Den Haag 1963; J. Cohen, Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy. The Study on Evaluation of Judaism in European Christendom, in: AHR 91 (1986), 592–613; A. Fidora, Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Roman Lull, in: B. F. W. Springer/A. Fidora (Hgg.), Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre literarische Gestaltung, Berlin 2009, 71–81; K. Jacobi, Gilbert Crispin – Zwischen Realität und Fiktion, in: Ders. (Hg.), Gespräche lesen – Philosophische Dialoge im Mittelalter, Tübingen 1999, 125–137; O. J. Thienhaus, Jewish-Christian Dialogue: The Example of Gilbert Crispin, Baltimore 2006; und R. J. Z. Werblowsky, Crispin's Disputation, in: JJS 11 (1960), 69–77.

⁵ Vgl. Abulafia, An Attempt by Gilbert Crispin; und Abulafia/Evans, xxxi.

⁶ Die Unterscheidung zwischen einer dramatischen, einer narrativ-diegmatischen und einer aus dramatischen und narrativen Elementen „gemischten“ Dialoggestaltung findet sich bereits in Platons „Politeia“ (Rep. III 392d–394c).

als Inhalt eines Redeberichts deklariert, das aus der narrativen Perspektive eines Ich-Erzählers geschildert wird, eröffnet sich der Autor die Möglichkeiten einer indirekten literarischen Mitteilung, wie sie einer rein dramatischen, auf diegmatische Elemente verzichtenden Dialoggestaltung verschlossen bleiben.⁷ So kann Gilbert in der Vorrede der *Disputatio christiani cum gentili* aus dem Munde des in Vergangenheitsform sprechenden Erzählers das Thema, die Kolloquenten und die Szenerie des Gesprächs charakterisieren, welches er im Anschluss an die Praefatio in direkter Rede und dramatischer Form präsentieren wird. Er habe, so Gilbert, von der Disputation zweier bekannter (aber nicht namentlich genannter) Philosophen über die Verehrung des einzigen Gottes und die Einheit des wahren Glaubens (*de unius dei cultu et verae fidei unitate*) erfahren.⁸ Durch die den Gegenstand der Disputation bestimmende Formulierung *unius dei cultus* wird demnach schon ganz zu Beginn des Textes auf die Überzeugung hingewiesen, in der sich die Vertreter unterschiedlicher monotheistischer Religionen einig sind: Es gibt einen und nur einen Gott.

3. Die Disputanten

Die inhaltlichen Differenzen zwischen den beiden Disputanten und die kommunikativen Rollen, die ihnen in der anstehenden Unterredung zukommen, erläutert Gilbert anhand des für Disputationen üblichen Proponenten-Opponenten-Schemas: Der *christianus* und der *gentilis* gehören unterschiedlichen monotheistischen Glaubensrichtungen (*sectae*) an.⁹ Agiert der *christianus* „in seinen der Wahrheit verpflichteten Ausführungen“ als „Verteidiger“ (*expugnator*) des christlichen Glaubens, so der *gentilis* als ein

⁷ Zu den indirekten Mitteilungformen eines als Redebericht deklarierten, d. h. narrativ eingebundenen dramatischen Dialogs vgl. G. Bauer, Zur Poetik des Dialogs. Leistungen und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur, Darmstadt 1969, 64: „Der Berichtstatter übt eine eigene Gewalt über die Reden aus, kann sie über ihren wörtlichen Sinn hinaus deuten, subjektiv färben und einordnen. Er präsentiert sie nicht primär als Aussage und Anspruch dessen, der sie formuliert hat, sondern als Impression des Aufnehmenden, sei es des angesprochenen Partners oder eines unbeteiligten oder nur gedachten Zuhörers.“

⁸ Ich zitiere Gilbert im Folgenden nach der leichter zugänglichen lateinisch-deutschen Ausgabe von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi (*K. W. Wilhelm/G. Wilhelmi*, Gilbert Crispin, *Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi. / Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005), gebe aber zusätzlich die korrespondierende Passage in der kritischen Edition von Abulafia/Evans an, deren Text von *Wilhelm/Wilhelmi* übernommen und dem klassisch-antiken Latein angeglichen wurde. – *Wilhelm/Wilhelmi*, 136: „A duobus philosophis sumpta erat disputatio de unius dei cultu et verae fidei unitate“ (vgl. Abulafia/Evans, 61, § 1).

⁹ Beide Religionsgespräche Gilberts zeichnen sich dadurch aus, dass auch die jeweiligen Gegner des christlichen Disputanten als Vertreter einer monotheistischen Religion (*secta*) bezeichnet und nicht etwa als Anhänger einer bloßen Irrlehre (*haeresis*) bereits begrifflich stigmatisiert werden. Zur Differenzierung von *secta* und *haeresis*, die insbesondere für die unterschiedlichen Charakterisierungen des Islam im lateinischen Mittelalter relevant ist, vgl. M. Hildebrandt, Mittelalterliche Religionsdialoge: Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik, in: M. Broecker/M. Hildebrandt (Hgg.), *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden 2008, 29–70, 35.

Angreifer und „Bestreiter“ (*impugnator*), der allein die Vernunft (*ratio*) gelten lassen will.¹⁰ Beide Kombattanten tragen keine individuellen Züge, sondern treten als exemplarische Vertreter ihrer jeweiligen *secta* auf. Durch die typisierende Darstellung kommt den Kolloquenten der *Disputatio christiani cum gentili* eine repräsentative Funktion zu, vergleichbar mit derjenigen, die Gilbert in der *Disputatio iudaei et christiani* dem *iudaeus* und dem *christianus* zugeschrieben hat.¹¹

Allerdings sind in diesem Zusammenhang zwei Unterschiede zwischen den beiden Dialogen zu beachten. Der erste Unterschied betrifft die Rolle, die Gilbert innerhalb der fingierten Unterredungen spielt: Zwar tritt er in den Gesprächshandlungen beider Disputationen als Dialogfigur auf, doch übernimmt er nur in der *Disputatio iudaei et christiani* die Aufgabe des die Sache des Christentums gegenüber dem *iudaeus* vertretenden Kombattanten. Damit trägt in diesem Streitgespräch der *christianus* ungeachtet seiner repräsentativen Funktion die individuellen Züge einer bestimmten realhistorischen Person. An der in der *Disputatio christiani cum gentili* vorgeführten Unterredung nimmt Gilbert dagegen nicht als Disputant, sondern nur als schweigender Zuhörer teil.¹² Ob die in dieser Disputation als Sachwalter des Christentums agierende anonyme Dialogfigur einer bestimmten realhistorischen Person (etwa Anselm oder Lanfranc) nachgezeichnet ist, bleibt offen, was für den exemplarischen Charakter, der dem *christianus* zukommen soll, nur von Vorteil ist.

Der zweite Unterschied betrifft die Frage, wen die Dialogfiguren jeweils repräsentieren sollen. Während im Falle der *Disputatio iudaei et christiani* leicht nachvollzogen werden kann, für wen der *iudaeus* stellvertretend steht, ist dies im Falle des *gentilis* der *Disputatio christiani cum gentili* schwierig.¹³ Der *gentilis* wird von Gilbert als ein Monotheist dargestellt, der nur die Vernunft gelten lässt und erklärtermaßen weder die Autorität der christlichen Offenbarungsschriften noch die der kirchlichen Lehrtradition anerkennt.¹⁴ Zwar sind dem *gentilis* die christlichen Offenbarungs-

¹⁰ Wilhelm/Wilhelmi, 138: „Unus erat gentilis et christianae fidei sub rationis executione calidus impugnator; alter erat e contra veris assertionibus eiusdem fidei expugnator“ (vgl. *Abulafia/ Evans*, 62, § 4).

