

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 8 (1930)

Artikel: Des hl. Anselm "Cur Deus Homo" auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters
Autor: Plaas, G. v. d.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762177>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 31.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Des hl. Anselm « Cur Deus Homo » auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters.

Von P. G. v. d. PLAAS O. S. B., Tunapuna, Trinidad.

(Fortsetzung und Schluß.)

IV.

Aus den vorigen Ausführungen¹ geht hervor, daß sich damals die wissenschaftliche Tätigkeit der Juden hauptsächlich auf die homiletische Erklärung der Heiligen Schrift erstreckte. Immer wieder wiesen die jüdischen Gelehrten darauf hin, daß die Schrifterklärung der Christen nichts anderes sei als ein Gespinnst sinnloser Allegorien. Die christliche Polemik gab durch ihre allegorisierende Methode Anlaß zu einem neuen Wege in der jüdischen Schrifterklärung.² Der erste, der diesen Weg einschlug, war Rabbi Salomo-ben-Isaaki, gewöhnlich Rashi genannt, ein Zeitgenosse des hl. Anselm. Er verfaßte Erklärungen zu allen Büchern der Heiligen Schrift, die Chronica ausgenommen.³ In biblischen und talmudischen Fragen war er sehr bewandert. Auf verschiedenen Reisen besuchte er die bedeutenderen Zentren jüdischer Gelehrsamkeit.⁴ Dadurch kannte Rashi auch die Stellung der christlichen Gelehrten in den biblischen Fragen und die hauptsächlichsten Streitpunkte zwischen Christen und Juden. Wir sahen schon, daß auch in Troyes, der Vaterstadt Rashi's, neben einer berühmten jüdischen Akademie eine bischöfliche Schule bestand, die namentlich gerade zur Zeit Rashi's in hoher Blüte stand. Die Christen hielten sich in der Begründung ihrer Beweisgänge an den Vulgatatext. Die Juden hingegen suchten den Christen darzutun, daß die Vulgata an manchen

¹ Vgl. « Divus Thomas » 7 (1929) 446-467.

² A. Levy, Die Exegese bei den französischen Israeliten, c. I.

³ Simon Bloch, Anmerkungen zum Leben Raschi, bei L. Zunz, Das Leben Raschi, Lemberg 1840, p. 33, und Zunz, Zur Geschichte und Literatur, p. 62.

⁴ J. U. Etheridge, Hebrew-Literature, London 1856, p. 282.

Stellen fehlerhaft sei.¹ Rashi selbst bekämpft verschiedentlich die Schrifterklärung christlicher Gelehrter. So z. B. bemerkt er zu Genes. I. 26, die Erklärung der « Sophisten » sei falsch¹, und meint damit die christlichen Gelehrten, die, wie wir sahen, aus dem genannten Texte das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu beweisen versuchten. Rashi sagt dazu in seinem Kommentare: « Wenn Moyses geschrieben hätte: ich will einen Menschen machen, so würde er uns nicht belehren, daß Gott mit sich zu Rate gegangen sei; aber um den Sophisten eine Antwort entgegen zu setzen, schrieb Moyses daneben: und er erschuf einen Menschen, nicht aber: und sie erschufen.»² Daraus geht hervor, daß der neue Weg, den Rashi einschlug, in der wörtlichen Erklärung der Heiligen Schrift bestand, wie er selbst auch sehr oft in seinen Kommentaren bemerkt. So sagt er im Kommentar zu Genes. III. 9: « Es gibt der mystischen Auslegungen dieser Stelle gar viele, welche unsere Gelehrten schon vorher geschickt auseinandersetzen und sowohl in Bereschit Rabba als auch in den übrigen Kommentaren in Ordnung brachten. Mein Zweck geht aber nur darauf hin, den buchstäblichen Sinn der Schrift zu erklären.»³ Wo er im gleichen Kapitel die Worte: *flammeum gladium* erklärt, sagt er: « In der einheimischen Sprache « *lame* » sind auch mystische Erklärungen dieser Stelle vorhanden, auf die ich aber nicht zurückkomme, weil ich nur ihren buchstäblichen Sinn erklären will.»⁴ Zu den Worten « *Et consurrexit Cain . . .* » bemerkt er: « es finden sich aber noch geheime Auslegungen dieser Sache; aber diese Erklärung stimmt mit dem Sinne der Schrift überein.»⁵ Ebenso bei Erklärung von Genes. VI. 3. Eine große Menge derartiger Stellen läßt sich aus seinen Kommentaren anführen. Vor Rashi finden wir in der polemischen Literatur keine Spur dieser bewußten Methode der wörtlichen Erklärung der Heiligen Schrift, sondern nur häufige Beschuldigungen der Juden, daß die Christen den heiligen Texten in unglaublicher Weise Gewalt antäten. Rashi sah die Unzulänglichkeit einer lediglich mystisch-allegorischen Schrifterklärung, die nach seiner Ansicht auch die Gültigkeit der Hagada in Frage stellte. Er verwarf darum eine ausschließlich allegorische Erklärung, da diese dem Texte nicht gerecht werde. Fortan

¹ A. Berlner, Blicke in die Geisteswerkstatt Raschi's, Frankfurt a. M. 1905, p. 19-22.

