

## 2. Methode, Inhalt und Ziel der Dialoge

(B. Goebel)

### 2.1. Zum Stand der Forschung

Die beiden hier erstmals gedruckten und übersetzten Dialoge Ralphs sind wenig erforscht. Erst vor gut fünfzig Jahren von Richard Southern als Werke des normannischen Abtes und Zeitgenossen Anselms von Canterbury (1033–1109) identifiziert,<sup>16</sup> waren sie bald Gegenstand von Editionsprojekten, die indes unausgeführt blieben.<sup>17</sup> Noch in der Annahme, es handle sich um Schriften von Anselms Freund und erstem Nachfolger als Erzbischof von Canterbury, Ralph d'Escures († 1122), beschrieb Southern die beiden Texte in einem grundlegenden Aufsatz über Anselms englische Schüler aus dem

---

<sup>16</sup> Vgl. R. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge 1963, S. 206 f.

<sup>17</sup> Nach R. Southern u. F. S. Schmitt (*Memorials of St. Anselm*, Oxford 1969, S. 321) plante H. Kohlenberger und laut R. Sharpe (*The Medieval Latin Association of North America: Editions in Progress*, compiled by Richard Sharpe, June 1999) später auch J.-F. Cottier eine Ausgabe der Werke Ralphs.

Jahr 1941.<sup>18</sup> In seinen beiden großen Anselm-Monographien kommt Southern abermals auf die Dialoge zu sprechen, in denen er Ralph von Battles bedeutendste Werke erblickt und die er formal wie inhaltlich von den Dialogen Anselms beeinflusst sieht.<sup>19</sup> Sein besonderes Augenmerk gilt der Figur des außerhalb des christlichen Glaubens stehenden Skeptikers in *Der Unwissende und der Wissende (De nesciente et sciente)*. Wie der Heide in dem von Anselms Freund, dem Abt Gilbert Crispin (1045/6–1117) verfassten *Gespräch eines Christen mit einem Heiden (Disputatio christiani cum gentili)*<sup>20</sup> stehe Ralphs Sceptiker für ein wachsendes Bedürfnis nach rationaler Rechtfertigung des Glaubens innerhalb des Christentums an der Wende vom elften zum zwölften Jahrhundert.<sup>21</sup> Die Wahl eines Ungläubigen als Gesprächspartner bedeute dabei jedoch ein »radikales Abweichen von den Methoden Anselms«, so sehr Ralph seine Dialoge auch für Gläubige geschrieben habe und nicht mit der Absicht, Ungläubige zu bekehren.<sup>22</sup> Alles in allem erweise sich Ralph weniger als Anselmianer denn als eigenständiger Schüler des Augustinus, dem er sich in tiefer Verehrung verbunden fühle.<sup>23</sup> G. R. Evans und Benedicta Ward erwähnen wieder die Anselmschen Reminiszenzen der Dialoge Ralphs,<sup>24</sup> während Helmut Kohlenberger die rationalis-

<sup>18</sup> Vgl. R. Southern, »St. Anselm and his English pupils«, in: *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941), S. 14–19, S. 24–29.

<sup>19</sup> Vgl. R. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, S. 207; ders., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990, S. 374.

<sup>20</sup> Vgl. Gilbert Crispin, *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, lat.-dt., übers. u. eingel. von K. W. Wilhelm u. G. Wilhelmi, Freiburg (HBPhMA, Bd. 1) 2005.

<sup>21</sup> Vgl. R. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, a. a. O., S. 208; ders., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, a. a. O., S. 374.

<sup>22</sup> R. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, a. a. O., S. 374 f.

<sup>23</sup> Vgl. R. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, a. a. O., S. 208: »Ralph is less a pupil of Anselm than a monastic student of St. Augustine, whom he takes as his chief guide and for whom he expresses the deepest veneration.« Ders., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, S. 375: »(...) he was also an independent student of St Augustine (...), he was more than a mere imitator of Anselm«.

<sup>24</sup> Vgl. G. R. Evans, »Anselm's life, works, and immediate influence«, in: B. Davies, B. Leftow (Hg.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, S. 25; B. Ward, *The Prayers and Meditations of Saint Anselm*, Harmondsworth 4/1986, S. 279.

tischen Züge seines Denkens hervorhebt, die er vornehmlich zwei weiteren Werken entnehmen zu können meint, dem Dialog *Der Sünder und der Grund* sowie der *Meditation eines Christen über den Glauben*.<sup>25</sup> Auch Jean-François Cottier, der Herausgeber und Übersetzer der Gebete und Meditationen Ralphs, konstatiert in dessen theologischem und spirituellem Werk einen starken – sowohl das Denken als auch den Stil betreffenden – Einfluss Anselms. Wie Southern sieht er Ralph gleichwohl eher in der Nachfolge des Augustinus. Möglicherweise habe er sich von der konservativen Herangehensweise Lanfranks von Pavia stärker angezogen gefühlt als von den Innovationen Anselms.<sup>26</sup> Die Frage, wie Ralph sich in seinen philosophisch-theologischen Schriften – und hier besonders in der Bestimmung des Verhältnisses von Autorität und Vernunft – zu den methodischen Ansätzen seiner beiden Lehrer stellt, soll im Anschluss an die Darstellung und Analyse seiner beiden Dialoge diskutiert werden; dabei sollen auch die Schriften Gilbert Crispins, eines anderen gemeinsamen Schülers von Lanfrank und Anselm in vergleichender Absicht herangezogen werden.

## 2.2. Das Gespräch mit dem zweifelnden Christen:

### *Der Fragende und der Antwortende (De inquirente et respondente)*

#### (a) Nutzen und Liebe: der Zweck des Dialogs

Ralphs erstes Gespräch führt zwei gläubige Christen zusammen. Der eine, *Fragender* genannt, legt dem anderen seine »Zweifel« (*dubitatio*nes) vor, die zwar nicht das Dasein Gottes oder die zentralen christlichen Lehren, aber doch den gemeinsamen Glauben betreffen. Letzterer – der *Antwortende* – befreit ihn von diesen Zweifeln. Der Geist des Gesprächs ist nicht nur außerordentlich freundschaftlich; der Antwortende versteht seine Bemühungen sogar ausdrücklich als praktizierte Nächstenliebe (*caritas*), um deren Gabe Ralph auch in

---

<sup>25</sup> Vgl. H. Kohlenberger, »Ratio bei Rodulfus Monachus. Ein Versuch aus der Sicht der historischen Anthropologie«, in: *Anselm Studies* 1 (1983), S. 201–205.

<sup>26</sup> Vgl. J.-F. Cottier, »Iustitia diaboli: Anselme, Gilbert Crispin et Rodulfus monachus«, in: P. Gilbert et al. (Hg.), *Cur deus homo*, Rom 1999, S. 253–260.

einem überlieferten Gebet bittet.<sup>27</sup> Der Fragende glaubt, dieser Liebe fast uneingeschränkt vertrauen zu dürfen, ohne dabei jedoch zu vergessen, dass sie nicht überstrapaziert werden darf.<sup>28</sup> Seine als Bitte formulierten Fragen richtet er vorzugsweise an die personifizierte »Liebe« (*dilectio*) seines Gegenübers oder an dessen »Brüderlichkeit« (*fraternitas*), was den monastischen Hintergrund des Dialogs ebenso ersehen lässt wie die gelegentlichen, obschon niemals expliziten Bezüge auf die Mönchsregel des Benedikt.<sup>29</sup> Der Umgang der Dialogpartner miteinander dürfte den fortgeschrittenen Unterricht an den von Ralph besuchten Klosterschulen reflektieren. Das ausdrücklich im Hinblick auf eine größere Leserschaft verfasste, mithin seine literarische Gestalt reflektierende Gespräch zielt unmittelbar auf den »Nutzen« (*utilitas*) des Fragenden, den der Antwortende nicht weniger als seinen eigenen anzustreben versichert,<sup>30</sup> sowie mittelbar auf den Nutzen vieler, nämlich seiner Leser.<sup>31</sup> Immer wieder heben beide Gesprächspartner hervor, dass die Lebenszeit nicht ohne Nutzen dahingehen dürfe, dass es darauf ankomme, »Fortschritte zu machen« (*proficere*). Der Nutzen und die Fortschritte bestehen zunächst im Erwerb von Glaubenswissen. Dieser löst beim Erkennenden Freude

<sup>27</sup> Vgl. *De inquirente* i.8: »Antwortender: Wenn ich etwas einsehe, was du in geringerem Maße einsehst, und du das von mir zu wissen begehrest, kannst du sicher sein, dass ich dir das im Namen der Nächstenliebe, der gemäß wir einander dienen müssen, gerne eröffne.« Siehe Ralph von Battle, *Oratio* 6, ed. J.-F. Cottier, S. 86: »Da michi, benignissime Deus, te, sicut iubes et rectum est super omnia diligere, deinde proximum non minus quam meipsum, sicut iterum praecipis, amare.«

<sup>28</sup> So stellt der Fragende am Ende seine weiteren Anliegen zurück, weil er sieht, dass der Antwortende »anderes vorha[t]«; vgl. *De inquirente* xiii.1.

<sup>29</sup> Siehe etwa die Mahnung, seine Lebenszeit im Hinblick auf die Ewigkeit zu nutzen (*De inquirente* i.8); vgl. *Regula Benedicti/Die Benediktusregel*, lat.-dt., hg. i. A. der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 5/2011, *Prologus*, Nr. 42–44: »Et si fugientes gehennae poenas ad vitam volumus pervenire perpetuam, dum adhuc vacat et in hoc corpore sumus et haec omnia per hanc lucis vitam vacat implere, currendum et agendum est modo, quod in perpetuo nobis expedit«, die Hervorhebung der Nächstenliebe (*De inquirente* i.8; vgl. *Regula Benedicti* 4, Nr. 1–2) sowie die ausführliche Exegese von Psalm 73, 21–24 (vgl. *Regula Benedicti* 7, Nr. 50) in *De inquirente* xii.

<sup>30</sup> Vgl. *De inquirente* vi.36 »Dass ich dich ebenso sehr liebe wie mich und du mich, dessen bin ich sicher, und dass ich nicht weniger deinen Nutzen liebe als meinen.«

<sup>31</sup> Vgl. *De inquirente* iii.5.

aus. »Es gefällt mir sehr«, bekennt am Ende des Dialogs der Fragende, »so gezweifelt zu haben, weil du mich ja aus Anlass des von mir Erfragten über so viele Inhalte, die ich vorher nicht kannte, unterwiesen hast.«<sup>32</sup>

Die besagte Erkenntnis ist nicht zuletzt jene des göttlichen Willens und hat daher einen eminent praktischen Sinn. Wie lebt man gut und gerecht? Umso dringlicher stellt sich diese Frage, als »viele (...) in der Kirche vieles tun, wovon sie glauben, dass es gut sei, was aber vor Gott dennoch nicht gut ist, weil es nicht seinem Willen gemäß getan wird.«<sup>33</sup> Durch solche moralischen Irrtümer setzt der Mensch sein Heil nicht weniger aufs Spiel als durch dogmatische. Die Behebung beider Arten von Irrtümern ist dem Menschen eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für die Glückseligkeit in der Gemeinschaft mit Gott und den Heiligen.<sup>34</sup> Der Mensch, so weiß der Fragende und mahnt der Antwortende, ist dazu angehalten, sein künftiges Schicksal zu bedenken und niemals aus den Augen zu verlieren. Dem entspricht, dass der »Nutzen« letztlich ein solcher für die postmortale Existenz ist. Durch das Gespräch vermittelt, ist er ferner zugleich das Werk der Gnade. So hält der Fragende es für den Willen Gottes, dass er den Antwortenden getroffen hat, und dieser verweist seinerseits auf Gott als die Quelle aller Erkenntnis und alles Guten.<sup>35</sup>

## (b) Der Gesprächsstoff

Die Abfolge der im Dialog aufgegriffenen Fragestellungen ist unsystematisch, bisweilen assoziativ. Der Fragende bestimmt die Themen und wählt diejenigen aus, die ihm am meisten auf dem Herzen brennen. Das Ergebnis ist ein *Quodlibet*, in formaler Hinsicht ein Kon-

---

<sup>32</sup> *De inquirente* xii.1

<sup>33</sup> *De inquirente* i.5.

<sup>34</sup> Vgl. *De inquirente* i.5f.: »Denn indem wir uns vom Bösen fernhalten und das Gute tun, werden wir ohne Zweifel zu den Freuden des ewigen Lebens gelangen. (...) Damit wir dies aber untersuchen, und damit wir durch die Untersuchung sorgfältig erkennen, was gottgefällig ist (...)«; *De inquirente* v.4: »Fragender: Was darüber aber der wahre Glaube festhält und festzuhalten lehrt, dies lege dar, damit wir nicht als Schlechtgläubige in die Gefahr der ewigen Verdammnis geraten.«

<sup>35</sup> Vgl. *De inquirente* i.7 u. iv.20.

trapunkt zu Ralphs *Meditation eines Christen über den Glauben* – einem Werk, das den theologischen Stoff bereits in eine gewisse systematische Ordnung bringt.<sup>36</sup> Die erste Frage betrifft das Problem des Bösen. Dabei ist es besonders die als ungerecht empfundene Verteilung der irdischen Güter und Übel unter den Guten und Schlechten, die den Fragenden umtreibt. Viele hätten sich angesichts dessen vom Guten abgewendet. Der Fragende lenkt das Gespräch sodann auf das Problem der moralischen Bewertung von Mord und Selbstmord. Ein Problem ist sie in seinen Augen deshalb, weil unter den Gelehrten (und kirchlichen Amtsträgern) kein diesbezüglicher Konsens herrscht. Gleiches gilt für die Auslegung der ersten Verse der Genesis, des nächsten Themas. So behaupten die einen, Gott habe in einem ersten Schritt eine »gewisse ungeformte Materie« erschaffen und aus dieser darauf den Himmel und die Erde, während die anderen von einer solchen Materie »nichts wissen wollen«. <sup>37</sup> Auch hinsichtlich der Engel, die im biblischen Schöpfungsbericht nicht ausdrücklich erwähnt werden, gehen die Meinungen – zumindest was den Zeitpunkt ihrer Erschaffung betrifft – auseinander (*diversae sententiae existunt inter catholicos doctores*).<sup>38</sup> In der Mitte des Dialogs kommen zunehmend Fragen der Bibelauslegung zur Sprache. Fragender und Antwortender vertreten mit Nachdruck die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Der Antwortende führt eine figürliche Deutung der ersten Verse der Genesis vor und lässt dem eine typologische, nämlich christologische Deutung der Jonaerzählung sowie eine christologisch-dämonologische Psalmenlektüre folgen. Wenn der Antwortende seiner Befürchtung Ausdruck verleiht, er könne mit einer solchen Bibelinterpretation Spott ernten und der Fragende daraufhin in der einzigen Polemik des ganzen Gesprächs die Einfalt und den Unverstand der Kritiker dieser Methode tadelt, so lässt dies

---

<sup>36</sup> Ralph gliedert in der *Meditatio cuiusdam christiani de fide* (Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 33v–43r, London BL MS Royal 12 C I, fols. 74v–92v) die Materie bereits auf folgende Weise: Erörterung des Glaubensbegriffs; rationale Gotteslehre; rationale Schöpfungslehre; Trinitätstheologie; Anthropologie; Angelologie; Erlösungslehre/Christologie. Variationen dieser Anordnung finden sich in den kürzeren Traktaten *Der Schöpfer und das Geschöpf* (*De creatore et creatura*) und *Das Geschöpf, das der eine und dreifaltige Gott erschaffen hat* (*De creatura quam unus deus trinitas fecit*).

<sup>37</sup> *De inquirente* iv.10.

<sup>38</sup> *De inquirente* v.2.

wohl erkennen, dass eine allegorische Schriftdeutung im Zeitalter Ralphs trotz aller patristischen Bürgen umstritten war. Das Gespräch wendet sich auf Bitten des Fragenden hin schließlich einigen schwierigen Themen einer philosophischen Theologie des Christentums zu: der Privationstheorie des Bösen, der Rede von der Schöpfung aus dem Nichts, des schöpfungstheologischen Exemplarismus sowie den Begriffen von Schuld und Reue. Am Ende des Dialogs steht eine Psalmenauslegung, die als moralische beginnt, als christologische endet und in einer – nach Gebetsart an den Vater gerichteten – Schilderung des Heilsgeschehens aus der Perspektive Christi kulminiert.

Die Themen des Dialogs fallen somit in eine von vier Kategorien bzw. Unterkategorien: (a) Phänomene, welche die christliche Weltdeutung herausfordern (die Verteilung der Güter und Übel); (b) umstrittene Fragen der (b-1) Glaubens- und Sittenlehre und der (b-2) Schriftauslegung; sowie (c) philosophisch anspruchsvolle Themen der christlichen Theologie.

### **(c) Vernunftgründe und Autoritäten**

Das Verhältnis von Glauben und Vernunft ist in diesem Dialog kein so großes Thema wie in dem darauf zu betrachtenden Gespräch zwischen dem *Wissenden* und dem *Unwissenden*, klingt aber an mehreren Stellen an. Der Mensch ist die vernünftige Natur, »für die es wesentlich ist, vernunftgemäß zu leben«. <sup>39</sup> Das beinhaltet für den Fragenden wie für den Antwortenden offenbar nicht nur moralische, sondern auch epistemische Pflichten. Viele der Fragen zielen auf Vernunftargumente, sei es implizit wie in der Klage, warum Gott die Bösen auf Erden bisweilen angenehmer leben lässt als die Guten, <sup>40</sup> sei es explizit wie bei der Suche nach einem Vernunftgrund (*ratio*), durch den man einzusehen vermag, dass die Sünde ontologisch betrachtet nichts ist. <sup>41</sup> Bezeichnend ist die Reaktion des Fragenden auf die Überlegungen seines Lehrers zu der erstgenannten Frage: Er lässt die Antwort gelten, möchte aber lieber noch Autoritäten hören; denn wenn diese dasselbe sagen, würde es ihm »in

---

<sup>39</sup> *De inquirente* viii.12.