¹¹ Vgl. *Jacobi*, Gilbert Crispin, 128: „Der Jude spricht als Jude, der Christ als Christ, beide stellvertretend für andere gebildete Juden bzw. Christen.“

¹² Gilberts Rolle als aufmerksam schweigender Zuhörer präludiert die Dialogfigur des *index* in Abaelards *Collationes*, der dem Gespräch lieber lernend als urteilend beiwohnt und so für den Rezipienten eine Art „Modell-Leser“ darstellt (vgl. *P. von Moos*, Abaelard, in: *K. Flasch/U. R. Jeck* (Hgg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, 36–45, 41; und *H. Westermann*, *Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, in: *K. Jacobi* (Hg.), *Gespräche lesen – Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen 1999, 157–197, 182–189).

¹³ Vgl. *Jacobi*, Gilbert Crispin, 135: „Juden gab es; sie waren nicht nur als Einzelne, sondern auch als Gemeinden mit Kulträumen und Schulen in den Städten präsent. Heiden, die aus vernünftigen Überlegungen zwar Monotheisten sind, die aber keinerlei Offenbarung akzeptieren, gab es nur in den Texten der Alten, nicht dagegen als antreffbare Personen.“

¹⁴ Vgl. insbesondere die folgende resolute Feststellung des *gentilis*: „Semel accipe dictum: leges ac litteras vestras non recipio, neque sumptas ab eis auctoritates accipio.“ / „Nimm ein für alle Mal

schriften bestens vertraut – in der Auseinandersetzung mit dem *christianus* kommt er immer wieder auf Passagen des Alten und des Neuen Testaments zu sprechen –, doch wird deutlich, dass er diese Texte nur thematisiert und sie nicht im Stil von Autoritätsargumenten instrumentalisiert. Freilich unterscheidet der *gentilis* in der Auseinandersetzung mit dem *christianus* zwischen „euren“ und „unseren Schriften“¹⁵, was bei einigen Interpreten den Verdacht hervorgerufen hat, der *gentilis* sei „möglicherweise Muslim“¹⁶. Demnach würde sich der *gentilis* nicht von allen, sondern nur von den Offenbarungstexten und der Lehrtradition des Christen- und Judentums distanzieren.

Entscheidend ist m. E. jedoch die geschäftstaktische Rolle, die Gilbert den *gentilis* spielen lässt: Der *gentilis* beruft sich in der Disputation ebenso wenig auf den Koran wie auf das Alte oder das Neue Testament. Indem er konsequent auf jedweden autoritativen Schriftbezug verzichtet, agiert er nicht als Vertreter einer mit der christlichen konkurrierenden Offenbarungsreligion, sondern als Repräsentant eines paganen Monotheismus, der nur die Geltungskraft der Vernunft akzeptiert. Ob der *gentilis* mit den „eigenen Schriften“ also die philosophischen Texte der Antike meint oder doch insgeheim einer Offenbarungsreligion angehört – dem Islam oder, wie andere Interpreten wegen der inhaltlichen Übereinstimmungen mit dem *indaeus* der *Disputatio iudaei et christiani* vermuten, dem Judentum¹⁷ –, ist für die vorgeführte Gesprächshandlung gar nicht von Belang: Gilbert lässt den *gentilis* auf eine Weise argumentieren, als stünde er ganz für die Vernunft- und in keiner Weise für eine Offenbarungsreligion.¹⁸

Damit aber verschärft sich das Problem, welche realhistorische Personen der *gentilis* repräsentiert. Wenn er nicht den Islam und auch nicht das Judentum vertritt, pagane Monotheisten zu Gilberts Zeit aber keine „antreffbare[n]

zur Kenntnis: Eure Gesetze und Schriften ziehe ich nicht in Betracht, und den aus ihnen abgeleiteten Anspruch erkenne ich nicht an.“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 140 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 63, § 8.)

¹⁵ „Nec tu quidem meas recipis, nec ullam auctoritatem sumo ab eis.“ / „Du ziehst also nicht meine Gesetze und Schriften in Betracht und ich leite keinerlei Anspruch aus ihnen ab“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 140 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 63, § 8).

¹⁶ *Hildebrandt*, 41; vgl. dagegen die differenzierte Stellungnahme von *Wilhelm/Wilhelmi*, 21, Fußnote 34: „An der verschiedentlich geäußerten Vermutung, dass es sich bei dem Heiden in Gilberts Dialog um einen Moslem handle, ist richtig, dass gerade islamische Gelehrte die philosophische Auseinandersetzung einforderten. Die Argumente des *gentilis* deuten aber nicht auf einen spezifisch islamischen Kontext hin.“

¹⁷ Vgl. *Southern*, 96: „Indeed, it is clear from this arguments that, though the opponent of the Christian philosopher is in this dialogue called *Gentilis* and not *Judaens*, he is only the Jew in a generalized form: his God is the God of the Old Testament, and his objections to the Christian are in large part the objections which have already been raised in the previous dialogue, though the method of argument is different.“

¹⁸ Auch Abaelard wird in seinen *Collationes* mit dem *philosophus* einen Kolloquenten auftreten lassen, der – in der Nachfolge von Gilberts *gentilis* – als paganer Monotheist allein die Vernunft (*ratio*) und das natürliche Gesetz (*lex naturalis*), aber keinerlei Offenbarungsschrift (*scriptura*) anzuerkennen bereit ist. Und auch im Falle der *Collationes* findet sich in der Forschung der – m. E. wiederum wenig plausible – Verdacht, es handle sich bei diesem Kolloquenten wohl um einen Muslim (vgl. kritisch hierzu *Westermann*, 174).

Personen¹⁹ abgeben, so stellt sich die Frage umso dringlicher, welche Absicht Gilbert mit der Einführung einer solchen Dialogfigur verfolgt. Meine Vermutung ist, dass Gilbert den *gentilis* bewusst so konzipiert hat, dass er keine realen, sondern erdachte Personen repräsentiert. Die Fiktion eines allein der *ratio* folgenden, die christliche *scriptura* nicht als Autorität voraussetzenden, sondern sie vielmehr kritisch überprüfenden Disputanten dient einem Projekt, das Gilbert mit seinem Freund und Lehrer Anselm teilt: der Umformung der tradierten Glaubenslehre zur rational argumentierenden Theologie.²⁰

4. Die Szenerie der Disputation

Literarisch reizvoll gestaltet ist die ebenfalls in der Vorrede geschilderte Szenerie der *Disputatio christiani cum gentili*. Gilbert schreibt, dass er zwar den Ort des anberaumten Gesprächs kannte, sich wegen des weiten Weges aber entschieden habe, nicht an der Unterredung teilzunehmen. So habe es der – motivgeschichtlich auf Platons Höhlengleichnis verweisenden – „sanften Gewalt“ (*amica violentia*) eines ihn begleitenden und führenden Freundes bedurft, damit er schließlich doch die beschwerliche Reise zu dem (wiederrum nicht namentlich genannten) Ort der Disputation auf sich genommen habe. Am Ende des Weges seien er und sein Begleiter bei dem Gasthaus (*diversorium*) angekommen, in dem das Streitgespräch stattfinden sollte. Die Lokalisierung in einem Gasthaus verweist zwar auf den öffentlichen Charakter der Disputation;²¹ doch wird zugleich deutlich, dass es sich hierbei um eine begrenzte, um nicht zu sagen um eine exklusive Öffentlichkeit handelt: Sein Begleiter habe, so Gilbert, zu den Hausbewohnern gezählt und sei deshalb gleich ins Innere des Hauses (*domus*) eingelassen worden.²² Er

¹⁹ *Jacobi*, Gilbert Crispin, 135.

