

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-33137-5_2

Original publication:

Markus Riedenauer

Konfrontation – Konfirmation – Konversion – Konkordanz. Positionierungen des lateinischen Christentums zum Islam im Mittelalter

Christentum und Islam in der Geschichte. Zwischen Bewunderung und Polemik, 2024, 5–34

Wiesbaden, Springer VS, 2024, Wiener Beiträge zur Islamforschung

URL: https://doi.org/10.1007/978-3-658-33137-5_2

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

Konfrontation – Konfirmation – Konversion – Konkordanz. Positionierungen des lateinischen Christentums zum Islam im Mittelalter

1. Vorbemerkungen

(1) Es scheint üblich zu sein, bei derartigen Themen auf die Aktualität des Generalthemas „Christentum und Islam“ hinzuweisen – seit dem 11. September 2001 etc. –, und inzwischen wirkt es beinahe ermüdend, Derartiges zu wiederholen. Das Verhältnis der Weltreligionen zueinander wirkt wie ausgespannt zwischen den Extremen eines oft gewaltbereiten Exklusivismus und eines vor den verschiedenen Wahrheitsansprüchen resignierenden Relativismus. 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, also einer Einstellung, welche anderen Religionen abspricht, an der Wahrheit oder am Heil teilzuhaben. Die „Tragödie eines intoleranten Exklusivismus“ im Großteil der Geschichte lässt Hagemann eines seiner Bücher betiteln: *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen* (Hagemann 1999, S. IX). Andererseits sprachen manche von einem (beginnenden) „Dialog“ der Religionen im Mittelalter oder von „Religionsgesprächen“ (siehe Lohr 1997)¹. Echte Dialoge im heutigen Verständnis, „herrschaftsfreie“ interreligiöse Diskurse gab es aber kaum², sondern zu einem guten Teil Apologetik, Polemik und Gewaltrechtfertigung – sowie einige irenische und weiterführende Ideen. Hier interessieren vor allem die innovativen Ansätze.

¹ Lewis & Niewöhner 1992 sind selbst kritisch gegenüber der Rede von Religionsgesprächen im Mittelalter (ebd., S. 7–8). Siehe neuerdings Brague 2019, der die unterschiedlichen Konstellationen zwischen Christen, Muslimen und Juden einschließlich verschiedener Kenntnisstände und emotionaler Einstellungen beschreibt.

² „Es gab keine echten Gespräche – im strengen Sinne des Wortes – zwischen den Religionen.“ (Brague 2019, S. 40; auf S. 44 werden sie als „selten“ bezeichnet).

Das wichtigste interreligiöse Thema der mittelalterlichen Christenheit war der Islam – als der wahre Stachel im Fleisch des Christentums, wegen seiner oftmals erfahrenen militärischen und vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert auch kulturellen Überlegenheit. Ein weiterer Grund ist, dass er Jahrhunderte nach dem Christentum entstand und Muhammad den expliziten Anspruch erhob, als letzter monotheistischer Prophet die Offenbarung abzuschließen, das „Siegel der Propheten“ (Sure 33, Vers 40) zu sein. Dadurch kam der Islam, anders als das Judentum, in direkte Konkurrenz mit dem Anspruch des Christentums, den Abschluss der Offenbarung darzustellen.

(2) Worum es nicht oder nur am Rande geht: Heute ist ein Hauptproblem die innerstaatliche Pluralität, womit die politisch-ethische Ebene vorrangig wichtig ist, während im Mittelalter meistens die Differenz zwischen religiösen Lehren in abstracto auf theologischer Ebene das Thema war oder die religiös aufgeladenen Konflikte zwischen den konkurrierenden staatlichen Gebilden und gesellschaftlichen Ordnungen. Noch Cusanus lässt in *De pace fidei* Vertreter der „Nationen“ miteinander diskutieren, die jeweils eine religiös-kulturelle Einheit repräsentieren (was allerdings bereits einen Fortschritt darstellt gegenüber der abstrakten Sicht auf religiöse Ideen ohne kulturelle und gesellschaftliche Einbettung).

Eine leitende These ist, dass eine beobachtbare Differenzierung der Diskurse und der Diskursebenen als Fortschritt zu werten ist – ohne damit zu negieren, dass es auch Stagnation und Rückschritte gab. Damit wird freilich eine Erzählung konstruiert, während in der Geschichte kein linearer Fortschritt zu verzeichnen ist – aber doch sukzessive Stufen des Problembewusstseins, aus denen wir auch heute lernen können. Schließlich sind sowohl die texthermeneutische Ebene, welche letztlich die Geschichtlichkeit religiöser Phänomene und heiliger Texte zu berücksichtigen hat, als auch die philosophisch-theologische Sachargumentation nötig, um dem komplexen Phänomen der Religion gerechter zu werden, zu deren Identität ja auf die jeweiligen heiligen Texte bezogene doktrinäre, aber auch kulturelle, soziologische und andere praktische Dimensionen gehören.