² Ausführlicher Kommentar über den Pentateuch, übersetzt von L. Haymann, Bonn 1883, p. 16.

³ A. a. O. p. 33.

⁴ A. a. O. p. 39.

⁵ A. a. O. p. 42-43, 57.

wandten die Juden die neue Methode der Wortklärung in schärfster Form gegen die Christen und fanden in ihr eine willkommene Waffe zum Kampfe gegen die christlichen Dogmen.

Die christlichen Theologen suchten sich nach Kräften dieser neuen Methode anzupassen. Einige Texte von Zeitgenossen des hl. Anselm mögen dies beweisen. Gualter sagt z. B. : « Nunc ad Ezechielem calammum vertamus, pauca tamen in Ezechiele quae aenigmatibus involuta non sunt, invenimus, quae ideo praetermisimus, quia per haec ad litteram Judaeos posse redargui desperamus. Verum quae nude sonant, prosequamur. »¹

« Quae autem in Ezechiele sequuntur, adeo obscura sunt, ut nec ipsi quidem ea ad litteram intelligant nedum ad figuram. »²

« De Jona autem ideo praetermisimus, quia nihil ad litteram sonat, quod Judaeis opponamus. »³

« Librum ... Judicum praetermisimus, quia in eis pauca quae Judaeorum cornu frangant juxta litteram esse conspeximus. »⁴

« Haec prorsus omnia unde sonant Dominicam passionem et eorum obcaecationem. Unde mirum est, cum litterales sint i. e. litteralem et non spiritalem quaerunt intelligentiam, quare huic litterae consonare contemnant. »⁵ Gilbert meint, daß man nicht alles wörtlich verstehen dürfe und könne, sondern manches wörtlich, manches aber auch bildlich.

« Si vero Legem debito sensu accipimus, omnia legis mandata debita observatione poterimus observare, quaedam ad litteram et sine ullo figurarum profundo, quaedam figurarum velamine adumbrata esse intelligo. »⁶

« Dicimus Ezechielem Prophetam figurate fuisse locutum de porta illa quoniam nulli modo ad litteram accipi possunt, quae locutus est de porta illa. »⁷

Rupert sagt z. B. : « Taceo nunc de mystica interpretatione nominum secundum humanam consuetudinem. »⁸

« Quanquam allegorias nostras oderis et contemuere consueveris etc. »⁹

¹ Tractatus contra Judaeos, P. L. CCIX, col. 432.

² Tractatus contra Judaeos, P. L. CCIX, col. 432.

³ Tractatus contra Judaeos, P. L. CCIX, col. 434.

⁴ Tractatus contra Judaeos, P. L. CCIX, col. 443.

⁵ Tractatus contra Judaeos, P. L. CCIX, col. 447.

⁶ Disputatio Judaei cum Christiano, P. L. CLIX, col. 1010.

⁷ Disputatio Judaei cum Christiano, P. L. CLIX, col. 1024.

⁸ Dialogus inter Christianum et Judaeum, P. L. CLXX, col. 574.

⁹ Dialogus inter Christianum et Judaeum, P. L. CLXX, col. 580.

« De figuris vel umbris mecum agere noli : sed de ipsis Scripturae vocibus et sensibus manifestis simpliciter et plano atque intelligibili modo locutionis. »¹

V.

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir den Weg behandelt, den die jüdischen und christlichen Gelehrten in ihren Auseinandersetzungen gingen. Es ist jedoch bemerkenswert, daß die Methode der wörtlichen Erklärung hauptsächlich in Nord-Frankreich Anwendung fand, die Schulen und Akademien Südfrankreichs hingegen unter dem Einfluß der griechisch-arabischen Philosophie einen anderen Weg gingen.

Die Juden Afrikas und Spaniens nahmen nämlich im Kampfe gegen die Sekten der Motecalim und Karaiten² zur Grundlage ihrer Auseinandersetzungen die aristotelische Philosophie und versuchten, alle Glaubenssätze des Koran und der Heiligen Schrift mit den philosophischen Grundsätzen in Einklang zu bringen. Diesen Auseinandersetzungen verdanken die ersten theologischen Systeme ihr Entstehen. Als erster suchte *Saadja Fajjumi* die jüdische Theologie in einem Systeme darzustellen. Sein oberster Grundsatz ist, daß neben der Tradition und der Schrift auch die *menschliche Vernunft* maßgebend sei, und der Mensch habe deshalb nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, zu prüfen, ob die Glaubenssätze auch mit den Prinzipien der gesunden Vernunft vereinbar seien. Nach dem Systeme Saadjas lehrt die menschliche Vernunft dieselben Wahrheiten wie die göttliche Offenbarung, und folglich ist ein Widerspruch zwischen beiden ausgeschlossen. Die ganze jüdische Theologie führt er auf fünf Hauptdogmen zurück :

I. Das Dasein Gottes. II. Die Einheit Gottes, verbunden mit dem Dogma von der Schöpfung. III. Die Prophetie. IV. Die Willensfreiheit. V. Die Vergeltung ; aus ihr leitet er drei geschichtliche Dogmen her : a) die Auferstehung ; b) den Messias ; c) die Vergeltung im andern Leben.

Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Dogma von der Einheit Gottes ergeben, sucht Saadja nach den Prinzipien der *Physica* des Aristoteles zu lösen ; in der Darlegung der Rechtfertigungslehre benutzt er das aristotelische Werk « *De Anima* ». ³ Die übrigen Dogmen, wie

¹ *Dialogus inter Christianum et Judaeum*, P. L. CLXX, col. 583.

² *S. Munk*, *Mélange de philosophie arabe et juive*, Paris 1927, p. 471 sq.

³ Dr. *David Neumark*, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin 1907, p. 431.

z. B. das Dasein von Engeln, die Unsterblichkeit der Seele, das jüngste Gericht, das messianische Reich, betrachtet Saadja in seinem System als unerschütterliche Grundsätze jüdischer Religion.¹ Sein ganzes System, dessen Ziel, wie wir sahen, eine Versöhnung von Vernunft und Offenbarung ist, hat Saadja dargestellt in seinem berühmten Werke « Emenoth we Deoth ». Methodisch unterscheidet er drei natürliche und eine übernatürliche Quelle der Erkenntnis :

I. Die sinnliche Wahrnehmung oder unmittelbare Erfahrung.
 II. Die Vernunft. III. Die Folgerungen logischer Notwendigkeit.
 IV. Die Offenbarung der Propheten und die unveränderte Überlieferung.²

Seine Darstellungsweise hat Ähnlichkeit mit der unserer theologischen Handbücher. Zuerst legt er den Fragepunkt dar. Nachdem er dann den Schriftbeweis erbracht hat, führt er die Einwürfe an, denen er sofort die Lösung folgen läßt. Am Schluß bringt er die theologischen Gründe.

Die jüdischen Akademien in Südfrankreich konnten ihrer Lage wegen leichter mit ihren Glaubensgenossen in anderen Ländern Fühlung bekommen. Allmählich erhielten sie von Saadjas' System Kenntnis. Sie wandten in ihren Auseinandersetzungen mit den Christen Saadja's Vernunftprinzipien an, verließen die talmudische Schrifterklärung fast gänzlich und bekannten sich zu dem neuen Systeme Saadja's.³ Diese neue Richtung in der Polemik gewann namentlich *zur Zeit des hl. Anselm* großen Einfluß.

Daher spielen nun auch die christlichen Polemiker häufig in ihren Streitschriften auf diese Art einer Beweisführung aus der Vernunft an. Der erste, der den Wert und die Bedeutung dieser Methode mit scharfem Blick erkannte, war eben unser hl. Anselm selbst, wie fast alle seine theologischen Werke beweisen. Auch in den andern Werken, die zur Zeit des hl. Anselm in den Auseinandersetzungen mit den Juden geschrieben wurden, läßt sich ein Eingehen auf die neue Richtung feststellen. Soz. B. bei Gilbert, Fulbert, Rupert und Peter dem Ehrwürdigen.

Z. B. sagt der Jude in seiner Disputation mit *Gilbert* : « Vellem ut

¹ Dr. *David Neumark*, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, p. 538.

² Emenoth we-Deoth oder Glaubenslehre und Philosophie, übersetzt von Dr. *Julius Fürst*, Leipzig 1845. Einleitung, p. 1-49.

³ *A. Levy*, Die Exegese bei den französischen Israeliten vom X. bis XIV. Jahrhundert, p. 58 sq. ; *Simon Dubnow*, Weltgeschichte der jüdischen Volkes, B. III, Berlin 1926, p. 525 sq.

toleranti animo mecum agas, *qua ope rationis et quo auctoritatis testimonio* Judaeos culparis etc.»¹

Bei der Behandlung der Menschwerdung Christi stellt der Jude die Frage: «*Quae me ratio, quae me Scripturarum cogit auctoritas, ut credam quod Deus homo fieri queat vel homo factus jam existat?*»² Der Jude selbst gibt eine verneinende Antwort: «Unde fatemur (i. e. Judaei) quia *nullo modo fas est de Deo talia excogitare, nedum dicere aut praedicare, nec ratio id posse fieri sinit, nec ulla Scripturae auctoritas* occurrit, quae huic errori vestro assentanea seu vicina sit.»³

Gilbert hingegen beweist ihm, daß sich bezüglich dieses Geheimnisses kein Widerspruch in der Heiligen Schrift finde, und daß die *Notwendigkeit der Menschwerdung Christi nicht auf Seiten Gottes, sondern bei uns zu suchen sei.*⁴

Auch Fulbert sagt in seinem Traktat gegen die Juden: «*Tanta igitur ratione* convictus, *tantisque Sanctorum testimoniis* confutatus Judaeus, si legali et propheticae *auctoritati* non acquiescit, extra Synagogam ejiciendus est.»⁵ Im gleichen Traktate beweist Fulbert die Gottheit Christi auf zweifache Weise. Nachdem er zuerst die Belege aus der Heiligen Schrift angeführt, bringt er einen Vernunftbeweis: «Ex his ergo propriis supradictis, quae Christum a creatura separant, sit *pro ratione* demonstratio divinitatis ejus hoc modo: quidquid est aut Creator aut creatura: proinde quod est, si creatura non est, Creator est.»⁶ Weiter sagt Fulbert: «Sunt vaticinia . . . de Christi divinitate sic aperta, ut in eorum tractatu non sit opus uti *rationatione.*»⁷