²⁰ In diesem Punkt schließe ich mich einer Deutungshypothese an, die Klaus Jacobi in die Diskussion eingebracht hat. Vgl. *K. Jacobi*, Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury, in: *PhJ* 99 (1992), 225–244; und *Jacobi*, Gilbert Crispin, 136: „Es könnte sein, dass Gilbert einen opponierenden philosophischen Heiden erfindet, um zu zeigen, dass eine philosophisch reflektierte Schriftauslegung möglich ist.“ Vgl. auch *Werblowsky*, 75; und *Wilhelm/Wilhelmi*, 21: „Gilberts Heide (*gentilis*) entspricht dem Nicht-Gläubigen bzw. Ungläubigen (*infidelis*) in Anselm Schrift [sc. *Cur deus homo*].“

²¹ Vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 23: Die Disputation findet „an einem Ort statt, den Gilbert so beschreibt, wie man in späterer Zeit Öffentlichkeit beschrieben hätte“.

²² „Intravit ille domum, quia erat de intraneis; enim remansi, quia eram de extraneis.“ / „Er betrat das Haus, weil er zu den Hausbewohnern gehörte; doch ich blieb draußen, weil ich ein Fremder war“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 136 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 62, § 1). Durch die Differenzierung zwischen dem *intraneus* und dem *extraneus* etabliert Gilbert eine Art Esoterik-Exoterik-Unterscheidung, die gerade die Limitierung der zur Disputation zugelassenen Öffentlichkeit hervorhebt. Vgl. dagegen *Wilhelm/Wilhelmi*, 22: „Während Anselm seine Dialoge unter Mönchen und im Kloster stattfinden lässt, geht Gilbert, zumindest in seiner Inszenierung, auf die Straße. Er zielt auf eine breitere Öffentlichkeit und argumentiert von ihr her.“ Vgl. zur Szenerie auch *C. J. Webb* (Hg.), Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, Dispute of a Christian with a Heathen Touching of the Faith of a Christ, in: *MRSt* 3 (1954), 55–77, 57; und *M. Borgolte*, Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im spatial turn, in: *HZ* 286 (2008), 359–402, 391 f.

selbst hingegen sei, da er nicht zu den Hausbewohnern gehörte, zunächst an der Pforte geblieben und habe dort dem Gespräch einiger Studenten der Logik (*logicae disciplinae studentes*) gelauscht.²³ Erst nach einiger Zeit habe ihn ein Mann mit würdevollem Aussehen (*persona digna speciei*) aufgefordert, ihn ins Innere des Hauses zu begleiten, um dort der Erörterung eines „wichtigeren Problems“ beizuwohnen.

Angesichts der Themen, die von den Logik-Studenten an der Pforte debattiert werden, und unter Vorgriff auf das fünfte Kapitel des Textes, in dem – auf eine fast an die Initiationsriten antiker Mysterienkulte erinnernde Weise – vom „Haus des Glaubens“ (*domus fidei*)²⁴ die Rede sein wird, kann die metaphorisch aufgeladene Szenerie der Disputation als Anspielung auf das mittelalterliche Studiensystem gedeutet werden, wie es an den Kloster- und Kathedralschulen sowie später an den zu Gilberts Zeit sich erst entwickelnden Universitäten üblich war. Die Pforte steht demnach für den Disputationsort, an dem Probleme der Logik und das heißt *pars pro toto* die Inhalte der *septem artes liberales* behandelt werden. Nur derjenige, der das Trivium und Quadrivium erfolgreich gemeistert hat, wird zum Studium der Theologie zugelassen. Er darf – um im Bild zu bleiben – die Pforte durchschreiten und erhält Zugang in die *domus fidei*, in dem die „wichtigeren“, die theologischen Streitfragen disputiert werden.²⁵

5. Die metakommunikativen Spielregeln der Disputation

Worin diese *quaestiones de locis theologicis* genauer bestehen, erfährt der Leser in der von Gilbert im Anschluss an die Praefatio in dramatischer Form gestalteten, insgesamt sechs Redegänge umfassenden Disputation zwischen dem *christianus* und dem *gentilis*. Debattiert werden Fragen der Inkarnation, der Trinität und interpretationstheoretische Probleme der Exegese von Offenbarungsschriften²⁶, also *grosso modo* die Themen, denen Gilbert schon seine *Disputatio iudaei et christiani* gewidmet hat. Ebenfalls aus diesem Di-

²³ Inhaltlich sei es dabei, wie Gilbert recht ausführlich berichtet, um das Verhältnis der ersten und zweiten Substanzen sowie um die allfällige Subsumierung der Grammatik unter die Logik und weitere daran anschließende Ordnungsfragen der *septem artes liberales* gegangen.

²⁴ „Fides aliquando et tu ipse de domo [f]idei et familiaris intrabis in secretoria domus dei.“ / „Auch du wirst selbst eines Tages zum Haus des Glaubens gehören und als Familienmitglied zu den geheimen Bereichen des Hauses Gottes gelangen“ (*Wilhelm/Wilbelmi*, 166 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 74, § 54).

²⁵ Vgl. dagegen die alternative Auslegung Southern, der *domus* als Haus der Weisheit deutet und Gilberts Begleiter mit Anselm identifiziert: „It is, I believe, an allegorical picture of what happened to Gilbert Crispin in his approach to the high subjects, to which he was now emboldened to turn his mind. The person who summoned him, took him by the hand and led him with friendly violence, despite his protests, can be none other than Anselm. [...] The inn, of which his guide was an inmate, but Gilbert an outsider, becomes intelligible as the house of Wisdom, where the disciplines preparatory to theology occupy the gate-house and theology itself the inner house“ (*Southern*, 96).

²⁶ Analog zur *Disputatio iudaei et christiani* plädiert der *christianus* – um Widersprüche in den biblischen Texten zu vermeiden – für eine übertragene Interpretation (*ad figuram / divino sensu*)

alog bereits bekannt ist eine „metakommunikative Spielregel“²⁷, auf die sich die beiden Disputanten verständigen: Man will angesichts der theoretischen wie praktischen Bedeutsamkeit der Gesprächsinhalte in einem „geduldigen Geist“ (*toleranti animo*) miteinander diskutieren.²⁸ Im Verlauf der Disputation wird der *christianus*, wenn er sich von dem *gentilis* zu scharf attackiert fühlt, an diese Gesprächsregel erinnern, um bei seinem Kontrahenten ein höheres Maß an Rücksicht einzufordern: „Hab bitte Geduld mit meiner langsamen Art, damit ich dem folgen kann, was du (von mir) willst! Geh etwas vorsichtiger mit dem Glauben um, denn dadurch wirst du in dieser entscheidenden Frage zu (tieferer) Erkenntnis kommen!“²⁹

Eine zweite Gesprächsregel, auf die sich die Disputanten verpflichten, verbietet den Einsatz von Schriftautoritäten. Begründet wird diese Regel durch den spezifischen Adressatenbezug der Argumentationen: Da der *gentilis* die christlichen Offenbarungsschriften nicht anerkennt, ist er auch nicht bereit, Argumentationen beizupflichten, die auf diesen Schriften basieren. Entsprechend ist der *christianus* gehalten, ausschließlich Vernunftargumente (*rationes*) vorzubringen;³⁰ aufgrund der restringierten Akzeptanzbasis seines Kontrahenten ist ihm in dieser Disputation der Rekurs auf die Autorität der christlichen Offenbarungsschriften und der christlichen Tradition prinzipiell untersagt. Während die erste der genannten Gesprächsregeln eine Gemeinsamkeit zwischen der *Disputatio iudaei et christiani* und der *Disputatio christiani cum gentili* darstellt, markiert die zweite einen Unterschied, da dem *christianus* in der Auseinandersetzung mit dem *iudaeus* zumindest solche Schriftargumente erlaubt sind, die sich auf das – vom *iudaeus* ja ebenfalls als Offenbarungstext anerkannte – Alte Testament beziehen.³¹ In der *Disputatio christiani cum gentili* hingegen wird der *gentilis* auch im Verlauf des Gesprächs genau darauf achten, dass der *christianus* das

der Offenbarungsschriften, während sein Opponent an einer wörtlichen Deutung (*ad litteram / humano sensu*) festhält. Vgl. hierzu Berger, Gilbert Crispin; und Hildebrandt, 40.

