

Gilbert Crispin

Disputatio iudaei et christiani

Disputatio
christiani cum gentili
de fide Christi

Religionsgespräche
mit einem Juden
und einem Heiden

Lateinisch
Deutsch

übersetzt und eingeleitet von
Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-28506-6

Geleitwort der Herausgeber

Mit diesem Buch legen wir den ersten Band in *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* vor. Die neu begründete Reihe versammelt zentrale Texte der mittelalterlichen Philosophie, und zwar sowohl aus der lateinisch-christlichen als auch aus der arabisch-muslimischen und jüdischen Tradition.

Bei der angesichts der Fülle des vorliegenden Materials nicht einfachen Auswahl von Autoren und Texten haben wir uns philosophisch leiten lassen von unserem Interesse an Fragen der menschlichen Erkenntnis und ihrer Begründung, an Problemen der Ordnung der Wissenschaften, ihres Anspruchs, ihrer Einheit und Differenzierung sowie ihres daraus resultierenden Verhältnisses zueinander und nicht zuletzt auch an der besonderen Frage des Zusammenhangs von philosophischer und theologischer Reflexion. Dabei war es unser Bestreben, den systematischen Reichtum der einzelnen, in sich vielschichtigen Traditionen ebenso wie die besondere konzeptionelle und kulturelle Vielfalt der mittelalterlichen Philosophie insgesamt zu dokumentieren, so dass die von uns ausgewählten Texte die oftmals kontroversen Debatten im Mittelalter in ihrer inneren Entwicklung ebenso wie in ihrer produktiven Rezeption und Überlagerung widerspiegeln, wie sie insbesondere ab dem 12. Jahrhundert in der lateinisch-christlichen Philosophie des Mittelalters erkennbar wurden. Historisch repräsentieren die ausgewählten Autoren zugleich die unterschiedlichen Kontexte, in denen die Philosophie im Mittelalter betrieben wird. Zu ihnen zählen der aus der patristischen Suche nach Weisheit hervorgehende *kalam*, ebenso wie die Höfe, Kloster- und Kathedralschulen sowie die Universitäten in den Städten des lateinischen Westens.

Unter philologischen Gesichtspunkten haben wir uns bemüht, möglichst verlässliche Studientexte im Original zusammen mit gut lesbaren Übersetzungen zugänglich zu machen und so zur intensiven Lektüre der Texte auch in der Originalsprache, d.h. auf Arabisch, Hebräisch und Lateinisch, einzuladen. Einführungen und Literatur-

Geleitwort der Herausgeber

hinweise sollen dazu beitragen, den jeweiligen Autor und seinen Text in die Geschichte der Philosophie des Mittelalters einzuordnen, und geben Material für ein vertiefendes Studium an die Hand.

Wir hoffen, dass die vorliegende Bibliothek den Beitrag und die Bedeutung der Philosophie des Mittelalters für die Entwicklung der Wissenschaften, für die Herausbildung einer intellektuellen Kultur des Wissens und auch für den Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam neu erschließt.

Der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, namentlich ihrem Präsidenten, möchten wir für die unserem Projekt gewährte Unterstützung herzlich danken.

Ferner gebührt unser Dank dem Verlag Herder und ganz besonders Herrn Dr. Peter Suchla, der unser Projekt von Anfang an mit Engagement und Kompetenz begleitet hat.

Matthias Lutz-Bachmann Alexander Fidora Andreas Niederberger

Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt am Main, 2005

Inhalt

Einleitung	9
Zu Person und Werk Gilbert Crispins	10
Zum Inhalt des Dialogs mit dem Juden	12
Zur Historizität des Dialogs	14
Religionsgespräche im 11. und 12. Jahrhundert	16
Die Bedeutung der Schrift Gilberts für den interreligiösen Dialog	18
Der Dialog mit dem Heiden	20
Zur Textgestalt	24
Literaturauswahl	27
Editorische Hinweise	30
Text und Übersetzung	31
Gespräch zwischen einem Juden und einem Christen	33
Prolog	33
I. Kapitel	35
II. Kapitel	45
III. Kapitel	65
[Fortsetzung]	
I. Kapitel der Fortsetzung	119
II. Kapitel der Fortsetzung	125
III. Kapitel der Fortsetzung	127
IV. Kapitel der Fortsetzung	127
V. Kapitel der Fortsetzung	131
VI. Kapitel der Fortsetzung	133

Inhalt

Gespräch eines Christen mit einem Heiden über den Glauben an Christus	137
I. Kapitel	139
II. Kapitel	141
III. Kapitel	143
IV. Kapitel	151
V. Kapitel	163
VI. Kapitel	173
VII. Kapitel	177
VIII. Kapitel	183
Register biblischer, antiker und mittelalterlicher Personen	197

Einleitung

von Karl Werner Wilhelm

Die meisten Religionsgespräche des Mittelalters wollen belehren. Sie bieten sowohl Lektionen in Theologie als auch Argumentationshilfen für die Auseinandersetzung mit den Feinden des Glaubens. Die Doktrin des Christentums soll dargestellt und verteidigt werden, wobei das eine oft durch das andere geschieht. Die nichtchristlichen Gesprächspartner sind zumeist nur fiktiv, doch darf ihr Einfluss nicht unterschätzt werden. Auch wenn das Christentum am Ende triumphiert, verdankt es seine Darstellung der Auseinandersetzung mit Gedanken, die nicht aus ihm sind.¹ Die nach außen gerichtete Konturierung des eigenen Denkens wirkt auf die Selbstvergewisserung zurück. Gerade an dieser aber scheint Mangel zu herrschen in einer Zeit, in der das Christentum den Islam und das Judentum in den Kreuzzügen zu dominieren versucht. Zumindest bei der christlichen und der islamischen Form des Monotheismus handelt es sich um Glaubensweisen, die jeweils einen universalen Geltungsanspruch erheben. Doch liegt der Antrieb zur Auseinandersetzung nicht nur in der Konkurrenz, die aus diesem Anspruch entsteht, sondern mehr noch in der beunruhigenden Tatsache, dass es auch dem anderen Glauben gerade um jenen Gott geht, der das Zentrum der eigenen Religion ist.