<sup>40</sup> Vgl. *De inquirente* ii.4.

<sup>41</sup> Vgl. *De inquirente* viii.1.

höherem Grade genügend sein«. <sup>42</sup> Der Antwortende zitiert daraufhin *in extenso* aus Augustins *Gottesstaat*. Erst daraufhin bekundet der Fragende, viele seiner Zweifel hätten sich aufgelöst. Die anschließende Erörterung der Moral von Mord und Selbstmord erfolgt fast ausschließlich mittels Passagen wiederum aus dem *Gottesstaat*, nachdem der Fragende die diesbezügliche Meinung des Augustinus zu wissen verlangt, der in seinen Augen nur Gültiges und Richtiges geschrieben hat. <sup>43</sup> Die Zitate erreichen an dieser Stelle ein derartiges Ausmaß, dass der Antwortende sich genötigt sieht, sein Vorgehen zu rechtfertigen. Warum Augustinus in solcher Länge zitieren, statt einfach auf dessen berühmtes Werk verweisen? Aus rein praktischen Gründen: weil die Leser ein kleineres Buch wie den Dialog bequemer bei sich tragen können. <sup>44</sup> Wie die Bemühungen des Antwortenden und die beistimmenden Reaktionen des Fragenden zeigen, ist die Wahrheitserkenntnis keineswegs den Autoritäten vorbehalten, sondern kann, jedenfalls bis zu einem gewissen Grad, von einem jeden Menschen durch Ausübung seiner Vernunft erlangt werden. Die Auskünfte des Antwortenden mögen, wie der Fragende ohne böse Absicht bemerkt, »nicht so tiefsinnig und so einsichtsvoll« sein wie die des Augustinus; <sup>45</sup> dem Fragenden sei wohl bekannt, dass sein Gegenüber kein »Augustinus oder Gregor« ist noch »irgendein Großer von jenen Auslegern, deren Autorität die heilige Kirche (...) verehrt«. <sup>46</sup> Dennoch soll er seine Erkenntnisse um des Nutzens willen nicht zurückhalten; »denn vielleicht wird irgendein Kleiner dich Kleinen finden, der jene Großen nicht finden kann«. <sup>47</sup> Es kommt nicht darauf an, aus wessen Mund man eine Meinung hört, sondern auf deren Inhalt. <sup>48</sup> Unzulänglichkeiten in den Ausführungen können ihm dabei durchaus verziehen werden, jedoch nur, solange »es nicht gegen die Vernunft und gegen die heilige Autorität ist«. <sup>49</sup> Die Formulierung *contra rationem contraque sanctam auctoritatem* nähert die beiden Instanzen Vernunft und Autorität einander an. Dennoch

---

<sup>42</sup> *De inquirente* ii.12.

<sup>43</sup> Vgl. *De inquirente* iii.7.

<sup>44</sup> Vgl. *De inquirente* iii.8.

<sup>45</sup> *De inquirente* iv.3.

<sup>46</sup> *De inquirente* iv.23.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Vgl. *De inquirente* vi.3.

<sup>49</sup> *De inquirente* iv.21.

gilt: Wenn dem Menschen die Vernunftkenntnis nicht vergönnt ist, ist das kein Grund, eine Glaubenslehre in Zweifel zu ziehen. So versichern der Fragende wie der Antwortende übereinstimmend, an die Schöpfung der Welt aus dem Nichts zu glauben, ohne doch deren Modalitäten – ihr *quomodo* – begreifen zu können.<sup>50</sup> Andernorts scheinen die Fragen weniger auf irgendeine Vernunftkenntnis denn auf die Darlegung des wahren Glaubens zu zielen, etwa hinsichtlich der Engel. Dann geht es mitunter um die Frage nach der richtigen Bibelauslegung, wobei aber auch hier die Vernünftigkeit (als ein Kriterium unter anderen) Bedeutung erlangt.

#### d) Die Vorbehalte des Antwortenden

Der Antwortende lässt sich nach eigenem Bekunden nur unter großen Vorbehalten und aus Pflichtbewusstsein auf das Gespräch ein. So oft betont er, der schwierigen Aufgabe nicht gänzlich gewachsen zu sein, so oft stellt er den möglichen Nutzen seiner Erklärungen in Frage, dass es schwer fällt, darin nur einen im Übrigen gedankenlosen Bescheidenheitstopos zu erblicken. Da seine Rolle als Autor eines literarischen Dialogs von ihm stets mitreflektiert wird, hat er umso größere Bedenken, sich zu den Fragen zu äußern. Beim Fragenden bewirkt sein zögerndes Verhalten eine *captatio benevolentiae*: Er zeigt sich von der Bescheidenheit des Antwortenden beeindruckt. Er vermutet, dass der Antwortende die negativen Auswirkungen des Gelehrten-daseins auf seinen Charakter fürchtet. Er erinnert ihn daran, dass doch niemand dazu gezwungen würde, gegen seinen Willen ihr Gespräch zu lesen, und ermutigt ihn, trotz aller Widerstände und moralischen Gefahren sein Wissen nicht zurückzuhalten:

»Vielleicht verhältst du dich so, weil du die eitlen Reize der Schmeichelei fürchtest – dass du, wenn du sie öfter hörst, irregeleitet wirst; dass du glaubst, du seiest von irgendwelcher Wichtigkeit, wenn du hörst, dass man dich wegen deines kleinen Wissens lobt. Doch glaube mir, wegen dieser Befürchtung will ich von dir nicht ablassen, sondern, der Liebenswürdigkeit deiner Güte sicher, das, im Hinblick worauf ich zweifle, vertrauensvoll von dir erfragen.«<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. *De inquirente* ix.1 f.

<sup>51</sup> *De inquirente* vi.31.

Mit diesen und anderen Bemerkungen bricht der Fragende den Widerstand des Antwortenden, der resignierend feststellt, dass sein Gesprächspartner ohnehin nicht von ihm ablassen würde, gleich welche Bedenken er auch vortragen möge: »Dahin nämlich trachtet all deine Rede, dass ich tun soll, worum du bittest, jede Entschuldigung hintangestellt.«<sup>52</sup> Wenn er trotz aller Bemühungen Wert- und Nutzloses von sich geben sollte, sei dies der Hartnäckigkeit des Fragenden geschuldet, »der du mich zwingst zu sagen, was ich nicht weiß«.<sup>53</sup> Der Antwortende macht jedenfalls deutlich, dass er nicht die Absicht hat, Behauptungen mit Wissensanspruch aufzustellen, sondern nur seine Meinung kundzutun.<sup>54</sup> In der *Meditation eines Christen über den Glauben* versieht Ralph seine Aussagen sogar mit dem Hinweis, er schreibe dies auf, damit Weisere und Gelehrtere seine Ausführungen beurteilen könnten. Sollten sie Bestätigung finden, besäße er seine Überzeugungen daraufhin »auf süßere und sicherere Art« (*dulcius ac securius*); andernfalls würde er sich die Gründe seiner Kritiker zu eigen machen.

Im *Dialog mit dem Fragenden* beschränkt sich der Antwortende häufiger noch von vornherein auf ein Referat der Meinungen anderer; denn er glaube, die Sache nicht tief genug durchdrungen zu haben.<sup>55</sup> Das Urteil über die dargelegte Auffassung überlässt er dem Fragenden: »Erwäge du daraufhin, ob man es annehmen oder zurückweisen muss.«<sup>56</sup> Wo die Meinungen der Theologen auseinandergehen, begnügt er sich mit der Darstellung der rivalisierenden Positionen und unterlässt es, eine Entscheidung herbeizuführen. Bisweilen kommen seine Schilderungen einem indirekten Streitgespräch zwischen den beiden Parteien nahe.<sup>57</sup> Da die Rede auf die

<sup>52</sup> *De inquirente* iv.5.

<sup>53</sup> *De inquirente* iv.6.

<sup>54</sup> Vgl. *De inquirente* vi.4: »Das lege ich gleichwohl nicht dar, indem ich Behauptungen aufstelle, sondern so, wie es mir erscheint.«

<sup>55</sup> Vgl. *De inquirente* vi.29: »Der Gegenstand ist nämlich, wie ich gesagt habe, gewichtig und schwierig auszulegen. Und deshalb wollte ich dir lieber die Meinung von anderen vorlegen als die meinige«; *De inquirente* vi.14: »Ich lege dir deren Meinung deswegen vor, weil ich selbst davon kaum irgendetwas davon begreife, was nützlich ist, und ich deswegen gemäß meinem eigenen Verständnis nichts darüber sagen will.«

<sup>56</sup> *De inquirente* viii.2.

<sup>57</sup> Vgl. *De inquirente* iv.7–16: »Wie einige sagen (...) Wenn denen, die dies sagen, der Einwand gemacht wird (...), so antworten jene auf diesen Ein-

Schöpfung aus dem Nichts kommt, gesteht der Antwortende sogar offen sein Nichtwissen – für ihn wie gesehen kein Anlass, an dieser Glaubenswahrheit zu zweifeln: »(...) ich weiß dir dazu nichts anderes zu antworten, als dass ich es nicht weiß«. <sup>58</sup> Das hindert ihn allerdings nicht daran, mit Hilfe einer Baumeister-Analogie und ihrer anschließenden Relativierung den christlichen Schöpfungsbegriff näher zu bestimmen; seine Ausführungen erinnern dabei stark an ähnliche Bilder in Anselms *Monologion* und Augustins *De Genesi contra Manichaeos*. <sup>59</sup> Wohl weil er mehr noch als Anselm die Unähnlichkeiten zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen vor Augen hat, <sup>60</sup> bekennt er sich im Anschluss an diese eigentlich doch erhellenden Erläuterungen abermals zu seinem Nichtwissen: »Frage also, wenn du willst, nach einer anderen Sache, über die ich dir zu antworten weiß, und lass diese auf sich beruhen. Denn ich kann dir darüber keine andere Rechenschaft ablegen, als dass ich es nicht weiß.« <sup>61</sup>

### (e) Die Interpretation der Bibel

Die Deutungen von Bibelstellen umfassen etwa die Hälfte des Dialogs. Einen Schwerpunkt bildet die Auslegung der ersten beiden Verse des Buches Genesis. Hier geht es zunächst um den historischen Sinn, wobei der Antwortende, wie üblich ohne Angabe von Quellen, patristische Exegesen präsentiert; wie erwähnt weichen diese in einzelnen Punkten – etwa hinsichtlich der Annahme einer Urmaterie –

---

wand (...) Sie sagen also (...) So sagen einige. Andere aber (...) Es gibt aber einige, die an dieser Stelle (...) eine Frage aufwerfen. (...) Sie sagen daher (...) Sie fragen also (...) Diese Frage bemühen sich einige, so zu lösen. Sie behaupten (...) Dies ist von einigen folgendermaßen dargelegt worden (...).«

<sup>58</sup> *De inquirente* ix.2.

<sup>59</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion* 10, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 24 f.; Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I, 6, ed. D. Weber, CSEL 91, Wien 1998, S. 76 f.

<sup>60</sup> So redet Ralph (*De inquirente* ix.5) von *nulla similitudo*, während Anselm nur *multa in hac similitudine dissimilitudo* (*Monologion* 11, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 26) konstatiert. Dies ist vielleicht ein Indiz dafür, dass Ralph in diesem Punkt stärker von Augustinus abhängig ist als von Anselm; denn die Unähnlichkeit zwischen dem Schaffen Gottes und dem des Handwerkers hervorzuheben, entspricht besonders dem anti-manichäischen Anliegen des Augustinus.

<sup>61</sup> *De inquirente* ix.8.

erheblich voneinander ab. Ein Einfluss der rabbinischen Exegese ist nicht spürbar. Der Fragende gibt sich dabei mit dem historischen Sinn allein nicht zufrieden:

»Denn ich meine, dass diese Tatenberichte nicht ohne Bilder zukünftiger Dinge sind. So glaube ich nämlich, dass – obwohl diese Dinge sich gemäß der Geschichte so zugetragen haben, wie sie geschildert werden – in ihnen gewissermaßen anderes, in zukünftigen Zeitaltern Zusammentreffendes auf bildliche Weise (*per figuram*) erkannt werden kann.«<sup>62</sup>

Daraufhin trägt der Antwortende, wiederum im Rahmen eines Referats, eine Reihe von allegorischen Deutungen vor, nicht ohne sein Vorgehen eigens zu rechtfertigen:

»Wie du nämlich weißt, pflegen in der Heiligen Schrift öfter mehrere Sinne betrachtet zu werden. Und obwohl sie verschiedene Inhalte vorbringen, entfernen sie sich doch nicht von dem rechten Pfad des Glaubens.«<sup>63</sup>

Das Aufdecken eines bildlichen Sinnes, so versichert er, begründet keinen Zweifel an der historischen Wahrheit der biblischen Erzählung.<sup>64</sup> Diese Klarstellung richtet sich weniger an den Fragenden – denn dieser ist es ja, der nach den Allegoresen verlangt – als vielmehr an die Spötter einer solchen Methode im Hintergrund, die vom Fragenden verächtlich als »die große Menge« (*plurimorum*) bezeichnet werden. Die Anfangsverse der Genesis werden bald im moralischen (Himmel und Erde als Bilder für die Guten und die Bösen), bald im eschatologischen (die Sterne als Symbol für die Heiligen und die Sabbatruhe als Versinnbildlichung der Ruhe der Heiligen), bald im typologischen Sinn (die Sonne und der Mond als Bilder für Christus und seine Kirche) gedeutet. Auch alternative Deutungen (Himmel und Erde als Bilder für die Engel und die Menschen) werden erwähnt. Bei der Exegese von Gen 1,2b werden vier verschiedene Bedeutungen des Wortes »Abgrund« (*abyssus*) angeführt. Der Antwortende legt Wert darauf, dass diese Auslegungen nicht auf ihn selbst zurückgehen. Die augustinische Herkunft der Allegorese der Sabbatruhe hebt er eigens hervor.<sup>65</sup> Als der Fragende auf die Jona-

<sup>62</sup> *De inquirente* vi.1.

<sup>63</sup> *De inquirente* x.13.

<sup>64</sup> Vgl. *De inquirente* vi.5.

<sup>65</sup> Vgl. *De inquirente* vi.20.

geschichte zu sprechen kommt, trägt der Antwortende zunächst vor, was »der Geschichte nach mit Jona geschah«, um anschließend darzulegen, »was durch dieses Geschehen um ihn versinnbildlicht wird«. <sup>66</sup> Es folgt eine Ausführung des Vergleichs, den Jesus in den Evangelien zwischen sich und Jona zieht, wie sie in Patristik und Mittelalter häufiger begegnet (Jona als Bild für Christus; der Wal als Bild für das Grab Christi; die Männer, die Jona widerwillig ins Meer werfen, als Bild für Pilatus etc.). Die anschließende Psalmen-erklärung schreibt dem Dichter – nämlich König David – die Einsicht in die Zwei-Naturen-Lehre zu, »dass unser Herr Jesus Christus Gott und Mensch in einer Person ist«. <sup>67</sup> Die Interpretation besteht daraufhin im Wesentlichen aus drei an Christus gerichteten Lob- und Lehrgebeten.

### **2.3. Das Gespräch mit dem Atheisten über philosophische Fragen des christlichen Glaubens: *Der Unwissende und der Wissende (De nesciente et sciente)*, Buch I**

#### **(a) Vernunftgemäß leben: der Zweck des Dialogs**

In Ralphs zweitem Dialog bekommt es ein gläubiger Christ mit einem materialistischen Atheisten zu tun. Eine solche Gesprächskonstellation war im lateinischen Mittelalter ein Novum. Wie es im Prolog heißt, seien auch viele getaufte Christen zu Zweiflern an Gottes Existenz geworden. Im weiteren Verlauf des Werkes weist vieles darauf hin, dass es sich bei dem Atheisten um einen solchen, vom Glauben abgefallenen oder einen nie wirklich zu ihm gelangten nominellen Christen handelt. Schon in *De inquirente et respondente* wird diese Figur erwähnt, da Ralph die Adressaten der augustianischen Apologie im ersten Buch von *De civitate Dei* – eigentlich die römischen Verächter des Christentums – näher spezifiziert. Wo es bei Augustinus heißt: »Einen schweren Vorwurf glauben sie gegen die Christen zu schleudern«, präzisiert er: »Einen schweren Vorwurf glauben die Heiden *oder auch die ungläubig lebenden Christen (Christiani infideliter viventes)* gegen die rechtschaffenen lebenden

---

<sup>66</sup> *De inquirente* vii.9.

<sup>67</sup> *De inquirente* vii.25.

Christen zu schleudern«;<sup>68</sup> an einer anderen Stelle, wo Augustinus von den »boshaften oder ungläubigen Geistern« redet, ergänzt Ralph: »oder die gläubigen, aber ungläubig lebenden«.<sup>69</sup> Die Bezeichnungen »ungläubig lebende Christen« und erst recht »gläubig, aber ungläubig lebend«, schließen als solche zwar nicht aus, dass Ralph sich mit ihnen auf gläubige Christen bezieht, die den Willen Gottes falsch interpretieren. Doch präsentiert er die »ungläubig lebenden Christen« ausdrücklich als Verbündete der (augustinischen) Heiden und Gegner der christlichen Religion.