²⁷ Vgl. Wilhelm/Wilhelmi, 20.

²⁸ „Audi, rogo, et salutis tuae causa audi me toleranti animo.“ / „Hör mir bitte zu, und zwar in Geduld, da es um dein Heil geht!“ (Wilhelm/Wilhelmi, 172 f.; vgl. Abulafia/Evans, 77, § 66.) Vgl. zu *toleranti animo* die folgenden Passagen in der *Disputatio iudaei et christiani*: Abulafia/Evans, 9, § 4; 10, § 11; 11, § 15.

²⁹ „Patere, rogo, ingenii mei tarditatem ut tuam exsequatur voluntatem. Cede paulisper fidei, nam cedendo fidei, venis ad cognitionem tantae rei“ (Wilhelm/Wilhelmi, 146 f.; vgl. Abulafia/Evans, 65, § 15).

³⁰ Unter der Vernunft verstehen die Disputanten dabei das geistige Vermögen, das Rechte vom Unrechten – ohne Rekurs auf externe Autoritäten – zu unterscheiden: „Ratio est ea vis animi quae iustum ab iniusto discernit.“ / „Die Vernunft aber ist die Kraft des Geistes, die das Rechte vom Unrechten unterscheidet“ (Wilhelm/Wilhelmi, 138 f.; vgl. Abulafia/Evans, 63, § 6).

³¹ Einige Interpreten sehen hierin sogar das entscheidende methodische Differenzmerkmal zwischen der *Disputatio iudaei et christiani* und der *Disputatio christiani cum gentili*. Vgl. etwa Wilhelm/Wilhelmi, 20 f.: „Gilbert lässt [sc. in der *Disputatio christiani cum gentili*] beide Gesprächspartner als Philosophen auftreten. Die interreligiöse Problematik wird so auf eine neue, philosophische Ebene gehoben, sodass die verschiedenen Religionen zu Positionen ein und desselben Diskurses werden. [...] ‚Es sollen‘ nur Vernunft und Wahrheit gelten.“

prinzipielle Verbot von Schriftargumenten einhält, und gegen allfällige Verstöße energisch protestieren.³²

Die Gesprächsregeln, auf die sich die Disputanten einigen und auf deren Einhaltung beide auch während der Auseinandersetzung insistieren, können insofern als Ermöglichungsbedingung der Disputation begriffen werden, als „jede Kontroverse, ob real oder erdacht, ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit zwischen den Gesprächspartnern“³³ voraussetzt. Allerdings stellen diese die Form der Gesprächs- und Argumentationsführung betreffenden und demnach als methodologisch zu begreifenden Regeln – wie gleich gezeigt werden soll – nicht die einzige Gemeinsamkeit zwischen den Disputanten dar.

6. Der inhaltliche Ausgangspunkt und die Konsenshoffnung der Disputation: *unius dei cultus*

Die Dialogfiguren verständigen sich nicht nur auf die genannten metakommunikativen Spielregeln; vielmehr finden sie auch rasch einen gemeinsamen inhaltlichen Ausgangspunkt: Als Monotheisten gehen beide Kolloquenten von der Existenz eines einzigen Gottes aus. Angesichts dieses Konsenses verbindet sie die Hoffnung, dass der Monotheismus die Grundlage darstelle, die es ihnen erlaube, mittels des Austauschs von rationalen Argumenten eine weiterführende Einigung in bislang strittigen Punkten zu erzielen. Die Konsenshoffnung basiert also auf einer These, die von beiden Disputanten für wahr gehalten wird: der These des Monotheismus. Zwar manifestiert sich dieser – wie die Kolloquenten nicht verschweigen – in unterschiedlichen Glaubenspraktiken; doch scheint in der entscheidenden Frage von Anfang an Einigkeit zu herrschen. Wie bereits die Formulierung *unius dei cultus* anzeigt, gibt es nach dem Dafürhalten beider Disputanten einen, und zwar genau einen Gott. Ein Gott, auf den sich die Anhänger aller monotheistischen Religionen glaubend beziehen, auch wenn sie ihn auf verschiedene Weise verehren mögen. Entsprechend konstatiert Karl Werner Wilhelm: „Im interreligiösen Dialog zwischen den monotheistischen Religionen stehen sich nicht völlig verschiedene religiöse Welten gegenüber. Schließlich glaubt jede dieser Religionen an nur einen Gott und damit zugleich daran, dass die jeweils andere Religion in ihrem Glauben diesen selben Gott meint.“³⁴

³² Vgl. insbesondere *Wilhelm/Wilhelmi*, 140 f.; und *Abulafia/Evans*, 63, § 8.

³³ *M. Müllerburg/B. Müller-Schauenburg/H. Wels*: „Und warum glaubst du dann nicht?“ Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts, in: *M. Borgolte/J. Dücker/M. Müllerburg/B. Schneidmüller* (Hgg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2011, 261–324, 265. Vgl. auch 270: „Um die Wahrheit des christlichen Glaubens unabweislich darzutun, setzen die Dialoge daher oft damit ein, die Regeln der Glaubenskontroverse zu definieren, gleich der Außengrenze eines Turnierplatzes, die in den Staub gezeichnet wird, um den Raum künstlich-erbitterter Auseinandersetzung zu kennzeichnen. Ohne diese Einigung auf einen gemeinsamen Kampfplatz ist ein Treffen unmöglich.“

³⁴ *Wilhelm/Wilhelmi*, 18.

So erfreulich diese Feststellung eines anfänglichen Konsenses hinsichtlich der Gottesfrage vielleicht klingen mag, so angreifbar ist er auch. Der Hoffnung auf eine weiterführende inhaltliche Einigung liegen nämlich zwei implizite und – wie ich im Folgenden anhand der von Gilbert präsentierten Gesprächshandlung zeigen will – durchaus problematische Annahmen zu Grunde. Die erste Annahme ist die eines semantischen Atomismus. Demnach ist die Bedeutung des basalen Theorieelements – der Proposition „Es existiert genau ein Gott“ – in dem Sinne kontextinsensitiv, als das Hinzutreten neuer Theorieelemente keine semantischen Rückwirkungen auf die Bedeutung der grundlegenden Proposition hat. Die zweite Annahme ist die einer Referenzidentität. Demnach beziehen sich die beiden Dialogfiguren, wenn sie sich auf die Wahrheit der Proposition „Es existiert genau ein Gott“ verständigen, mit dem Ausdruck „Gott“ sprachlich auf denselben Referenten, eben auf Gott. Der eine Gott ist also, wie die Disputanten jedenfalls zu Beginn ihres Gesprächs annehmen, auch derselbe Gott.