In einer Zeit gewalttätiger Selbstvergewisserung, wenige Jahre bevor Papst Urban II. (1095) in Clermont-Ferrand zum ersten Kreuzzug aufruft, verfasst der Abt von Westminster in London, Gilbert Crispin, die *Disputatio iudaei et christiani* (*Gespräch zwischen einem Juden und einem Christen*), in der von gegenseitiger Achtung nicht nur geredet wird. In der Weise, wie von dem Christen Gilbert der jüdische Glaube

¹ »... it is a necessary part of the technique of *fides quaerens intellectum*« (R. J. Zwi Werblowsky, »Crispin's Disputation«, in: *The Journal of Jewish Studies* 11 (1960), S. 69–77, hier: S. 70). Vgl. auch Anna Sapir Abulafia, »The *ars disputandi* of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085–1117)«, in: *Ad Fontes*. Opstellen aangeboden aan Professor Dr. C. van de Kieft, Amsterdam 1984, S. 139–152, bes. S. 152.

dargestellt und ernst genommen wird, wie die Gesprächspartner miteinander umgehen und Kontroversen mit hohem Risiko für die eigene Überzeugung und mit ebenso hohem Wahrheitsanspruch austragen, zeigt sich eine Form der Selbstvergewisserung, die ohne nach außen gerichtete Aggressivität auskommt.

Zu Person und Werk Gilbert Crispins

Gilbert Crispin – der Beiname *Crispin* (von *crispus*: gekräuselt) ist wohl auf den krausen Haarwuchs zurückzuführen, der schon bei seinem Großvater auffällig gewesen war – entstammte einer wohlhabenden normannischen Familie. 1045 geboren, kam er bereits als Kind in die Benediktinerabtei von Bec (bei Rouen). Die Eltern bewunderten den Gründer von Bec, den später als Seligen verehrten Herluin (994–1078). Zudem war das Kloster für seine Ausbildung in Rhetorik und Logik, die der europaweit berühmte Lanfranc (1005–1089) unterrichtete, bekannt. Auch Anselm von Aosta (1033–1109), der zur Zeit des Eintritts Gilberts in Bec Prior und später Erzbischof von Canterbury war, hatte in der dortigen Klosterschule seine Studienjahre verbracht. Vielleicht entstand zwischen beiden schon in diesen frühen Jahren eine Freundschaft. 1078/79 ging Gilbert mit Lanfranc nach England, als Wilhelm der Eroberer diesen zum Erzbischof von Canterbury einsetzte. Er wurde 1085 Abt von Westminster. Dieses Amt hatte er bis zu seinem Tod 1117 inne. Es wird von ihm berichtet, dass er seinen Pflichten hervorragend nachkam, die Zahl der Mönche und den Besitz des Klosters beträchtlich vermehrte und Streitigkeiten mit den Mächtigen vermied.²

Gilberts Wirken steht im politisch-religiösen Zusammenhang der cluniazensisch-gregorianischen Reform.³ Der von Cluny aus dirigierte Verbund hunderter von Klöstern, aus dem Papst Gregor hervorging, muss als die erste wirkliche Infrastruktur Europas seit der römischen Kaiserzeit begriffen werden.⁴ Wer, wie Gilbert oder Anselm, in

² Vgl. J. A. Robinson, *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, Cambridge 1911, S. 19–50.

³ Vgl. hierzu Gilberts Schrift *De Simoniaco*, in: *The Works of Gilbert Crispin*, ed. Anna Sapir Abulafia/Gillian Rosemary Evans, London 1986, S. 142–157.

⁴ Vgl. zum Ganzen Harold J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a. M. ²1991, S. 144–190.

dieser Institution Karriere machte und sogar mit schwierigen kirchenpolitischen Aufgaben betraut wurde, darf als Repräsentant der Idee von Cluny gelten. In einem Machtvakuum zwischen Kaiser und Papst (in Burgund) entstanden, war Cluny eine Reformabtei, der es um die Erneuerung des Mönchtums und auf diesem Wege letztlich um die Erneuerung des Christentums ging. Entscheidend ist, dass der Abt von Cluny in Europa nicht dadurch herrschte, dass ihm ein Orden zur Verfügung stand oder dass er Filiationen des Mutterklosters überall im Land gründete. Sein Einfluss basierte vielmehr – dem Mönchtum durchaus angemessen – auf der Doktrin der Nichteinmischung und der Neutralität. Für über zwei Jahrhunderte ist die Rolle Clunys in Europa die des unbewegten Bewegers. Zu der Zeit, als Gilbert in die Cluniazenserabtei Bec eintrat, hatte sich die Methode Clunys längst bewährt: Gerade wer sich auf die Reform des christlich-monastischen Lebens konzentrierte, wer die eigene Tradition nicht nur pflegte, sondern klärte, erreichte die größte politische Wirkung, wurde zum *Licht der Welt*.⁵

Wer als Cluniazenser in exponierter Stellung für die gregorianische Reform eintrat, konnte schnell in heftige politische Auseinandersetzungen geraten. Zur Zeit Gilberts waren erst wenige Jahrzehnte vergangen, seit Wilhelm der Eroberer England unter normannische Herrschaft gebracht hatte. Es war ihm in kurzer Zeit gelungen, die errungene Macht zu festigen und ein funktionierendes Staatswesen aufzubauen. Zur Stützung desselben war es notwendig gewesen, eine kirchliche Infrastruktur zu installieren. Lanfranc hatte dies im Auftrag und zur Zufriedenheit des Königs besorgt. Zwischen dem Nachfolger Wilhelms des Eroberers und dem Nachfolger Lanfrancs war aus der Zusammenarbeit jedoch ein hartes Gegeneinander geworden. Während Wilhelm II. die Treuepflicht des Erzbischofs gegenüber dem König einforderte, berief sich Anselm von Canterbury auf göttliches Recht und lehnte es ab, vom König in sein Amt eingesetzt zu werden. Bei dieser Auseinandersetzung, der englischen Variante des kontinentalen Investiturstreites, ging es um den Einflussbereich des Papstes und dabei um die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem König. Anselms gesamte Amtszeit als Primas von England war von dieser Auseinandersetzung geprägt. Seine Position zwischen Wilhelm II.

⁵ Vgl. Joachim Wollasch, *Cluny – LICHT DER WELT: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich/Düsseldorf 1996.

(bzw. Heinrich I.), den am Königshaus orientierten englischen Bischöfen einerseits und dem Papst andererseits war die meiste Zeit so umstritten, dass er sich mehrmals und für lange Jahre außer Landes begeben musste. Für den Abt von Westminster, den Schüler und Vertrauten des Erzbischofs, dürfte die Lage in London nicht weniger prekär gewesen sein.

Neben den beiden hier abgedruckten Dialog-Schriften sind von Gilbert nur noch kleinere Werke erhalten. Es sind dies Traktate zu verschiedenen Themen⁶, zwei Predigten⁷ und verschiedene Dichtungen⁸ sowie eine Lebensbeschreibung Herluins⁹.

