

DAS MITTELALTERLICHE CHRISTENTUM IN AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM ISLAM

Markus Riedenauer¹

I. Zur Frage eines interreligiösen Dialogs im Mittelalter

Das Verhältnis der Weltreligionen zueinander scheint zwischen den Extremen eines oft gewaltbereiten Exklusivismus und eines vor den verschiedenen Wahrheitsansprüchen resignierenden Relativismus ausgespannt zu sein. Diese heute politisch wie intellektuell sehr virulente Spannung wirft die dringliche sachliche Frage auf, ob es einen vernünftigen Weg zwischen jenen Extremen, welche beide der menschlichen Vernunft wenig zutrauen, gibt. Im Blick auf die Geschichte der interreligiösen Beziehungen wird dem Mittelalter eine große Nähe zu exklusivistischen Denk- und Handlungsmustern zugeschrieben. Doch muss zuerst die Komplexität des Themas wahrgenommen werden, um dann mit sinnvoll eingeschränkten Fragestellungen manche Entwicklungen der Außenbeziehungen des Christentums schärfer zu sehen und besser zu verstehen.

Schon der angegebene Zeitraum, das „Mittelalter“, umfasst etwa ein Jahrtausend, und ist in sich sehr differenziert, wie die Forschungen der letzten Jahrzehnte zunehmend zeigen. „Das Christentum“ liegt auch so nicht einfach vor – zur Untersuchung stehen (abgesehen von einem dogmatisch fixierten und diachron sich nur wenig verändernden Lehrgebäude) immer einzelne christliche Denker oder „Gestalten“, die allerdings in einem weitgreifenden Diskurszusammenhang stehen. Um „das Christentum“ einigermaßen adäquat zu behandeln, wären zudem ostkirchliche Apologeten noch in größerem Ausmaß als üblich heranzuziehen.

Das Rahmenthema der „Kontexte“ (im Plural) gibt einen entscheidenden Hinweis: Der jeweilige geschichtliche Kontext der interreligiösen Auseinandersetzung wandelt sich ebenso stark wie die Wahrnehmung der historischen Situation mit ihren je spezifischen Herausforderungen. Daher ist auch nach den diversen Anlässen für die Auseinandersetzung zu fragen. Dieser Begriff erscheint als besser geeignet zur Kennzeichnung des interreligiösen Geschehens als die Rede von einem beginnenden „Dialog“ der Religionen im Mittelalter² – einen

¹ Die Österreichische Akademie der Wissenschaften finanzierte diesen Beitrag durch ein APART-Stipendium (Austrian Program for Advanced Research and Technology).

² Etwa Lohr (Hg.). Vgl. das Vorwort von Lewis/Niewöhner zur Nichtexistenz von Religionsgesprächen im Mittelalter 7f.

solchen gab es nämlich kaum. Die formalen Ansprüche an einen interreligiösen „Diskurs“ im heutigen Verständnis erfüllen die erhaltenen Schriften eigentlich nicht, sie enthalten zu einem guten Teil Apologetik und Polemik – und einige irenische Ansätze.

Weil außerdem inhaltlich festzustellen ist, dass die östlichen Religionen kaum wahrgenommen und Juden überwiegend pejorativ behandelt wurden, ist das Thema, welches im Folgenden behandelt werden kann, in mehrfacher Hinsicht eingeschränkt: Zunächst auf den Islam, den wahren Stachel im Fleisch des Christentums – aufgrund seiner militärischen und bis zum Hochmittelalter auch kulturellen Überlegenheit und auch, weil er Jahrhunderte nach dem Christentum entstand und Mohammed den expliziten Anspruch erhob, als letzter monotheistischer Prophet die Offenbarung abzuschließen, das „Siegel der Propheten“³ zu sein. Dadurch kam der Islam, anders als das Judentum, in direkte Konkurrenz mit dem Anspruch des Christentums, den Abschluss der Offenbarung darzustellen. Auf der anderen, der christlichen Seite, steht die Sicht des lateinischen Christentums im Vordergrund.

Außerdem liegt der Akzent meiner Überlegungen auf der philosophischen Ebene der Auseinandersetzung, die sich in den Schriften finden lässt, und damit weder auf der historischen Dimension, die ich nur skizzieren werde, noch auf missionarischen Bemühungen, von denen B. Z. Vedar schreibt, „missionizing in Muslim countries was much more conductive to filling heaven with Christian martyrs than the earth with Muslim converts“⁴. Hinter meiner Betonung der vernünftigen diskursiven Auseinandersetzung stehen zunächst zwei Thesen:

- a) Es gibt grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, auf die Herausforderungen durch erfolgreiche Fremdreigionen zu reagieren: auf militärischer Ebene oder durch Mission, also praktisch mit Gewalt und praktisch mit der Kraft des Wortes, sowie theoretisch durch rationale Argumentation. Diese wiederum kann *ad intra* gerichtet sein oder tatsächlich die Andersgläubigen als Zielgruppe haben. Diese drei Hauptstrategien traten oft kombiniert auf und eine Differenzierung zwischen Bekehrungsversuchen und vernünftigem Diskurs ist oft schwierig. Eine Leitfrage bei der Untersuchung der interreligiösen Auseinandersetzungen sollte sein, auf welcher Diskursebene jeweils agiert wurde und welche Ziele genau verfolgt wurden.
- b) Eine zweite These ist, dass eine wirkliche Auseinandersetzung die vernünftige Selbstvergewisserung, ein möglichst gutes Verstehen des Anderen und möglichst nichtpartikulare (universalisierbare) Kriterien und Methoden benötigt, kurz: auch die theologische Bewältigung religiöser Pluralität braucht Philosophie.

³ Sure 33,40.

⁴ *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984, 155; zitiert nach *Hagemann*, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen* 56.

Mit Thomas von Aquin, Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus werden drei markante Stationen der Auseinandersetzung aus christlicher (nicht aus jüdischer oder islamischer) Sicht⁵ ausgewählt und etwas ausführlicher behandelt. Anhand ihrer möchte ich zeigen, dass sich zwei große Fortschritte identifizieren lassen: Die Etablierung einer rationalen interreligiösen Diskursebene in Absehung von partikularen Traditionen und deren spätere Einholung und Ergänzung aufgrund einer vom Humanismus inspirierten Anerkennung, dass sowohl die vernünftig (re-)formulierbaren systematischen Wahrheitsansprüche als auch die geschichtlich gewachsenen Traditionen mit heiligen Schriften, rituellen und kulturellen Aspekten die Gestalt einer Religion ausmachen.

Die drei Denker aus dem 13.-15. Jahrhundert stehen freilich im Zusammenhang der anderen, uns greifbaren Versuche, sich mit der Herausforderung durch den Islam auseinanderzusetzen. Diese sowohl geschichtlichen als auch literarischen Kontexte skizziere ich zuerst, um verschiedene Stränge in dem komplexen Wurzelwerk der christlich-islamischen Auseinandersetzung herauszuarbeiten.

II. Geschichtliche Herausforderungen und christliche Reaktionen: Ignoranz, Polemik, Apologetik und Vision

Dass es verschiedene Religionen gibt, die Wahrheitsansprüche erheben, welche miteinander konkurrieren, ist weder heute noch im Mittelalter eine historisch neue Situation. Die Wahrnehmung dieser Pluralität hängt allerdings von mehreren Faktoren ab, u.a. von der tatsächlichen Interaktion mit Andersgläubigen, welche wiederum von militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Begegnungen gefördert und gefordert wird, von der Selbstsicherheit oder aber Verunsicherung im eigenen Glauben (z.B. durch binnenchristliche Vielfalt oder Uneinigkeit), bis hin zur Wahrnehmung der anderen Religion als Bedrohung. Der jeweilige historische Kontext bedingt die diversen Versuche, in der literarischen Produktion Antworten auf die geschichtlich bewusst werdende Herausforderung zu geben. Zugleich stehen solche Texte in einer Tradition älterer Texte, die zunächst einen Rahmen vorgeben, Topoi, Erklärungen, die historisch richtig oder falsch sein können und auch Stereotypen (so in diesem Fall besonders Mohammed und die Entstehung des Islam betreffend).