Für die Annahme einer Referenzidentität scheint zu sprechen, dass sich die Dialogfiguren in Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* zunächst ohne Schwierigkeiten auf einen gemeinsamen Gottesbegriff einigen können. Unter Gott verstehen beide „dasjenige, über das hinaus es nichts Größeres und Besseres gibt und das über allem ist“³⁵. Diese Formulierung adaptiert den Gottesbegriff, den Anselm im *Proslogion* konzipiert und bekanntlich zur Grundlage des sogenannten ontologischen Gottesbeweises gemacht hat.³⁶ Um den spezifischen Gebrauch dieses Gottesbegriffs bei Gilbert präziser fassen zu können, verwende ich ein Interpretationsinstrumentarium, das die aktuelle – in der analytischen *philosophy of language* insbesondere von Russell, Strawson, Donellan und Kripke im Ausgang von Frege entwickelte – Referenztheorie bereitstellt. Unter Nutzung der heute etablierten Terminologie kann festgehalten werden, dass Gilberts Dialogfiguren den Term *id quo nihil maius cogitari potest* weder als Eigennamen noch als generischen Begriff, sondern als definite Kennzeichnung verwenden. Wer einen Term als definite Kennzeichnung gebraucht, intendiert, mittels dieses Terms auf eine einzige Entität zu referieren. Damit setzt er – im Sinne einer pragmatischen Präsupposition – die Wahrheit gleich zweier

³⁵ „Nam deus est quo nihil maius ac melius est, et quod super omnia est“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 142 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 64, § 9). An anderer Stelle hebt der *christianus* diese Übereinstimmung ausdrücklich hervor, wenn er sagt: „Deus, inquam, est quo nihil melius est. Hoc et tu ipse contestaris.“ / „Ich behaupte, dass Gott das ist, über das hinaus es nichts besseres gibt. Das ist auch deine Überzeugung“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 146 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 66, § 16, vgl. § 17). Auch in Gilberts *Disputatio iudaei et christiani* gehen die Disputanten von diesem Gottesbegriff aus (vgl. *Abulafia/Evans*, 27, § 81).

³⁶ Anselm hat sein *Proslogion* 1077/78 verfasst, während Gilberts Religionsgespräche zwischen 1090 und 1095 entstanden sind. Dass Gilbert die Schrift seines Freundes und Lehrers gut gekannt hat, darf ohne Zweifel angenommen werden. Zu weiteren Anselm-Bezügen Gilberts vgl. den Autoritätenapparat in *Abulafia/Evans*.

Propositionen voraus: zum einen die Wahrheit der Proposition, dass es ein x gibt, das die verwendete Kennzeichnung trägt, und zum anderen die Wahrheit der Proposition, dass es nicht mehr als ein x gibt, das diese Kennzeichnung trägt.³⁷ Er präsupponiert also, dass der verwendete Term auf *mindestens* einen und auf *höchstens* einen Referenten Bezug nimmt. Die erste Voraussetzung kann als Existenz-, die zweite als Eindeutigkeitspräsupposition bezeichnet werden. Beide zusammen bilden die sogenannte Einzigkeitspräsupposition, welche besagt, dass der verwendete Term auf *genau* einen Referenten Bezug nimmt.

In der *Disputatio christiani cum gentili* sind sich die Dialogfiguren darin einig, dass die pragmatisch präsupponierten Propositionen in der Tat wahr sind; sie gehen mit anderen Worten davon aus, dass der Term „dasjenige, über das hinaus es nichts Größeres gibt“ referiert, dass also genau (mindestens und höchstens) ein x existiert, über das hinaus es nichts Größeres gibt. Im Vergleich mit Anselms *Proslogion* zeigt sich hier allerdings eine interessante Differenz: Während das *Proslogion* nur ein Argument für die Wahrheit der Existenzpräsupposition liefern möchte und damit in allgemeinem Sinne für den Theismus (und gegen den Atheismus) plädiert,³⁸ argumentieren Gilberts Dialogfiguren im Ausgang von Anselms Gottesbegriff auch für die Wahrheit der Eindeutigkeitspräsupposition und damit spezifischer für den Monotheismus (und gegen den Polytheismus): „Eine Vielzahl der Dinge aber kann es nicht geben, von denen ein jedes so beschaffen ist, dass es darüber hinaus nichts Größeres und Besseres gibt und das über allem ist. Deshalb gibt es nur einen Gott.“³⁹

³⁷ Die genannten Voraussetzungen stellen keine logischen Implikationen und auch keine semantischen Präsuppositionen dar. Sie sind vielmehr als pragmatische Präsuppositionen zu charakterisieren, da es sich um Propositionen handelt, die ein Sprecher (ggf. unbewusst) in einer konkreten Äußerungssituation als wahr voraussetzen muss, wenn er bestimmte Terme in bestimmter Absicht verwendet. Vgl. R. Stalnaker, Presuppositions, in: JPL 2 (1973), 447–457, 447: „A person's presuppositions are propositions whose truth he takes for granted, often unconsciously, in a conversation, an inquiry, or a deliberation. They are background assumptions that may be used without being spoken – sometimes without being noticed – for example as suppressed premisses in an enthymematic argument, or as implicit directions about how a request should be fulfilled or a piece of advice taken.“

³⁸ Vgl. etwa W. Rödl, Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie, München 2009 (EA 1992), 25: „Beim Gottesbeweis des *Proslogion* fehlt ein entsprechender Einzigkeitsbeweis [...]. Zu Anselms Gunsten muss erwogen werden, ob er einen solchen Beweis im *Proslogion* vielleicht für überflüssig gehalten habe, da er schon im *Monologion* erbracht war.“ Entsprechend konstatiert auch Christian Tapp, dass Anselm im *Proslogion* die (Erfülltheit der) Eindeutigkeitsbedingung voraussetzt, ohne sie zu beweisen (vgl. Ch. Tapp, Die Einzigkeit Gottes im *Proslogion* des Anselm von Canterbury, in: PhJ 119 [2012], 15–25, 20). Zwar kann, wie Tapp demonstriert, aus Gedanken des *Proslogion* ein Eindeutigkeitsbeweis konstruiert werden, doch basiert eine solche Argumentation „im Geiste des *Proslogion*“ nicht ausschließlich auf Anselms Gottesbegriff, sondern auch auf der schöpfungstheologischen These einer *creatio ex nihilo* (vgl. Tapp, 21–25).

³⁹ „Plura vero esse non possunt quorum unumquodque sit quo nihil maius ac melius sit, et quod super omnia sit. Itaque unus deus est.“ (*Wilhelm/Wilbelmi*, 142 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 64, § 9.)

7. Der Abbruch der Disputation und die Fortsetzung als Lehrer-Schüler-Gespräch

In Anbetracht der metakommunikativen Spielregeln und des zu Beginn der Disputation artikulierten inhaltlichen Konsenses hinsichtlich der Gottesfrage scheinen die Hoffnungen der Kolloquenten auf eine weitere Einigung in bislang strittigen Fragen durchaus plausibel. Doch endet ihre Unterredung nicht nur im inhaltlichen Dissens, sondern zudem – für nicht wenige Leser überraschend⁴⁰ – mit einem Abbruch der Kommunikation, der fast als Eklat bezeichnet werden könnte: Mitten im Gespräch verlässt der *gentilis* die Disputation und lässt den *christianus* sowie die Zuhörer allein im Haus zurück.