Zum Inhalt des Dialogs mit dem Juden

In den sieben Redegängen des Haupttextes bewegt sich die Auseinandersetzung zwischen dem Juden und dem Christen in zwei Problemfeldern, die für die Bestimmung des Verhältnisses beider Religionen von großer Bedeutung sind. Zum einen geht es um die Frage nach der richtigen Interpretation der Tora, zum anderen um die Frage nach der Bedeutung der Person Jesu Christi.

Der Dialog beginnt mit der Frage des Juden, warum er und seine Glaubensgenossen von den Christen verfolgt werden, obwohl sie sich an die Bestimmungen der Bibel hielten, die schließlich auch die Heilige Schrift der Christen sei. Der Christ gibt den darin enthaltenen Vorwurf des Widerspruchs zurück, indem er feststellt, dass das Lesen der Bibel zahlreiche Widersprüche produziere, wenn man sie allein im buchstäblichen Sinn verstehe. Und er folgert daraus, dass den Weisungen der Heiligen Schrift ohne eine Interpretation, die zwischen dem buchstäblichen und dem allegorischen Sinn unterscheide, nicht

⁶ Ihre Titel lauten: *De monachatu*; *Probatio de illa peccatrice quae unxit pedes domini*; *De angelo perditio*; *De spiritu sancto*; *De altaris sacramento*; *De simoniacis*; *De anima*. Vgl. Abulafia/Evans, a. a. O., S. 89–167.

⁷ Im Einzelnen handelt es sich um den *Sermo in septuagesima* und den *Sermo in ramis palmarum*. Vgl. Abulafia/Evans, a. a. O., S. 169–175.

⁸ Gilberts Dichtungen haben die folgenden Titel: *De creatione sex dierum*; *De corpore et sanguine domini*; *De confessione* und *Ad Anselm episcopum*. Vgl. Abulafia/Evans, a. a. O., S. 177–182.

⁹ *Vita herluini*, in: Abulafia/Evans, a. a. O., S. 183–212.

sinnvoll entsprochen werden könne. Die Diskussion dreht sich deshalb um folgende Fragen: Ist es vorstellbar, dass sich Gottes Anweisungen ändern können? Ist es nicht wiederum widersprüchlich, den buchstäblichen Sinn einer Textstelle zu verwerfen, um den übertragenen zu bewahren? Öffnet man damit beliebigen Verdrehungen des Textes nicht Tür und Tor? Für den Juden erweist sich in diesem Gespräch die Tora als nicht hinterfragbarer Gesetzestext, dessen Gebote eingehalten und nicht interpretiert werden wollen. Für den Christen ist derselbe Text kein Letztgegebenes. Er liest und interpretiert ihn aus der Perspektive des göttlichen Gesetzgebers, dem er sich im Sohn Gottes unmittelbar verbunden glaubt.

Will der Jude dieser Perspektive etwas entgegensetzen, muss er den christlichen Glauben an Jesus als Gottes Sohn zum Mittelpunkt der Diskussion machen. Die Auseinandersetzung wechselt deshalb schon bald und zielstrebig vom bibelhermeneutischen zum christologischen Problemfeld hinüber. In letzterem liegt anteilmäßig der Schwerpunkt des Dialogs.¹⁰ Doch wird die Diskussion des Rangs, der Jesus von Nazareth zukommt, selbst wieder zu einer Frage der jeweiligen Auslegungstradition bestimmter Textstellen.

Im dritten Redegang wird deshalb der Versuch unternommen, die hermeneutische Ebene der Auseinandersetzung zu verlassen. Diskutiert wird nun auf einer mehr oder weniger philosophischen Plattform über die Vernünftigkeit des (trinitarisch konzipierten) Glaubens an den Sohn Gottes: Wird in der Rede von einer Menschwerdung Gottes der Name des Allerhöchsten nicht missbräuchlich auf eine Kreatur angewandt? Wie kann vom Unvergänglichen ohne Widerspruch gesagt werden, dass er vergänglich wurde? Wie lässt sich widerspruchsfrei verstehen, dass Gott zugleich einer und dreifach ist? Der Anspruch des Christen ist hoch, wenn auch kaum einlösbar. Denn er will die logische Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes aufzeigen. Die rein rationale Auseinandersetzung wird jedoch bald wieder zugunsten heilsgeschichtlicher und bibeltheologischer Argumentationsweisen verlassen.

¹⁰ Rechnet man die Auseinandersetzung um die Kanonizität bestimmter Textgruppen (im V. und VI. Redegang) sowie den Exkurs zum biblischen Bilderverbot (im VII. Redegang) noch zum ersten Problemfeld, bleibt für die christologische Auseinandersetzung der Hauptteil (nämlich der III. und IV. Redegang und große Teile des II., V. und VI. Redegangs).

Zur Historizität des Dialogs

In Gilberts Dialog finden sich Partien, in denen Gedanken Anselms unverkennbar sind. Ähnliches gilt umgekehrt für Anselms Dialog *Cur deus homo* (*Warum Gott Mensch geworden*). Historisch greifbar ist außerdem ein längeres Zusammensein der beiden Theologen im Winter 1092/93. Man hat deshalb verschiedene Theorien entwickelt, wie sich der gegenseitige Einfluss im Einzelnen gestaltet hat. Die nur spärlich vorhandenen Daten aus der damaligen Zeit lassen in Bezug auf die historisch wohl gesicherte, freundschaftliche Beziehung und den sich daraus ergebenden geistigen Austausch zwischen beiden jedoch nur Spekulationen zu.¹¹ Wer Genaueres über die Hintergründe oder die Funktion der Schrift Gilberts wissen will, ist weitgehend auf diese selbst angewiesen.

Dem Werk ist ein Eingangsbrief vorangestellt, der sich freundschaftlich an »Anselm«, den »verehrten Vater und Herrn«, richtet. Dem »Erzbischof der heiligen Kirche von Canterbury«¹² wird darin das *Gespräch zwischen einem Juden und einem Christen* zur Begutachtung vorgelegt. Anselm, der Primas der englischen Kirche, soll darüber entscheiden, ob das Werk einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden kann. Eine solche Vorsichtsmaßnahme ist angesichts des mehr als schwierigen Verhältnisses zwischen der durch den Erzbischof von Canterbury repräsentierten, an der gregorianischen Reform orientierten Kirche und dem englischen Königshaus durchaus denkbar. Der Eingangsbrief lässt sich aber auch als Schutzschild gegenüber Angriffen aus dem Bereich der Kirche selbst verstehen; man vergleiche nur Anselms Prolog zum *Monologion* oder das Prooemium zum *Proslogion*, in denen sich der Autor gegenüber heterodoxen Interpretationen absichert. So gesehen, suchte Gilbert Rückendeckung beim Primas der Kirche von England für eine Schrift, die in einzelnen Fragen der theologischen Doktrin neue Wege ging und insofern angreifbar war.