Die Geschichte der Begegnung von Islam und Christentum wird im Allgemeinen in verschiedene Stadien eingeteilt. R.W. Southern unterscheidet drei Phasen der Auseinandersetzung mit dem Islam,⁶ die er prägnant benennt:

⁵ Für die anderen Perspektiven sei auf die Beiträge in den von *Lewis/Niewöhner* und *Schwartz/Krech* hgg. Sammelbänden hingewiesen.

⁶ Eine andere dreifache Periodisierung, erst ab 1100, bietet *Rescher* 195f. Der Hauptunterschied besteht darin, dass nach Southern's zweiter Phase, etwa ab 1278 bis 1400, „a

a) „The Age of Ignorance“ bis zur Einnahme Bagdads durch die Mongolen 1258, eine Zeit, in der wegen fehlender Informationen apokalyptische Interpretationen der fremden und fernen Welt herrschten.

Die Eroberung Nordafrikas durch die Araber binnen zweier Generationen nach dem Tode Mohammeds bedeutete den gründlichen und dauerhaften Untergang eines Kernlandes des frühen Christentums, das mit Tertullian, Cyprian und Augustin auch maßgebliche Theologen hervorgebracht hatte. Die Ignoranz gegenüber dem siegreichen Islam, der kaum als eine Religion (im heutigen Sinn) wahrgenommen wurde, hing mit einer binnenchristlich gedankenlosen Haltung zusammen ähnlich derjenigen angesichts des schrittweisen Untergangs des byzantinischen Christentums bis 1453: Man (be-)kümmerte sich nicht wirklich darum. „Die östliche wie die westliche Christenheit ist sich des Ausmaßes der Tragik kaum bewusst geworden.“⁷

Von der Unkenntnis auszunehmen ist wohl die bald nach Afrika eroberte iberische Halbinsel, wo unter den muslimischen Umayyaden (756-1031) eine fruchtbare Konvivenz zwischen Muslimen, Juden und Christen möglich war. Diese Situation und dann die sie beendende Reconquista wird der zweiten Phase entscheidende Impulse geben.

Die ersten Versuche, sich mit dem Islam theoretisch auseinanderzusetzen, sind uns jedoch aus dem Osten bekannt, und sollen wenigstens erwähnt werden: Johannes Damascenus (der gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts starb) verstand ihn in *De haeresibus* als eine christliche Häresie arianischer Prägung – eine These, die lange nachwirkte. Weitere ostkirchliche Polemiker des 8. und 9. Jahrhunderts, die Mohammed gerne als „Lügenpropheten“ bezeichneten, waren: Timotheus, Abu Qurra, Abu Nuh al-Anbari, Theophanes Confessor, Niketas von Byzanz⁸. Im Abendland herrschte weitergehende Unkenntnis, welche auch durch die Kreuzzüge nicht korrigiert wurde. Es verbreitete sich im Gegenteil „ein von vulgärer Phantasie und Hass immer mehr entstelltes Zerrbild“⁹. Das *Speculum historiale* des Vincenz von Beauvais um 1200 sammelte viele Fabeln, die den Propheten als Zauberer, Wegelagerer, Mörder, Erstgeborenen des Satans, Teufelsbote, Bestie u.ä. denunzieren.

shrill, almost hysterical tone“ (196) als Reaktion auf Misserfolg und Zusammenbruch der Kreuzzugsbewegung festgestellt wird. *Hagemann* (Christentum contra Islam) unterscheidet das Zeitalter der Ignoranz, Polemik und der „heiligen“ Kriege einschließlich der Reconquista, die geistige Auseinandersetzung seit Petrus Venerabilis im 12. Jahrhundert und ab dem Ende des Mittelalters Cusanus, Luther sowie einen Paradigmenwechsel in der Zeit der Aufklärung.

⁷ *Hagemann*, Christentum contra Islam 14.

⁸ Siehe *Naumann* 15-18, dort auch Hinweise auf spätere byzantinische antiislamische Schriften von Euthymios Zigabenos, Niketas Akominatos und den beiden Kaisern Johannes Kantakuzenos und Manuel II. Paläologus.

⁹ *Naumann* 25; dort als Beispiel Guibert von Nogent-sous-Coucy.

b) Southern nennt die zweite Phase im 13. Jahrhundert „the Century of Reason and Hope“, als man sich bemühte, den Islam zu verstehen und seine Anhänger zu bekehren, bevor im 14. und 15. Jahrhundert die Desillusionierung wuchs wegen wachsender militärischer Erfolge des Islam.

Zuerst wurde die Quellenkenntnis verbessert, dann verbreiteten sich Hoffnungen auf eine philosophische (oder auch militärische) Überlegenheit über den Islam. Dafür wurden von einer Reihe von Theologen, kirchlichen Führungspersonlichkeiten und Philosophen erhebliche Mühen aufgewandt, um Argumente gegen den Islam für ein *Christianum armarium* bereitzustellen (so Petrus Venerabilis). Dieses geistige Waffenarsenal sollte einerseits der diskursiven Auseinandersetzung dienen – aber diese fand kaum statt, außer bei Zwangsdisputationen wie der berühmten in Barcelona 1263. Ein Erlass des Königs von Aragon hatte 1242 Juden und Muslime verpflichtet, an offiziellen Bekehrungspredigten teilzunehmen. Von daher steht zu vermuten, dass der eigentliche Zweck der theologischen und zunehmend philosophisch argumentierenden Schriften die christliche Selbstvergewisserung war, welche einer Verunsicherung durch den Islam gegensteuern sollte. Eine militärische Strategie wurde zwar verbal manchmal ausgeschlossen, aber der Sache nach auch gerechtfertigt (ähnlich wie die Sicherung christlicher Missionsmöglichkeiten oft mit Gewalt durchgesetzt werden sollte).

Entscheidend ist die (Vor-)Arbeit des Petrus Venerabilis, Abtes von Cluny (1094-1156), der die erste und noch von Cusanus benutzte lateinische Übersetzung des Koran durch Robert von Ketton veranlasste. Leider enthielt sie eine Fülle von Fehlern.¹⁰ Außerdem geht die als *Corpus toletanum* oder *Collectio toletana* bekannte Sammlung verschiedener Schriften über bzw. gegen Mohammed, die Entstehung des Islam und die Lehren des Korans auf Petrus zurück.

Noch in derselben Aufbruchszeit der Scholastik (und kurz vor seinem Eintritt in Cluny) verfasste Petrus Abaelardus (1079-1142) den *Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum*. Darin tritt zwar kein Muslim auf, doch scheint der Philosoph als Vertreter der *lex naturalis* und eines vernunftbegründeten Monotheismus Grundzüge des islamischen Denkens aufzuweisen. Vor allem aber interessiert der Dialog wegen Abaelards Anliegen und Anspruch, dialektisch geschulte Rationalität als kompatibel mit einem nichtfundamentalistischen Offenbarungsglauben aufzuweisen: Ein in diesem Sinn „aufgeklärtes“

¹⁰ Siehe zum Gesamtprojekt des Petrus Hagemann, Christentum contra Islam 30-36. Zu Petrus Venerabilis, Abaelard, Wilhelm von Tripolis und Ricoldus siehe Euler 13-34; auch zu Nikolaus von Amiens und Roger Bacon vgl. Colomer 82-91. Mohler geht in seiner Einführung zu *De pace fidei* ausführlicher auf den Octavius des Minucius Felix, auf Abaelard und Roger Bacon ein, neben Ramón Llull, dessen Bedeutung unten zur Sprache kommt (Mohler 8-67).