An dieser Stelle⁴¹ schaltet Gilbert ein narratives Interludium ein, das den weiteren Fortgang des Gesprächs erläutern soll: Die verbliebenen Anwesenden seien sich einig gewesen, wie wichtig es sei, den christlichen Gottesglauben und damit auch die Trinität vernünftig zu rechtfertigen. Daher habe man beschlossen, dass der *christianus*, der bislang die Rolle eines streitbaren Disputanten spielte, nun als Lehrer (*magister*) und einer der Zuhörer als Schüler (*discipulus*) fungieren sollen. Entsprechend ändert sich in der abschließenden, die Trinität thematisierenden und wiederum dramatisch inszenierten Gesprächsrunde der Charakter der Unterredung: Aus der Disputation zwischen dem *gentilis* und dem *christianus* wird ein – von dem *catholicus magister* weitgehend monologisch geführtes – Lehrer-Schüler-Gespräch unter Christen.⁴² Was als Disputation zwischen gleichrangigen Kombattanten begann, gerät zu einer Belehrung, die das Ziel verfolgt, eine vernünftige Rechtfertigung der Trinität aufzuzeigen; dies allerdings in signifikanter Abwesenheit dessen, der allein auf die Vernunft (und nicht auf Offenbarung oder Tradition) setzt.⁴³ In seinen Darlegungen hält der *christianus* zwar an der These von der Erkennbarkeit der Trinität fest, macht zugleich aber deutlich, dass nicht die Erkenntnis, sondern vielmehr der Glaube heils-

⁴⁰ Vgl. etwa *Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels*, 283: „Die *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi* endet sozusagen zweimal, oder man müsste besser sagen: bricht zweimal ab.“

⁴¹ Vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 180 f.; und *Abulafia/Evans*, 81, § 83.

⁴² Entsprechend können die ersten sechs Redegänge als Beispiel für einen symmetrischen Dialog gelten, während der abschließende siebte Redegang das Exempel eines asymmetrischen Dialogs abgibt.

⁴³ Einige Interpreten ziehen aus dem Umstand, dass Gilbert den *gentilis* die Unterredung verlassen lässt, sogar den Schluss, dass die gesamte Disputation nicht „rein vernünftig“ sei und dies auch gar nicht sein könne (vgl. etwa *Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels*, 286: „Der *Disputation mit dem Heiden* schließlich wurde ausdrücklich ins Programm geschrieben, die Exegese beiseite zu lassen und ‚rein vernünftig‘ zu sein. Aber sie ist es nicht und kann es nicht sein. Der Vertreter dieser Idee einer ‚reinen Vernunft‘, der Heide, verlässt den Turnierplatz“). Meine eigene Deutung ist demgegenüber vorsichtiger: Durch die spezifische Inszenierung des Verlaufs und des abrupten Endes der Disputation zeigt Gilbert zwar die Brisanz und die Gefahren eines Gesprächs auf, das ganz auf die rational argumentierende Darlegung tradiert Glaubensinhalte setzt, nicht aber die prinzipielle Unmöglichkeit einer solchen Unternehmung.

notwendig sei.⁴⁴ Entsprechend schließt er mit den Worten: „Wer also die Einheit des Göttlichen und in der Einheit des Göttlichen die Dreiheit der Personen erkennt, soll Gott Dank sagen. Und wer es nicht begreifen kann, soll fest daran glauben, dass es so ist.“⁴⁵ Mit der letzten Ausführung des *christianus* endet die *Disputatio christiani cum gentili*; auf eine Schlussbemerkung aus der Perspektive des Ich-Erzählers (und die Ausgestaltung der Vorrede zu einer Rahmenerzählung) verzichtet Gilbert.

Von besonderem Interesse scheint mir die Frage, wie der Abbruch der Disputation erklärt werden kann. Eine Antwort lässt Gilbert den *gentilis* selbst geben. Als Grund für sein Verhalten gibt dieser an, dass der *christianus* die Frage nach der Dreifaltigkeit Gottes wohl nicht gegenüber einem Heiden, sondern nur vor anderen Christen erörtern wolle.⁴⁶ Folgt man dieser Erklärung, so erscheint die Trinität als eine Art Tabu-Thema, das nur im „esoterischen“ Kreis der Christen gelehrt, nicht aber in einem „exoterischen“ interreligiösen Dialog verhandelt werden kann.⁴⁷ Allerdings habe ich Zweifel, ob man als Interpret der *Disputatio christiani cum gentili* diese Erklärung, die aus der Figurenperspektive des *gentilis* abgegeben wird, einfach übernehmen sollte. Schließlich hat sich, wie ich im Folgenden darlegen möchte, der Ton der Auseinandersetzung bereits merklich verschärft, bevor das Thema Trinität überhaupt aufgenommen wird. Das Konfliktpotenzial, das letztlich zum Abbruch des Gesprächs führt, ist demnach schon früher angelegt, und zwar – so meine These – genau in der anfänglichen Übereinstimmung, die zu Beginn der Disputation Anlass für die Hoffnung auf einen weiteren Konsens gab: im Monotheismus der beiden Disputanten.

8. Das Konfliktpotenzial der Disputation: *noster deus et vester deus*

Um die genannte These plausibel zu machen, beziehe ich mich im Folgenden auf diejenige Passage der *Disputatio christiani cum gentili*, die aus meiner Sicht die oben skizzierten Annahmen eines semantischen Atomismus und einer Referenzidentität problematisch werden lässt.⁴⁸ Im dritten Redegang attackiert der *gentilis* den *christianus* auf scharfe Weise. Dabei bringt er

⁴⁴ „Ad salutem animae dicimus esse omnino necessarium credere deitatis unitatem, personarum trinitatem, et veram verbi dei incarnationem; et de illis in trinitate personis non personam patris, non personam spiritus sancti, sed solam [personam filii] nostram sibi accepisse in unitatem personae naturam.“ / „Wir sagen, dass es für das Heil der Seele unbedingt notwendig ist, an die Einheit des göttlichen Wesens, die Dreiheit der Personen und die wahre Menschwerdung des Wortes Gottes zu glauben, und dass von jenen drei Personen in der Dreifaltigkeit nicht die Person des Vaters, nicht die Person des Heiligen Geistes, sondern allein die Person des Sohns unsere Natur annahm zur Einheit der Person“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 188 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 84, § 98).

⁴⁵ „Qui ergo deitatis unitatem, et in deitatis unitate personarum intellegit esse trinitatem, agat deo gratias; et qui capere non potest, ita esse indubitanter credat.“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 194 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 87, § 108.)

⁴⁶ Vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 180 f.; und *Abulafia/Evans*, 81, § 82.

⁴⁷ Vgl. *Abulafia*, Christians disputing disbelief, 138.