Ralph beansprucht für sein Gespräch keinen realen Hintergrund; im Prolog ist vielmehr von einer »Setzung« (*ponamus*) der Gesprächspartner die Rede. Den literarischen Charakter ihrer Unterredung reflektieren diese in weniger auffälliger Weise als der *Fragende* und der *Antwortende* im ersten Dialog; in dieser Hinsicht ist hier vor allem die wiederkehrende Referenz auf etwas »weiter oben« (statt: »zuvor«) Gesagtes zu nennen. Das Gespräch mit dem Atheisten ist naturgemäß nicht im monastischen Bereich angesiedelt (obwohl es der Ausbildung von Mönchen gedient haben mag). Es kann daher nicht überraschen, wenn das den ersten Dialog bestimmende Liebesmotiv weitgehend fehlt und das Nutzen-Fortschritts-Motiv in den Hintergrund tritt – obwohl der Atheist den Christen gleich zu Beginn als »allerliebsten Bruder« anredet und es nicht lange dauert, bis der Christ das vollste Vertrauen seines Gegenübers gewinnt und dieser ihm eröffnet, er sei sicher, dass die ganze Veranstaltung auf seinen Nutzen abzielt. Ein anderes Thema tritt stattdessen in den Vordergrund: das vernunftgemäße Leben. Dazu vor allem will der Christ dem Atheisten verhelfen. Die Erkenntnis Gottes und seines Willens sind die Grundlagen, die Liebe Gottes und das Erfüllen seines Willens die Vollendung eines vernunftgemäßen Lebens.<sup>70</sup> Die christliche

<sup>68</sup> *De inquirente* iii.10.

<sup>69</sup> *De inquirente* v.6.

<sup>70</sup> Vgl. *De nesciente* i.3: »Diese solchermaßen Unwissenden und Einsichtslosen ermahnt der Psalmendichter mit folgenden Worten: *Kommet zur Einsicht, ihr Unwissenden im Volke, und wisset endlich, ihr Törichtern*. Das heißt, dass sie irgendwann einmal von ihrer Torheit wieder zu Verstand kommen und den Herrn verstehen mögen, der sie erschaffen hat. Die ihn verstehen, verehren und lieben ihn immer, wie sie es sollen.« Siehe auch Ralph von Battle, *Oratio* 6, ed. J.-F. Cottier, *Anima mea*, Turnhout 2001, S. 86: »Est enim hoc iustissimum et omnino rationabile, ut te super omnia, et etiam plusquam nos, debeamus diligere«.

Lehre steht im Einklang mit der Vernunft, ja sie liegt in wesentlichen Teilen in der Konsequenz des rechten Vernunftgebrauchs: Deshalb heißt der Christ in diesem Dialog der *Wissende (sciens)*, während der Atheist als *Unwissender (nesciens)* auf der Bühne erscheint. Insbesondere weiß der Christ, von wem er erschaffen wurde und wozu; der Atheist weiß das nicht. Gott ist die höchste Vernunft. Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott liegt in der Vernünftigkeit als seiner *differentia specifica* begründet:

»Die Ehrenstellung des Menschen ist es, einen vernünftigen Verstand zu haben, durch den er sich von den wilden Tieren unterscheidet. Doch wenn er sich nicht darum sorgt, ihm gemäß zu leben, sieht er nicht ein. Das heißt, er setzt hinten zu verstehen, was es heißt, vernunftgemäß zu leben (*secundum rationem vivere*).«<sup>71</sup>

Mit der Protreptik eingangs des Prologs, dass »jeder Mensch, der ein- sieht, dass er von Gott erschaffen wurde«, auch »den Grund ein- sehen« solle, »dessentwegen er von Gott erschaffen wurde«, nämlich seinen Daseinszweck, und sich daraufhin »mit seiner ganzen Geistes- kraft bemühen« solle, »dass er ihn immer hat«,<sup>72</sup> scheint Ralph den rechten Gebrauch der Vernunft und das Wollen im Einklang mit der Vernunftkenntnis anzumahnen. Beides vermag – wie sich zeigen wird – sogar einen Atheisten zum christlichen Glauben und Handeln hinzuführen, und damit letztlich zur Glückseligkeit in der Gemein- schaft mit Gott. Dies nämlich ist der Daseinszweck des Menschen:

»Gott hat sie (sc. die Seele des Menschen) deswegen als vernünftiges Ge- schöpf erschaffen, damit sie zwischen dem Guten und dem Bösen ver- nünftig zu unterscheiden weiß, auf dass sie das Böse unterlässt und das Gute tut. Damit sie Letzteres erlangen und ewig besitzen soll, hat Gott sie gemacht.«<sup>73</sup>

Dem gerecht zu werden, ist dem Menschen ohne die Hilfe Gottes nicht möglich;<sup>74</sup> aber diese Feststellung ist durchaus damit vereinbar, dass die Konversion das Resultat eines dialogischen Diskurses ist –

---

<sup>71</sup> *De nesciente* i.62.

<sup>72</sup> *De nesciente* i.2.

<sup>73</sup> *De nesciente* i.101. Siehe dazu Anselm von Canterbury, *Monologion* 68, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 78 f.; ders., *Cur deus homo* II, 1, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 97 f.

<sup>74</sup> Vgl. etwa *De inquirente* xi.6.

der Wissende ist hier dem Unwissenden das Werkzeug der Gnade. Des Wissenden Zitat von 1 Kor 3,7: »Weder der ist etwas, der pflanzt, noch der, der gießt, sondern Gott, der wachsen lässt«,<sup>75</sup> erfüllt zwar unmittelbar einen anderen Zweck. Da der Wissende aber in derselben Wortmeldung seinem Gesprächspartner attestiert, »auf dem richtigen Weg« zu sein,<sup>76</sup> erscheint es zugleich als Reflexion auf seine Lehrerrolle und den eigenen Anteil an den Fortschritten seines Schützlings. In seiner zweiten Meditation, *Bewunderung der unaussprechlichen Güte Gottes des Schöpfers (Admiratio de ineffabili bonitate creatoris Dei)* bemerkt Ralph voller Zuversicht, dass »Gott es dem Menschen in dieser Welt oft gibt, gemäß der Vernunft zu leben (*secundum rationem vivere*)«, nämlich seinen Schöpfer und dessen Gebote zu lieben.<sup>77</sup>

## (b) Lehrmethoden

Der Wissende in Ralphs zweitem Gespräch entpuppt sich als versierter Lehrer – ein Umstand, der es wahrscheinlich macht, dass Ralph, obwohl mit anspruchsvollen Leitungssämtern belastet, den Unterricht in den Klosterschulen nicht nur als Schüler, sondern auch als Lehrer kennengelernt hat. Alle Dialoge Ralphs erwecken den Eindruck, dass es dem Lehrer zuvorderst um das geistliche Wohl und letztlich um das Heil des Schülers geht. Einer solchen Schülerzentriertheit der Gespräche entspricht, dass der Autor im Prolog das allgemeine Diskursverhalten der Dialogfiguren ausdrücklich mit seinem didaktischen Wert erklärt:

»Dabei soll bald der wissen wollende Unwissende die Fragen stellen und der Wissende antworten; bald der Wissende den Unwissenden befragen, damit er ihn durch sein Befragen leichter belehren kann.«<sup>78</sup>

Auch die gelegentlichen Äußerungen des Lehrers und Schülers zur Lehrmethode zeugen von didaktischer Kompetenz und selbstbewusstem Schülersein. So entschuldigt sich der Wissende beim Unwissenden dafür, dass er ihn über Banalitäten befrage, was er ledig-

<sup>75</sup> *De nesciente* i.33.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ralph von Battle, *Meditatio 2*, ed. J-F. Cottier, *Anima mea*, Turnhout 2001, S. 14.

<sup>78</sup> *De nesciente* i.5.

lich in der Absicht tue, ihn zu Höherem hinzuführen.<sup>79</sup> Er warnt den Unwissenden, nicht zu schnell voranzuschreiten,<sup>80</sup> und wiederholt sich bewusst, »damit du das öfter Entfaltete und Eingeprägte noch weniger vergessen kannst.«<sup>81</sup> Er lobt den Unwissenden für sein gutes Gedächtnis, wenn dieser sich an etwas zuvor Dargelegtes erinnert,<sup>82</sup> und freut sich über dessen Fortschritte. Andererseits scheut er nicht davor zurück, ihn zu ermahnen, wenn er sich als vergesslich erweist,<sup>83</sup> oder ihm zu widersprechen, wenn er etwas missversteht.<sup>84</sup> Wenn der Fragende in Ralphs erstem Dialog sein Anliegen nicht klar genug zu formulieren versteht, kommt ihm der Antwortende zu Hilfe: »Ich will genau wissen, wonach du fragst. Deshalb wiederhole ich das, wovon du, wenn ich recht verstanden habe, verlangst, dass es dir erklärt werde.«<sup>85</sup> Aber nicht nur der Lehrer, auch der Schüler verlangt nach Prägnanz und Klarheit. So bemerkt der Unwissende in Ralphs zweitem Dialog: »Es erscheint mir sehr dunkel, was du sagst (...) Deshalb tätest du recht daran, wenn du mir das klarer darlegen würdest.«<sup>86</sup> Er unterbricht den Lehrer mit dem Wunsch, das schon Erreichte selbst zu rekapitulieren,<sup>87</sup> und bittet ihn, sein

---

<sup>79</sup> Vgl. *De nesciente* i.74: »Bitte lass es dir nicht lästig sein, dass ich so unbeträchtliche Dinge von dir erfrage. Denn das tue ich nicht, weil ich dich gering schätze, sondern damit ich dich dadurch leichter und ungehinderter zu dem führe, was ich beabsichtige.«

<sup>80</sup> Vgl. *De nesciente* i.29: »Du gehst schneller in deinen Untersuchungen vor, als du solltest.«

<sup>81</sup> *De nesciente* i.74.

<sup>82</sup> Vgl. *De nesciente* i.80.

<sup>83</sup> Vgl. *De nesciente* i.138: »(...) ich sage dir dasselbe, was ich schon gesagt habe, noch ein zweites Mal, damit du es nicht mehr dem Vergessen preisgibst und nicht gleichsam ein durchlöcheretes Säckchen bist, bei dem alles, was durch den oben offenstehenden Eingang hineingelegt wird, unten durch das Loch nach draußen herausfällt.«

<sup>84</sup> Vgl. *De nesciente* i.153: »Was du sagst, sage ich nicht«; siehe auch *De inquirente* xi.11: »Wie ich an deinen Worten bemerke, verstehst du etwas ganz anderes als das, was der Psalmendichter sagt.«

<sup>85</sup> *De inquirente* xii.3.

<sup>86</sup> *De nesciente* i.157; vgl. ebd., i.114: »Aber ich möchte, dass du mir noch bündiger darlegst (...).«

<sup>87</sup> Vgl. *De nesciente* i.108: »Doch zuerst möchte ich kurz rekapitulieren, was wir schon gesagt haben, damit du erkennst, ob ich es gut behalte, und damit es dir nicht so vorkommt, als hättest du dich vergeblich bemüht. Danach kannst du zu dem, was ich von dir verlange, zurückkehren.«

Aufnahme- und Erinnerungsvermögen nicht zu überschätzen.<sup>88</sup> Äußert der Lehrer Kritik, deutet er dies als Zeichen seiner Wertschätzung ihm gegenüber.<sup>89</sup>

### (c) Die Reichweite der Vernunft und die Notwendigkeit des Glaubens

Das Gespräch mit einem Atheisten, der glaubt, dass es »fast nichts gibt außer dem, was ich mit den Augen sehe«,<sup>90</sup> ist für Ralph das ideale Terrain für eine Grenzbestimmung zwischen den rein vernünftigen und den über die reine Vernunftseinsicht hinausgehenden Teilen der christlichen Lehre – für ein Ausloten der Reichweite einer natürlichen Theologie. Dasselbe Demarkationsprojekt begegnet auch in Ralphs *Meditation eines Christen über den Glauben*. Der Titel dieser Schrift lautet in voller Länge: *Meditation eines Christen über den Glauben und dass wir vieles, was wir dem Glauben nach glauben, auch der Vernunft nach einsehen*. Kann man sich auch des Eindrucks nicht erwehren, dass das im Untertitel angekündigte Programm im Laufe der einzelnen Kapitel etwas aus dem Blick gerät, zeichnet sich dort doch die folgende Position ab: Wie Paulus in Röm 1,20 sagt, kann der unsichtbare Gott anhand der Schöpfung erkannt werden.<sup>91</sup> Dieser Erkenntnisweg liefert einen philosophischen Gottesbegriff. Die so erschlossene »ewige Wesenheit oder Natur« (*aeterna essentia sive natura*) nennt die Schrift »Gott«.<sup>92</sup> Die natürliche Erkenntnis Gottes erstreckt sich außer auf Gottes Existenz, Ewigkeit und Allmacht auch auf die Einsicht, dass Gott die Welt aus nichts erschaffen hat. Ralph erwähnt in der *Meditation eines Christen über den Glauben* darüber hinaus Gottes höchste Vollkommenheit,

<sup>88</sup> Vgl. *De nesciente* i.139: »Du kennst die Härte und Langsamkeit meines Denkvermögens, dass ich sowohl kaum verstehen kann, was ich höre, wie auch das Gehörte geschwind vergesse. Wenn du mir deshalb nicht öfter, gleichsam einschärfend sagst, wovon du willst, dass ich es behalte, wirst du nach einer kleinen Weile feststellen, dass ich alles, was du gesagt hast, vergessen habe.«

<sup>89</sup> Vgl. *De nesciente* i.139: »Denn würdest du mich nicht schätzen, würdest du mich nicht zurechtweisen.«

<sup>90</sup> *De nesciente* i.7.

<sup>91</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 34v.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., fol. 35r.

dass »er so völlig vollkommen ist, dass er vollkommener nicht sein kann, und zwar deshalb nicht, weil er der vollkommenste (*perfectissimus*) ist«,<sup>93</sup> wie Anselm folgert er daraus, dass Gott seine sämtlichen Eigenschaften *essentialiter* zukommen.<sup>94</sup> Aber es bleibt bei Ralph unklar, wie sich der Begriff Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens zu den übrigen Teilen der rationalen Gotteslehre verhält und wie die Existenz eines höchst vollkommenen Wesens (und nicht nur eines Schöpfers) bewiesen werden soll. Die natürliche Erkenntnis, dass Gott die Welt aus nichts erschaffen hat, beinhaltet für ihn ferner die Einsicht in die Vernünftigkeit und Willentlichkeit Gottes. So behauptet er schließlich, dass auch die Ähnlichkeit der rationalen Geschöpfe zu Gott als der höchsten Vernunft (*summa ratio*) »eingesehen«, nämlich auf rein vernünftige Weise erkannt werden kann.<sup>95</sup> Diese rationale Theologie und Anthropologie hat Ralph in seiner ersten Meditation *Quod omnia deus bona fecit* (*Dass Gott alles gut erschaffen hat*) in gedrängter Form auch als Gebet formuliert, wobei er dort Gottes Güte besonders herausstellt.<sup>96</sup> Die Ähnlichkeit oder Abbildhaftigkeit zu Gott ist es, die dem Menschen die natürliche Gotteserkenntnis überhaupt ermöglicht. Doch wie jene begrenzt ist, so auch diese: In seinem Traktat *De creatore et creatura* (*Der Schöpfer und das Geschöpf*) führt Ralph aus, der Mensch könne aufgrund seiner bloßen Vernunft nur so viel von seinem Schöpfer begreifen, wie dieser ihm zu begreifen gestattet hat.<sup>97</sup> Jenseits ihres Horizonts liegt insbesondere die göttliche Dreifaltigkeit. Sie eröffnet sich gemäß der *Meditation eines Christen über den Glauben* dem Menschen erst durch den Glauben.<sup>98</sup> Gleiches gilt, obwohl dies nicht

<sup>93</sup> Vgl. ebd.

<sup>94</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 35r; Anselm von Canterbury, *Monologion* 16, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 30 f.; ders., *Proslogion* 12, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 110.

<sup>95</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 39r.

<sup>96</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio* 1, ed. J.-F. Cottier, *Anima mea*, Turnhout 2001, S. 6–12.

<sup>97</sup> Vgl. Ralph von Battle, *De creatore et creatura et quid inter se differunt creaturae*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 54v.