Christentum könne (anders als das Judentum¹¹) seinen Universalitäts- und Wahrheitsanspruch argumentativ verteidigen. Damit rückte eine mögliche Zuordnung von Vernunft und Glauben ins Zentrum der theologischen Debatte. Unter dem Einfluss der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts verstand sich die Vernunft als zunehmend autonom, was sich für die interreligiöse Auseinandersetzung aus christlicher Sicht so auswirkte, dass man sich mehr auf systematische Fragen konzentrierte als auf autoritative Texte. Das änderte sich später unter dem Einfluss des Humanismus wieder, sodass wir bei Cusanus und Johannes von Segovia eine erneute Aufmerksamkeit auf den Koran selbst finden. Meine These ist, dass sowohl die historische und texthermeneutische Ebene als auch die philosophische Sachargumentation nötig sind, um dem komplexen Phänomen der Religion gerechter zu werden, zu deren Identität ja auf die jeweiligen heiligen Texte bezogene, doktrinaire, kulturelle und soziologische Aspekte (u.a.) gehören.

Die Bemühungen der Bettelorden um Bekehrung der Muslime im 13. Jahrhundert, am berühmtesten der Missionsversuch des hl. Franziskus selbst bei Damiette, förderten apologetische Schriften, aber auch Sprachstudien. So richtete Raimund von Peñafort (1175/80-1275) Schulen ein, wo die Missionare für Spanien und das heilige Land Hebräisch und Arabisch lernen konnten – eine Idee, die auch Ramón Llull auf Mallorca verwirklichte. Raimund Martí, der im 13. Jahrhundert unter Mauren und Juden missionierte, verfasste eine Schrift unter dem Titel „Schwert des Glaubens“ und setzt sich im ersten Teil mit arabischer Philosophie auseinander.¹²

Gemeinsam ist dem Anliegen und der Methode dieser Autoren, die zu Recht als Apologeten bezeichnet werden, dass sie hauptsächlich den Anspruch des Islam, göttliche Offenbarung zu sein, abwehren wollen. Dabei „tritt die philosophisch ausgerichtete Begründung der Wahrheit des Christentums und seiner Glaubenslehren wesentlich zurück hinter der Widerlegung der Fremdreigionen oder sie bleibt beschränkt auf die Erläuterung einiger Facetten der Trinitätsdoktrin wie bei Johannes von Segovia bzw. moralphilosophisch orientiert wie im *Dialogus* des Petrus Abaelardus.“¹³

Wilhelm von Tripolis wagte aufgrund eigener Erfahrungen im heiligen Land und missionarischer Reisen im 13. Jahrhundert eine positive Sicht, die Parallelen zwischen Islam und Christentum zu sehen erlaubte. Allerdings traute er der philosophischen Argumentation wenig zu, zugunsten historischer und hermeneutischer Arbeit. Damit bietet er Ansätze, welche später noch zu entfalten wa-

¹¹ Bemerkenswert ist allerdings die Sensibilität für die Leiden der Juden und der Respekt vor ihrer Treue zum Gesetz, die Abaelard im *Dialogus* anklingen lässt.

¹² *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*. Für die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben seien weiters folgende Werke genannt: *Petrus Damianus*, *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum respondentem*; *Odo von Cambrai*, *Disputatio cum Iudaeo Leone*; *Rupert von Deutz*, *Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum*.

¹³ *Euler* 40.

ren, ohne sie gegen einen rationalen Diskurs zu stellen. Seine theologisch apologetische Grundausrichtung brachte er klar zum Ausdruck, der die Muslime durch einfache Predigt auf der Grundlage besserer Islamkenntnisse bekehren wollte, *sine philosophicis argumentis sive militaribus armis*.¹⁴

Darin kommt eine auch im Zeitalter der Kreuzzüge vertretene Anschauung zum Ausdruck, dass die Überzeugungsarbeit einen Primat vor einem *bellum sacrum* haben müsse. In diese Linie gehören auch Joachim von Fiore († 1202), der in seiner *Expositio* die Bekehrung von Juden und Heiden mit dem Wort fordert, eine von ihm nicht unbeeinflusste Strömung der Franziskaner und Dominikaner für eine gewaltfreie Mission und Roger Bacon.¹⁵

Ricoldus de Monte Crucis (1243-1320) trat Ende des 13. Jahrhunderts eine große Orientreise an und lernte in Bagdad Sprache und Religion der Araber. Er setzte mit seinem *Propugnaculum fidei toti christianae religioni adversum mendacia et deliramenta Saracenorum, Alchorani praecipue, maxime utile* den Glauben in die Welt, die Muslime, welche er als ethisch sehr hochstehende Menschen beschreibt, seien sehr begierig, vom christlichen Glauben zu hören.¹⁶ Zuvor jedoch, empfahl er, sei der Koran als falsch zu erweisen und bestärkte damit die hergebrachte Polemik. Jedoch stellte er einige historische Vorurteile richtig und bediente sich rationaler Argumentationen, sodass es nicht verwundert, dass Cusanus von ihm wesentliche Anregungen übernahm. Andererseits verteidigt er auf der Linie Thomas von Aquins die Grenzziehung zwischen rationaler Beweisbarkeit und einer nur limitativen Anwendung der Vernunft auf Glaubensgeheimnisse. In diesem Punkt wird Nikolaus eher dem Optimismus Lulls folgen, der *rationes necessariae* auch für die Dreieinigkeit Gottes vorlegen wollte.

Die hier am meisten interessierende Traditionslinie erkennt, im Gegensatz zu Wilhelm von Tripolis und den evangelistischen Versuchen, vielmehr wie in der Schule des Anselm von Canterbury die philosophische Ebene als die einzig mögliche gemeinsame Basis für eine fruchtbare Auseinandersetzung an. Für diese wird Thomas von Aquin näher betrachtet werden, zuvor seien aber noch zwei alternative Stimmen sowie die dritte Phase nach Southern angeführt, weil sie das Panorama interreligiöser Auseinandersetzung ergänzen:

Eine interessante Sonderstellung aus anderer, nämlich jüdischer Perspektive nimmt der *Kuzari* („Buch des Beweises und der Begründung zur Verteidigung

¹⁴ Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide (1273), ed. H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883; c. 53; 597 (zitiert nach Euler 31); vgl. Hagemann, Christentum contra Islam 57 und Naumann 28.

¹⁵ Siehe *Hiestand* (Gott will es) 24-26. Adam von Marsh bat im Tractatus politicus-religiosus ad papam (1258) den Papst um einen persuasiven und nicht gewalttätigen Kreuzzug. Gilbert von Tournai wollte mit seiner Eruditio regum et principum aus franziskanischen Motiven die Machthaber zu friedlichen Mitteln bewegen. Eine Besonderheit ist der (verlorene) Toleranzvertrag zwischen Friedrich II. und Al Kamil von 1229.