⁴⁸ Zum Folgenden vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 142–145; und *Abulafia/Evans*, 64, § 11–65, § 14.

zunächst ein Argument vor, das bereits in der *Disputatio iudaei et christiani* eine zentrale Rolle spielt: Die Christen würden die göttlichen Gesetze, wie sie im Alten Testament dargelegt sind, nicht einhalten, obgleich Jesus gesagt habe, dass er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.⁴⁹ „Er [sc. Jesus] hat nicht angeordnet, dass irgendetwas nicht geschehen wird, sondern festgelegt, dass alles (was im Gesetz steht) geschehen wird. Doch ihr Christen, die Jünger Jesu, haltet das Gesetz nicht ein, ja ihr stellt sogar zur Diskussion, ob es eingehalten werden muss.“⁵⁰ Allerdings, so schränkt der *gentilis* ein, betreffe ihn dieser vermeintliche Widerspruch des christlichen Umgangs mit *lex* und *scriptura* nur in einer Hinsicht:⁵¹ Die Christen würden angesichts gleich zweier Konvolute von Offenbarungstexten davon ausgehen, dass die göttlichen Gesetze, der göttliche Wille und damit Gott selbst veränderbar seien.⁵² Eine solche Charakterisierung Gottes aber ist unvereinbar mit dem, was der *gentilis* von Gott annimmt. Aufgrund seiner Einzigartigkeit (*excellencia*) stehe Gott allem Zeitlichen gegenüber, sein Wesen sei als ewig, stets mit sich identisch und damit in jeder Hinsicht als unveränderlich zu verstehen: „Dieses aber [sc. Deine Annahme einer Veränderbarkeit Gottes] ist mit der Einzigartigkeit Gottes überhaupt nicht zu vereinbaren, da Gott stets derselbe und völlig unveränderlich ist. Wir sind zwar Heiden und von Gott fern, wie ihr Christen sagt, aber das, was ich hier angeführt habe, und vieles ähnliche hält uns von eurem Glauben und von der Verehrung eures Gottes ab.“⁵³

⁴⁹ Vgl. Mt. 5,17 f.

⁵⁰ „Nulla non fieri promisit, sed omnia fieri instituit. Vos vero christiani, Christi discipuli, legem quam Christus servavit non servatis, immo servandam non esse disputatis, quamvis legem vos per omnia servare omni animositate con(ten)ditis“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 144 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 65, § 13–14).

⁵¹ Da dieser Streitpunkt – wie nicht zuletzt die *Disputatio iudaei et christiani* zeigt (vgl. *Abulafia/Evans*, 11, § 14) – für die Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden von großer Brisanz ist, macht diese Äußerung deutlich, dass die *Disputatio christiani cum gentili* andere Problemschwerpunkte setzt und keineswegs eine bloße Fortsetzung des ersten Dialogs ist. Der *gentilis* argumentiert eben nicht im Stile des auf die eigene Offenbarungsschrift und deren Auslegungstradition verpflichteten *iudaeus*, sondern als ein Monotheist, der allein auf die *ratio* setzt.

⁵² „Sed illud omnino sensui nostrorum [et] rationi absurdum esse videtur, quod deus qui dedit et confirmavit legem Moysi, dedit et confirmavit evangelium Christi. Nam illa quae in lege Moysi servari mandavit, sine ullo temporis de termino servari mandavit.“ / „Aber Folgendes scheint dem Empfinden meiner Freunde ebenso wie der Vernunft klar zu widersprechen, dass Gott, der das unveränderliche Gesetz des Mose gegeben hat, ebenso das unveränderliche Evangelium Christi gegeben hat. Denn er hat befohlen, dass die Gebote im Gesetz des Mose ohne irgendeine zeitliche Beschränkung eingehalten werden müssen.“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 152 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 68, § 27).

⁵³ „Quod omnino alienum est ab excelencia dei, cum sit deus semper idem et omnino immutabilis. Gentiles quidem sumus et pagani et, sicut dicitis, a deo alieni; sed ista quae dixi et multa alia huiusmodi removo nos a fide vestra et a cultu dei vestri“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 144 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 65, § 14). – Der *christianus* versucht dem Vorwurf des *gentilis*, die Christen würden Gott selbst als veränderbar begreifen, mit dem Argument zu begegnen, dass die Änderung der göttlichen Gesetze nicht als Änderung (einer Eigenschaft) Gottes, sondern vielmehr als bloße Änderung der Gott-Mensch-Relation zu verstehen sei. So erscheine Gott zwar einerseits als zornig, wenn er die Sünden der Menschen bestrafe, und andererseits als gütig, wenn er sich der Menschen erbarme; gleichwohl bleibe er stets derselbe und unverändert (vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*,

Der *gentilis* macht Ernst mit dieser Feststellung. Im Folgenden spricht er so kontrastiv wie konsequent von „unserem Gott“ und von „eurem Gott“: *noster deus et vester deus*. Damit aber wird die anfängliche, sich in der Formulierung *unius dei cultus* artikulierende Annahme einer Referenzidentität aufgegeben. Folgt man dem Vorwurf des *gentilis*, so bestimmen er und der *christianus* den Gottesbegriff auf unterschiedliche Weise: Zwar verstehen beide unter Gott dasjenige, über das hinaus es nichts Größeres gibt, doch begreift der *gentilis* Gott (sowie den göttlichen Willen und die göttliche Gesetzgebung) als unveränderlich, der *christianus* hingegen nicht.⁵⁴ Dies aber führt – eben weil die Annahme eines semantischen Atomismus nicht gehalten werden kann – dazu, dass der *gentilis* die christliche Rede von Gott nicht als eine begreift, die sich auf den Gott beziehen würde, auf den seine eigene Rede von Gott referiert. Es gibt demnach nicht den einen selben Gott, es gibt – so der *gentilis* – „Euren Gott“ und „unseren Gott“.

Vor dem Hintergrund eines konsequenten Monotheismus heißt dies freilich: Es gibt nicht zwei Götter, so dass die beiden Kolloquenten über Unterschiedliches reden könnten und würden. Es gibt nicht „Euren Gott“ und „unseren Gott“, sondern nur „Eure Rede von Gott“ und „unsere Rede von Gott“. Entsprechend hält der *christianus* fest: „Weil Gott einer ist, sind es nicht zwei Götter, nämlich unser Gott und euer Gott, sondern es ist ein einziger Gott. Wir glauben, dass Gott einer ist, bekennen es und stützen uns ganz auf die Überzeugungskraft der Wahrheit. Ihr teilt ja mit uns die Auffassung, dass euch die Vernunft selber beweist, dass es mehrere Götter nicht geben kann.“⁵⁵ Allerdings führt diese geteilte monotheistische Auffassung⁵⁶ hier gerade zu keiner Entschärfung des Konflikts – im Gegenteil: Wenn es nur einen Gott gibt, sich zwei Reden über Gott aber inhaltlich, und zwar mit Blick auf essenzielle Eigenschaften Gottes widersprechen, dann kann sich allenfalls eine der beiden Reden wirklich auf Gott beziehen. Diese eine Rede aber ist für den paganen Philosophen die des paganen Philosophen

148–151; und *Abulafia/Evans*, 67, § 21 f.). Der *gentilis* akzeptiert dieses Argument (vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 150 f.; und *Abulafia/Evans*, 67, § 23), hält aber gleichwohl den Einwand aufrecht, dass die Annahme zweier unterschiedlicher Konvolute von Offenbarungstexten mit der Unveränderbarkeit Gottes unvereinbar sei (vgl. *Wilhelm/Wilhelmi*, 152 f.; und *Abulafia/Evans*, 68, § 27).

⁵⁴ Vgl. *Borgolte*, 391: „Mit dem Christen stimmte der Heide darin überein, daß die Vernunft verlange, nur einen Gott statt vieler Götter anzunehmen. Die unterschiedlichen Gesetze von Juden und Christen unterstellten aber, so sein Einwand, Gott eine Veränderlichkeit, die ein logischer Widerspruch zu seiner Einheit und Einzigkeit sei.“

⁵⁵ „Quia deus est unus, noster ac vester deus non sunt duo dii sed unus deus. Unum deum esse credimus, confitemur, et omni veritatis assertionem astruimus. Vos etiam idem nobiscum sapitis quia vobis ratio ipsa monstrat plures deos esse non posse“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 146 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 65, § 15).