Vielleicht nicht neu, aber durchaus ungewöhnlich¹³ – und deshalb

¹¹ Vgl. Richard William Southern, »St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster«, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954), S. 78–115.

¹² S. 33.

¹³ Vgl. zusammenfassend Heinz Schreckenber, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jahrhundert)*, Frankfurt a. M. ²1990., S. 59.

angreifbar – ist Gilberts Umgangsweise mit seinem jüdischen Gesprächspartner. Er stellt ihn zwar nicht namentlich vor, verweist aber lobend auf seinen Bildungsgang, betont seine geistige Wendigkeit und unterstreicht mehrmals die freundschaftliche Atmosphäre der Gespräche. Wenn es sich hierbei nicht um eine literarische Figur handelt, wofür wenig spricht,¹⁴ geht Gilberts Judendialog auf einen Disput zurück, in dem – zumindest im Nachhinein der Niederschrift – der Christ ein gleichberechtigtes und von gegenseitiger Achtung, ja Freundschaft, geprägtes Gespräch mit einem Juden sucht.

Ein Blick auf Struktur und Tendenz des Dialogs bestätigt den Eindruck, den man aus dem Eingangsbrief gewinnen kann. Zwar beträgt in den sieben Redegängen der Umfang der Beiträge des Christen das Fünffache derjenigen des Juden. Und Gilberts apologetisches Interesse ist nicht zu leugnen. Auch lassen es manche seiner längeren Reden (vor allem im zweiten, dritten und sechsten Redegang) plausibel erscheinen, dass zusätzliche Texte bei der Niederschrift eingearbeitet wurden. Im Vergleich zu anderen Schriften darf Gilberts Dialog jedoch als »judenfreundlich« gelten.¹⁵ Der Dialog als Ganzer zielt nicht auf eine Widerlegung oder gar Bekehrung,¹⁶ es bleiben sogar grundlegende Anfragen des Juden unbeantwortet. Überhaupt spielt dieser die durchaus starke Rolle des Kritikers, während Gilbert die Position des Christentums ohne Polemik darzustellen und zu verteidigen sucht. Die Art und Weise, wie das Gespräch verläuft, wirkt lebendig und nicht komponiert: Die einzelnen Redegänge sind unterschiedlich lang, die jeweiligen Reden reagieren in der Regel unmittelbar auf das zuletzt Gesagte und gehen oft nur teilweise auf die Thesen des Vorredners ein. Im Ganzen hinterlässt der Dialog den Eindruck, dass es sich bei ihm um ein Gesprächsprotokoll handelt, das bei der Niederschrift aufgearbeitet wurde.¹⁷

¹⁴ Ebd., S. 58 f.

¹⁵ Vgl. z. B. die fälschlicherweise Wilhelm von Champeaux zugeschriebene *Altercatio*, die sich gegenüber dem Bischof von Lincoln von Gilberts Toleranz distanziert (vgl. Marianne Awerbuch, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München 1980, S. 92, Anm. 96).

¹⁶ Die Erwähnung der Bekehrung eines Juden im Eingangsbrief – Blumenkranz geht davon aus, dass es wohl einer der bei dem Gespräch anwesenden war – lässt sich mit guten Gründen einer späteren Textvariante zuordnen (*Gisleberti Crispini Disputatio Iudei et Christiani*, ed. B. Blumenkranz, Utrecht/Antwerpen 1956, S. 12).

Religionsgespräche im 11. und 12. Jahrhundert

Mit hoher Wahrscheinlichkeit geht also die Schrift Gilberts auf Gespräche zurück, die tatsächlich stattgefunden haben.¹⁸ Sie berechtigen uns zu der Annahme, dass es im späten 11. Jahrhundert in einem mehr oder weniger öffentlichen Raum so etwas wie jüdisch-christliche Verständigungsversuche im Geist der Toleranz (*toleranti animo*) gegeben hat. Inwieweit entspricht eine solche Vermutung den historischen Tatsachen?

Geht man davon aus, dass die Niederschrift des Gesprächs mit dem Juden ungefähr um 1092/93 erfolgte, ließen sich die Treffen zwischen dem Abt von Westminster und dem Mainzer Juden in die späten achtziger bzw. die frühen neunziger Jahre des 11. Jahrhunderts datieren. Nur wenige Jahre später (1095) rief Papst Urban II. in Clermont zum ersten Kreuzzug auf, zu dessen Folgen z. B. gehörte, dass noch im selben Jahr die Juden in dem wenige Kilometer von Bec entfernten Rouen in eine Kirche getrieben und vor die Alternative Tod oder Taufe gestellt wurden. Auch wenn von einer ungetrübten Sicherheit der Juden in der Zeit davor nicht die Rede sein kann,¹⁹ war die Situation in den Städten am Rhein, in Nordfrankreich und Flandern noch verhältnismäßig ruhig.²⁰ Zu den Zentren jüdischer Talmudgelehrsamkeit zählten vor allem Mainz, wo Rabbi Gerschom ben Jehudah, das *Licht der Diaspora*, im frühen 11. Jahrhundert eine Talmudschule gegründet hatte, und das nordfranzösische Troyes. Dort lehrte in der Zeit, als Gilberts Dialog entstand, einer der bedeutendsten Kommentatoren der hebräischen Bibel, Salomo ben Isaak, genannt Raschi (1040–1105). Ob es seitens der Reformklöster wie Bec Beziehungen zu jüdischen Theologen gegeben hat, die mehr intendierten, als sich bei einem zufälligen Kontakt zwischen Handelspartnern ergeben konnte, bleibt der Spekulation überlassen. Die Haltung der Kirche als Ganzer den Juden gegenüber war jedenfalls ambivalent. Während einzelne Bischöfe Zwangsbekehrungen anordneten, lehnte die offizielle Kirche

¹⁷ Vgl. Abulafia, »The *ars disputandi* of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085–1117)«, a. a. O., S. 141.

¹⁸ Awerbuch geht sogar davon aus, dass es »die einzige uns überlieferte Auseinandersetzung zwischen einem Juden und einem Christen [ist], die tatsächlich stattgefunden hatte« (Awerbuch, a. a. O., S. 91f).