¹⁶ Vgl. Naumann 29-32 und Hagemann, Christentum contra Islam 55, 59-63.

eines verachteten Glaubens“) des Jehuda Halevi (1075-1141) ein: Demnach ist in Wahrheit kein Diskurs möglich, weil eine Religion nicht auf *ratio* reduzierbar ist. Halevis Ansatz ist anti-rationalistisch, er propagiert keine übergeschichtliche Vernunft, vielmehr eine partizipatorische, narrative und i.w.S. anamnetische: Sie macht religiöse Erfahrung und ihre geschichtlichen Ausdeutungen nachvollziehbar.¹⁷

Ein anderer Außenseiter (leider auch in der Literatur zum Thema) aus späterer Zeit zeigt die Entwicklung einer weiteren alternativen Perspektive: John Wycliffe (ca. 1330-1384) brachte viele zeitgenössische Theorien zum Islam vor, deren Begrenztheit er teilt, aber er las den Koran selbst und entwickelte eine neue Sichtweise des Islam: „For him the main characteristics of Islam were also the main characteristics of the Western Church of his own day.“¹⁸ Insbesondere die negativen Züge wie Gier, Herrschsucht, Gewaltbereitschaft seien in Ost und West Grund aller Spaltungen. Interessant erscheint, dass er dabei ein zentralistisches Selbstverständnis kritisiert: „Wir glauben, dass die ganze Welt nach unserem Urteil regiert wird und zittert bei unserem Befehl.“¹⁹ Der eigentliche Gegensatz ist nicht mehr wahrer christlicher Glaube einerseits versus dogmatische Häresie andererseits, sondern Orthopraxie im evangelischen Sinne versus universal verbreitete Unmoral. Darum soll der „Islam“ innerhalb der Christenheit bekämpft werden – gegen die Muslime außen zu kämpfen, sei nutzlos und wiederum un-evangelisch.

„Wycliffe, in his view of Islam, summed up the results of a century in which responsible men in the West had become critical of their society as never before, and had found it less clearly distinguished from the outside world than had previously been hoped and believed.“ Was eine Nachwirkung hatte, war die Umkehrung der Blickrichtung: die Ursachen des Übels im Inneren der Christenheit zu suchen. Dies sei „the mark of the new age.“²⁰

c) Die dritte Phase nennt Southern „the Moment of Vision“ nach 1450, als man einsah, dass eine friedliche Koexistenz zu suchen sei. Der historische Hintergrund dafür ist der Fall Konstantinopels: 1453 eroberten die Truppen Mehmeds II. die Hauptstadt der östlichen Christenheit, das „neue Rom“ und lösten eine Welle von Entsetzen und Hass aus, welche eine Kontrastfolie für die erstaunlichen visionären Entwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit bildet. Samuel Huntingtons Schlagwort des „clash of civilizations“ dürfte für jene Jahre gut zutreffen (ohne, dass die Folgerungen aus seiner Interpretation eines globalen Kampfes der Kulturen hier geteilt würden). Die Stimmung der Zeit war alles andere als irenisch, Verständigung und Konkordanz waren keine in der Luft liegenden Themen. Biechler spricht von „an atmosphere of super-

¹⁷ Siehe *Schwarzschild* 33f. und *Grabois* 152-167.

¹⁸ *Southern* 79.

¹⁹ *Dialogus*, Publications of the Wyclif Society, 91, vgl. *Southern* 77-83.

²⁰ *Southern* 82-83.

charged anti-muslim polemic“²¹. Die muslimischen Heere erschienen als Legionen des Antichristen. Ein Blick auf die Lösungsvorschläge des Dionysius Ryckel, ein Kartäuser und Freund des Nikolaus, zeigt die gängige Reaktionsrichtung, gegen welche dieser wie auch Johannes von Segovia andachte und schrieb: Dessen Schriften tragen Titel wie „Über den gegen die Türken zu führenden Krieg“, „Gegen den Koran“, „Gegen die Unredlichkeit Mohammeds“ (Cusanus gewidmet!) sowie eine weitere „Disputation zwischen Christen und einem Sarazenen“. Juan de Torquemada schrieb 1459 „Über die hauptsächlichsten Irrtümer der Lehre Mohammeds“.

Meuthen zeigt mit reichhaltigen Quellenangaben, welche Reaktionen die Eroberung Ostroms im Bereich der lateinischen Christenheit auslöste. „Das Bild des Westens vom Türken war gemalt als grelles Gemisch aus Blutdurst, viehischer Grausamkeit und Perversion.“²² „Allgemeine Befürchtung war, daß Mehmed nun den ganzen Westen unterjochen werde.“²³ Die Gefahr war existentiell, kulturell und religiös. Christliche Niederlagen bei Nicopolis 1396 und Varna 1444 hatten bereits eine gewisse Besorgnis im Abendland und Forderungen nach einem Kreuzzug bewirkt, aber erst 1453 schreckte man alarmiert auf. Eine traditionelle Deutung, die auch Nikolaus aufgriff, interpretierte die Vorgänge als Strafe Gottes für binnenchristliche Uneinigkeit und Lauheit.²⁴

Nach dem Fall Konstantinopels ergab sich also eine neue praktische Situation: Auch das westliche Christentum befand sich in der Defensive.²⁵ Heute würde man einen dringenden Handlungsbedarf konstatieren – doch wie sollte man auf die Bedrohung und auf die drastische Erfahrung der Gefährlichkeit religiöser Pluralität reagieren? Die ethische Legitimität einer Selbstverteidigung und die Diskussionen um einen möglicherweise gerechten Krieg bilden ein eigenes Thema, das hier außer Betracht bleibt.

²¹ *Biechler*, A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia 200; vgl. im Detail *Meuthen* besonders 37-44.

²² *Meuthen* 37. Meuthen zitiert auch andere Interpretationen aus heilsgeschichtlichen und humanistischen Geschichtsbildern. *Norman*, Islam and the West, sieht mittelalterliche Haltungen unverändert weiterwirken und wertet sie extrem negativ, als gewalttätig, aggressiv, intolerant, arrogant, fremdenfeindlich usw., was Blanks kritisiert (vgl. in *Blanks/Frassetto* 27).

²³ *Meuthen* 41.

²⁴ Siehe die Briefe des Cusanus an Johannes von Segovia (Opera omnia VII p. 100 Z. 15-25) und an Erzbischof Jakob von Trier am 9.10.1453 (*Koch*, Briefwechsel. Erste Sammlung 99; Dt. Reichstagsakten XIX/1, 41 Nr. 4,22): „Et ego valde timeo quod potencia illa flagellabit nos, quia non video unionem possibilem ad resistendum.“ Man beachte, dass sich Nikolaus hier vorsichtig ausdrückt, als Befürchtung, und dass sich die theologische Deutung auf die empirische (und sicher den Türken bekannte) strategische Schwäche des Westens gründet.

²⁵ „Initial horror in the dreadful face of the reported atrocities and destruction gave way to fear and anxiety that the same fate awaited other Christian cities“ (*Biechler/Bond* IX).