<sup>98</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 36r.

expliziert wird, für das Faktum der Menschwerdung Gottes. Die Vernunft kann vielleicht etablieren, dass die Art und Weise, wie Gott Mensch wurde, die beste und angemessenste war und sein musste.<sup>99</sup> Aber trotz unverkennbarer Anleihen bei der Erlösungslehre Anselms – der Mensch müsse für seine Sünden eine angemessene Genugtuung (*satisfactio*) leisten, sei dazu aber nicht in der Lage –<sup>100</sup> beweist Ralph nicht die Notwendigkeit der Inkarnation aus vernünftigen Prämissen *a priori*. Er bekräftigt zwar, es sei »notwendig« gewesen, »dass Gott Mensch wurde«.<sup>101</sup> Aber jene Notwendigkeit ergibt sich nur unter Voraussetzung des göttlichen Erlösungswillens und einer bestimmten Lehre vom Wesen und Daseinszweck des Menschen, und zumindest die erstgenannte Prämisse wird von Ralph nicht mit der Vernunft bewiesen, sondern dem Glauben entnommen: »(...) ich weiß, dass Gott allmächtig ist, und ich glaube, dass er alle Menschen retten will,«<sup>102</sup> heißt es in dem dritten großen Dialog *De peccatore qui desperat et de ratione quae peccatorem ne desperet confortat* (*Der Sünder, der verzweifelt, und der Grund, der den Sünder tröstet, auf dass er nicht verzweifle*). Ralph ist im Übrigen nicht der einzige Theologe, der in den auf Anselms *Cur deus homo* (*Warum Gott Mensch wurde*) folgenden Jahrzehnten die rationale Erlösungslehre des Erzbischofs von Canterbury rezipiert, dabei die Argumentation aber auf eine solche Weise verkürzt, dass entweder ihre ursprüngliche Unabhängigkeit von Glaubensprämissen oder ihre Schlüssigkeit verloren geht.<sup>103</sup> Weitere Unterschiede zu Anselm be-

<sup>99</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 40r: »Sed hoc non fecit quia multo utilius et honestius hanc satisfactionem alio modo per humana natura facere potuit quam si per angelum vel aliam aliquam creaturam fecisset, quia et hoc ipsius naturae mos est ut cum ipse aliquid facere disponit, ita fiat ut nullo modo utilius vel honestius fieri possit.«

<sup>100</sup> Vgl. Ralph von Battle, *De peccatore et de ratione*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 5r, 6v, 8r, 13r.

<sup>101</sup> Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 39v.

<sup>102</sup> Ralph von Battle, *De peccatore et de ratione*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 6r.

<sup>103</sup> Siehe dazu B. Goebel, »Les ›incroyants‹ dans le *Cur deus homo* de saint Anselme«, erscheint in: D. Cohen-Levinas, A. Guggenheim (Hg.), *Théologie, philosophie et antijudaïsme*, Les Plans-sur-Bex 2015; ders., »Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins«, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 11 (2012), S. 35.

stehen darin, dass Ralph in seiner eigenen Satisfaktionslehre die Erbsündenlehre voraussetzen scheint<sup>104</sup> und an der überkommenen Vorstellung festhält, dass Christus die Menschheit aus der Herrschaft des Teufels befreit hat.<sup>105</sup>

In Ralphs zweitem Dialog demonstriert der Wissende dem Unwissenden zunächst die Unbezwifelbarkeit des eigenen Lebendigeins und damit der eigenen Existenz,<sup>106</sup> um seinem Gesprächspartner anschließend »unter Anleitung der Vernunft« (*ratione ducente*) die Notwendigkeit der Existenz einer »Natur oder Wesenheit« (*natura sive essentia*)<sup>107</sup> darzutun, die durch folgende Merkmale charakterisiert ist: Sie ist die – selbst unerschaffene, von sich selbst seiende – Schöpferin, Erhalterin und Lenkerin des Unwissenden sowie aller übrigen von ihr verschiedenen Wesenheiten, die sie aus nichts erschaffen hat; sie ist unsichtbar, allgegenwärtig, unveränderlich und ewig.<sup>108</sup> Der von Ralph verwendete Gottesbeweis ist die Kombination eines – zweifellos von Augustinus inspirierten – Cogito-Arguments mit einer Variante des kosmologischen Arguments und stützt sich auf die Widersprüchlichkeit der Vorstellung einer Selbstverursachung sowie die Unmöglichkeit eines unendlichen Rückgangs in der Ursachenkette. Im Unterschied zur *Meditation eines Christen über den Glauben*, wo darüber hinaus der Begriff eines vollkommensten Wesens aufgegriffen wird, fehlt in *Der Unwissende und der Wissende* von Anselms ›Theologie des vollkommenen Wesens‹ jede Spur. Dessen ontologische Argumente werden in Ralphs Schriften nirgends erwähnt.<sup>109</sup> Jene Wesenheit oder Natur, von den Christen ›Gott‹ ge-

<sup>104</sup> Vgl. Ralph von Battle, *De peccatore et de ratione*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 12v: »Sed hanc rectitudinem nullus homo deo potest persolvere qui nascitur de homine quia omnis homo peccator nascitur propter praevaricationem quae perpetrata est in primo homine.«

<sup>105</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Oratio* 7, ed. J.-F. Cottier, *Anima mea*, Turnhout 2001, S. 90: »fideles et amicos tuos (...) a daemonica dominatione, gloriose triumphans, misericorditer eripuisti«; ders., *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 41v: »(...) et sic dum in eius carne quae non peccaverat diabolus iniuste manus immisit eumque in quo de suo nichil invenerat iniuste interfecit, iuste dominium quod super hominem propter peccatum habebat perdidit.«

<sup>106</sup> Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XI, 26; ders., *De Trinitate* X, 10, 14.

<sup>107</sup> Vgl. *De nesciente* i.113.

<sup>108</sup> Vgl. *De nesciente* i.109 ; 113 ; 121–124; 141.

<sup>109</sup> Zu Anselms ontologischen Argumenten vgl. B. Goebel, »Anselm's elusive

nannt, ist die höchste Vernunft; das rationale Geschöpf ihr Abbild. Die vernunftbegabten Seelen sind, wie sich der Ähnlichkeit zu ihrem Schöpfer entnehmen lässt, unsterblich.<sup>110</sup> All dies vermag der Mensch »aufgrund eines offenkundigen Beweisgrundes« (*aperta ratione*) mit der natürlichen Vernunft und also »durch sich selbst« zu erkennen.<sup>111</sup> »Du bist gar nicht so unwissend, wie ich dachte«, attestiert der Wissende dem Unwissenden, der die fraglichen Erkenntnisse auf sein gezieltes Fragen hin gleichsam selbst entwickelt.<sup>112</sup> Es bleiben gleichwohl viele Dinge, die wir von Gott nur durch den Glauben erkennen – von denen wir, wie der Wissende sagt, »nicht aufgrund eines offenkundigen Beweisgrundes, sondern nur aufgrund des Glaubens glauben, dass sie so sind, wie der Glaube lehrt«.<sup>113</sup> Dazu zählen Gottes Einzigkeit und Dreifaltigkeit,<sup>114</sup> die Menschwerdung Gottes, die in Ralphs zweitem Dialog bezeichnenderweise erst thematisiert wird, als der Unwissende bereits für den Glauben gewonnen ist, sowie überhaupt die Identität des christlichen Gottes mit der höchsten »Natur oder Wesenheit«, auf deren Existenz zu schließen der Gottesbeweis erlaubt.<sup>115</sup> Den Glauben (*fides*) bestimmt der Wissende in Anlehnung an Hebr 11,1 als »Feststehen in den nicht offenbaren Dingen«,<sup>116</sup> betont den hohen Gewissheitsgrad und das Ausgerichtetsein des Glaubens auf Wahrheit und nähert ihn insofern dem Wissen an.<sup>117</sup> Der Glaube tritt ein, wo unsere Sinneserfahrung nicht an einen Sachverhalt heranreicht. Ge-

---

argument«, in: *The Saint Anselm Journal* 7 (2009), S. 1–22; ders., »Nachdenken über den ontologischen Gottesbeweis«, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (2009), S. 105–144.

<sup>110</sup> Vgl. *De nesciente* i.89.

<sup>111</sup> Vgl. *De nesciente* i.114: »Hoc autem est quod secundum rationem intelligimus«; *De nesciente* i.119: »per te ipsum (...) intellexisti«.

<sup>112</sup> *De nesciente* i.19.

<sup>113</sup> *De nesciente* i.114.

<sup>114</sup> Vgl. *De nesciente* i.113: »Aber dass diese eine Natur oder Wesenheit ein einziger Gott und Dreifaltigkeit ist und die Dreifaltigkeit ein einziger Gott, das lehrt uns der katholische Glaube.«

<sup>115</sup> Vgl. *De nesciente* i.119: »Aber dass jene eine Natur oder Wesenheit (...) Gott ist, das hast du nur durch den Glauben geglaubt.«

<sup>116</sup> *De nesciente* i.115: »Fides est substantia rerum non apparentium«; vgl. *De nesciente* i.129: »fides est substantia rerum quae non videntur«.

<sup>117</sup> Der Gewissheitsgrad des Glaubens ist nach Ralph ebenso hoch wie im Falle der visuellen Wahrnehmung, und die Wahrheit des Intendierten eine notwendige Bedingung für das Vorliegen des Glaubens; vgl. *De nesciente* i.115.

wisse Aussagen über das Wesen und Handeln Gottes fallen ebenso in den Bereich des Glaubens wie Aussagen über bestimmte geistige Zustände anderer Menschen (dass mich ein anderer liebt), über Sachverhalte und Ereignisse, an die ich mich nicht erinnern (dass diese Frau meine biologische Mutter ist) oder die ich nicht endgültig verifizieren kann (dass ich der Vater dieses Kindes bin), und generell alle Berichte über Vergangenes, bei dem ich nicht zugegen war, sowie über Zukünftiges, das ich als solches noch nicht erfahren haben kann.<sup>118</sup> Auch dass eine Wesenheit, um deren Existenz ich weiß, tatsächlich diejenige Wesenheit ist, für die ich sie halte (und keine andere), beruht nach Ralph lediglich auf Glauben; denn es handle sich um eine Überzeugung, die keines Vernunftbeweises zugänglich ist.<sup>119</sup>

#### (d) Vernunftgründe und Autoritäten

Das Gespräch zwischen dem Gläubigen und dem Atheisten beginnt als philosophische Diskussion, bei der die Autoritäten des christlichen Glaubens ausgeklammert bleiben. Wenn der Wissende nach einer Weile erstmals aus einem Paulusbrief zitiert, ersetzt dies nicht den Vernunftbeweis, sondern dient dazu, etwas mit der Vernunft Erkanntes zu veranschaulichen.<sup>120</sup> Die Stelle redet von Gott; ihre Anführung erfolgt erst, als die Mäeutik des Wissenden dem Unwissenden zur Skizze jenes Arguments für die Existenz Gottes verholfen hat, das der Wissende daraufhin entfaltet. Die Verweise auf Bibel und theologische Autoritäten (Augustinus) werden zahlreicher, als sich das Gespräch der Frage zuwendet, was die menschliche Seele von der Tierseele unterscheidet. Die Vernunftmethode jedoch wird im Großen und Ganzen aufrechterhalten; denn die zitierten Stellen haben nicht eigentlich eine erklärende Funktion, sondern werden umgekehrt durch die vernünftigen Überlegungen erläutert.<sup>121</sup> Ein dermaßen eingeschränkter Rückgriff auf die Autoritäten ist gut mit der Annahme vereinbar, der von Ralph konzipierte Unwissende sei ein ungläubig gewordener ehemaliger Christ. Am Ende des Ver-

<sup>118</sup> Vgl. *De nesciente* i.111; 134.

<sup>119</sup> Vgl. *De nesciente* i.119–121.

<sup>120</sup> Vgl. *De nesciente* i.33.

<sup>121</sup> Vgl. *De nesciente* i.48: »Deshalb ermahnt derselbe Psalmendichter (...)«; *De nesciente* i.52: »Daher kommt es, dass (...) gesagt wird (...)« (eigene Hervorhebungen).

gleichs der menschlichen Seele mit der Tierseele will der Unwissende wissen, »ob die Seele der Tiere unsterblich ist oder ob sie mit dem Körper vergeht«; für die Antwort erbittet er sich ausdrücklich einen vernünftigen Grund (*qua ratione*).<sup>122</sup> Der Wissende nimmt diese seinerzeit offenbar nicht unumstrittene Frage zum Anlass für eine überraschend ausführliche und streitbare Stellungnahme zum Verhältnis von Autorität und Vernunft. Auch im Gespräch mit einem Zweifelnden, so führt er aus, blieben für den Christen die Autoritäten seines Glaubens maßgeblich. Würden philosophische Gründe angeführt, sei zu beachten, dass dies *salva fide* geschehe:

»Ich glaube nicht, dass die Tierseele unsterblich ist, sondern dass sie mit ihrem Körper stirbt und zum Nichts zurückkehrt. Denn so glaubt es die heilige Kirche. Weder ich noch irgendein Christ dürfen darüber anders glauben. Was den vernünftigen Grund angeht, den du von mir erbittest (...), so kann ich dir das antworten, was mir als wahr erscheint. Aber was ich auch sagen mag, vom Glauben der heiligen Kirche werde ich in keiner Weise zurückweichen, durch den beherzt ein jeder gläubige Christ fest und sicher einherschreitet. (...) Denn ich glaube mehr den Ansichten und Autoritäten der heiligen Väter als den wortreichen Disputationen von großsprecherischen Menschen (...). Was ich diesbezüglich einsehe, möchte ich unter Wahrung des Glaubens, von dem ich sprach, anfügen.«<sup>123</sup>

Der Unwissende kommentiert dieses Glaubensbekenntnis des Philosophen nicht. Das erscheint weniger erstaunlich, wenn man bedenkt, dass jener sich zu diesem Zeitpunkt unter Anleitung des Wissenden bereits von der Existenz Gottes, einigen wichtigen göttlichen Attributen sowie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen überzeugt hat. Obwohl ihm die spezifisch christlichen Glaubensinhalte nicht rational bewiesen wurden und auch nichts auf einen bevorstehenden Beweis hindeutet, hat er sich bereits für den Glauben geöffnet. Er hat die Schwelle vom Theisten zum Atheisten überschritten und steht nun an jener vom Nichtchristen zum Christen. Die Vernunftargumente seines Lehrers für die Sterblichkeit der Tierseele erscheinen ihm schlagend. Auf die Frage angesprochen, ob auch die menschliche Seele sterblich sei, bekundet der Schüler abermals sein Unwissen und verlangt nach Aufklärung. Der Wissende konfrontiert

<sup>122</sup> Vgl. *De nesciente* i.63.

<sup>123</sup> *De nesciente* i.64.

ihn daraufhin mit der kirchlichen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Diese sieht er durch eben ihre Kirchlichkeit gerechtfertigt:

»Kein gläubiger Christ bezweifelt, dass die Menschenseele nach dem Tod des Fleisches lebt. Und wenn jemand so des Geistes ledig ist, dass er das nicht glaubt, wird er überführt, kein Christ, sondern ein Ungläubiger zu sein (...). Auch ziemt es sich für uns, dass wir, wenn wir keine stimmige Rechenschaft darüber abzulegen wissen, dass die Seele des Menschen nicht mit ihrem Körper zugrunde geht, uns der Autorität der heiligen Kirche fügen.«<sup>124</sup>

Die Reaktion des Unwissenden hierauf ist bemerkenswert. Denn er lehnt es einerseits ab, sich mit bloßen Autoritätsargumenten abspesen zu lassen: Ein Vernunftargument, das der Autorität beipflichtet, würde es ihm erleichtern, Letztere anzunehmen. Andererseits redet er von der besagten Autorität, als gelte sie auch für ihn (»*credimus*«), und stellt sich so zumindest hypothetisch erstmals auf den Standpunkt des Glaubens:

»Was du da vorlegst, ist alles schön und gut. Aber wenn du irgendeinen Grund zu sagen wüsstest, der ohne Zweifel zeigen würde, dass die Seele nach dem Tode lebt, dann würde uns auch jene Autorität, durch die wir glauben, dass die Seelen nach dem Tode leben, gefälliger sein.«<sup>125</sup>

Daraufhin trägt der Lehrer verschiedene Argumente für die Unsterblichkeit der vernunftbegabten Seele vor, nicht ohne zu betonen, dass diese sich im Einklang mit »dem Glauben und der Autorität der heiligen Kirche«<sup>126</sup> befinden. Von dort kommt die Diskussion auf die Auferstehung des Fleisches und den Menschen als leibseelische Einheit – wobei Ralphs Beispiel des Petrus, der sich der Seele nach im Himmel und dem Körper nach in seinem römischen Grab befindet, einer früheren, unter dem Incipit *Cur deus magis* bekannten Fassung der Kapitel 10 und 11 von Anselms *De incarnatione verbi* entnommen zu sein scheint.<sup>127</sup> Hier nun nimmt das Gesprächsver-

---

<sup>124</sup> *De nesciente* i.83.

<sup>125</sup> *De nesciente* i.84.

<sup>126</sup> *De nesciente* i.94.