Nach den Worten Fulberts stimmen die Juden mit den Christen in einigen Dogmen überein; doch gehen sie darin auseinander, daß die Juden die Dreifaltigkeit und die Gottheit Christi leugnen und behaupten, der Messias sei noch nicht gekommen: «Qui tamen de hoc ultimo eos *rationabiliter convinceret*, puto quod non habeat postea multum laborare de ceteris.»⁸

Auf die Einwürfe der Juden könne man in zweierlei Weise eingehen; sie mit scherzhafter Freundlichkeit lächerlich machen und sie aus der Vernunft widerlegen. Für die Widerlegung mit Vernunft-

¹ Disputatio Judaei cum Christiano de fide Christiana, P. L. CLIX, col. 1007.

² ibid. col. 1018.

³ P. L. CLIX, col. 1018.

⁴ ibid. col. 1019 sqq.

⁵ Tractatus contra Judaeos, P. L. CXXI, col. 312.

⁶ ibid. col. 312 sq.

⁷ ibid. col. 313.

⁸ Tractatus contra Judaeos, P. L. CXXI, col. 314.

gründen bringt er ein sehr schönes Dilemma : « Sed quia bonae causae satis nobis rationes abundant, non pigeat illos iterato per impossibile oppugnare hoc modo : Prophetia de qua nunc agimus aut respicit ad tales reges i. e. rusticos sive privatos aut minime etc. »¹

Auch der Jude im Dialog des Abtes Rupert versichert, daß kein Vernunftgrund ihn bisher von der Messianität Christi habe überzeugen können. Er sagt : « Secundum intentionem tuam Scripturarum voces ducis et reducis et trahis quo vis. Mihi autem *ratio* suppeditat, ut persistam immobilis, firmiter tenens, quod Jesus ille, quem crucifixerunt Patres mei non sit Messias i. e. Christus, quem expectaverunt Patres mei. »²

Sehr viele Beweise des Eingehens auf die Einstellung der jüdischen Gegner finden sich bei Peter dem Ehrwürdigen. Davon einige Beispiele. Im ersten Kapitel beweist er die Gottheit Christi und sagt : « Aut ergo proferte mihi aliquem alium, o Judaei, quem certa *auctoritate vel ratione* compellar credere et confiteri, non ex plurali Filiorum Dei numero, sed unicum esse Filium Dei : aut suscipite Christum nostrum qui *tot auctoritatibus, tot rationibus*, probatus est et Deus et Filius Dei. »³

Das vierte Kapitel, in dem er zeigt, daß Christus der Erlöser schon erschienen sei, schließt er mit den Worten : « Cum ista omnia, o Judaei et *auctoritatibus* sacris et *rationibus invictis probata* sint, quid sustinetis ? Si scripturis vestris fidem datis, auctoritatibus cedite. Si rationales et rationabiles estis, rationi acquiescite. »⁴

Im gleichen Kapitel macht der Jude folgenden Einwurf : « Etsi ego nullum cui suprascriptae prophetae voces congruere possint producere valeo, qua me tu *ratione* Christum tuum potius quam quemlibet alium in illis propheticis vocibus intelligere cogis ? » Petrus entgegnet : « Magna utique magna, inquam, ratione ad hoc sentiendum te ego compello. Sed antequam ratio illa ponatur auctoritas praecedat. »⁵

Aus allen angeführten Zeugnissen geht hervor, daß namentlich zur Zeit des hl. Anselm die neue Richtung in der wissenschaftlichen Glaubensverteidigung Eingang fand. Und wir werden noch weiter sehen, daß unter den ersten, die diesen neuen Weg gingen, der hl. Anselm war. Wie die damaligen Juden ein theologisches System herausarbeiteten, so hätte es auch der hl. Anselm sicherlich getan, wenn ihm

¹ Tractatus contra Judaeos, P. L. cxli, col. 315.

² Dialogus inter Christianum et Judaeum, P. L. clxx, col. 573.

³ Tract. adversus Judaeos, P. L. clxxxix, col. 519.

⁴ Tract. adversus Judaeos, P. L. clxxxix, col. 569.

⁵ ibid. 585 sq.

die Zeit dazu vergönnt gewesen wäre. Die Juden nahmen fünf Hauptdogmen zur Grundlage: das Dasein Gottes, die Einheit Gottes, die Prophetie, die Willensfreiheit und die Vergeltung. In gleicher Weise geht auch der hl. Anselm vor.

Das Dasein Gottes behauptet er im *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Die Einheit Gottes im *Monologion*. Die Willensfreiheit im « *Dialogus de libero arbitrio* » und in seiner Schrift « *De Concordia Praescientiae et Praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio* ». ¹

In all diesen Schriften hat er versucht, die katholischen Dogmen mit den Grundsätzen der Vernunft in Einklang zu bringen, d. h. soweit es der menschlichen Vernunft möglich ist, die Glaubensinhalte zu erfassen und zu behandeln.