Im Rahmen eines sich wandelnden Geschichtsbewusstseins entstand nun m.E. Raum für Anfragen an die Praktikabilität wie die Legitimität der klassischen (und wieder ständig diskutierten) Antwort mithilfe eines Kreuzzugs. Eine gewaltsame Lösung konnte aus drei Gründen unmöglich erscheinen: 1. praktisch-militärisch, 2. biblisch-ethisch, 3. philosophisch: Weil und insoweit das Problem kultureller und religiöser Differenz und Pluralität als ein auch theoretisch zu bewältigendes Sachproblem erkannt wurde, allen voran von Nikolaus. Dessen Beiträge werden unten genauer behandelt. Ein anderer Autor, Zeit- und Weggenosse des Kusaners aus seiner konziliaristischen Phase, zeigt den Augenblick einer weiterführenden Vision ebenfalls sehr schön:

Johannes von Segovia besorgte eine Neuübersetzung des Korans (1453-58), wobei sein Problem bezeichnend ist, dass er keinen christlichen Gelehrten finden konnte, der Arabisch beherrschte. Er wollte eine akkuratere und getreuerere Übersetzung als die alte von Petrus Venerabilis erstellen, als Teil eines größeren Plans, um das Islam-Problem zu lösen (vgl. seinen langen Brief an Nikolaus Cusanus²⁶): Krieg sei keine Lösung, da das Erobern dem Islam näher liege und im Gegensatz zur christlichen Lehre stehe, darum sei die Christenheit in Bezug auf die militärische Option von vornherein in schlechterer Position. Die ältere Ansicht, Mission müsse viele Moslems leicht überzeugen können, erkannte er – nach Southern als erster – als hoffnungslos, schon darum, weil kein muslimischer Herrscher das Predigen erlauben würde. Was dann? Er benützte ein altes Wort, um einen modernen Sinn auszudrücken: *contraferentia*, Konferenz. So wie Cusanus teilte Johannes einen weitgehenden Optimismus, dass der interreligiöse so wie der interkonfessionelle Dialog das beste Mittel sei, um mit der religiösen Pluralität, d.h. konkret mit der Herausforderung durch den Islam, zurechtzukommen. Noch dazu bewertete er die Früchte einer diskursiven Strategie neu, nicht allein nach dem Bekehrungserfolg: Sogar, wenn man zehn Jahre lang debattierte, ohne die Moslems zu evangelisieren, sei das besser und billiger als ein Krieg. Er listete dreißig partielle und praktische Vorteile des dialogischen Umgangs auf.

III. Thomas von Aquin: Kompatibilität von Vernunft- und Glaubenswahrheit

In der Schrift *De rationibus fidei* legte Thomas (ca. 1225-1274) eine prägnante Kurzfassung seiner *Summa contra Gentiles* vor, auf die er auch mehrfach verweist. Beide Werke verfasste er im Rahmen der dominikanischen Missionsbe-

²⁶ Quellen und Zitate in *Opera omnia VII*, praef. p. XLVII ff.: Codex salmantinus 55 fol. 126^r-138^v; 140^r-156^r; Codex vaticanus latinus 2923 fol. 4^r-35^r.

strebungen, im Auftrag des Raimund von Peñafort²⁷ bzw. als Antwort auf eine Anfrage eines Cantor Antiochenus.

Er bezieht sich zu Beginn auf die Aufforderung des Petrusbriefes: „Seid immer bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über das, was an Hoffnung und Glauben in euch ist!“²⁸ Sein Ziel ist also eine Apologie des Christentums mittels einer philosophischen Plausibilisierung. Er erkennt ausdrücklich an, dass in der Argumentation mit Angehörigen einer anderen Religion, für welche die Bibel keine Autorität hat, Beweise aus den *auctoritates* nichts nützen.²⁹ Es gibt indes die gemeinsame Basis der natürlichen Vernunft, die ein kritisches Potenzial für die Wahrheitsansprüche der Religionen bereitstellt, allerdings die Inhalte offenbarten Wissens weder rational beweisen noch widerlegen kann.³⁰ Die eine Wahrheit Gottes ist den mit endlichem Verstand begabten Wesen auf zweifache Weise zugänglich, aus den Wirkungen des Schöpfers kann religiöse Wahrheit bewiesen werden, die darüber hinausgehende Transzendenzbewegung des menschlichen Geistes ist aber auf göttliche Selbstoffenbarung angewiesen.³¹

Natürlich stellt sich die Frage nach der Reichweite der Vernunft gegenüber dem Glauben, d.h. nach ihrem Verhältnis zur Offenbarung. Thomas setzt die inhaltliche Trennlinie bei den *mysteria stricte dicta* an, d.h. bei den Glaubensgeheimnissen, die im Licht der natürlichen Vernunft nicht erkennbar sind: vor al-

²⁷ Zur Kritik an dieser klassischen Meinung in bezug auf die ScG siehe *Lutz-Bachmann*, Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der ‚Summa contra gentiles‘ 99. Dennoch sei des Thomas Absicht, „eine Darstellung der christlichen Glaubenslehre im Horizont eines interkulturellen Religionsgesprächs an die Hand zu geben.“ (ebd.)

²⁸ 1 Petr 3,15; in *De rat. fid.* I, 1.

²⁹ Vgl. *STh I q 1 a 8*, *ScG II, 2* sowie die Zusammenfassung seiner Argumentationsstrategie in *De rat. fid.* II, 7 und I, 6: „...rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt; frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt.“

³⁰ *De rat. fid.* II, 7: „sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem.“ Vgl. *ScG I, 3* zum *duplex veritatis modus*: „Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.“

³¹ *ScG I, 9*: „Dico autem duplicem veritatem divinatorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet. Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus vincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit.“ Zum Rationalitätstheoretischen Konzept der ScG vgl. die sorgfältige Analyse von *Lutz-Bachmann*, Rationalität.

lem der Menschwerdung Christi und der Trinität. Dass ein Gott ist, der Schöpfer der Welt, ist philosophisch erkennbar, aber in Bezug auf die Glaubensgeheimnisse gibt es keine Rationalität, sondern Rationabilität: Aus rationalitätstheoretischen Gründen, weil Thomas die Möglichkeit mehrerer miteinander nicht vermittelter Wahrheiten eindeutig ablehnt, darf die offenbarte Wahrheit der natürlichen nicht widersprechen. Die Kompatibilität von beidem kann erwiesen werden, denn Widersprüche zwischen ihnen sind so wenig denkbar wie zwischen Gott, dem Schöpfer von Welt und Vernunft, und Gott, der sich in der Heilsgeschichte selbst offenbart. Die aus der Offenbarung erkannte Wahrheit kann indes von der *ratio* als wahrscheinlich und konkordant plausibilisiert werden und muss es auch in der interreligiösen Auseinandersetzung. In diesem Sinne erläutert Thomas von Aquin in *De rat. fid.* III-X die trinitarischen und christologischen Glaubenswahrheiten sowie Fragen nach Eucharistie, Purgatorium und Prädestination, also die hauptsächlichen Kritikpunkte der Muslime, immer unter der Rücksicht „wie das zu verstehen“ sei oder „dass daraus kein Widerspruch folge“³².

Der rein sachliche Stil seiner fundamentaltheologischen Erörterungen hebt sich von der antiislamischen Polemik, den Legenden über das lasterhafte Leben Mohammeds und die Entstehung des Korans wohltuend ab. Jedoch werden auch Schwächen seiner Auseinandersetzung mit dem Islam bemerkt:

- Das Selbstverständnis des Islam als einer Offenbarungsreligion falle aus.³³
- Der Islam werde gar nicht ernstgenommen als eine Religion, was sich darin ausdrückt, dass Thomas von Aquin die Muslime als Ungläubige (*infideles*, abwechselnd mit *saraceni*) bezeichnet. Sie so und nicht als Häretiker oder Apostaten vom eigentlich christlichen Glauben zu denunzieren, nimmt polemische Schärfe weg, aber ihre eigene Gestalt von Religion auch nicht ernst.
- Dahinter steht ein offenbar minimales Wissen um den Islam.³⁴ Das hat in Verbindung mit der vorigen Grundannahme eine die Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs limitierende Folge:
- Es „verkennt Thomas allerdings die vielfältigen Gemeinsamkeiten, Abhängigkeiten und Interdependenzen zwischen der biblischen und der koranischen Theologie“³⁵.

In all diesen Punkten werden die nächsten beiden ausgewählten Autoren neue Ansätze bringen.

³² Siehe besonders die Kapitelüberschriften von III, IV, VI-VIII.

³³ Siehe *Hagemann*, *Christentum contra Islam* 54 und *Lutz-Bachmann* 117f.