(3) Es gibt, wenn man genauer hinsieht, eine überbordende Fülle an mittelalterlichen christlichen Texten, die sich mit dem Islam, seinem Gründer, seiner Lehre oder Praxis befassen (wie auch islamische Texte, die sich mit dem Christentum auseinandersetzen)³, was es schwer macht, einen Überblick zu geben, bevor einige Texte in anderen Beiträgen dieses Bandes genauer behandelt werden. (Die diesem Beitrag angefügte Tabelle möge den Überblick erleichtern.)

Darum sind Beschränkungen auf ausgewählte christliche Positionen im lateinischen Bereich nötig. Die Perspektive dabei ist bestimmt vom Interesse an Modellen, die entwickelt wurden in Auseinandersetzungen – seien es reale, seien es literarische, welche damit natürlich einseitig konstruiert sind und nur in seltenen Fällen den islamischen Selbstverständnissen gerecht werden. Damit erscheint der Islam naturgemäß so, wie er von den ausgewählten Autoren interpretiert wurde, oft aufgrund lückenhaften Materials oder fehlerhafter Texte, mitsamt der damit verbundenen Missverständnisse. Die Frage allerdings, inwieweit sich „der Islam“ (soweit es einen solchen im Singular überhaupt gab) mit seinem Selbstverständnis darin wiederfindet, ist von islamischer Theologie zu beantworten. Klar scheint zu sein, dass die innerislamische Pluralität (vor allem von Schiiten und Sunniten) kaum wahrgenommen wurde und eine sehr pauschale Terminologie vorherrschte („Sarraceni“).

³ Siehe die Darstellungen, biografischen und rezeptionsgeschichtlichen Einordnungen und bibliographischen Angaben aller erhaltenen und erwähnten Werke in beiden Richtungen samt einführender Essays, die von David Thomas und Barbara Roggema bzw. Alex Mallett in fünf Bänden über die Jahre 600–1500 herausgegeben wurden: Thomas & Roggema 2009 und Thomas & Mallett 2010–2013.

(4) Der Akzent der folgenden Rekonstruktion liegt auf den geistigen Ebenen der Auseinandersetzung, die sich in den wichtigsten Schriften finden lassen – und damit weder auf den schwer fassbaren Einstellungen außerhalb der gebildeten Eliten noch auf der historischen Dimension⁴. Die realen mehr oder weniger gewaltsamen Begegnungen mittelalterlicher Christen und Muslime, auch die Kreuzzüge und deren Begründungen, wären ein eigenes, großes Thema, ebenso die Versuche zur Mission, wovon Kedar pointiert schreibt, „missionizing in Muslim countries was much more conducive to filling heaven with Christian martyrs than the earth with Muslim converts“ (Kedar 1984, S. 155, zit. nach Hagemann 1999, S. 56⁵). Militärische Konfrontationen, politische Aus- und Abgrenzungen sowie Aktionen, welche das jeweils Eigene bestätigen und Identität sichern sollten, gab es zu allen Zeiten⁶ und damit neben einer geistigen Entwicklung, welche idealtypisch und paradigmatisch nachzuzeichnen natürlich eine prinzipiell künstliche Erzählung darstellt. Deren Plausibilität muss aus der Hermeneutik der ausgewählten Texte hervorgehen. Dabei stehen nicht die inhaltlichen Positionierungen zu Muhammad, seinem Leben und seiner Lehre, zum Koran, zum Verhalten der Muslime und zur ethischen Frage der Rechtfertigung von Kriegen (zur Verteidigung oder „Rekuperation“) im Mittelpunkt, sondern eher formale Aspekte: Wie wurde die Herausforderung durch den Islam interpretiert? Auf welchen Ebenen, wozu und mit welcher Art von Rationalität wurde argumentiert?

Um Diskursstränge und Modelle der christlich-islamischen Beziehungen sichtbar zu machen in der Fülle der Texte, ordne ich meine Herausarbeitung geschichtlich in drei große Phasen, in Anlehnung an und Fortführung von Richard W. Southern (1962):

Erste Phase: Ignoranz, Polemik, Apologetik im Modell verständnisarmer Konfrontation

Zweite offensive und vernunftoptimistische Phase mit verstandesmäßiger Konfirmation des Eigenen und Versuchen zur Konversion, darin als eigene Abschnitte

Thomas von Aquin: Kompatibilität von Vernunft- und Glaubenswahrheit auf rationaler Basis

Raimundus Lullus: Ansätze diskursiver Vernunft

Dritte Hauptphase mit visionären Neuansätzen im Modell vernünftiger Konkordanz, hierzu besonders

⁴ Siehe Tolan 1996 und zur komplexen Geschichte der Beziehungen im vorderasiatischen, nordafrikanischen und europäischen Raum die einführenden Beiträge von Thomas et al. 2009 und Thomas & Mallett 2010–2013.

⁵ Hier allerdings unter falschem Namen.

⁶ Zu identitätspolemischen und propagandistischen Aspekten siehe Ferrero-Hernández & Jones 2020.