VI.

Wie das Vorhergehende zeigt, bewegten sich damals alle Streitfragen zwischen Juden und Christen auf exegetischen und philosophisch-theologischen Gebieten. Wir sahen auch, wie man zur Zeit des hl. Anselm neue Wege einschlug, nämlich die wörtliche Erklärung der Heiligen Schrift und die Vereinbarung der Glaubenssätze mit den Prinzipien der menschlichen Vernunft. Es bleibt uns also noch zu untersuchen, wie der hl. Anselm selbst sich zu diesen neuen Richtungen stellte und welches insbesondere seine Stellungnahme in « *Cur Deus homo* » ist.

Um die Frage nach der Stellungnahme des hl. Anselm in C. D. H. zu beantworten, müssen wir zunächst wissen, welches Ziel er mit seinem Werkchen verfolgte. Die Ansichten der Autoren gehen darüber auseinander. Nach Funke hat das Schriftchen in etwa apologetischen Zweck, ist aber seiner eigentlichen Bestimmung nach nicht gegen die Ungläubigen geschrieben. ² Stentrup hingegen behauptet mit aller

¹ Vom hl. Anselm berichtet der Biograph ausdrücklich, daß er sich mit dem Problem der Prophetie eingehend beschäftigt habe: S. Anselmi Cantuar. Archiep. Vita auctore Eadmero, I. I, c. II, P. L. CLVIII, col. 55.

² « So gewiß also das apologetische Interesse in der Absicht Anselms nicht zu verkennen ist, so unzutreffend ist es anzunehmen, der heilige Lehrer habe eigentlich gegen die Ungläubigen sein Werkchen verfaßt, ja dasselbe geradezu eine « Streitschrift wider die Ungläubigen » zu nennen. — Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Cant. — Münster 1903, p. 133.

Entschiedenheit, C. D. H. sei eigens gegen die Ungläubigen verfaßt.¹ Aus dieser Tatsache sucht er dann zu beweisen, daß der hl. Anselm eine unbedingte Notwendigkeit der Menschwerdung Christi gelehrt habe. Andere wieder nehmen an, der hl. Anselm wolle *aus der Vernunft*, und zwar mit unumstößlichen Argumenten die absolute Notwendigkeit der Menschwerdung beweisen, ganz ohne Rücksicht auf die Autorität der Heiligen Schrift. So Mozley², Grensted³, Rashdall⁴ und unter den katholischen Autoren Rivière⁵, Heitz⁶, Stentrup⁷ und andere.

Einige finden einen Widerspruch darin, daß der hl. Anselm einerseits betont, er wolle die Dogmen beweisen, ohne die Autorität der Heiligen Schrift heranzuziehen, andererseits sich aber doch verschiedentlich auf die Offenbarung beruft. Für diese Schwierigkeit werden zwei verschiedene Lösungen gegeben. Einige behaupten, Anselm baue seine Beweise wirklich auf dogmatischen Prinzipien und Voraussetzungen auf; andere meinen, er nehme sie vorerst als Voraussetzungen an, beweise sie dann später *ex ratione*. Wenn wir jedoch das Vorwort und das erste Kapitel des C. D. H. lesen, sagt der hl. Anselm, daß der Zweck seines Werkchens sei, in einer bestimmten Glaubensfrage den Gläubigen Beweisgründe an die Hand zu geben. Welches dieses Glaubensfrage sei, gibt er selbst an: « *Qua ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit* » (lib. I. c. I.).

Zweierlei also will er erforschen: aus welchen Gründen und mit

¹ « In dieser Auffassung der Notwendigkeit, von der Anselm spricht, werden wir bekräftigt durch seine ausdrückliche Erklärung, er beabsichtige wider die Ungläubigen zu schreiben. » Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1892, t. xvi, p. 656.

² J. K. Mozley M. A., The doctrine of the Atonement, London 1927, p. 133.

³ L. W. Grensted, A short history of the doctrine of the Atonement, Manchester 1920, p. 123.

⁴ Hastings Rashdall, The idea of Atonement in christian theology, London 1925, p. 351.

⁵ « Saint Anselm y veut prouver par une argumentation rationelle et abstraction faite du christianisme historique la nécessité de l'Incarnation telle que la foi nous l'enseigne. » Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse, iv^{me} série, t. II, 1910, p. 13.

⁶ Le mystère ne paraît pas retenir l'ardeur spéculative de notre docteur ... il se laisse entraîner ... jusqu'à entreprendre de démontrer par des raisons nécessaires sous l'autorité de l'Écriture, tantôt les enseignements de la foi sur la Trinité, tantôt l'absolue nécessité de l'Incarnation. cfr. Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Berenger de Tours à saint Thomas d'Aquin, Paris 1909, p. 59.