³⁴ Siehe *Hagemann*, *Christentum contra Islam* 47. Thomas von Aquin ist sich mangelnder Sachkenntnis bewusst, wie aus *ScG* I, 1 und I, 6; III, 27; IV, 83 und I, 2 hervorgeht: „non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega.“

³⁵ Ebd. 53.

IV. Raimundus Lullus: Diskursive Vernunft

Wie W.A. Euler bereits herausarbeitete, unterscheiden sich sowohl Raimundus (1232/33-1316) als auch Cusanus grundsätzlich von ihren Vorgängern, indem sie eine Möglichkeit vertreten, auch zentrale Glaubenswahrheiten des Christentums philosophisch zu erweisen. Auf Raimundus Lullus ist nicht nur deswegen näher einzugehen, weil seine Schriften einen wichtigen Bestandteil der Bibliothek des Cusanus ausmachen³⁶ und ihm wesentliche Anregungen gaben, sondern auch aus systematischen Gründen, da hieraus wichtige Anhaltspunkte gewonnen werden können, in erster Linie für die Wahrnehmung der Problemsituation, auf welche der Dialog antworten soll, also für dessen Motive, aber auch für seine Gestaltung. Meines Erachtens beginnt im 13. Jahrhundert ein von Nikolaus weitergeführter Prozess, die möglichen Diskursebenen und das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu differenzieren, dadurch den christlichen Glauben aufzuklären und eine Religionsphilosophie zu ermöglichen.

Am bekanntesten unter den vielen Dialogschriften des späterberufenen Missionars und visionären Theologen aus Mallorca ist sein „Buch vom Heiden und den drei Weisen“. Darin irrt ein philosophisch gebildeter Heide, verzweifelt über die Endlichkeit des Lebens, durch die Welt und trifft in einem Wald auf drei Weise: einen Juden, einen Christen, einen Sarazenen. Die hatten gerade eine Kurzeinführung in die lullische *Ars* (seine Kunst der Erkenntnis) anhand von fünf Bäumen erhalten und geseufzt: „Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen ... die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk ... wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion...“³⁷

Damit sind schon in der Rahmenerzählung zwei Motive für den Diskurs genannt: zunächst der individuelle Friede (des Heiden), die Seelenruhe, die daraus entsteht, dass der Weg zu einem Heil über den Tod hinaus gefunden wird, sodann das Ziel einer religiösen und kulturellen Einheit der Völker, um religiös motivierte Feindseligkeit und Gewalttätigkeit zu beenden. Besonders der Wunsch nach einem einheitlichen Gesetz (im vollen Bedeutungsumfang von *lex*), Glauben und Volk macht deutlich, dass Lullus eine religiöse, institutionelle und rituelle Einheit als Vorbedingungen für einen Religionsfrieden sieht, was weiter geht als die cusanische Vorstellung, die eine gewisse rituelle Pluralität erlauben wird.

Die Durchführung des Dialogs gilt indes als Musterbeispiel für faire Diskursbedingungen, zu denen neben praktischen Regeln auch die Tatsache zählt,

³⁶ „Kein anderer Denker ist mit einer vergleichbaren Schriftenzahl [nämlich 68] in der großen Bibliothek des Kardinals vertreten!“ (Euler 248).

³⁷ Das Buch vom Heiden und den drei Weisen (Hg. Th. Pindl) 16f.

daß der Ausgang des Gesprächs offen bleibt: Raimundus formuliert innerhalb des Buches keine Entscheidung darüber, welche der drei Religionen schließlich der beste Kandidat für die einheitliche Weltreligion sei. Er lässt die Weisen zum Heiden sagen: „Wenn du hier vor uns die Religion, die du vorziehst, bekunden würdest, hätten wir kein so gutes Diskussionsthema und auch keinen so guten Anlass für die Wahrheitsfindung.“³⁸ Die Methode der gemeinsamen Wahrheitsfindung ist rein rational, es werden keine Autoritätsargumente angeführt, sondern die Basis bildet die allen gemeinsame Vernunft mit den *rationes necessariae*. Dabei zeigt Raimundus ein sehr großes Vertrauen in die Vernunft, die sich auch auf Glaubensgeheimnisse wie die Trinität und Inkarnation erstreckt. Damit wendet er sich – wie schon Thomas – gegen relativistische und eine doppelte Wahrheit annehmende Theorien, die er im Averroismus sieht.

Die respektvolle und rationale Argumentation im „Buch vom Heiden“ hat zu Interpretationen geführt, die in dem Werk eine Präfiguration eines unvoreingenommenen, ergebnisoffenen Diskurses sehen, doch wurde dem auch widersprochen mit Hinweis auf die missionarischen Absichten des Katalanen, die er zu Beginn andeutet und in späteren Werken bekräftigt. Ist also die vorgeführte vernünftige, friedliche und respektvolle interreligiöse Diskussion ein Selbstzweck oder nur ein verbessertes Propagandamittel? Anhand dieses Interpretationsproblems lässt sich m.E. zeigen, dass der Diskurs differenziert werden muss. Das praktische Problem, durch inhaltliche Übereinstimmung in nur einer Religion zu einem Weltfrieden zu kommen, erfordert ja eine Einigung, und zwar möglichst rasch. Das Interesse der Weisen, ohne Zeitdruck so lange weiter zu diskutieren, bis sie gemeinsam überzeugt sind, die Wahrheit gefunden zu haben (und dafür brauchen sie offensichtlich länger als der sinnsuchende Heide), steht in Spannung zum praktischen, friedensethischen Ziel des Dialogs. Eine definitive Entscheidung über die *vera religio* zu suspendieren, bewirkt einen Schwebezustand, der für den Fortgang des theoretischen Diskurses wichtig, für den praktischen Diskurs gemäß dem zweiten Ziel aber nicht hilfreich ist.

Aus historischem Rückblick zeichnet sich die Notwendigkeit ab, eine zusätzliche Diskursebene aufzumachen, auf der ein *modus vivendi* für die konkurrierenden Religionen mit ihren faktisch auf absehbare Zeit rational nicht ganz klärbaren Wahrheitsansprüchen ausgehandelt werden kann. Doch die Freisetzung einer solchen sozialetischen und (mensen-) rechtlichen Ebene wird noch bis in die Neuzeit hinein auf sich warten lassen. Im Dialog des Heiden mit den drei Weisen deutet sich immerhin eine Differenzierung der Diskurse an, die sich mit dem praktischen Ziel des Friedens einerseits und mit der theoretischen Einigung andererseits befassen.

³⁸ Buch vom Heiden 246.

V. Nikolaus Cusanus: Hermeneutische Aspekte

Auch der große Theologe, Philosoph, Humanist, Bischof und kirchliche Spitzendiplomat, der 1401 in Kues geboren wurde, erkannte, dass die religiöse Pluralität eine Gefahrenquelle ist, die eine praktische und eine theoretische Herausforderung darstellt. Er konnte das schon binnenchristlich in den Auseinandersetzungen mit den Hussiten und den Bemühungen um eine Union mit der Ostkirche erfahren. Doch die Eroberung Konstantinopels durch die Truppen Mehmeds II. 1453 erschütterte ihn und brachte das drängende Problem des unaufhaltsam auf dem Vormarsch befindlichen Islam in sein Blick- und Arbeitsfeld. Darum verfasste er noch im Herbst desselben Jahres seinen berühmten Dialog *De pace fidei*³⁹, in dem 17 Weise aus verschiedenen Nationen in einem himmlischen Konzil, das er in einer Vision sieht, sich unter Führung des Wortes Gottes, der Apostel Petrus und Paulus auf die Grundlagen einer universalen Religion einigen.