<sup>127</sup> Vgl. *De nesciente* i.96; siehe Anselm von Canterbury, *Cur deus magis*, ed. C. Mews (»St Anselm and Roscelin: Some new texts and their implications. 1. The *De incarnatione verbi* and the *Disputatio inter christianum et gentilem*«), in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 58 (1991), S. 82–85, hier S. 85.

halten des Schülers eine Wende. Waren es bislang nämlich Vernunftargumente, die er vom Wissenden hören wollte, fordert er ihn jetzt auf, seine Ausführungen – denen er nicht widersprechen zu können glaubt – durch den Aufweis zu untermauern, dass »einer von den heiligen Vätern« sich in demselben Sinne äußert: »Sicherer und fester wird, was du sagst, aufgenommen, wenn es durch eine Autorität gestützt wird.«<sup>128</sup> Man könnte meinen, dieser Wunsch beruhe auf einer allgemeinen Rationalitätsvermutung zugunsten der Theologie der Kirchenväter. Doch bringen weder er noch sein Lehrer an irgendeiner Stelle die Eriugenische Zuversicht zum Ausdruck, dass deren Autorität darin besteht, vernünftige Einsichten für die Nachwelt aufbewahrt zu haben;<sup>129</sup> und das Wenige, das der Wissende ihm zuvor von den Vätern vorgelegt hat, reicht für eine solche Rationalitätsvermutung bei Weitem nicht aus. Daher wird man folgern müssen, dass sich der Unwissende spätestens hier auf die Seite der Gläubigen geschlagen hat. Der Lehrer greift den Wunsch seines Schülers auf und zitiert eine Passage aus Augustins *De civitate Dei*, in der sich seine Thesen wiederfinden.<sup>130</sup> Später fordert der Schüler sogar bei einem ausgesprochen philosophischen Thema – der Diskussion eines ontologischen Problems – die Bestätigung durch eine Autorität.<sup>131</sup> Am Ende des ersten Buchs von *Der Unwissende und der Wissende* hat sich schließlich die dem Unwissenden vorschwebende Abfolge der Methoden endgültig umgekehrt. Denn er verlangt nach einer umfassenden Darstellung des christlichen Glaubens und legt seinem Lehrer dazu die folgenden Schritte nahe: die Wahrheit des Ausgeführten (i) so oft wie möglich durch die Autorität der Heiligen Schrift zu bekräftigen (*confirmare*) und sie (ii) »darüber hinaus« gelegentlich durch »ein stimmiges und passendes Vernunftargument (*ratio*)« zu beweisen (*probare*).<sup>132</sup>

<sup>128</sup> *De nesciente* i.105.

<sup>129</sup> Zur Rückführung der wahren Autorität auf die wahre Vernunft bei Eriugena vgl. B. Goebel, »L'autorité issue de la raison. La théologie comme philosophie chez Jean Scot Érigène (810–877) et la culture carolingienne«, in: O. Boulnois (Hg.), *Philosophie et théologie au moyen âge*, Bd. 2, Paris 2009, S. 89–103.

<sup>130</sup> Vgl. *De nesciente* i.106 f.

<sup>131</sup> Vgl. *De nesciente* i.157.

<sup>132</sup> Vgl. *De nesciente* i.164: »Ich bitte dich auch, dass du, wenn du von dem Glauben erzählen wirst, was dir richtig erscheint, so oft es passend sein wird und du kannst, die Autorität der Heiligen Schrift anführst, die bestätigt, dass

**(e) Die Vorbehalte des Wissenden und Unwissenden**

Der Unglaube des Schülers ist auch deswegen so leicht zu überwinden, weil dieser als *Nesciens* einen naiv-skeptischen und keinen selbstbewusst-reflektierten oder auch dogmatischen Atheismus vertritt. Er hat keine hohe Meinung von seinem Auffassungsvermögen, erhebt keine Wissensansprüche und zweifelt selbst daran, dass sein Verstand den Erklärungen des Wissenden gewachsen ist.<sup>133</sup> Doch auch der *Sciens* übt sich in Bescheidenheit und ist sichtlich darum bemüht, seinen Wissensvorsprung den Gegenüber nicht mehr als nötig spüren zu lassen. Die Ebene rationaler Erörterung betritt er nur, weil er dazu gedrängt wird. Wie schon in Ralphs erstem Dialog, geht auch im zweiten die Initiative vom Schüler aus. Unter dem Vorbehalt, dass dem Glauben kein Schaden entsteht, präsentiert der Lehrer entweder seine eigene Meinung<sup>134</sup> oder – wie es scheint, fast lieber noch – die Meinungen anderer: »Nachdem du mit solchem Drängen zu wissen begehrt, was wohl einigen unter Wahrung der Autorität des heiligen Glaubens bei dieser Sache wahr erscheint, werde ich versuchen, es dir (...) vorzulegen.«<sup>135</sup> Als der Lehrer darum gebeten wird, die eigene Meinung durch Autoritäten zu untermauern, überlässt er es dem Schüler zu beurteilen, ob die daraufhin referierte Auffassung des Augustinus tatsächlich mit seiner eigenen übereinstimmt.<sup>136</sup>

---

das, was du sagst, wahr ist. Wenn du aber zuweilen, da du denselben Glauben auseinandersetzen wirst, darüber hinaus einen stimmigen und passenden Grund hinzufügen kannst – mit dem du beweisen kannst, dass das ohne jede Zweideutigkeit wahr ist, was du dem Glauben gemäß zu glauben aufforderst –, so mögest du dich dem nicht verweigern.«

<sup>133</sup> Vgl. *De nesciente* i.31: »Es ist mir nicht einfach, auf das zu antworten, was du fragst. Dennoch werde ich wie nur immer versuchen, dir diesbezüglich meine bescheidene Meinung anzugeben, und was ich darüber mit meinem kleinen Verstand einsehe«; *De nesciente* i.35: »Setze mir das alles auseinander, weil es mir so schwierig erscheint, dass ich nicht weiß, ob ich es einmal verstehen kann, selbst wenn es mir erklärt wird.«

<sup>134</sup> Vgl. *De nesciente* i.118: »Nachdem wir diese Dinge über den Glauben behandelt haben, wollen wir sehen, was wir gemäß der Vernunft einsehen, und zwar so, dass wir auch in diesen Dingen nicht vom Glauben abweichen.«

<sup>135</sup> *De nesciente* i.85.

<sup>136</sup> Vgl. *De nesciente* i.106.

**(f) Der Gesprächsstoff**

Das erste Buch von *Der Unwissende und der Wissende* ist ein gezielt philosophischer Dialog, wenn auch aus theologischem Anlass. Im Mittelpunkt stehen Themen der Religionsphilosophie, Anthropologie und rationalen Psychologie: die Existenz des Immateriellen, besonders Gottes und der Seele; die göttlichen Attribute, sofern sie der Vernunftkenntnis zugänglich sind, der Unterschied zwischen der menschlichen Seele und der Tierseele, die Unsterblichkeit Ersterer und die Vergänglichkeit Letzterer, Wesen und Daseinszweck des Menschen. Alle diese Probleme werden rational erörtert und in charakteristischer Weise mit epistemologischen und methodologischen Fragen einer christlichen Theologie verbunden. Hinzu kommen ein von Augustins *De Trinitate* 15 beeinflusster Exkurs in die Sprachphilosophie im Zusammenhang einer unterscheidenden Klärung der Begriffe des Unsichtbaren und des Unkörperlichen<sup>137</sup> sowie am Ende eine relativ ausführliche Diskussion ontologischer Fragen: der Privationstheorie des Bösen und einiger ihrer Implikationen; des Unterschieds zwischen Gott als der höchsten Wesenheit (*summa essentia*) und den übrigen Wesenheiten; der Unterschiede zwischen den geschaffenen Wesenheiten untereinander; der Unterschiede zwischen Individuen, die wie zwei Menschen derselben Art oder wie zwei Körperteile demselben aus Teilen zusammengesetzten Ganzen angehören.<sup>138</sup> Zur Beantwortung der letzten Frage trägt der Wissende eine Individuationstheorie vor, die auf den ersten Blick an diejenige Anselms zu erinnern vermag (welche ihrerseits auf Porphyrius zurückgeht), sich von dieser aber signifikant unterscheidet.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Vgl. *De nesciente* i.55.

<sup>138</sup> Vgl. *De nesciente* i.137–162.

<sup>139</sup> So vertritt Ralph die Auffassung, dass es eine einzelne alleinstellende Eigenschaft ist, die etwas zum Individuum macht (*proprietia[s] quam habet solus*), während Anselm das Prinzip der Individuation in einem eigentümlichen Bündel von Eigenschaften (*proprietatum collectio (...) non est in alia eadem*) erblickt; vgl. *De nesciente* i.145; Anselm von Canterbury, *De processione spiritus sancti* 16, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 217; ders., *Epistola de incarnatione Verbi* 11, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 29.

## 2.4. Das Gespräch mit dem ehemaligen Atheisten über den christlichen Glauben: *Der Unwissende und der Wissende (De nesciente et sciente)*, Bücher 2–3

### (a) Recht glauben, um recht zu leben: der Zweck des Dialogs

Im zweiten und dritten Buch kommt der Wissende der Bitte des Unwissenden nach, er möge ihm den christlichen Glauben ausführlicher erklären. Obwohl dabei auch philosophische Themen wie die Privationstheorie des Übels, der Ursprung des bösen Willens und die Frage nach der Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit der freien Entscheidung des Menschen angerissen werden, spielen Vernunftargumente nur noch eine ganz untergeordnete Rolle. So fehlt auch der für das erste Buch charakteristische Gedanke, der das Gespräch als Anleitung zum vernunftgemäßen Leben begreift. Der Zweck der Unterredung, von den Beteiligten abermals reflektiert, bleibt dennoch ein praktischer: Der rechte Glaube soll zum rechten Leben verhelfen. Je besser er verstanden hat, was er glauben soll, so der Unwissende in der dem zweiten Buch vorangestellten Einleitung, »umso mehr werde ich verstehen können, auf welche Weise es sich für mich gebührt, demselben Glauben gemäß zu leben.«<sup>140</sup> Der Wissende ergänzt später: »Man lebt aber nicht recht, wenn man von Gott nicht recht glaubt.«<sup>141</sup> Umgriffen wird dieses Motiv von der Sorge des Lehrers um den geistlichen Nutzen des Schülers, mit dem er sich in Freundschaft (*amicitia*) verbunden weiß und dem zuliebe er sich der Mühe des Gesprächs unterzieht.<sup>142</sup> Der Schüler vertraut darauf, dass der Lehrer besser weiß als er, »was für mich zu hören nützlicher ist«,<sup>143</sup> und überlässt ihm Anordnung und Auswahl der Themen. Er beschränkt sich zumeist auf Verständnisfragen und den gelegentlichen Wunsch um Vertiefung, wodurch das Werk mitunter traktathafte Züge annimmt. Als er im Anschluss an die Darstellung und allegorische Auslegung der Paradiesgeschichte seinen Lehrer auf die näheren Umstände der Zeugung im Paradies anspricht, entgegnet ihm dieser, dass er in dessen Frage keinen Nutzen für ihn erkennen

<sup>140</sup> *De nesciente* ii.2.

<sup>141</sup> *De nesciente* ii.62.

<sup>142</sup> Vgl. *De nesciente* iii.59: »Denn all dies haben wir, wie du weißt, nur um deines Nutzens willen begonnen.«

<sup>143</sup> *De nesciente* ii.6.

könne, verweigert ihm jedoch die Antwort nicht.<sup>144</sup> Am Ende des dritten und letzten Buchs hält der Lehrer es für angemessen, das Unternehmen »eher durch ein Gebet als mit einem wissenschaftlichen Gespräch« zu beschließen, in dem er sowohl seinen eigenen Nutzen als auch den seines Schülers erlebt, nämlich beider Freisein von Sünde und ewiges Heil.<sup>145</sup>

## (b) Der Gesprächsstoff

Die Darstellung des christlichen Glaubens folgt, dem Wunsch des Schülers entsprechend, einer – von Exkursen durchbrochenen – chronologischen Systematik. Sie lässt sich in drei Teile gliedern: (1) Gott und die Schöpfung; (2) Die Geschichte der Menschheit von Adam bis zu Abraham; (3) Die Heilsgeschichte von Abraham bis zur Menschwerdung Gottes in Christus. Den Abschluss des Werks bilden (4) vermischte Fragen zum christlichen Glauben.

(1) Die Lehre von Gott und von Gott als Schöpfer, mit der das zweite Buch beginnt, weist wesentliche Teile der philosophischen Gotteslehre des ersten Buchs als Glaubensgut aus. Sie fügt ihr die Dreifaltigkeit hinzu, die sowohl neutestamentlich als auch – mit Hilfe einer typologisch gedeuteten Psalmenstelle – alttestamentlich belegt wird. Die anschließende Lehre von den im Schöpfungsbericht jedenfalls nicht beim Namen genannten Engeln befasst sich mit dem Problem ihrer Geschöpflichkeit und des Zeitpunkts ihrer Erschaffung sowie der Frage, ob der Abfall eines Teils der Engel von Gott der Grund für die Erschaffung des Menschen war. In diesem Zusammenhang wird auch der Wille zum Bösen und die Vereinbarkeit der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) des Menschen mit dem göttlichen Vorherwissen diskutiert, und zwar im Rückgriff auf Augustins *De civitate Dei*. In der Frage, ob die Engel vor oder mit der materiellen Welt erschaffen wurden, referiert der Wissende kommentarlos die Auffassungen des Hieronymus und des Augustinus.<sup>146</sup> Im Unterschied zu *Der Fragende und der Antwortende* werden die unterschiedlichen Meinungen hier mit den Namen ihrer Vertreter

<sup>144</sup> Vgl. *De nesciente* ii.96. Der Wissende führt dazu längere Passagen aus Augustins *De civitate Dei* an und fasst sie abschließend kurz zusammen.

<sup>145</sup> Vgl. *De nesciente* iii.140.

<sup>146</sup> Vgl. *De nesciente* ii.12–19.

verbunden. Beide seien sie mit dem Glauben zu vereinbaren. Auch in der Frage, ob die Menschheit auch um ihrer selbst willen oder allein zu dem Zweck erschaffen wurde, die gefallenen Engel zu ersetzen – ob also die Menschheit auch erschaffen worden wäre, wenn kein einziger Engel von Gott abgefallen wäre –, legt sich der Wissende nicht fest. Er skizziert vielmehr zwei konträre Positionen, die beide ihre Fürsprecher hätten, und enthält sich im Übrigen jeder Analyse und jeden Urteils: »Aus welchem Grund aber die einen dies und die anderen jenes behaupten, will ich hier nicht anführen.«<sup>147</sup> Im ersten Dialog Ralphs war dieses in Anselms *Cur deus homo* eingehend diskutiert,<sup>148</sup> für eine christliche Anthropologie nicht ganz unerhebliche Problem unerwähnt geblieben, doch hat Ralph sich in der *Meditation eines Christen über den Glauben* damit auseinandergesetzt. Dort erörtert er kurz das Für und Wider der beiden Positionen; er äußert, ohne sich endgültig entscheiden zu wollen, eine Vorliebe (*libentius audio*) für die Auffassung, dass es ohne den Engelfall nicht zur Erschaffung des Menschen gekommen wäre, und widerspricht damit der Auffassung Anselms, dass der Mensch um seiner selbst willen erschaffen wurde.<sup>149</sup> Er entkräftet ein Argument, das für die gegnerische Position zu sprechen scheint. Dieses stimmt jedoch weder mit einem der vier von Anselm in diesem Zusammenhang angeführten Argumente noch mit dem diesbezüglichen Hauptargument der Schule von Laon überein (obwohl es einem der Argumente Anselms äußerlich ähnlich ist).<sup>150</sup> Ralph schließt sich in der *Medita-*

<sup>147</sup> *De nesciente* ii.76.

<sup>148</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 16–18, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 74–84.

<sup>149</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 38v–39r: »De his autem duabus opinionibus si quis quaerat a me quae michi videatur verior sententiam definitam inferre non audeo, sed tamen ista quae dicit quia nisi angelus peccasset homo non fieret libentius audio et plus se concordat cum meo animo«. Siehe dazu B. Goebel, »The Myth of the Eleventh Century: Hans Blumenberg's Anselm«, in G. E. M. Gasper, I. Logan (Hg.), *Saint Anselm of Canterbury and His Legacy*, Toronto 2012, S. 312 u. 315, Anm. 57 u. 72; ders., Besprechung von V. Novotný, *Cur homo? The history of the theory of man as a replacement for fallen angels*, erscheint in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015).

<sup>150</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fol. 38v. Zur Schule von Laon siehe *Liber pancrisis* 54, ed. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Bd. 5 (*Problèmes*

tion außerdem der auf Gregor den Großen zurückgehenden und auch von Anselm geteilten These an, dass ebenso viele Menschen gerettet werden wie Engel bei Gott verblieben.<sup>151</sup> In *Der Unwissende und der Wissende* hält er dafür, dass die Sünde des Engels derjenigen des Menschen vorausging, wie sich an der – mit dem Teufel zu identifizierenden – Schlange im Paradies erkennen lasse.<sup>152</sup>

(2) Die Schilderung der Menschheitsgeschichte bis zu Abraham beginnt mit einer Zusammenfassung des biblischen Berichts von der Erschaffung und dem Fall des Menschen, an den sich eine allegorische Auslegung anschließt (Adam bedeutet Christus; Eva die Kirche; der Lustgarten das himmlische Paradies; der Baum der Erkenntnis den freien Willen; die Vertreibung aus dem Paradies die ewige Verdammnis etc.). Sie wird durch ein längeres Zitat komplettiert, das die allegorische Deutung des Augustinus aus *De civitate Dei* enthält. Auch die Darstellungen der beiden Zeitalter von den Nachkommen Adams bis zur Sintflut und von der Sintflut bis zu Abraham folgen im Großen und Ganzen diesem Muster. Sie bieten neben einem Resümee des biblischen Berichts allegorische Auslegungen des Wissenden (die biblische Rede von Gottes Zorn und Reue z. B. sei eigentlich auf uns zu beziehen, denen es so vorkommt, als zürne Gott und bereue sein Tun) und des Augustinus (Noahs Arche mit ihren Seitenverhältnissen z. B. sei ein Sinnbild für den Leib des gekreuzigten Christus). Die eingestreuten Exkurse betreffen exegetische Probleme wie den Sinn der Sabbatruhe, die Bedeutung des Ausdrucks »seinen Weg mit Gott gehen« und die Genauigkeit der biblischen Altersangaben. Zwei Einschübe werfen die Frage auf, wie in den Gottessprüchen »Kommt, lasst uns herniederfahren (...)« und »Lasst uns den Menschen machen (...)« die Verwendung der Pluralform zu verstehen ist – als Anrede der Engel, wie es auch die jüdische Exegese will, oder als allegorische Offenbarung der Dreifaltigkeit. Der Wissende lässt dabei stets den Augustinus von *De civitate Dei* für sich antworten – ein Werk, an das sich Ralph in seiner Darstellung des christlichen Glaubens inhaltlich stark anlehnt, wäh-

---

*d'histoire littéraire. L'école d'Anselme. L'école de Guillaume de Champeaux*), Louvain 1959, Nr. 54, S. 50.