¹⁹ Vgl. ebd., S. 17–21.

²⁰ Zur Situation der Juden in England vgl. Schreckenberg, a. a. O., S. 32f.

Gewaltanwendungen ab.²¹ Zu erwähnen ist hier vor allem der von 1061–1073 regierende Reformpapst Alexander II., ein Schüler Lanfrancs. Er setzte sich mehrmals für eine Schonung der Juden ein, verurteilte Zwangsmaßnahmen und betonte die Freiheit als Voraussetzung jeder Glaubensentscheidung.²² In London gab es im 11. Jahrhundert eine jüdische Gemeinde, die im Gefolge Wilhelms des Eroberers aus der Normandie nach England übergesiedelt war. Aus der Zeit Wilhelms II. Rufus (1087–1100) ist die Nachricht von einem Disput zwischen Vertretern der Londoner Juden und christlichen Bischöfen überliefert. Die Aussprache ging auf eine vom König selbst unterstützte Initiative der Juden zurück und hat die christlichen Theologen wohl in große Verlegenheit gestürzt. Es braucht nicht viel Fantasie, um einen ursächlichen Zusammenhang zwischen diesem Ereignis und Gilberts Dialog (sowie zu Anselms *Cur deus homo*) herzustellen.²³ Historisch belegbar ist dieser jedoch nicht.

Das Gespräch zwischen dem Mainzer Juden und dem Abt von Westminster steht in einer Tradition interreligiöser Dialoge zwischen Juden und Christen, aber auch zwischen Moslems und Christen. Aus der patristischen Literatur ist bekannt, dass Origenes und Hieronymus jüdische Gesprächspartner hatten. In der Karolingerzeit sind es Alkuin und Radbertus Paschasius.²⁴ Die Gespräche mit Juden lassen sich jedoch spätestens ab dem 11. Jahrhundert hinsichtlich ihrer Tendenz und Struktur nur verstehen, wenn die Auseinandersetzung mit der dritten monotheistischen Religion mitbedacht wird. Im Unterschied zum Judentum zielt der Islam von Anfang an in missionarischer Konkurrenz zum Christentum auf weltweite Geltung. Entsprechend versuchten christliche wie islamische Theologen die Bezugnahme auf die Schrift, wie sie von den Gesprächspartnern der anderen Religion vorgelegt wurde, in die eigene Interpretation zu integrieren. Während man sich bis ins 9./10. Jahrhundert auf diese Weise mit Wunder- und vor allem mit Weissagungsbeweisen abgab,²⁵ griffen die islamischen Theologen, auch in Auseinandersetzung mit

²¹ Vgl. Ernst L. Dietrich, »Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge«, in: *Saeculum* 3 (1952), S. 94–131, hier: S. 97.

²² Vgl. Julia Gauss, »Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen«, in: *Saeculum* 17 (1966), S. 277–363, hier: S. 354 f.

²³ Vgl. z. B. bei Gauss, a. a. O., S. 356 f; Awerbuch, a. a. O., S. 99 f.

²⁴ Vgl. Awerbuch, a. a. O., S. 71–100.

²⁵ Vgl. zum Ganzen Gauss, a. a. O., S. 277–287.

den Juden, die typologische und allegorische Bibelauslegung als Ganze an. Sie verließen die wenig fruchtbare Diskussionsebene der Bibelhermeneutik, um aus der Perspektive eines dritten, von den jeweiligen Glaubensweisen unabhängigen Bereichs zu argumentieren: der Religionsphilosophie neuplatonischer bzw. aristotelischer Provenienz. Das Christentum geriet im Zusammenhang dieser Entwicklung nicht wenig ins Hintertreffen, weil im Unterschied zum islamischen und auch zum jüdischen Glauben die Lehre von Trinität und Inkarnation mit philosophischer Gotteserkenntnis kaum vereinbar schien.

Die Bedeutung der Schrift Gilberts für den interreligiösen Dialog

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. Der Absolutheitsanspruch, der im Monotheismus durchaus gegeben ist, wird auf diese Weise ständig damit konfrontiert, dass es den Monotheismus in drei verschiedenen Spielarten gibt. Ein Blick auf Aussagen und Struktur der heiligen Schriften zumindest der beiden jüngeren Religionen zeigt, dass die Bestimmung des Verhältnisses zum anderen Monotheismus deshalb zu den Kernfragen gehört. Für die Beziehung Judentum–Christentum soll dies im Folgenden etwas genauer ausgeführt werden.

Die neuere Kanontheologie²⁶ hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich das Christentum bereits in der Anlage seiner Bibel gegenüber dem Judentum positioniert. Letzteres wird in Gestalt der jüdischen Bibel ohne Abstriche, allerdings mit Veränderungen in der Anordnung der einzelnen Bücher, in die heilige Schrift der Christen integriert. Auch wenn der dafür gewählte Begriff *Altes Testament* eine Abwertung enthält, spricht die theologisch grundlegendere Entscheidung, die heilige Schrift der Juden in die der Christen zu integrieren, eine andere Sprache. Es wird damit festgelegt, dass der jüdische Glaube an den einen Gott Bestandteil des christlichen Monotheismus sein soll. Der spezifisch christliche Umgang mit dem so genannten Alten

²⁶ Vgl. Erich Zenger, *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf⁵ 1995, S. 198–205.

Testament besteht hierbei in dem anderen Rahmen, in den die jüdische Bibel nun gestellt wird. Die Tora wie die Propheten werden vor einem anderen Hintergrund gelesen, sie werden von außen interpretiert. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Religionen und das eigentliche Problem des jüdisch-christlichen Dialogs. Während der Jude in Gilberts Dialog den zur Debatte stehenden Text in der Regel nach dem Literalsinn so versteht, wie er auf den ersten Blick zu verstehen ist, betrachtet der Christ den Text *figurativ*, d. h. als Aufforderung, etwas mit dem Text nur Angezeigtes und über ihn Hinausreichendes zu suchen. Diese beiden Interpretationsweisen sind wahrscheinlich nicht vermittelbar. Gilberts Dialog macht dies zum einen dadurch deutlich, dass er die Diskussion bestimmter Bibelstellen nicht vom Fleck kommen lässt. Zum anderen wird die Verschiedenheit der Perspektiven im Dialog selbst auf den Begriff gebracht, indem der Jude die christologische Fokussierung thematisiert.²⁷

Bei Unvereinbarkeit zweier Interpretationsweisen desselben Textes bleibt nur noch, sich vom Text zu lösen und einen Bereich aufzusuchen, der für beide Seiten sozusagen neutrales Gebiet ist. Das Dritte, in dem die zwei sich nun zu einigen versuchen, ist die philosophische Gottesrede. Ohne Textbezug geht es auf dieser Diskussionsebene um den (trinitarischen) Gottesbegriff, seine Implikate, die Vernünftigkeit seiner Konsequenzen etc. Maßstab der Argumentationen ist allein Vernünftigkeit und logische Notwendigkeit. Ausgeschlossen wird, »dass bei Gott irgendein fantastischer Unsinn im Spiel«²⁸ ist.