⁵⁶ Vgl. das entsprechende Zugeständnis des *gentilis*: „Was also Gott betrifft, egal ob ich nun von deinem oder wir beide von unserem Gott reden wollen: Dass Gott bei euch und bei uns einer ist, steht für mich unumstößlich fest, weil Gott einer ist und [deshalb] aus keinem anderen außer aus sich selbst und ohne Anfang ist.“ / „De deo igitur sive dicam tuo, sive dicamus ego et tu nostro, quia unus deus est, et apud nos et apud vos, hoc mihi certissimum exsistit, quia unus est et a nullo alio est quam a se ipso, nec coepit esse aliquando“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 180 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 81, § 82).

und für den christlichen Philosophen die des christlichen Philosophen. Hierzu ein letztes Zitat aus dem Munde des *gentilis*; eine angesichts der metakommunikativen Spielregeln durchaus polemisch klingende Bemerkung, die – kurz vor dem Abbruch des Gesprächs geäußert – die zunehmende Brisanz der Auseinandersetzung deutlich werden lässt: „Aber was geht uns der Ruhm oder die Schande desjenigen Gottes an, an den ihr glaubt? Ihr Christen, die ihr an ihn und an Christus glaubt, müsst unter euch klären, was es mit dem Ruhm oder der Schande eures Gottes auf sich hat.“⁵⁷

Im Zug der von Gilbert präsentierten Gesprächshandlung schlägt die anfängliche Konsenshoffnung offensichtlich um und zeigt das Konfliktpotenzial auf, das einem Dialog zwischen Monotheisten unterschiedlicher Provenienz inhäriert: Wenn es nach monotheistischer Auffassung genau einen, also auch nur einen Gott gibt, muss ein Kolloquent, der bestreitet, dass sich sein Gesprächspartner auf denselben Gott bezieht, noch ein zweites bestreiten: nämlich dies, dass sich der Andere überhaupt auf Gott bezieht. Mit anderen Worten: Wenn der eine Gott nicht derselbe ist, dann läuft jede konkurrierende Rede über Gott ins Leere. Das Problem ist also nicht nur das einer unterschiedlichen Prädikation – in dem Sinne, dass die beiden Disputanten Gott miteinander unvereinbare essenzielle Eigenschaften zuschreiben würden –, sondern eben auch das der Referenz: Geht der *gentilis* davon aus, dass sich seine eigene Rede auf Gott bezieht, so muss er an diesem Punkt der Auseinandersetzung konsequenterweise in Abrede stellen, dass der *christianus* überhaupt auf Gott referiert.

Berücksichtigt man das Konfliktpotenzial des Monotheismus, wie es sich im Verlauf der von Gilbert inszenierten Gesprächshandlung manifestiert, so kann der Abbruch der Disputation am Ende des sechsten Redegangs auf eine Weise gedeutet werden, die mit der vom *gentilis* selbst vorgebrachten Erklärung konkurriert: Es sind nicht erst die christlichen Theoreme der Trinität und der Inkarnation, die eine weitere Auseinandersetzung zwischen dem *gentilis* und dem *christianus* unmöglich werden lassen. Die Probleme beginnen früher, nämlich bereits mit dem Streit darüber, wie es angesichts der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Offenbarungstexte mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes bestellt ist. Läuft dieser Streit in der von Gilbert in der *Disputatio christiani cum gentili* präsentierten Weise ab, so ergeben sich unterschiedliche semantische Bestimmungen des Gottesbegriffs, die aufgrund der Unvereinbarkeit der jeweils zugeschriebenen essenziellen Prädikate letztlich ausschließen, dass man noch über dasselbe spricht. So gesehen ist der Abbruch des Gesprächs durch den *gentilis* nicht überraschend, sondern nur folgerichtig.

Dieses Ergebnis hat Konsequenzen für die oben skizzierte Deutungshypothese, wonach Gilbert die Dialogfigur des *gentilis* einführt, um Anselms

⁵⁷ „Sed quid ad nos de gloria vel ingnomia dei in quem creditis? Vos christiani qui in eum et in Christum creditis de gloria vel ingnomia dei et Christi inter vos agere debetis“ (*Wilhelm/Wilhelmi*, 178 f.; vgl. *Abulafia/Evans*, 80, § 77).

Projekt der Umformung der tradierten Glaubenslehre zur rational argumentierenden Theologie zuzuarbeiten. In Anbetracht des Konfliktpotenzials, das Gilbert in dem Dialog zwischen dem Christen und einem paganen, allein die *ratio* akzeptierenden Monotheisten dokumentiert hat, kann die Vermutung geäußert werden, dass Gilbert Anselms Rationalisierungsprojekt zwar unterstützen, zugleich aber auch die eigene Brisanz und die begrenzte Reichweite einer solchen Unternehmung aufzeigen wollte: Ein philosophisch reflektierter Gottesbegriff, der die Einzigartigkeit, die Ewigkeit und die Unveränderlichkeit Gottes betont, gerät nur zu leicht in Konflikt mit einem auf den Offenbarungsschriften basierenden Gottesglauben, sofern dieser Gott – als den Herrn der Geschichte – selbst als geschichtlich versteht. Damit droht – bereits vor einer Thematisierung notorisch strittiger Themen wie der Trinität und der Inkarnation – die Gefahr, dass der Philosoph und der Gläubige nicht mehr über dasselbe sprechen. Noch schärfer formuliert: dass sich allenfalls einer von ihnen in der Tat auf Gott bezieht.

9. Schlussbemerkung

In der Forschung ist man sich weitgehend einig, dass die mittelalterlichen Verfasser von Religionsdialogen die oben skizzierte Annahme einer Referenzidentität des Terms „Gott“ nicht nur für wahr, sondern für gewiss erachten. So hält Matthias Lutz-Bachmann im Vorwort zu dem von ihm mit herausgegebenen Sammelband *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter* programmatisch fest, dass sich Judentum, Christentum und Islam „niemals nur als kulturell fremde Religionen gegenüber treten, sondern stets auch darum wussten, dass sie denselben Gott als einzigen verehren, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“⁵⁸. Folgt man der von mir vorgeschlagenen Auslegung der *Disputatio christiani cum gentili*, so muss diese These abgeschwächt werden: Dass Monotheisten unterschiedlicher Provenienz über denselben Gott sprechen, wäre für einen mittelalterlichen Autor wie Gilbert Crispin demnach keine unumstößliche Gewissheit, sondern eine Annahme – eine Annahme, die zwar weithin geteilt werden mag, sich im interreligiösen Dialog aber als durchaus problematisch erweisen kann.⁵⁹

⁵⁸ M. Lutz-Bachmann, Vorwort, in: *Ders./A. Fidora* (Hgg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, 7–9, 7.

⁵⁹ Eine alternative Reaktion auf die in Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* vorgeführte Problematik bestünde darin, dass man die These von der Referenzidentität des Terms „Gott“ ausdrücklich auf Gespräche zwischen den Vertretern der drei großen monotheistischen Religionen beschränken würde und Dialoge ausklammern würde, in denen mittelalterliche Autoren pagane Monotheisten auftreten lassen, die sich – als Sachwalter der *ratio* – zu keiner Offenbarungsschrift bekennen. Eine solche Beschränkung scheint mir allerdings nicht überzeugend, da die Problematisierung der Referenzidentität des Terms „Gott“ auch in anderen mittelalterlichen Religionsdialogen – etwa in Gilberts *Disputatio iudaei et christiani* oder auch in den *Collationes* Abaelards (vgl. Westermann, 176 f.) – nachgewiesen werden kann.