<sup>151</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Meditatio cuiusdam christiani de fide*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 37v–38r; siehe Gregor d. Gr., *Homiliae in Evangelia* 34, 11, ed. R. Étaix (CCSL 141), Turnhout 1999, S. 309.

<sup>152</sup> Vgl. *De nesciente* ii.76.

rend die Anordnung des Stoffes weitgehend auf ihn selbst zurückzugehen scheint.<sup>153</sup> Der Schlussteil des zweiten Buchs dreht sich um die Reichweite der biblischen Genealogie, nämlich um die Frage, ob auch die absonderlichen Menschen von Adam abstammen. Beantwortet wird sie wiederum mit langen Passagen aus *De civitate Dei* (dem auch die Frage entnommen ist). Nach dem ausführlichen Zitat der Berichte über die erstaunlichen Fähigkeiten einiger Menschen zur Kontrolle ihrer Körperteile bei Augustinus – sie dienen dem Beleg der These, dass das Zeugungsverhalten im Paradies ganz dem menschlichen Willen unterworfen war –, zeigt sich bei Ralph hier zum zweiten Mal ein gewisser Hang zum Kuriosen.

(3) Der abschließende dritte Teil der Darlegung beginnt – in Buch 3 – mit der Abrahamserzählung, die in gewohnter Manier zusammengefasst und allegorisch interpretiert wird (Abrahams Kampf mit den Entführern seines Neffen als Sinnbild für den Krieg der Christen mit den Lastern und Begierden; die drei Männer, denen Abraham bei der Eiche von Mamre begegnet, als Zeichen für Gottes Dreifaltigkeit; die Geburt Isaaks aus der unfruchtbaren Sara als Präfiguration der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria; das Isaakopfer als *Typos* des Kreuzesopfers Christi etc.). Das Gespräch verweilt sodann bei der Frage, inwiefern das aus christlicher Sicht anstößige Zeugungsverhalten Abrahams wie auch die Polygamie des Jakob moralisch zu rechtfertigen war. Der Durchgang durch die biblischen Erzählungen wird fortgesetzt und nimmt von Isaak über Jakob und seine Söhne, Mose, den Auszug aus Ägypten, David und das Babylonische Exil immer mehr an Fahrt auf. Der Unwissende spürt, dass für weitere allegorische Deutungen keine Zeit mehr bleibt: »Wie mir scheint, würdest du gerne ans Ende dieses Werkes kommen.«<sup>154</sup> Dennoch hält das Gespräch noch einmal inne, bevor es die Menschwerdung Gottes in Christus beleuchtet. Auf Verlangen des Schülers erläutert der Lehrer ihm die Einteilung der Menschheitsgeschichte in sechs Zeitalter (*aetates*), wie sie Augustinus in *De civitate Dei* vornimmt: von Adam bis zur Sintflut, von der Sintflut bis zu Abraham,

<sup>153</sup> In *Der Unwissende und der Wissende* zitiert Ralph außerdem – zum Teil unter Angabe des Titels – aus folgenden Schriften des Augustinus: *Contra Faustum*, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, *Ennarationes in Psalmos*, *De Trinitate*, *Sermones*; hinzu kommen die *Commentarii in quattuor epistulas Paulinas* des Hieronymus.

<sup>154</sup> *De nesciente* iii.58.

von Abraham bis zu David, von David bis zum Exil, vom Exil bis zur Geburt Christi, von Christi Geburt bis zu seiner Wiederkunft. Das Kriterium der Einteilung erblickt der Wissende in der immer intensiveren Zuwendung Gottes an die Menschen in Erscheinungen und Propheten. Es folgen ein gedrängter Überblick des Lebens Christi und eine – sich am apostolischen Glaubensbekenntnis orientierende – Schilderung seiner Heilstaten mit einem Ausblick auf Wiederkunft und Gericht.

(4) Im letzten großen Teil des Dialogs, einer Art *Quodlibet*, erhält der frisch Bekehrte und über den Glauben Belehrte – er heißt immer noch der »Unwissende« – Gelegenheit zu fragen, was ihm auf dem Herzen liegt. Hier ist das erste Thema die Inkarnation in ihrem Verhältnis zur Trinität. Es wird anhand einer Auslegung des Johannesprologs erörtert, zu der unter anderem ein Blick auf die dogmatischen Gegner des Evangelisten – die Leugner der Präexistenz des göttlichen Wortes – gehört. Auch christologische Aspekte (die Zwei-Naturen-Lehre) werden angesprochen. Die Erlösungslehre wird dagegen nicht aufgegriffen; dies geschah bereits im zweiten Buch im Rahmen einer Abschweifung. Dort ist nicht wie in *Der Sünder und der Grund* von einer »Genugtuung« (*satisfactio*) die Rede, welche der Mensch Gott schuldete, selbst aber nicht leisten konnte,<sup>155</sup> sondern von einer »Rechtheit« (*rectitudo*), die ein sündenloser Mensch bewirken musste, wie es ihn vor der Menschwerdung Gottes wegen der Erbsünde jedoch nicht gab.<sup>156</sup> Der Unwissende fragt als Nächstes nach der Auferstehung, dem Jüngsten Gericht und den ewigen Strafen, wobei ihn besonders interessiert, wie das Höllenfeuer die Verdammten »entzündet und dabei nicht verzehrt«.<sup>157</sup> Der Wissende befriedigt sein Interesse mit Hilfe eines langen Zitats aus *De civitate Dei*, in dem Augustinus eine Reihe seltsamer Naturphänomene ins Feld führt, die nicht minder unerklärlich erscheinen wie das außergewöhnliche Verhalten des *ignis inferni*. Die weiteren Themen dieser Fragerunde sind die Eucharistie; der Nutzen von Buße und Beichte; eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekennt-

<sup>155</sup> Siehe oben, Anm. 99.

<sup>156</sup> Vgl. *De nesciente* ii.116–119. Beide Begriffe verraten den Einfluss Anselms, wobei *De peccatore et de ratione* das spätere Werk sein dürfte, entstanden nach der Rezeption von *Cur deus homo*.

<sup>157</sup> *De nesciente* iii.92.

nisses, bei der auffällt, dass der Glauben an die Kirche gegenüber dem Glauben an Gott herabgestuft wird;<sup>158</sup> und die Frage, ob es eine Sünde ist, nach kirchlichen Ämtern zu streben, worin wie schon in Ralphs erstem Dialog – wo beklagt wird, dass viele in der Kirche für gottgefällig halten, was dem Willen Gottes zuwider ist –<sup>159</sup> Kritik am Verhalten kirchlicher Amtsträger anklingt.<sup>160</sup> Bedingung für ein legitimes Streben nach kirchlichen Ämtern, so der Wissende, ist die moralische Integrität des Kandidaten: »dass [man] in keinerlei Hinsicht irgendwie tadelnswert ist.«<sup>161</sup> Die Bedeutung des Kreuzes als eschatologisches Zeichen markiert alsdann passenderweise das Ende des Gesprächs, dem noch das schon erwähnte Schlussgebet angefügt ist.

### (c) Vernunftgründe und Autoritäten

Als der zum Christen mutierte Unwissende am Ende des ersten Buchs seinen Lehrer darum bat, den christlichen Glauben darzustellen, schlug er ihm zugleich vor, einer doppelten Methode zu folgen: die Wahrheit des Ausgeführten durch die Autorität der Heiligen Schrift zu bekräftigen und sie nach Möglichkeit durch ein Vernunftargument (*ratio*) zu beweisen.<sup>162</sup> Eben dies hatte, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, der Wissende getan, als sein Gegenüber noch ein Atheist war, und hatte den Unwissenden so zum christlichen Glauben geführt.

Jetzt aber, da dieser zu seinem Glaubensgenossen geworden ist, will der Wissende nichts mehr von einem Vernunftbeweis des Glaubens wissen:

---

<sup>158</sup> Vgl. *De nesciente* iii.125: »Es (sc. das Glaubensbekenntnis) hat nicht gesagt: ›Ich glaube an die heilige Kirche‹, sondern ›Ich glaube die heilige Kirche‹, weil wir an nichts und niemanden glauben sollen oder glauben außer an Gott allein. Wir glauben also die heilige Kirche, aber wir glauben nicht an sie, weil dieses Privileg des heiligen Glaubens nur Gott zukommt, so dass wir nicht an irgendetwas glauben sollen außer an Gott allein.«

<sup>159</sup> Siehe oben, Anm. 33.

<sup>160</sup> Vgl. *De nesciente* iii.130: »(...) viele, sowohl Kleriker als auch Mönche«, streben danach, »geistliche Ämter in der heiligen Kirche innezuhaben (...) Sie dünken sich, sehr nützlich zur Herrschaft über andere zu sein, sind aber vielleicht nicht einmal besonders geeignet, sich selbst zu beherrschen.«

<sup>161</sup> *De nesciente* iii.131.

<sup>162</sup> Siehe oben, Anm. 132.

»Jenes aber, was du erbeten hast, dass ich nämlich den Glauben selbst mit Gründen als wahr erweisen möge, darfst du keinesfalls von mir erwarten. Das zu zeigen verspreche ich dir nämlich nicht, weil die heilige Kirche nicht durch Gründe und Argumente, sondern nur durch den Gehorsam gegenüber der heiligen Autorität und dem einfachen Gebot des Glaubens eingesehen hat. Über die Autoritäten aber werde ich, wo es passend ist und ich dazu in der Lage bin, gerne etwas anführen; wenn ich dazu aber nicht in der Lage bin, so mögen dir die Autorität und der tägliche Brauch der heiligen Kirche und das Glaubensbekenntnis, welches das apostolische heißt, genügen.«<sup>163</sup>

Die wichtigste Autorität in seiner Darstellung des Glaubens ist die Bibel, deren Erzählungen das Grundgerüst bilden. Auf eine Nachfrage des Schülers weiß ihm der Lehrer keinen besseren Rat zu geben, als das Buch Genesis selbst zu lesen oder es sich vorlesen zu lassen.<sup>164</sup> Wenn die Rede auf philosophische Themen kommt, beeilt sich der Wissende, Augustinus das Wort zu erteilen wie bei der Privationstheorie des Bösen. Angesichts eines anderen philosophischen Problems, wie nämlich die freie Entscheidung des Menschen mit dem göttlichen Vorherwissen zusammenpasst, erhält der Schüler von seinem Lehrer zunächst nur ein Glaubensbekenntnis, verbunden mit dem Eingeständnis, zu einer philosophischen Erörterung dieses Themas nicht in der Lage zu sein – wie sich herausstellt, mehr eine Frage des Nicht-Wollens als des Nicht-Könnens, denn der Lehrer kennt die einschlägigen Argumente des Augustinus und zitiert diese sogar. Neben der Bibel sind also die Kirchenväter die Autoritäten, an die der Wissende appelliert, und unter diesen fast ausschließlich Augustinus, jener »ruhmreiche Autor«, dessen Worte der Unwissende am liebsten »immer hören« möchte,<sup>165</sup> so erstaunlich sich dieses Verlangen bei einem frisch Bekehrten auch annehmen mag. Bisweilen wird auch einfach ein Glaubensinhalt ohne Angabe biblischer oder patristischer Zeugen als für alle Christen verbindlich vorgestellt wie im Falle des eucharistischen Wandels. Dort heißt es, dass eine »wissenschaftliche Erörterung« über diese Wahrheit unangemessen wäre, weil es sich um eine Tat des allmächtigen Gottes handelt.<sup>166</sup> Diese Abschnitte des Dialogs erinnern an die beiden kür-

<sup>163</sup> *De nesciente* ii.4–5.

<sup>164</sup> Vgl. *De nesciente* ii.125.

<sup>165</sup> *De nesciente* ii.105.

<sup>166</sup> Vgl. *De nesciente* iii.104.

zere *Fides-exposita*-Traktate Ralphs, die keinen anderen Anspruch erheben als den, Darlegungen des rechten Glaubens – an die Eucharistie oder die Trinität – zu sein.<sup>167</sup> Die Rolle des Unwissenden, der schon als Atheist kein besonders kritischer Geist war, beschränkt sich stellenweise auf wenig mehr als Zustimmung und gewissermaßen darauf, die Überschrift für das nächste Kapitel zu liefern. Am Ende bekennt er gehorsam: »An all dem zweifle ich nicht, sondern glaube der heiligen Autorität zufolge, dass all dies wahr ist.«<sup>168</sup>

#### (d) Die Vorbehalte des Wissenden

Die Vorbehalte des Wissenden im ersten Buch betrafen nicht zuletzt die rationale Durchdringung des Glaubens, auf die sich einzulassen er keinen Wunsch verspürte. Nach seinem Rückzug von der Vernunftmethode im zweiten und dritten Buch besteht für derartige Bedenken kein Anlass mehr; doch treten andere an ihre Stelle. Die Darlegung des Glaubens, so der Wissende, sei ihm eine mühsame Angelegenheit, die ihn an die Grenzen seiner Kompetenzen führt und die er nur dem Unwissenden zuliebe in Angriff nimmt.<sup>169</sup> Dessen Frage nach der tieferen Bedeutung der Abrahamgeschichte hält er für »schwierig«, so dass er kaum weiß, wie er »anfangen soll, etwas darüber zu sagen«.<sup>170</sup> »Ziemlich schwierig« sei auch dessen Bitte, er möge ihn über den Inkarnationsglauben belehren; und noch schwieriger zu erfüllen erscheint ihm die andere Bitte des Unwissenden, er möge ihm die augustinische Lehre über die Menschwerdung Gottes vortragen.<sup>171</sup> Letzteres mag verwundern, referiert der Wissende doch sonst mit Sicherheit und scheinbarer Leichtigkeit die Deutungen und Meinungen des Augustinus, hinter denen er sich oft versteckt. Vielleicht befürchtet er, einen Teil der dafür einschlägigen Schriften des Kirchenvaters nicht zur Hand zu haben. Jedenfalls äußert er an

<sup>167</sup> Vgl. Ralph von Battle, *Fides exposita de veritate corporis et sanguinis domini*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 29v–31r, London BL MS Royal 12 C I, fols. 66r–70r.; ders., *Fides exposita quomodo credatur unus deus trinitas et trinitas unus deus*, Bodleian MS Laud misc. 363, fols. 49r–50v, London BL MS Royal 12 C I, fols. 104r–107v.

<sup>168</sup> *De nesciente* iii.76.

<sup>169</sup> Vgl. *De nesciente* iii.59; 77.

<sup>170</sup> *De nesciente* iii.1.

<sup>171</sup> Vgl. *De nesciente* iii.80.

einer anderen Stelle entsprechende Bedenken, die sich dort allerdings primär auf Werke des Hieronymus zu beziehen scheinen.<sup>172</sup>

### (e) Die Interpretation der Bibel

Der biblische Narrativ und seine allegorische Deutung stehen im Mittelpunkt des Gesprächs mit dem ehemaligen Atheisten über den Glauben. Auf halber Strecke dieser von Adam bis zum zweiten Kommen Christi sich erstreckenden *Tour de Force*, am Beginn des dritten Buchs, rechtfertigt Ralph seine Methode der Schriftauslegung, indem er den Schüler eine Art exegetisches Glaubensbekenntnis aussprechen lässt:

»Obgleich ich davon und von desgleichen wenig verstehe, glaube ich doch, dass alles wahr ist, was sowohl diese als auch die anderen heiligen Schriften sagen, welche von der heiligen Kirche als autoritativ betrachtet werden. Ich zweifle nicht daran, dass es so gewesen ist, wie sie diese Geschichte erzählt. Und ähnlich glaube ich, dass durch das, was diese Geschichte enthält, Christus zu erkennen gegeben wird. Ich bitte aber deine Güte, dass du dich nicht weigerst, mir mitzuteilen, was auch immer du mir über diese tieferen Bedeutungen in angebrachter Weise sagen kannst. Ich kann dir gar nicht sagen, wie sehr es mich erfreut, den tieferen Sinn der göttlichen Geschichte zu hören. Ich spüre aber, wie ich dir gewiss sagen kann, dass mir das nicht wenig nützlich ist, weil ich dadurch ja diese Taten wahrer noch zu sein glaube und ich die dadurch bedeuteten Dinge lieber noch verehere und in mein Herz schließe.«<sup>173</sup>

Wie schon in *Der Fragende und der Antwortende* reflektiert Ralph also auch in *Der Unwissende und der Wissende* seine exegetische Methode. Und wie dort, so handelt es sich auch hier um eine entschlossene Rechtfertigung der von ihm praktizierten allegorischen Bibellektüre, deren geistlicher Nutzen herausgestellt wird. Wiederum ist Ralph darum bemüht zu versichern, dass die Rücksicht auf den nicht-wörtlichen Sinn den Glauben an die Historizität der biblischen Erzählungen keineswegs schwächt; glaubt man den Worten des Wissenden, vermag sie diesen sogar zu stärken. Deren typologische Sig-

<sup>172</sup> Vgl. *De nesciente* ii.75: »Was du forderst, ist für mich beschwerlich genug, teils weil ich von dergleichen wenig verstehe, teils weil ich die Erklärungen der heiligen Väter, die dies behandeln, für den Augenblick nicht zur Verfügung habe.«

<sup>173</sup> *De nesciente* iii.9–10.

nifikanz zu verstehen, heißt ferner, die berichteten Ereignisse und Taten für bedeutsamer noch zu erachten. Und schließlich ist es nicht etwa der Lehrer, der den Schüler zu einer solcherart hintergründigen Lektüre der Heiligen Schrift nötigt. Sondern der Schüler bedrängt den eher zurückhaltenden Lehrer, ihm den tieferen Sinn der Buchstaben zu enthüllen. Im Lichte der in Ralphs erstem Dialog geäußerten Metakritik an den Einwänden der Gegner einer allegorischen Schriftauslegung wird man in dieser Rollenverteilung eine vorbeugende Maßnahme des Autors erkennen können.