⁷ Praelectiones Dogmaticae de Verbo Incarnato, pars II, Soteriologia, vol. I, Oeniponte 1889, p. 36.

welcher Notwendigkeit Gott Mensch geworden und gestorben sei. Er muß die Natur jener Notwendigkeit genau bestimmen, er muß mit beweiskräftigen Argumenten dartun, daß die Lehre von der Menschwerdung und dem Tode Christi der Vernunft nicht widerspricht. Nach Ansicht der Juden (« infideles ») war es christliche Glaubenslehre, Gott der Vater habe den Gottmenschen Christus zum Tode *gezwungen*. Christus sei somit aus Notwendigkeit gestorben.¹ Wenn das so ist, sagten sie sich, ist das eine vernünftige Lehre ?

Dieser falschen Ansicht der Juden tritt Anselm entgegen. Er gibt zunächst eine gesunde Erklärung jener Schriftstellen, die etwa auf eine unbedingte Notwendigkeit schließen ließen. Nachdem er so den irrigen Begriff der Juden von der Notwendigkeit des Todes Christi zurückgewiesen, zeigt er, inwiefern der Tod Christi vernünftig und notwendig sei :

« Quaeritur cur Deus aliter salvare hominem non potuit, aut si potuit *cur hoc modo voluit* » (lib. I. c. X.).

Anselm sucht also zu beweisen, daß Gott niemals unvernünftig handle ; daß es deshalb, wenn er auf eine bestimmte Weise handeln will, auch Gründe geben muß, warum er so handelt. Die Gründe, aus denen heraus Menschwerdung und Tod Christi gerechtfertigt werden können, will Anselm nun untersuchen : « ita tamen, ut hae rationes non ut unicae habeantur cum sapientiores me (Anselmo) hoc plenius facere possint, et in mente Dei adhuc altiores tantae rei latere rationes » (l. I. c. II.).

Daß der Wille Gottes niemals unvernünftig sei, gaben die Juden gern zu : aber daß Gott *so gewollt* hätte, gerade das widerspräche nach ihrer Ansicht der Vernunft. Darum mußte Anselm näherhin die Schwierigkeiten jener Notwendigkeit lösen, d. h. deren Natur bestimmen und dann Gründe dafür bringen, warum Gott gerade diese Art der Erlösung des Menschengeschlechtes gewollt habe.

VII.

Wenn es Anselms Absicht war, die Vernünftigkeit des Glaubens an die Menschwerdung und den erlösenden Tod Christi darzutun, konnte er mit Fug und Recht den Glaubensschatz der Offenbarung *voraussetzen*. Und da er mit Juden zu tun hatte, die in manchen Glaubenssätzen mit dem Christentum übereinstimmten, konnte er auf jenen Grundsätzen seine Beweise aufbauen, die *Gemeingut* zwischen Juden und Christen waren.

¹ C. D. H. l. I, c. VIII,

Die dogmatischen und philosophischen Voraussetzungen, die sich zerstreut im C. D. H. finden, lassen sich in drei Klassen einteilen :

1. die Voraussetzungen ausschließlich des katholischen Glaubens ;
2. die Voraussetzungen, die Gemeingut zwischen Juden und Christen waren ;
3. die philosophischen Voraussetzungen, d. h. die Vernunftprinzipien, die von allen anerkannt wurden.

Von den Voraussetzungen ausschließlich des katholischen Glaubens ist zwar die Rede, jedoch so, daß sie niemals im Verlauf des Werkchens zur Grundlage eines Beweises genommen werden.

Als gegen Ende des ersten Buches die Disputierenden einmal zu dem Punkte gelangten, daß die Menschen ohne Christus nicht gerettet werden können, lag die Gefahr nahe, dieses Ergebnis zur Voraussetzung des folgenden Beweises zu nehmen. Anselm aber verwahrt sich ausdrücklich dagegen. « Sed Christum et Christianam fidem quasi nunquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus ejus ad salvationem hominum esset necessarius quaerere proposuimus. »¹ Er bedient sich also der im eigentlichen Sinne christlichen Lehre nicht in seiner Beweisführung. Diese beruht vielmehr ganz und gar auf den Voraussetzungen, die Gemeingut zwischen Juden und Christen sind, und von denen Anselm selbst klar spricht. Er läßt den Boso die Partei der Juden ergreifen und sagt : « Patere igitur ut verbis utar infidelium » (lib. I. c. II) und weiter : « Quoniam accipis in hac questione personam eorum qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione » (lib. I. c. X). Dann fährt er fort : « Constet inter nos :

- a) hominem esse factum ad beatitudinem,
- b) quae in hac vita haberi non potest,
- c) nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis,
- d) nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato (ibid.),
- e) Deum proposuisse ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum restitueret. » (l. I. c. XVI.)

Schon auf den ersten Blick sieht man, daß es sich um Grundsätze handelt, in denen jüdischer und christlicher Glaube übereinstimmen. Wir haben aber noch genauer zu untersuchen, welche Stellung diese Voraussetzungen in der jüdischen Theologie zur Zeit des hl. Anselm einnehmen.