Doch nicht nur in der Auseinandersetzung um den christlichen Gottesbegriff orientieren sich die Kontrahenten an der Notwendigkeit vernünftiger Argumentation. Jenseits gemeinsamer, lebensweltlich verbürgerter Plausibilitäten bleibt allein der Rekurs auf formale Vernunftprinzipien, wie z. B. das der Widerspruchsfreiheit. Sie bestimmt den Dialog von Anfang an. So beginnt z. B. der Jude die Diskussion, indem er auf den Widerspruch hinweist, der darin besteht, dass die Christen zwar die jüdische Bibel als Heilige Schrift anerkennen, zugleich aber jene verfolgen, die sich an ihre Weisungen halten. Der Christ hält mit Widersprüchen dagegen, die entstehen, wenn man die (jüdische) Bibel im buchstäblichen Sinne ernst nimmt.

²⁷ Vgl. im II. Redegang: »... lass uns zu Christus kommen, in dem der gesamte Kern der Fragestellung und der Auseinandersetzung liegt« (S. 47).

²⁸ S. 67.

Typisch für eine Situation, in der gemeinsame Verhaltensnormen nicht vorausgesetzt werden können, ist auch, dass Spielregeln des Dialogs im Dialog selbst, metakommunikativ, verabredet werden müssen. Im ersten Redegang z. B. versichern sich die Gesprächspartner gegenseitig, dass sie eher der Vernunft als dem Streit Raum geben, die Zuhörer gar nicht beachten und ihren Beifall zurückweisen und überhaupt Geduld miteinander haben wollen. Verabredet wird zudem, dass als Argument nur gelten soll, was im Gesetz bezeugt oder durch einen Vernunftgrund klar untermauert werden kann. Es werden noch im vierten Redegang Maximen aufgestellt wie die, dass man sich mit den Thesen des Gegners Schritt für Schritt auseinandersetzen soll.

Doch scheinen die Disputanten über diese eher formalen Regeln noch hinausgehen zu wollen. Die gute, ja freundschaftliche Beziehung wird nicht nur verbal betont. Sie zeigt sich z. B. im Bemühen beider, die jeweils andere Position richtig wiederzugeben und sogar Verständnis für die innere Logik der gegnerischen Doktrin zu entwickeln.²⁹

Der Dialog mit dem Heiden

Von Gilbert ist ein weiterer Dialog überliefert, die *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi* (*Gespräch eines Christen mit einem Heiden über den Glauben an Christus*). Dabei handelt es sich nicht um einen *interreligiösen* Dialog. Der Gesprächspartner des Christen³⁰ ist kein Vertreter heidnischer Religionen, er vertritt weder außereuropäische polytheistische Kulte noch verkörpert er etwa die alte römische Religion. Vielmehr wiederholen die Argumentationsverläufe jene des Gesprächs mit dem Juden, jedoch in einer generalisierenden Form. Gilbert lässt beide Gesprächspartner als Philosophen auftreten. Die interreligiöse Problematik wird so auf eine neue, philosophische Ebene

²⁹ Der Jude weiß präzise mit dem christologischen Zentrum der Argumentation des Christen umzugehen. Auf der anderen Seite steckt in der Art, wie Gilbert die Anfragen des Juden (z. B. im I. Redegang) wiedergibt, viel Verständnis für die Verfolgungen, denen die Juden seiner Zeit ausgeliefert waren.

³⁰ In diesem Fall führt nicht Gilbert selbst die Auseinandersetzung, sondern ein Berufenerer. Meint Gilbert damit Anselm von Canterbury? Vgl. zum Ganzen Southern, a. a. O., S. 93 f.

ne gehoben, sodass die verschiedenen Religionen zu Positionen innerhalb ein und desselben Diskurses werden. Genau wie in Anselms Dialog *Warum Gott Mensch geworden*, in dem so, »als ob man von Christus nichts wüsste«³¹, über den christlichen Gottesbegriff gesprochen wird,³² sollen auch in Gilberts *Gespräch eines Christen mit einem Heiden über den Glauben an Christus* nur Vernunft und Wahrheit gelten.³³ Gilberts Heide (*gentilis*) entspricht dem Nicht-Gläubigen bzw. Ungläubigen (*infidelis*) in Anselms Schrift.³⁴

Dass es sich bei dem Gespräch mit dem Heiden um eine generalisierende Form des Gesprächs mit dem Juden bzw. um eine Reflexion desselben handelt, zeigt sich daran, dass im Gespräch mit dem Heiden erneut die verschiedenen Auslegungsweisen der Heiligen Schrift zur Debatte stehen. Allerdings wird jetzt darüber nachgedacht, welche Folgen ein solcher Dissens für den monotheistischen Gottesbegriff hat. Aus der Sicht der Philosophie zerstören Jude wie Christ dadurch, dass sie sich widersprechen, das Zeugnis, das sie gegenüber dem Heiden für ihr Gesetz ablegen wollen.³⁵ Das Philosophischwerden des Disputis – der Übergang von einer an hermeneutischen Fragen orientierten Auseinandersetzung in eine Diskussion des Gottesbegriffs – und die Reflexion des interreligiösen Diskurses sind also im Gespräch mit dem Heiden identisch. Das bedeutet umgekehrt für die philosophische Reflexion, wie sie bei Gilbert zum Einsatz kommt, dass sie auf die Nöte interreligiöser Verständigung bezogen bleibt. Im 11. Jahrhundert gab es keinen selbstständigen, gesellschaftlich institutionalisierten

³¹ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo – Warum Gott Mensch geworden*, übersetzt und eingeleitet von Franciscus Salesius Schmitt, Darmstadt 31956, S. 3.

³² Für Southern (a. a. O.) beziehen sich beide *disputationes* auf Gilberts Gespräch zwischen einem Juden und einem Christen. Er sieht darin Ausarbeitungen, die auf grundsätzliche Weise zu Gilberts Auseinandersetzung mit dem Mainzer Juden Stellung nehmen und zudem auf Gesprächen zwischen Gilbert und Anselm über diese Thematik basieren.