## 2.5. Zwischen Lanfrank und Anselm: Ralphs theologische Methode

Ralph, der mutmaßliche Schüler Anselms, erweist sich in seinem literarischen Schaffen als vielfach vom Werk seines mutmaßlichen Lehrers beeinflusst. Selbst wenn es nicht zutreffen sollte, dass er bei Anselm studierte, konnte er die Schriften seines in hohem Ansehen stehenden Ordensbruders unmöglich ignorieren. Gleichwohl stimmt Ralph in den beiden Dialogen inhaltlich nicht immer mit Anselm überein. Das gilt sowohl für die Frage *Quare deus hominem?* (warum Gott den Menschen erschuf)<sup>174</sup> als auch – mit Abstrichen – für die andere Frage *Cur deus homo?* (warum Gott Mensch wurde), zwei im späten elften Jahrhundert in den Kloster- wie in den Kathedralschulen lebhaft diskutierte Probleme. Das ontologische Argument wird von Ralph weder in den Dialogen noch andernorts aufgegriffen, die Dreifaltigkeit und letztlich auch die Inkarnation sind bei ihm keine Gegenstände der natürlichen Theologie. Andererseits gibt es auch positive Bezüge zu Anselm: So schließt sich Ralph der Bestimmung des menschlichen Daseinszwecks im *Monologion* und in *Cur deus*

---

<sup>174</sup> So könnte man die Frage, ob Gott die Menschheit nur als Ersatz für die gefallenen Engel oder auch aus anderen Gründen erschuf, in Anlehnung an den Titel einer kürzeren Schrift von Ralph nennen (die allerdings der anderen Frage gewidmet ist, warum Gott den Menschen erschuf, obwohl Gott wusste, dass der erste Mensch und in ihm alle seine Nachkommen sündigen würden). M.-D. Chenu zog es vor, die Frage, ob Gott die Menschheit nur als Ersatz für die gefallenen Engel erschuf, *Cur homo?* zu nennen; vgl. »Cur homo? Le sous-sol d'une controverse au XIIe siècle«, in: *Mélanges de sciences religieuses* 10 (1953), S. 197–204.

*homo an*, trägt wie Anselm – zum Teil in Anlehnung an das *Monologion* –<sup>175</sup> eine philosophische Gotteslehre vor und nimmt in seiner Erlösungslehre die Begriffe der Rechtheit (*rectitudo*) und Genugtuung (*satisfactio*) auf. Möglicherweise unterliegt Ralphs Verhältnis zur philosophischen Theologie Anselms dabei einem Wandel; aber um entscheiden zu können, ob dem so ist, bedürfte es zunächst einer Chronologie seiner Schriften, über die wir noch nicht verfügen.

Eine deutliche Abhängigkeit von Anselm, bis hin zum Versuch der Nachahmung, scheint jedenfalls in formaler Hinsicht sowie in der Gesamtkonzeption von Ralphs Werk gegeben. So verfasst dieser nicht nur Gebete und Meditationen im Stile Anselms, sondern übernimmt von ihm auch die literarischen Formen des Dialogs und der nicht-gebetshaften »Meditation«. Der von Southern konstatierte Bruch mit der Methode Anselms durch die Wahl eines Atheisten als Gesprächspartner in *De nesciente*<sup>176</sup> ist bei genauerem Hinsehen weniger radikal, als er erscheinen mag. Denn auch in Anselms Dialog über die Menschwerdung Gottes kommt ein nicht-christlicher Standpunkt zu Ehren, wenn es sich auch um einen monotheistischen handelt, der zudem von einem christlichen Mönch repräsentiert wird.<sup>177</sup> Doch viel mehr noch als der seines christlichen Stellvertreters beraubte Ungläubige (*infidelis*) aus *Cur deus homo* ist Ralphs »Unwissender« (*nesciens*) der aus dem Psalm in ein fiktives Gespräch transportierte Tor (*insipiens*) aus Anselms *Proslogion*, von dem es heißt, dass er »in seinem Herzen gesagt hat: Es gibt keinen Gott.«<sup>178</sup> Zugleich ist er der zum Gesprächspartner erhobene Nichtwisser (*quis ... ignorat*) aus Anselms *Monologion*, der »entweder weil er nicht gehört hat oder weil er nicht glaubt«, nichts von Gott und seinen Eigenschaften weiß<sup>179</sup> und »bei sich erwägt, was er nicht

<sup>175</sup> Vgl. etwa *De nesciente* I, 31; Anselm von Canterbury, *Monologion* 6, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 19.

<sup>176</sup> Siehe oben, Kap. 1.

<sup>177</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 3, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 50: »Boso: Patere ergo ut verbis utar infidelium«; siehe dazu B. Goebel, V. Hösle, »Reason, emotions, and God's Presence in Anselm of Canterbury's *Cur deus homo*«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87 (2005), S. 189–210.

<sup>178</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 101.

<sup>179</sup> Anselm von Canterbury, *Monologion* 1, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 13.

weiß« (*secum ratiocinando quae nesciat*).<sup>180</sup> Nicht die Figur des Nicht-Christen *qua* Atheisten ist das eigentlich Neue bei Ralph, sondern dass sich der Christ auf ein direktes Gespräch mit ihm einlässt. Ein Blick auf Ralphs Gesamtwerk erweckt in der Tat den Eindruck, als würden Themen und Anliegen Anselms allenthalben in mehr oder weniger stark variiertes literarischer Form aufgegriffen. Ist *De nesciente* in Teilen gewissermaßen eine Art dialogisiertes *Monologion-Proslogion*,<sup>181</sup> so könnte man in der *Meditatio cuiusdam christiani de fide* mit ihrem Untertitel »und dass wir vieles, was wir dem Glauben gemäß glauben, auch der Vernunft gemäß einsehen«, Ralphs Versuch erblicken, das Vorhaben des *Monologion* und *Proslogion* durchzuführen – wie in letzterem Werk aus der Perspektive eines Christen, aber nicht in der Gebetsform, sondern wie in ersterem im Rahmen einer unverhüllten denkerischen Anstrengung. Dieses Vorhaben besteht darin, zentrale Inhalte des christlichen Glaubens mit der natürlichen Vernunft einzusehen.<sup>182</sup> Auch Anselm bezeichnete sein *Monologion* als »Meditation« (*exemplum meditandi de ratione fidei*).<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion, Prooemium*, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 93.

<sup>181</sup> Anselm konzipierte die beiden Schriften, denen ein und dieselbe Methode zugrunde liegt, in der Tat als Gegenstücke; vgl. dazu T. Holopainen, »The Proslogion in Relation to the Monologion«, in: *The Heythrop Journal* 50 (2009), S. 597 f.: »Anselm meant the Monologion and the Proslogion as a pair of works with a common objective and a common methodology.« Vgl. ebd., S. 592: »As far as the Preface to the Proslogion is concerned, one could freely switch the modes of presentation in the two works or instead use some other form (say, write a dialogue).«

<sup>182</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion* 1, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 13.

<sup>183</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion, Prooemium*, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 93; vgl. *Monologion, Prologus*, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 7. Anselm verfolgte damit offenbar den Zweck, die Akzeptanz seiner Schrift zu erhöhen; denn obwohl es sich bei den *ratiocinationes* eines Nicht-Christen um keine Frömmigkeitsübung handelt, assoziiert das Wort *meditatio* gleichwohl einen devotionalen Kontext und verweist ebenso wie der Ausdruck *ratio fidei* auf die Nicht-Gegensätzlichkeit von Glauben und Wissen. Das *Proslogion* stellt dann die damit angedeutete Verbindung von rationaler Theologie und religiöser Praxis auch faktisch her und erscheint insofern als »a rhetorical attempt to justify the use of rational method in theology« (T. Holopainen, »The Proslogion in Relation to the Monologion«, a. a. O., S. 600); siehe auch ders., »Logic and Theology in the Eleventh Century«, in: G. E. M. Gasper,

Dass ferner Ralphs Dialog *De peccatore et de ratione* von Anselms *Cur deus homo* inspiriert wurde, ist nicht zuletzt in dem später hinzugefügten Vorwort mit Händen greifbar.<sup>184</sup> Im Unterschied zu Anselms Werk ist jenes von Ralph nicht als Gespräch eines Christen mit einem Ungläubigen konzipiert, sondern als innerer Dialog eines Gläubigen mit seiner Vernunft. Dadurch steht es inhaltlich Anselms *Meditatio de redemptione humana* (*Meditation über die menschliche Erlösung*) fast näher als seinem Dialog über die Menschwerdung, in dem der Glaube an das Heilswirken Christi aus methodischen Gründen suspendiert bleibt.<sup>185</sup> *De inquirente* ist zwar ohne Vorbild bei Anselm, aber die Titel der kleineren Traktate Ralphs decken – bei allen Unterschieden in der Ausführung – einen nicht unbeträchtlichen Teil der in den übrigen Schriften Anselms behandelten Themen ab: der Hervorgang des Heiligen Geistes, die Inkarnation in ihrem Verhältnis zur Trinität, die Jungfräulichkeit Mariens, Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmung, der freie Wille des vernünftigen Geschöpfes.<sup>186</sup> Die thematischen Parallelen scheinen insgesamt

---

H. Kohlenberger (Hg.), *Anselm and Abelard. Investigations and Juxtapositions*, Toronto 2006, S. 14–16.

<sup>184</sup> In dem Vorwort, das sich nicht in *L*, sondern nur in der späteren Handschrift *R* findet, berichtet Ralph, dass er sein fertiges, in drei Bücher unterteiltes Werk (welches er zunächst nicht zu edieren beabsichtigte) einem Freund zur Lektüre überließ und diesen bat, es niemandem zu zeigen, dass er jedoch bald darauf zu seinem Missfallen feststellen musste, dass man eine Kopie der Bücher angefertigt (*a quibusdam essent transcripti*) und diese in Umlauf gebracht hatte; vgl. Ralph von Battle, *De peccatore et de ratione*, London BL Ms Royal 12 C I, 2v. Ähnlich hatte Anselm im Vorwort zu *Cur deus homo* beklagt, dass sein Dialog – sogar noch im unfertigen Zustand – ohne sein Wissen kopiert worden war (*me nesciente sibi transcribent*), weshalb er es vorzeitig edieren musste; vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo, Praefatio*, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 42.

<sup>185</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Meditatio de redemptione humana*, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 3, Edinburgh 1946, S. 84–91. Zu Anselms vom Glauben an das Heilswirken Christi absehbenden Vernunftmethode in *Cur deus homo* und der damit verbundenen Apriorizität seiner Inkarnationslehre vgl. B. Goebel, »Foi et raison. La théologie philosophique de saint Anselme«, in: O. Boulnois (Hg.), *Philosophie et théologie au moyen âge*, Bd. 2, Paris 2009, S. 123–138.

<sup>186</sup> Im Einzelnen sind folgende weitere Schriften Ralphs zu nennen (in Klammern die thematisch verwandten Schriften Anselms): *Hoc quod dicitur quia spiritus sanctus amor est, et de processione eius a patre et filio* (*De processione spiritus sancti*); *De perpetua virginitate sanctae Mariae* (*De conceptio virginalis*

sogar noch weiter zu gehen als jene, die zwischen den Schriften Gilbert Crispins, des wohl größten Nacheiferers Anselms unter seinen Schülern, und denen seines Lehrers bestehen.<sup>187</sup>

Man hat in Gilbert (ca. 1046–1117) lange zu Unrecht einen Theologen gesehen, der die Vernunftmethode Anselms nur auf den Anstoß seines Lehrers hin unter großen Vorbehalten praktizierte und dessen Vorliebe für den Autoritätsbeweis seine Ausflüge in die rationale Theologie ruinierten.<sup>188</sup> In Wahrheit erweist er sich als der Methode Anselms überall verpflichtet. Zwar verfasste Gilbert im Unterschied zu seinem Lehrer zwei Gespräche, in denen ein Christ mit Nicht-Christen – einem Juden und einem heidnischen Philosophen – unmittelbar konfrontiert wird. Doch hat es den Anschein, als wür-

---

*et de originali peccato*); *De creatura quam unus deus trinitas fecit quando ei placuit et quia filius dei in sua propria persona pro redemptione hominis carnem suscepit* (*Epistola de incarnatione Verbi*); *Quare deus hominem fecit quem peccatum esse praescivit vel quare non eum talem qui non posset peccare fecit et de praedestinatione ac praescientia dei* (*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*); *Sententia beati Ieronimi de libero arbitrio* (*De libertate arbitrii*). Hinzu kommen die schon erwähnten *Meditationes* (*Meditationes*) und *Orationes* (*Orationes*). Eine thematische Verwandtschaft besteht auch zwischen Ralphs *De octo a monachis observandis* und der auf Anselms mündlicher Lehre basierenden Schrift *De humanis moribus*, die möglicherweise von Anselms Lieblingsschüler Boso von Montivilliers stammt. Wenn schließlich die Vermutung von T. Holopainen zutreffen sollte, dass die Eucharistielehre in Lanfranks Schrift *De corpore et sanguine domini* (ed. J. P. Migne, PL 150, Sp. 407–442; Teiledition: R. B. C. Huygens, CCCM 171, S. 239–246) in Teilen oder sogar im Ganzen auf Anselm zurückgeht, besäße auch noch Ralphs *Fides exposita de veritate corporis et sanguinis domini* ein thematisches Pendant unter den Werken Anselms; vgl. T. Holopainen, »Lanfranc of Bec and Berengar of Tours«, in: D. Bates (Hg.), *Proceedings of the Battle Conference* 34 (2012), S. 107 f.

<sup>187</sup> Die folgenden Schriften Gilberts nehmen sich die in Klammern aufgeführten Werke Anselms zum Vorbild: *Disputatio Iudaei et Christiani / Disputatio Gentilis cum Christiano* (*Cur deus homo*); *De angelo perditio* (*De casu diaboli*); *De spiritu sancti* (*De processione spiritus sancti*). Hinzu kommt Gilberts *De anima*, ein Thema, zu dem Anselm am Ende seines Lebens eine Schrift plante (vgl. Eadmer von Canterbury, *Vita sancti Anselmi*, ed. R. Southern, *The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury*, London 1962, II, 66), jedoch nicht mehr vollendete; *De monachatu*, eine Schrift, die wiederum thematische Parallelen zu *De humanis moribus* aufweist; sowie, aus den in der vorigen Anmerkung genannten Gründen, *De Altaris Sacramento*.

<sup>188</sup> Zu dieser Deutung und ihrer Kritik vgl. B. Goebel, »Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins«, a. a. O., S. 29–71.

den die beiden Dialoge in ihrer weitgehenden Ergebnislosigkeit eher Anselms Entscheidung für einen christlichen Gesprächspartner als Vertreter der Ungläubigen rechtfertigen. So kann der Christ sich mit dem Juden, der die typologische Deutung des Alten Testaments vehement zurückweist, auf keine gemeinsame Auslegung gemeinsamer Autoritäten einigen, weshalb er dazu übergeht, die Menschwerdung Gottes im Stile Anselms mit vernünftigen Gründen als notwendig zu erweisen, was vom Juden allerdings nicht angemessen gewürdigt wird. Und im Gespräch des Christen mit dem Heiden verlässt Letzterer fast ohne Vorwarnung den Saal, weil er glaubt, dass der Christ weder willens noch in der Lage ist, ihm in einer bestimmten Glaubensfrage Rede und Antwort zu stehen, wodurch dem Christen offensichtlich Unrecht geschieht. Ein kritischer Christ nimmt den Platz des von seinen Vorurteilen eingeholten Heiden ein.<sup>189</sup> Die Wahl eines solchen Repräsentanten respektiert Anselms Prinzip, wonach die »rechte Reihenfolge« darin besteht, die christlichen Lehren zunächst gläubig anzunehmen, um sie erst dann mit der Vernunft so weit wie möglich zu durchdringen. Ein noch deutlicherer Unterschied zwischen der Methode Gilberts und derjenigen Anselms besteht darin, dass dieser in seinen theologischen Hauptwerken den Autoritätsbeweis durch den Vernunftbeweis ersetzt, während jener in den meisten seiner Schriften die beiden Beweisarten miteinander kombiniert. Im interreligiösen Dialog jedoch scheint Gilbert dem Vernunftbeweis den Vorzug zu gewähren, da er im Gespräch mit dem Juden den Autoritätsbeweis problematisiert und daraufhin das Gespräch mit einem heidnischen Philosophen verfasst, in dem der Rekurs auf Glaubensautoritäten naturgemäß ausscheidet. Die Vernunft als Richterin bleibt dort konkurrenzlos und bleibt dies selbst dann noch, als der Christ die Rolle des Heiden übernimmt. Das exegetische weicht dem philosophischen Religionsgespräch, in dem biblische Zitate nur noch der Abwehr von Bibelkritik oder der Veranschaulichung dienen.<sup>190</sup>

Besteht die Innovation des Anselmianers Gilbert darin, ganz oder teilweise vernunftbasierte Dialoge verfasst zu haben, bei denen Christen mit monotheistische Nicht-Christen unmittelbar ins Gespräch kommen, so ist die bemerkenswerteste Neuerung Ralphs,

---

<sup>189</sup> Vgl. ebd.