Die Schrift bietet viele Möglichkeiten für einen Vergleich mit Lullus, der auch schon öfters angestellt wurde.⁴⁰ Ich möchte im Folgenden auf ein anderes Werk des Cusaners eingehen, das einen neuen Aspekt gegenüber Thomas wie auch Raimundus bietet: die *Cribratio Alkorani*, die er knapp 10 Jahre später verfasste.⁴¹ Ihr Anlass war der unaufhaltsame Siegeszug der Osmanen, die inzwischen auch Serbien, Morea und die letzten byzantinischen Reste an der Schwarzmeerküste erobert hatten. Man kann sich vorstellen, dass es schwierig wurde, an der Überzeugung festzuhalten, dass das Evangelium die höhere Wahrheit als der Koran repräsentiere, während das Christentum militärisch und politisch eine Niederlage nach der anderen erlebte. Cusanus möchte nun die Vereinbarkeit von christlichem Glauben und einem recht verstandenen Koran nachweisen.⁴² Seine Methode, welche dem Werk den Namen gab, ist, den Koran zu „sieben“, also kritisch am Maßstab der christlichen Lehre zu messen. Dafür macht er sich erhebliche Mühe, um die ihm zugänglichen Informationen zum Koran (den er in der fehlerhaften Übersetzung des Robert von Ketton las), zu Mohammed und der Entstehung des Islam auszuwerten. Das heißt, er arbeitet nicht nur mit rationaler Argumentation (wovon DPF charakterisiert ist), sondern zugleich hermeneutisch (was am Ende von DPF nur als eine Aufgabe angedeutet wird). Freilich liest er den Koran auf seine Kompatibilität mit der christlichen Lehre hin, doch erscheint es schon als beachtlich, dass er die Notwendig-

³⁹ Kritische Ausgabe in Opera omnia VII, abgekürzt DPF, deutsch zuerst bei Mohler, seither öfters.

⁴⁰ Vor allem von Euler und von Colomer. Genaueres zum Vergleich von Lulls Buch vom Heiden mit DPF in: Riedenauer, Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus.

⁴¹ Kritische Ausgabe in Opera omnia VIII, deutsch zuerst bei Naumann, abgekürzt CA.

⁴² Zum Inhalt vgl. die genaue Angabe des Gedankengangs bei Naumann, Einführung 42-63.

keit sieht, auch bei der partikularen Tradition, d.h. der heiligen Schrift der Muslime, anzusetzen.

Die drei Prinzipien der cusanischen Koraninterpretation⁴³ sind

- *rationabilitas* als Gesprächsgrundlage. Diese von Thomas und Raimundus in je eigener Weise ausgearbeitete Basis für den interreligiösen Diskurs verlässt Nikolaus natürlich nicht.
- *pia interpretatio* als hermeneutisches Prinzip.⁴⁴ Mit seiner „wohlwollenden Auslegung“ hebt sich Cusanus auf jeden Fall von einer polemischen Behandlung des Korans ab, die nach 1453 nicht weniger gepflegt wurde als im Mittelalter.⁴⁵
- Die *manuductio*, d.h. die Hinführung zu einem besseren Verständnis im christlichen Sinn impliziert ein Ernstnehmen der Ausgangsposition des Anderen wie auch seiner Entwicklungsfähigkeit. Zu diesem pädagogischen Grundzug gehört auch die Deutung der Begrenztheit und Widersprüchlichkeit des Korans als Ausdruck einer Anpassung der Botschaft an den beschränkten Verständnishorizont der ursprünglichen Adressaten.

Die Methode, den Koran zu „sieben“, impliziert jedoch auch, das Christentum besser zu verstehen. Es kann gezeigt werden, „daß nicht nur der Koran auf seine »eigentliche« Aussage hin interpretiert werden muß, damit das cusanische Vermittlungsprojekt gelingt, sondern daß auch die christlichen Glaubenswahrheiten der »rechten« Interpretation (wie Cusanus selbst sie vorlegen will!) bedürfen, um Maßstab für die Auseinandersetzung sein zu können. Insofern ist die »kritische« Tendenz der CA keineswegs nur eine einseitige.“⁴⁶

Allerdings wird dieses Werk selbst wieder kritisiert, dabei an heutigen Ansprüchen und religionswissenschaftlichen Kenntnissen gemessen.⁴⁷ Doch das verfehlt leicht den komparativen Fortschritt des cusanischen Bemühens und seine dynamische Sicht auf Religionen als sich selbst kognitiv weiterentwickelnde und einer Aufklärung zugängliche, lebendige Gebilde, die zu einer heute naheliegenden statischen Betrachtung einer Religion in Spannung steht, die sie mehr als ein festes dogmatisches und soziales System sieht denn als Ausdrucksform religiöser Suche nach Heil und Wahrheit.

Trotz soziokultureller Bedingtheit seines traditionell orientierten Islam-(miss)verständnisses erkennt auch Hagemann „das Bemühen, den gemeinsamen

⁴³ Vgl. *Knoch* 395f. und die Einführung von *Hagemann* zu CA I, X f.

⁴⁴ Siehe CA II,1 n. 86; II,12 n. 119; II,13 n. 124; II,19 n. 154.

⁴⁵ Vgl. Dionys Ryckel oder Juan de Torquemada, die Cusanus neben anderen im Prolog CA I n. 4 als seine Quellen erwähnt.

⁴⁶ *Knoch* 404.

⁴⁷ Burgevin kritisiert Cusanus für schlechte Kenntnisse sowie eine widersprüchliche und tendenziöse Interpretation des Islam, wogegen Hopkins seine detaillierte Analyse des differenzierten hermeneutischen Instrumentariums der CA stellt. Kritisch auch *Anawati, Rescher, Hagemann* (vgl. *Christentum contra Islam* 81).

philosophisch-theologischen Fragenhorizont zwischen Islam und Christentum ansichtig werden zu lassen.“⁴⁸ Daraus könne man die Bereitschaft zum Gespräch und das Bemühen um Kenntnis der anderen Religion als nötige Vorbedingungen für einen Dialog auch heute gewinnen.

Dies vertiefend und ergänzend möchte ich theseartig fünf Stärken der cusanischen Auseinandersetzung mit dem Islam zusammenstellen:

- Nikolaus möchte eine denkmögliche Kompatibilität aufzeigen, wobei ihn die genetische Betrachtung der Entstehung des Islam ermutigt, auch die Chance zu einer Weiterentwicklung zu sehen. Das drückt sich im manuduktorisch-pädagogischen Grundzug aus, der die prospektive Seite zur genetisch-retrospektiven Seite derselben Medaille ist. Dahinter steht ein dynamisches Verständnis von *religio*, welches dogmatisch fixierte und um ihre Identitätssicherung und Bestandswahrung besorgte Systeme nicht als letzten Bezugspunkt annimmt.
- Aus der geschichtlichen Perspektive erkennt Cusanus zwei Wahrheitsstufen, eine vereinfachte für die Ungebildeten und eine für die Weisen, aber als Ausdruck einer pädagogischen Bewegung: So wird die Funktion des Korans selbst erklärt, in dem beide Stufen enthalten seien, die höhere nur angedeutet. Vor allem CA II,12 lässt jedoch die Aufgabe erkennen, die Zweistufigkeit der Wahrheit langfristig aufzuheben: Gemäß der wohlwollenden Auslegung des Korans habe dieser die Glaubensgeheimnisse (im Kontext handelt es sich um christologische) nur den Weisen offenbaren wollen, während es unmöglich war, die ungebildeten Araber ganz einzuweißen.⁴⁹ Das Ende der Folgenummer drückt die Hoffnung aus, dass die Wahrheit – so wie beim Evangelium selbst! – im Laufe der Zeit sukzessive, mehr und mehr eröffnet werden könnte (siehe n. 120 Z. 7-9).
- Dennoch propagiert Cusanus keine phantastische Irenik, vielmehr findet sich auch eine kritische Komponente. Vor allem in CA III werden Widersprüche zwischen islamischer und christlicher Deutung herausgearbeitet.
- Nikolaus versucht, mithilfe der Vernunft andere, weitere, konkordanzermöglichende Interpretationen zu eröffnen. Sein Bemühen um religiöse Aufklärung geht also nicht über partikuläre Traditionen hinweg, sondern arbeitet auch hermeneutisch an ihren heiligen Schriften.
- Seine konjekturale Erkenntnistheorie erlaubt, die Begrenztheit des eigenen Standpunkts, die eigene Perspektivität anzuerkennen, und legitimiert den Versuch, andere Ansichten zu integrieren, also inklusiv statt exklusiv zu ar-

⁴⁸ Hagemann, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte 183.