³³ »Unus erat gentilis et christianae fidei sub rationis executione callidus impugnator; alter erat e contra veris assertionibus eiusdem fidei expugnator« (S. 138).

³⁴ An der verschiedentlich geäußerten Vermutung, dass es sich bei dem Heiden in Gilberts Dialog um einen Moslem handele, ist richtig, dass gerade islamische Gelehrte die philosophische Auseinandersetzung einforderten. Die Argumente des *gentilis* deuten aber nicht auf einen spezifisch islamischen Kontext hin.

³⁵ Vgl. S. 141.

sierten philosophischen Diskurs, der sich mit jenem zur Zeit der Apologeten oder noch Augustins vergleichen ließe. Christliche Autoren waren im Mittelalter nicht mehr gezwungen, sich philosophisch zu profilieren, um gesellschaftlich wahrgenommen zu werden. Der Druck, unter dem sie im Frühmittelalter die eigene Doktrin in Philosophie übersetzten, rührte stattdessen nicht unerheblich von der Konkurrenz der verschiedenen Glaubensweisen her.³⁶ Gilberts Verhältnis zur Philosophie besteht deshalb weder in einer antidialektischen³⁷ Distanzierung, wie bei seinem Lehrer Lanfranc, noch in einer apologetischen Identifizierung, wie z. B. im *Monologion* seines Lehrers Anselm von Canterbury oder in Augustins *De trinitate*. Philosophie kommt bei ihm dort ins Spiel, wo es um die Bedeutung und die Grenzen der Außendarstellung der christlichen Doktrin geht. Was er hierzu zu sagen hat, drückt er jedoch weniger mit den Inhalten aus, über die im Heidendialog gestritten wird, als mit deren Inszenierung.

Das *Gespräch eines Christen mit einem Heiden über den Glauben an Christus* besteht genau genommen aus zwei Dialogen (dem Christ-Heide-Gespräch und einem Schüler-Lehrer-Gespräch) und aus einer Rahmenhandlung. Gilbert lässt die Dispute an verschiedenen Orten spielen und auf verschiedene Personen verteilt sein. Er markiert auf diese Weise die Grenzen dessen, was vom Glauben philosophisch verhandelbar ist und was sich einer vernünftigen Auseinandersetzung entzieht. 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:

Die beiden miteinander diskutierenden Philosophen führen ihr Gespräch in einem Gasthaus (*diversorium*), zu dem Gilbert als Beobachter von einem Bekannten mitgenommen wird. Obwohl der Ort an der Straße liegt und eigentlich jedem zugänglich sein sollte, gibt es doch so etwas wie Teilnahmebedingungen. Es wird berichtet, dass das Gasthaus eine Pforte hat, an der Studenten sitzen und über Probleme der Logik und Grammatik diskutieren. Wer in das Innere des Gasthauses will, scheint durch diese Pforte zu müssen; er darf sie

³⁶ »Den Ausgangspunkt der Gedankenarbeit des Mittelalters bildeten die Probleme der drei monotheistischen Religionen« (Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften 1, Berlin/Leipzig 1923, S. 273).

³⁷ Zu diesem Begriff vgl. Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II, Berlin 1988, bes. S. 111–127.

nicht einfach durchschreiten, vielmehr muss er darauf warten, zum Eintritt aufgefordert zu werden. Gilbert erhält schließlich Zutritt und wird Zeuge des Disputs zwischen einem heidnischen und einem christlichen Philosophen. Nach sieben Redegängen bricht der heidnische Philosoph jedoch das Gespräch ab, da sich eine Auseinandersetzung über den trinitarischen Gottesbegriff in einem solchen Gespräch als nicht durchführbar erweist. Nach dem Weggang des Heiden unternimmt der christliche Philosoph am selben Ort und unter Christen (in einem Schüler-Lehrer-Gespräch) das, was gegenüber dem Heiden nicht möglich gewesen war, die Verteidigung der Trinität mit den Mitteln der Vernunft.

Wer die Inszenierung Gilberts mit Aufmerksamkeit betrachtet, wird darin bemerkenswerte Reflexionen zum Selbstverständnis christlicher Theologie und den Möglichkeiten ihrer Außendarstellung finden. Sie können hier nur summarisch genannt werden:³⁸ Erstens findet die Auseinandersetzung zwischen dem Christen und dem Heiden an einem Ort statt, den Gilbert so beschreibt, wie man in späterer Zeit Öffentlichkeit beschrieben hätte. Der Disput ist jedenfalls außerhalb des Machtbereichs sowohl der Kirche als auch des englischen Königshauses angesiedelt. Es ist dies ein Ort, zu dem Gilbert sich eigens hinbegeben muss und der ihm nicht vertraut ist. Zweitens handelt es sich um eine wissenschaftliche Öffentlichkeit, deren Zugang durch die Pforte eines Grundstudiums, der *artes liberales*, geregelt zu sein scheint. Drittens macht Gilberts Inszenierung Aussagen darüber, wie viel vom christlichen Glauben in einem allgemeinen Diskurs erklärt und verteidigt werden kann. Die Grenze, die durch den Weggang des Heiden markiert wird, ist für ihn jedoch nicht die Grenze dessen, was mit Vernunft eingesehen werden kann. Denn auch das nachfolgende Schüler-Lehrer-Gespräch findet unter dem Anspruch rationaler Begründung statt. Gilbert scheint sich schließlich sogar die Perspektive des Heiden zu Eigen machen zu wollen. Im Blick auf die Argumentationslinien, die von der Auseinandersetzung mit dem Juden bis zum Weggang des Heiden führen, stellt sich der Eindruck ein, dass der Position des Heiden sowohl gegenüber der des Juden wie gegenüber der des Christen die größere Plausibilität zukommt. Sie

³⁸ Zur Bedeutung einer solchen Form heterologischer Rationalität bei Gilbert Crispin sowie bei Anselm von Canterbury wird der Verfasser in Kürze eine Studie vorlegen.

wird zwar abschließend durch den christlichen Philosophen widerlegt, doch um den Preis, dass diese Widerlegung den Weggang des heidnischen Philosophen zur Voraussetzung hat.

Man kann Gilberts Dialoge als eine Reflexion über das Verhältnis von Theologie und Philosophie begreifen. Man könnte in seiner Unterscheidung verschiedener Diskursebenen sogar die Lehre von einer doppelten Wahrheit vorgezeichnet sehen. Gilbert hat solche Konsequenzen freilich nicht gezogen. Seine Reflexion bleibt auf der Ebene der Inszenierung und damit im Bereich eines Versuchs, eines ersten Grenzabschreitens. Philosophie ist bei ihm eine Form der Aufarbeitung des interreligiösen Gesprächs, in gleichem Maße Verarbeitung von Außenwahrnehmung wie Prüfung »lebensweltlich«³⁹ bedingter Plausibilitäten.