<sup>190</sup> Vgl. ebd.

wie von Southern beschrieben, sicherlich die Wahl eines Atheisten als Gesprächspartner für den Christen. Die Grundlage eines solchen Dialogs kann zunächst ebenfalls nur die Vernunft darstellen. Wenn es zutrifft, dass Ralphs Atheist am besten als ein vom Glauben abgefallener ehemaliger Christ einzuordnen ist, so ließe sich die Gesprächskonstellation von *De nesciente* interessanterweise als Zuspitzung derjenigen des Dialogs *De inquirente* deuten, in dem der Gegenüber des Christen ein zweifelnder Glaubensgenosse ist, dessen Zweifel sich jedoch verhältnismäßig mild annehmen und nicht eigentlich den Kern des Glaubens betreffen.

Die Beziehung von Vernunft und Autorität wird in *De inquirente* mehrfach angerissen und in *De nesciente* gar zu einem leitenden Thema. Erweist sich wie Gilbert auch Ralph in diesem Punkt als Anselmianer? Oder bleibt er vielmehr der Methode seines Lehrers Lanfrank verpflichtet, der in der Auseinandersetzung mit Berengar von Tours dem Autoritätsbeweis den Vorrang vor den Vernunftbeweisen einräumt und in seinem sonstigen Werk vor allem darum bemüht ist, die Bibel und Augustinus verständlich zu machen? Hier fällt zunächst auf, dass Ralph die Vernünftigkeit sowohl Gottes als auch des Menschen – als Signatur seiner Gottebenbildlichkeit – in beiden Dialogen, aber etwa auch in der *Meditation eines Christen über den Glauben*, in einer Weise herausstellt, die im damaligen Zeitalter ihre deutlichste Parallele gerade nicht im Werk von Lanfrank, sondern in dem seines Gegners Berengar besitzt.<sup>191</sup> Die entsprechenden Überlegungen Ralphs wirken wie eine Rechtfertigung der Vernunftmethode Anselms, die Anselm selbst in solcher Prägnanz niemals vorgelegt hat (obwohl seine Bestimmung des menschlichen Daseinszwecks denselben Zweck erfüllt).

Tatsächlich legt Ralph im ersten Buch von *De nesciente* eine rationale, nämlich philosophische Theologie vor. Gleichwohl will er im Unterschied zu Anselm die Autoritäten nicht übergehen. Eine Aussage wie die des Fragenden, dass es ihm »in höherem Grade genügend sein würde«, wenn das mit der Vernunft Bewiesene darüber

---

<sup>191</sup> Vgl. Berengar von Tours, *Rescriptum contra Lanfrannum*, ed. R. B. C. Huygens, CCCM 84, Turnhout 1988, I.1795–1799, S. 85: »Maximi plane cordis est per omniam ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei.«

hinaus durch eine Autorität belegt werden kann,<sup>192</sup> oder die Einschränkung, dass die Erklärungen »nicht gegen die Vernunft und gegen die heilige Autorität«<sup>193</sup> stehen dürfen, zeigen, was Ralph vorschwebt: ein Nebeneinander von Vernunft und Autorität. Zwar finden sich im ersten Buch von *De nesciente* Vernunftbeweise, die nicht ihrerseits (wie viele Vernunftargumente in *De inquirente*) auf die Autorität des Augustinus zurückgeführt werden. Aber die Ungläubigkeit des Gesprächspartners im ersten Buch von *De nesciente* macht nur ganz am Anfang einen normativen Bezug auf Autoritäten unmöglich. Das erscheint wie ein Kompromiss zwischen der Position Anselms und Lanfranks Mahnung, der Autorität der heiligen Väter größeres Vertrauen entgegenzubringen als dialektischen Argumenten.<sup>194</sup> Fast meint man, Lanfrank zu hören, wenn der Wissende schon im ersten Buch dem nach einem vernünftigen Grund fragenden Unwissenden gegenüber bekundet, er »glaube mehr den Ansichten und Autoritäten der heiligen Väter als den wortreichen Disputationen von großsprecherischen Menschen.«<sup>195</sup> Dass Anselm die Autoritätsbeweise nicht nur aus seinem Dialog über die Menschwerdung Gottes, sondern sogar aus nicht-dialogischen Schriften wie dem *Monologion* und *Proslogion* verbannt, verleiht dessen Werk eine apologetische Ausrichtung, die bei Ralph deutlich in den Hintergrund tritt. Ganz auf der Linie Anselms und seiner Kritik an Roscelin von Compiègne liegt es dagegen, wenn der Antwortende in *De inquirente* bemerkt – und der Wissende in *De nesciente* nicht müde wird zu wiederholen –, dass es keinem Christen gestattet ist, eine kirchliche Lehre zu bezweifeln, selbst wenn ihm die diesbezügliche Einsicht fehlt. In Anselms Augen wurde Roscelin zum Häretiker, weil er eine Glaubenslehre verwarf, nachdem er sie nicht mit der Vernunft nachvollziehen konnte. Er hätte stattdessen an der Glaubenslehre festhalten und die Grenzen seines Verstandes demütig annehmen sollen.<sup>196</sup>

<sup>192</sup> *De inquirente* ii,12.

<sup>193</sup> *De inquirente* iv,21.

<sup>194</sup> Vgl. Lanfrank von Pavia, *De corpore et sanguine Domini*, PL 150, 416 D–417 D.

<sup>195</sup> Siehe oben, Anm. 123.

<sup>196</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Epistola de incarnatione Verbi* 1, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart 2/1984, S. 6–7: »aliquid permittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides Christiana confite-

Die Auslegung von Schriftstellen nimmt sowohl in *De inquirente* als auch in *De nesciente* einen größeren Raum ein als bei Gilbert und erst Recht bei Anselm. Ralph ist ein profunder Kenner der patristischen Exegese und allegorischen Bibelinterpretation vor allem des Augustinus. Obwohl diese Art von Exegese in dem erhaltenen Werk Lanfranks nicht bestimmend ist, darf man vermuten, dass sie in dessen verlorenem Psalmenkommentar eine größere Rolle spielte. Auf einen Einfluss Lanfranks weist auch Ralphs Vorliebe für *De civitate Dei* hin,<sup>197</sup> während für Anselms Augustinismus die Rezeption von *De Trinitate* viel wichtiger wurde. Eine allegorische Schriftinterpretation bedeutet im Übrigen noch keinen Vorrang der Autorität vor der Vernunft, eröffnet sie dem Ausleger doch gerade die Möglichkeit, in philosophischer Hinsicht problematische Bibelstellen einer vernünftigen Deutung zuzuführen. Der Großteil der allegorischen Bibelinterpretation Ralphs ist indes nicht von diesem rationalen Typ. Die von Ralph angeführten Autoritäten sind neben der Bibel und dem Bekenntnis der Kirche die Zeugnisse der »katholischen Lehrer«. Diese sprechen, wie Ralph weiß, durchaus nicht immer mit einer Stimme. Weder im Hinblick auf den Zeitpunkt der Erschaffung der Engel noch hinsichtlich des Zwecks der Erschaffung des Menschen sind sich die Väter einig. Die wachsende Einsicht in die Uneinheitlichkeit der eigenen Autoritäten würde in der Theologie des zwölften Jahrhunderts eine stärker an der Vernunft orientierte Methode begünstigen, wofür Abaelards *Sic et non* der vielleicht bekannteste Beleg ist.<sup>198</sup> Doch begnügt sich Ralph im Gegensatz zu späteren Autoren noch damit, die konträren Meinungen nebeneinanderzustellen, und überlässt die Entscheidung dem Leser.

---

tur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere. Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quarere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.«

<sup>197</sup> Zu Lanfranks Anmerkungen zu *De civitate dei* siehe M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford 1978, S. 239–241; dies., »Lanfranc's notes on patristic texts«, in: *Journal of Theological Studies* 22 (1971), S. 435–450.

<sup>198</sup> Vgl. Peter Abaelard, *Sic et Non*, ed. B. B. Boyer u. R. McKeon, Chicago/London 1976.

Hinter dem so unanselmischen Interesse Ralphs an den Autoritäten steht ein unanselmisches Verständnis von Theologie: Ralph lehnt Anselms und Gilberts Konzeption einer weitestgehend apriorischen, nach notwendigen Gründen suchenden, rein vernünftigen Theologie ab. Nirgends zeigt sich dies so deutlich wie beim Übergang vom ersten zum zweiten Buch von *De nesciente*. Der Unwissende, dem die Wahrheit des Theismus, aber noch nicht die Grundwahrheiten des Christentums bewiesen wurden, verlangt nach einer Unterweisung in der Glaubenslehre; und er äußert den nicht unverständlichen Wunsch, dass diese sowohl auf Autoritäten als auch auf vernünftige Argumente gestützt sei. Sein Begehren wird vom Wissenden jedoch schroff zurückgewiesen: Der Unwissende könne solches nicht von ihm verlangen, weil die Kirche nicht durch Gründe und Argumente, sondern nur durch den Gehorsam gegenüber der Autorität und dem Glaubensgebot eingesehen habe.<sup>199</sup> Wieso dieser doch recht überraschende Wechsel in der Methode, dem Ralph sogar durch den Beginn eines neuen Buches Rechnung trägt? Man könnte meinen, dass es ihm dabei auf die strikte Einhaltung der von Anselm angemahnten richtigen Reihenfolge beim Streben nach Glaubenseinsicht ankam: dass man zuerst glauben müsse und erst daraufhin die Begründung des Glaubens leisten könne (und solle). Für Anselm und mehr noch für Gilbert ist dieser *ordo rectus* allerdings ein Ideal, von dem abzuweichen die Wirklichkeit bisweilen gebietet. Dies ist dann der Fall, wenn der Christ sich – ob mittelbar oder unmittelbar – mit einer nicht-gläubigen Position konfrontiert sieht. Es schließt den nicht-idealen Fall nicht aus, dass ein vernunftgeleiteter Nicht-Gläubiger sich von der Wahrheit des Christentums überzeugt, ohne den längeren und sichereren Weg über den Autoritätsglauben zu gehen. Was eine solche Abweichung vom Ideal der Priorität des Glaubens angeht, scheint Ralph einerseits zurückhaltender als Anselm, da seine *Meditation über den Glauben* bereits im Titel als Unternehmen *eines Christen* ausgewiesen ist, während Anselm in seiner *Meditation über den christlichen Glauben*, dem *Monologion*, ausdrücklich darauf verzichtet hat, die Gläubigkeit des Meditierenden vorauszusetzen. Andererseits verweigert sich der Wissende im ersten Buch von Ralphs Dialog ja keineswegs der Bitte des Unwissenden (dem der Glaube zu Beginn fehlt) nach Vernunftargumenten. Dieses Gespräch

<sup>199</sup> Siehe auch oben, 2.4c.

betrifft zentrale christliche Überzeugungen – die Existenz und die Attribute Gottes, den Daseinszweck des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele – und führt zu einem positiven Resultat. Man könnte meinen, dass jene Überzeugungen für Ralph überhaupt nicht zum Glauben gehören, weil sie eingesehen werden können. Aber dem steht schon der Untertitel zu Ralphs *Meditation: und dass wir vieles, was wir dem Glauben nach glauben, auch der Vernunft nach einsehen*, entgegen; und es ist zumindest nicht klar, dass Ralphs Ausführungen zum Thema Glauben und Vernunft in *De nesciente* auf einen Ausschluss solcher Vernunftwahrheiten aus dem Glauben hinauslaufen.

Die Frage bleibt also: Warum glaubt der Wissende, den vom Unwissenden am Ende des ersten Buches geäußerten Wunsch, dass der spezifisch christliche Glaube nicht nur aus den Autoritäten dargelegt, sondern zumindest gelegentlich auch durch die Vernunft als wahr erwiesen werden solle, im zweiten Buch nicht aufgreifen zu können? Der eigentliche Grund hierfür liegt offenbar darin, dass es Ralph ganz im Gegensatz zu Anselm und Gilbert überhaupt nicht für möglich hält, die spezifisch christlichen Glaubensinhalte durch die Vernunft als wahr zu erweisen. So erschließt sich die Trinität Gottes für Ralph nur dem Glauben, kann die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes nicht durch rein apriorische Gründe eingesehen werden, ist die menschliche Vernunft außerstande, die Identität der von ihr als wirklich existierend bewiesenen höchsten Wesenheit (*summa essentia*) mit dem christlichen Gott darzutun. Weil es für Ralph vom Theismus keinen rein vernünftigen Weg zum Christentum gibt, ist der Partner des Christen im rein vernünftigen Teil seines Dialogs auch kein Monotheist, sondern ein Atheist. Gilberts Jude und heidnischer Philosoph und auch die von Anselms Dialogfigur Boso repräsentierten Juden und Muslime sind dagegen alle Monotheisten, die es von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen gilt. Anders in *De nesciente*: Nachdem Ralphs Atheist die Wahrheit der philosophischen Gotteslehre und rationalen theologischen Anthropologie des Wissenden eingesehen hat, ist das Werk der bloßen Vernunft getan. Die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens ist weiter offen. Weder der Theismus noch die Lehre vom Menschen, die der Unwissende sich am Ende des ersten Buches zu eigen gemacht hat, sind spezifisch christlich. Sie sind vielmehr dem christlichen, jüdischen und muslimischen Glauben gemein. Die Annahme

des christlichen Glaubens setzt nach Ralph in jedem Falle das Vertrauen auf seine Autoritäten voraus. Und tatsächlich unterwirft sich der Unwissende im Verlaufe des Gesprächs immer weiter den christlichen Glaubensautoritäten. Das geschieht relativ unvermittelt: Die Christianisierung des Theisten kostet den Christen noch weniger Mühe als dessen schon verhältnismäßig unkomplizierte Wandlung vom Atheisten zum Theisten. Bisweilen scheint es, als seien dem Unwissenden die christlichen Autoritäten und das in sie zu setzende Vertrauen aus einer früheren Lebensphase noch halbwegs bekannt. Auch das sich rasch aufbauende Vertrauensverhältnis zwischen den beiden Gesprächspartnern scheint dem Unwissenden die Annahme des Glaubens zu erleichtern.

Ralphs Ablehnung des größeren Teils der philosophischen Theologie Anselms wiederum hat damit zu tun, dass der Begriff Gottes als eines höchst vollkommenen Wesens in seinem eigenen Gottesdenken keine zentrale Stellung einnimmt. Anselms Gottesbegriff ist ihm zwar nicht fremd, doch fehlt diesem in Ralphs Werk die systematische Funktion. Sein Gottesbeweis ist der Beweis nicht eines maximal vollkommenen Wesens, sondern eines Schöpfers, und so ist ihm die Identität des Bewiesenen mit dem christlichen Gott ein bloßer Glaubenssatz. Dagegen beansprucht Anselm im *Proslogion*, mit notwendigen Argumenten gezeigt zu haben, dass ein höchst vollkommenes Wesen nicht nur existiert (und notwendig existiert), sondern dass es auch die übrigen Eigenschaften des christlichen Gottes besitzt. In *Cur deus homo* deduziert Anselm schließlich aus der maximalen Vollkommenheit Gottes und weiteren apriorischen Prämissen die Notwendigkeit der Inkarnation. Gilbert (und Odo von Tournai)<sup>200</sup> greifen in ihren Dialogen mit Andersgläubigen diesen Beweis auf. Ralph hingegen hat ihn in *De peccatore et de ratione* durch die nicht weiter gerechtfertigte Aufnahme des göttlichen Heilswillens unter die Prämissen seines apologetischen Sinns beraubt<sup>201</sup> und in *De nesciente* ganz übergangen. So gibt es bei Ralph zwar sehr wohl eine philosophische Theologie. Sie füllt jedoch das Feld der Theologie bei weitem nicht aus. Sie lässt den Autoritätsbeweis überall

<sup>200</sup> Vgl. Odo von Cambrai, *Disputatio contra Iudaeum Leonem nomine / Disputation gegen einen Juden namens Leo*, in: W. Bunte (Hg.), *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500)*, Frankfurt a. M. 1990, S. 17–50.

<sup>201</sup> Siehe auch oben, 2.3c.

intakt, ja überlässt ihm in weiten Teilen die Alleinherrschaft. Ralphs Lehrer Lanfrank, dessen Werk ganz im Zeichen der Autoritäten stand, hatte überhaupt keine philosophische Theologie entwickelt (ihre Möglichkeit aber auch nicht bestritten), während sein anderer mutmaßlicher Lehrer Anselm tendenziell die gesamte Theologie als eine philosophische entworfen hatte, die ohne den Autoritätsbeweis auskommt. Insofern ließe sich sagen, dass Ralphs theologische Methode eine Mittelstellung zwischen den Positionen seiner beiden Lehrer einnimmt. Sie stellt eine Alternative dar, deren große Zeit in der mittelalterlichen Theologie noch kommen sollte.