⁴⁹ „Unde patet secundum piam interpretationem Alkoranum haec secreta non nisi sapientibus voluisse revelare. ... Non erant enim rudes Arabes, quos Alkoranus ait omnium incredulorum pessimos, aperte de secretis in illo principio informandi.“ (n. 119 Z. 1-6; vgl. III,17 n. 223 Z. 12f.)

gumentieren⁵⁰. Hier zeigt sich die Stärke einer differenzierten Argumentation, welche sowohl eine rationale Diskursebene kennt als auch, darauf aufbauend, eine hermeneutische.

Mit diesen Prinzipien kann Cusanus beanspruchen, der gleichzeitigen Nähe und Distanz des Korans zur christlichen Tradition gerecht zu werden, ohne undifferenziert den Koran als Verfälschung, Irreführung oder Teufelswerk abzulehnen und ohne genauso undifferenziert und vermeintlich tolerant alle heiligen Schriften für gleich gültig oder gleichgültig zu erklären. Die Bedeutung dieses integrativen Ansatzes am Ende des Mittelalters sehe ich in dem Versuch, für die interreligiösen Beziehungen einen Weg zwischen der Skylla der exklusivistischen Polemik und der Charybdis des Relativismus zu finden. Wie es scheint, ist das auch heute ein Interesse und eine Aufgabe der Vernunft.

Literatur

a) Texte und Übersetzungen

Nicolai de Cusa, Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita, Leipzig-Hamburg 1932ff.

Raimundus Lullus, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, hg. Th. Pindl, Stuttgart 1998.

Thomas von Aquin, De rationibus fidei, hg. L. Hagemann/R. Glej, Altenberge 1987.

Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles, Romae 1888.

Thomas von Aquin, Summa theologiae, Milano 1952-1976.

John Wyclif, Dialogus sive speculum ecclesiae militantis, hg. A.W. Pollard, London 1886 (Publications of the Wyclif Society).

b) Sekundärliteratur

G. Anawati, Nicolas de Cues et le problème de l'islam, in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno Florenz 1971, 141-173 (Pubblicazioni della facoltà di magistero dell'Università di Padova XII = Atti del Congresso internaz. in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano, Bressanone 1964).

J. Biechler, A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia, in: G. Christianson / Th. Izbicki (Hg.), Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe, Leiden etc. 1991, 185-202.

⁵⁰ Hierzu ausführlicher *Riedenauer, Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus.*

- J.E. Biechler/H.L. Bond* (Hg.), *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, New York etc. 1990.
- D.R. Blanks*, *Western Views of Islam in the Premodern Period: A Brief History of Past Approaches*, in: *D.R. Blanks/M. Frassetto* (Hg.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York 1999, 11-53.
- F.H. Burgevin*, *Cribratio Alchorani: Nikolaus Cusanus' Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion*, New York 1969.
- E. Colomer*, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull*, in: *Haubst* (Hg.), *Der Friede unter den Religionen [= MFCG 16 (1984)]*, 82-112.
- N. Daniel*, *Islam and the West; the making of an image*, Edinburgh 1960/Oxford ²1993.
- W.A. Euler*, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, Würzburg-Altenberge* ²1995 (*Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien*, 15).
- M. Grabmann*, *Die Schrift: De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin*, in: *Scholastik* 17 (1942) 187-216.
- A. Grabois*, *Le dialogue religieux au XII^e siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi*; in: *B. Lewis/F. Niewöhner* (Hg.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, 152-167.
- J. Hafner*, *Welche Geschäftsordnung braucht das Religionsgespräch? Zur Konstruktion idealer Dialoge bei Lessing, Lullus und Cusanus*, in: *K. Kienzler/G. Riedl/M. Schiefer-Ferrari* (Hg.), *Islam und Christentum. Religion im Gespräch*, Münster etc. 2001, 171-188.
- L. Hagemann*, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999.
- L. Hagemann*, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurt 1976 (*Theologische Studien* 21).
- L. Hagemann*, *Der Islam als Anfrage. Schritte auf dem Weg: Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus*, in: *K. Hilpert/J. Werbick* (Hg.), *Mit den Anderen leben*, Düsseldorf 1995, 70-85.
- L. Hagemann*, *Die Sehnsucht des Menschen – Heil und Heilswege nach Nikolaus von Kues. Die cusanische Heilsbegründung im Licht der Aussagen des II. Vaticanums*, in: *M. Bodewig/J. Schmitz/R. Weier* (Hg.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (= MFCG 13)*, Mainz 1978, 395-410.
- L. Hagemann*, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam*, Altenberge 1983.

- R. Haubst* (Hg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982, Mainz 1984* (MFCG 16).
- R. Hiestand*, „Gott will es!“ – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit, Stuttgart 1998 (= Beiträge zur Friedensethik 21).
- G. Hölscher*, Nikolaus von Cues und der Islam; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2 (1947) 259-274.
- J. Hopkins*, *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis*, Minneapolis 1990.
- W. Knoch*, Verteidigung als Annäherung? Die Auseinandersetzung des Nikolaus von Kues mit dem Islam im Spiegel der „Cribratio Alkorani“, in: *J. Aertsen* (Hg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, Berlin-New York 2004, 393-405 (Misc. Med. 31).
- B. Lewis/F. Niewöhner* (Hg.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992.
- Ch. Lohr* (Hg.), *Anstöße zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin, Ramon Llull und Nikolaus von Kues*, Freiburg 1997 (Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg).
- M. Lutz-Bachmann*, Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der ‚Summa contra gentiles‘, in: *M. Lutz-Bachmann/A. Fidora* (Hg.), *Juden, Christen und Muslime*, 96-118.
- M. Lutz-Bachmann/A. Fidora* (Hg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.
- E. Meuthen*, Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, in: *R. Haubst* (Hg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues* [= MFCG 16 (1984)], 35-60.
- L. Mohler*, *Nikolaus von Cues: Über den Frieden im Glauben. De pace fidei*, Leipzig 1943.
- P. Naumann*, Einleitung, in: *Nikolaus von Cues: Sichtung des Alkorans. Cribratio Alkorani*, Leipzig ²1948, 5-76.
- N. Rescher*, *Nicholas of Cusa and the Qur'an: A Fifteenth-Century Encounter with Islam*, in: *Muslim World* 55 (1965) 91-100.
- M. Riedenauer*, Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus; in: *E. Bidese/A. Fidora/P. Renner* (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Turnhout 2005, 83-103.
- M. Riedenauer*, Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus; in: *M. Lutz-Bachmann/A. Fidora* (Hg.), *Juden, Christen und Muslime*, 192-220.
- Y. Schwartz/V. Kreck* (Hg.), *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, Tübingen 2004.

S.S. Schwarzschild, Proselytism and Ethnicism in R.Y. HaLevy; in: B. Lewis/
F. Niewöhner (Hg.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, 27-41.

R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, MA
1962.