Der Satz, daß « Gott den Menschen zur Glückseligkeit geschaffen

¹ l. I. c. xx.

hat », schließt den Zweck der Schöpfung in sich. Und Saadja will erforschen, welche Absicht Gott geleitet habe, als er uns ins Dasein rief und gibt verschiedene Beweggründe. Daß Gott in Wahrheit eine Absicht gehabt habe, folgt für Saadja daraus, daß Gott nichts ohne Grund tut. ¹

Gott will vielmehr den Nutzen und das Wohl der Geschöpfe, indem er sie zu seiner Erkenntnis und zu seinem Dienste beruft. ² Anderswo sagt er, die Schöpfung sei eine Tat der Güte und Gnade Gottes, wodurch er sich gewürdigt habe, die Geschöpfe aus dem Nichts zu rufen. Die vernunftbegabten Wesen habe Gott zu seiner Verherrlichung und Ehre geschaffen und ihnen ein Mittel gegeben, durch das sie *volle Glückseligkeit* und das höchste Gut gewinnen können. ³

Daß die Glückseligkeit *in diesem Leben nicht* erreicht werden kann, sagt Saadja mit ausdrücklichen Worten: « Die Erteilung des Lebens ist nur wegen der Erteilung des Todes geschehen, da der Tod nur die Reise in die Welt der Seligkeit und das Spenden der Seligkeit die Absicht Gottes bei der Schöpfung des Menschen ist. » ⁴

An anderer Stelle vertritt er die gleiche Ansicht und nennt sie die Lehre « unserer Lehrer ». ⁵

Es kann auch niemand zu dieser Glückseligkeit gelangen, wenn ihm nicht *die Sünden vergeben* werden. Nach Saadja's Ansicht erkennt schon die reine menschliche *Vernunft*, daß *alles Böse wieder gut gemacht* werden muß, aber die *Art* und *Weise* der Sühne kann sie im Einzelnen nicht festlegen. Darum sandte Gott die Propheten, um zu bestimmen, wie die Sühne zu geschehen habe. ⁶ Die Seele kann sich von Sünden reinigen, solange sie im Körper ist. ⁷ Saadja unterscheidet Sünden, die durch Buße und Genugtuung nachgelassen werden und solche, die notwendig bestraft werden. ⁸

Für wie wichtig die Juden die Tilgung der Sünden vor dem Tode hielten, geht aus einer Stelle hervor, an der Saadja sagt, es sei Sitte bei den Juden, mit dem Sterbenden jenes Gebet zu sprechen, in dem man alle seine Sünden bekenne und seinen leiblichen Tod zur Sühne für die Sünden Gott aufopfere. ⁹

Die vierte Voraussetzung, daß *kein Mensch ohne Sünde* durch's Leben gehe, berührt Saadja nur kurz und führt zum Beweise die Stelle

¹ Emenoth we-Deoth, p. 206.

² *ibid.* p. 124.

⁵ *ibid.* p. 108.

⁸ *ibid.* p. 318-320.

³ *ibid.* p. 193.

⁶ *ibid.* p. 207.

⁹ *ibid.* p. 323.

⁴ *ibid.* p. 228.

⁷ *ibid.* p. 349.

aus dem Kohelet an, daß kein Mensch auf Erden nur Gutes tue und nicht auch einmal sündige.¹

Über die fünfte Voraussetzung, daß Gott *durch die Menschen* die *Zahl der gefallenen Engel ersetzen* wolle, konnte ich bei Saadja nichts finden. Er sagt nur, daß die Menschen im anderen Leben *unter* den Engeln ständen. Abraham Ibn-Ezra bekämpft die Lehre, daß die Menschen an die Stelle der gefallenen Engel rücken sollen.² Der gelehrte A. Marmorstein unterscheidet in dieser Frage drei verschiedene Ansichten der Rabbiner :

1. Der gerechte und heilige Mensch nimmt eine *höhere* Stellung ein als die Engel. Zum Beweise wird angeführt Joel. II. 11 und Daniel III. 25.

2. Nach der zweiten Ansicht erhält der Mensch seinen Platz *zwischen* den Engeln.

3. Die dritte Ansicht ist die Saadja's, nach der die Menschen *unter* den Engeln stehen.³

Kommen wir endlich zu den philosophischen Voraussetzungen. Der hl. Anselm legt sie folgendermaßen dar :

« Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconueniens in Deo a nobis accipiatur et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas : *ita* quamlibet parvam rationem *si* maiori non *vincitur*, comitatur *necessitas* » (lib. I. c. X).

Der Sinn dieses Übereinkommens ist : Wenn ein Beweis auf irgend einen Widerspruch in Gott führen würde, so ist dieser Beweis als unzulässig abzulehnen. Wenn wir hingegen, um etwas zu beweisen, einen Grund anführen können und diesen durch einen stärkeren Gegen Grund nicht zu entkräften vermögen, so hat die also begründete Tatsache ihre Notwendigkeit. Leider können wir hier auf diesen dialektischen Grundsatz nicht näher eingehen, da eine besondere Untersuchung über die dialektische Methode des hl. Anselm noch aussteht. Es sei diesbezüglich nur auf seine anderen Werke verwiesen, z. B. Monologium, Vorwort, De fide Trinitatis, c. IV. C. D. H. Vorwort, wo er die Art der Beweisführung bestimmt. An anderen Stellen spricht er vom Wert der Beweise, so z. B. Monologium, cap. 64 und 65,

¹ Emenoth we-Deoth, p. 308.