Zur Textgestalt

Die Übersetzung der *Disputatio iudaei et christiani* basiert auf dem lateinischen Text, den B. Blumenkranz 1956⁴⁰ herausgegeben hat. A. S. Abulafia und G. R. Evans⁴¹ haben Gilberts Werk in der Zwischenzeit ein weiteres Mal ediert. Ihre Ausgabe dokumentiert stärker als die ältere von Blumenkranz die Unterschiede zwischen den verschiedenen Handschriften und überlässt häufig dem Leser die Entscheidung für eine bestimmte Lesart. Da für die vorliegende Übersetzung eine quellenkritische und synoptisch gestaltete Wiedergabe des lateinischen Textes nicht beabsichtigt war und eine Entscheidung über die von Abulafia/Evans angebotenen Varianten nur durch eine Beschäftigung mit den Handschriften selbst hätte herbeigeführt werden können, greifen wir auf die ältere, von Blumenkranz verantwortete Textgestalt zurück. Sie bietet vor allem einen durchgehenden Haupttext. Blumenkranz hat seine Entscheidungen über die Auswahl der

³⁹ Zur erhellenden Verwendung dieses Begriffs in nicht-modernen Zusammenhängen vgl. z. B. Johann Kreuzer, »Einleitung« in: Aurelius Augustinus, *De trinitate*, ed. Johann Kreuzer, Darmstadt 2001, S. X.

⁴⁰ *Gisleberti Crispini Disputatio Iudei et Christiani*, ed. B. Blumenkranz, Utrecht/Antwerpen 1956. Im Folgenden zitiert als: Blumenkranz.

⁴¹ *The Works of Gilbert Crispin*, ed. Anna Sapir Abulafia/Gillian Rosemary Evans, London 1986, S. 8–54. Im Folgenden zitiert als: Abulafia/Evans.

Handschriften, die Deutung von Kürzeln, die Einfügung von Glossen etc. in einem philologischen Apparat ausgewiesen. Letzterer wurde unter dem lateinischen Text der vorliegenden Übersetzung nicht wiedergegeben. Um dem Leser aber trotzdem einen Ansatzpunkt für textkritische Fragen zu ermöglichen, werden die von Blumenkranz im Text vorgenommenen Markierungen übernommen und (vereinheitlichend) durch eckige Klammern angezeigt. Die Einteilung der Abschnitte übernehmen wir von Blumenkranz; das Gleiche gilt für die Zeichensetzung. An manchen Stellen weichen wir in unserer Übersetzung vom Blumenkranz-Text ab, indem wir auf andere Textvarianten zurückgreifen. Dies wird in der Regel angezeigt und begründet. Oft stimmen diese Veränderungen mit der Ausgabe von Abulafia/Evans überein.

Zu dem Gespräch mit dem Juden existiert in einer der über dreißig vorhandenen Handschriften eine vollständig erhaltene Fortsetzung des Dialogs: *Disputationis iudaei et christiani continuatio*.⁴² Darin werden weitere Unterredungen zwischen dem Juden und dem Christen wiedergegeben, die am darauf folgenden Tag stattgefunden haben sollen. In sechs Redegängen, die sehr viel kürzer als die des Hauptteils sind, geht es darin wieder um Fragen der Schriftauslegung und um Schwierigkeiten in Bezug auf den trinitarischen Gottesbegriff. Da dieser Text nur in einer Handschrift, die außerdem nicht zu den frühen Textzeugen zählt, überliefert ist, gilt er für Blumenkranz als nicht authentisch.⁴³ Wir bieten die *continuatio* in der Fassung von Blumenkranz als Anhang zum Haupttext, ohne über ihre Authentizität endgültig urteilen zu wollen.

Der lateinische Text der *Disputatio cum gentili* geht ebenfalls auf nur eine Handschrift zurück. Unserer Übersetzung liegt die Edition von Abulafia/Evans zugrunde. Sie stellt eine an vielen Stellen verbesserte Version der älteren Ausgabe von Webb⁴⁴ dar. Wir übernehmen

⁴² Blumenkranz, S. 68–75 und Abulafia/Evans, S. 54–61. Zur Diskussion über die Echtheit der *continuatio* vgl. zusammenfassend Gillian Rosemary Evans, »*Omnibus hiis litterator: Gilbert Crispin, Noted Theologian*«, in: *Studi Medievali* 22/2 (1981), S. 695–716, hier: S. 701.

⁴³ Blumenkranz, S. 16 f.

⁴⁴ Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, *Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of a Christ*, ed. Clement C. J. Webb, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 3 (1954), S. 58–77. Im Folgenden zitiert als: Webb.

aus dem von Abulafia/Evans erarbeiteten Text wiederum die quellenkritischen Markierungen (durch eckige Klammern angezeigt), aber nicht den philologischen Apparat. Die Zeichensetzung sowie die Einteilung der Abschnitte (des lateinischen Textes) geht ebenfalls auf die Abulafia/Evans-Edition zurück. Hinsichtlich der Groß- und Kleinschreibung haben wir den lateinischen Text des Gesprächs mit dem Heiden dem des Gesprächs mit dem Juden angeglichen.

Die Übersetzung der Bibelzitate orientiert sich primär am argumentativen Kontext Gilberts und erst sekundär an dem, was im hebräischen oder griechischen Text ursprünglich gemeint ist. Die Fußnoten der Übersetzung bilden keinen durchgängigen Kommentar, sondern sind Lesehilfen, die manchmal auch Diskussionsergebnisse unserer Übersetzerarbeit aufbewahren. Im Unterschied zu den Ausgaben von Blumenkranz und Abulafia/Evans wurde die mittelalterliche Schreibweise des Latein der klassisch-antiken angeglichen. Statt der latinisierten Fassung griechischer Namen wird die heute übliche Schreibweise benutzt. Dagegen richten sich die biblischen Namen im lateinischen Text weitgehend nach den Vorgaben der Vulgata, im deutschen Text nach denen der Einheitsübersetzung. Im deutschen Text dienen die Zusätze in runden Klammern dem besseren Textverständnis. In erster Linie kam es uns darauf an, einen verständlichen, gut lesbaren deutschen Text zu bieten, von dem aus ein Rückgriff auf das Lateinische leicht möglich ist.