² Revue des Etudes juives, LXXXIV (1927), p. 37-50 ; Anges et hommes dans l'Agada.

³ ibid. p. 37 sq.

Proslogion, c. I. II. 16., wo er sagt, daß die Glaubensgeheimnisse ganz und gar der menschlichen Vernunft unzugänglich seien und darum die vorgebrachten Gründe nur zur *Erläuterung, Bekräftigung* und *Verteidigung* dienten. Bemerkenswert sind in diesem Sinn auch jene Stellen, wo er sagt, daß seine Beweisgründe verbessert werden könnten, so z. B. Monol. c. I. De Conc. Grat. q. III. c. VI. C. D. H. lib. I. c. II.

Schon häufiger haben wir gesagt, daß nach Ansicht der Juden der christliche Glaube in der Lehre von der Menschwerdung und Genugtuung eine unbedingte Notwendigkeit auf seiten Gottes behaupte. Positiv drücken die jüdischen Gelehrten das aus, wenn sie sagen, daß der Tod Christi « *ex necessitate naturae non ex voluntate misericordiae* » erfolgt sei.¹ Oder wie in Gisleberts Werk der Jude fragt: « *Ad haec, si Deus est quo nihil majus sive sufficientius cogitare potest, qua necessitate coactus humanae calamitatis particeps et tantorum factus est consors et patiens malorum? ... Unde fatemur, quia nullo modo fas est de Deo talia excogitare nedum dicere aut praedicare, quoniam nec ratio id posse fieri sinit.* »²

Negativ sprechen sie davon, wenn sie behaupten, daß der Tod Christi nicht notwendig gewesen sei zur Vergebung der Sünden, da doch im Gesetze für jede Sünde bestimmte Sühneriten vorgeschrieben seien. Darum waren die Juden überzeugt, daß die christliche Lehre in diesem Punkte durchaus der Vernunft widerspreche, und daß zur Sühne für unsere Sünden kein Messias notwendig sei.

Die Erklärung, wie die Juden auf diesen irrigen Begriff von der christlichen Lehre kamen, findet sich darin, daß verschiedene Texte des N. T. zu jener Ansicht Anlaß zu geben und auch die Väter so zu lehren schienen.

Wie stellt sich Anselm dazu?

Wir müssen immer festhalten, daß er sich vorgenommen hat, zu erforschen:

« *Qua ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua ... mundo vitam reddiderit.* »

Jedes Wort ist hier von Bedeutung und logisch folgt eines dem anderen. Wie löst Anselm seine Aufgabe? Er legt den Juden gegenüber genau fest, was in der christlichen Glaubenslehre der Begriff « Notwendigkeit » besagt:

¹ Agobard, De Jud. superstitionibus, P. L. CIV, col. 86 B.

² Disputatio Judaei cum Christiano, P. L. CLIX, col. 1018 C u. D.

« Deus Pater non quemadmodum *videris* intelligere, hominem illum tractavit aut innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille *coegit* aut occidi permisit, sed idem ipse sponte suam mortem sustinuit, ut homines salvaret. »

Anselm hält also an dem Begriff fest, unterscheidet aber eine « *necessitas cogens* » und eine « *non cogens* ». Der Sinn dieser Begriffe ist noch genau festzulegen.

Im dritten Kapitel führt Anselm alle Konvenienzgründe an, die bisher in unserer Frage vorgebracht worden waren. Doch sind diese mehr mystischer als rationaler Art und werden daher den Juden wohl nicht stichhaltig geschienen haben. Darum sagt auch Boso : « *Monstranda est prius veritatis rationabilis soliditas i. e. necessitas quae probet Deum ad ea quae praedicamus debuisse aut potuisse humiliari* » (lib. I. c. IV).

Es wird also die « *necessitas non cogens* » dialektisch auf den Grund einer « *rationabilis soliditas* » gestellt, und in diesem Sinne will Anselm den Begriff verstanden wissen, wenn er ihn im Verlauf der Disputation verwendet.

Diese unsere Erklärung ergibt sich aus dem bisher entwickelten historischen Zusammenhang von Anselms C. D. H. und aus der Übereinkunft, die Anselm mit Boso über ihre dialektische Methode getroffen hat.

Es ist hier also, wenn wir uns von jener dialektischen Grundlage loslösen, die Rede von einer « *rationabilitas* » und « *convenientia* », nicht aber von einer « *necessitas* » im strengen Sinne. So auch im Monologion : « *In quo si quid dixero quod maior non monstret auctoritas sic volo accipi, ut quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur* » (c. I).

Zum Schluß müssen wir noch eine Schwierigkeit berühren. Die Anhänger der Ansicht von der unbedingten Notwendigkeit führen oft Ausdrücke Anselms an, wie : « *rationibus necessariis* », « *argumentis necessariis* ». Doch mit Unrecht. Ganz bestimmt wagen wir hier über den *Ursprung* dieser Ausdrücke noch nicht zu entscheiden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sich bei Saadja und in der jüdischen Polemik diese Ausdrücke immer wieder finden, ebenso bei den christlichen Polemikern zur Zeit Anselms.