2. Leitende Annahmen

Hinter meiner Betonung der theoretischen Bewältigungsversuche stehen drei Thesen (ausführlicher siehe Riedenauer 2007b, S. 127–204):

(1) Der Anlass für die Autoren, sich auf literarischer Ebene mit dem Islam auseinanderzusetzen, ist jeweils die Situation, dass es verschiedene Religionen gibt, deren Wahrheitsansprüche miteinander konkurrieren. Wie die faktische Pluralität wahrgenommen wird (als Bedrohung im Verteidigungsfall oder als eine theoretische Herausforderung oder als Zwischenform), 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 Pluralität und Kirchenspaltungen), bis hin zur Wahrnehmung der anderen Religion als Bedrohung für die Identität des christlichen Glaubens. Der jeweilige historische Kontext bedingt die diversen Versuche, in der literarischen Produktion Antworten auf die geschichtlich bewusstwerdende Herausforderung zu geben. Zugleich stehen solche Texte in einer Tradition älterer Texte, die zunächst einen Rahmen vorgeben: klassisch gewordene Topoi, Erklärungen, die historisch richtig oder falsch sein können, und auch Stereotypen (so in diesem Fall besonders Muhammad und die Entstehung des Islam betreffend). Die Wahrnehmung der anderen Religion hängt also vom Zustand der eigenen christlichen Identität und vom Ausmaß der Kenntnis des Islam ab sowie von eigenen Überlieferungen und Diskursen.

(2) Es gibt grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, auf die Herausforderungen durch erfolgreiche Fremdreigionen zu reagieren: auf militärischer Ebene, also praktisch mit Gewalt, sodann praktisch mit der Kraft des Wortes (Mission), sowie theoretisch durch rationale Argumentation. Diese wiederum kann *ad intra* gerichtet sein zum Zweck der Konfirmation der eigenen religiösen Überzeugung oder tatsächlich die Andersgläubigen als Zielgruppe haben. Diese Hauptstrategien traten oft kombiniert auf und eine Differenzierung zwischen Selbstvergewisserung, Bekehrungsversuchen und wahrheitsorientiertem 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 wurden⁷.

(3) Eine dritte These ist, dass eine sinnvolle theoretische Kontroverse eine vernünftige Selbstvergewisserung und ein möglichst gutes Verstehen des Anderen benötigt sowie möglichst nichtpartikulare (universalisierbare) Kriterien und Methoden, kurz: Auch die theologische Bewältigung religiöser Pluralität braucht Hermeneutik und Philosophie.

Mir scheint, dass diese Bedingungen im Lauf der mittelalterlichen Auseinandersetzungen mit der Herausforderung durch den Islam sukzessiv bewusst und berücksichtigt wurden und dass sich zwei große Fortschritte identifizieren lassen: Die langsame Etablierung einer rationalen interreligiösen Diskursebene in Absehung von partikularen Traditionen und deren spätere Einholung und Ergänzung aufgrund einer vom Humanismus inspirierten Anerkennung, dass die Gestalt einer Religion sowohl von vernünftig (re-)formulierbaren systematischen Wahrheitsansprüchen als auch von geschichtlich gewachsenen Traditionen mit heiligen Schriften, rituellen und kulturellen Aspekten ausgemacht wird. Ich suche im komplexen Wurzelwerk der christlich-islamischen Auseinandersetzungen nach Stationen dieser Entwicklungen, mit Hervorhebung der innovativen Ansätze.

⁷ Bregue beschreibt das apologetische Schrifttum: „Intention der Schriften war es nicht, den anderen zu überzeugen, indem man ihm die Schönheiten der eigenen Religion aufzeigt. Ihre Intention war es vielmehr zu verhindern, dass die Glaubensbrüder ihre eigene Religion zugunsten einer anderen preisgeben. Folglich musste die andere Religion als widersinnig, ja lächerlich enttarnt werden. Das förderte die Objektivität nicht gerade, erst recht nicht die Anstrengung, die Position des Anderen ernsthaft nachzuvollziehen“ (2019, S. 36). Es überrascht, dass Bregue hier nur zwei Ausnahmen nennt (Peter Abaelard und Honoré Bouvet) – im Blick auf andere Autoren wäre das zu differenzieren und zu ergänzen.

3. Erste Phase: Ignoranz, Polemik, Apologetik im Modell verständnisarmer Konfrontation

Die Geschichte der Begegnung von Islam und Christentum kann in verschiedene Stadien eingeteilt werden. Richard Southern (1962) unterscheidet drei Phasen der Auseinandersetzung mit dem Islam⁸, die er präzise benennt. Deren erste ist „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. „In Europe north of the Pyrenees, there was little knowledge of or interest in Islam. When authors there spoke of Saracens, they usually presented them either as savage idolaters or on the contrary as quasi-Christians“ (Thomas 2009, S. 13)⁹.

Die Gebiete, wo Christen unter muslimischer Herrschaft lebten in Ägypten, im Nahen und Mittleren Orient, brachten eine intensive Auseinandersetzung und kulturellen Austausch, besonders von etwa 600 bis 1000. Von der Unkenntnis auszunehmen ist ebenso die früh eroberte Iberische Halbinsel, wo unter den Umayyaden (756–1031) eine fruchtbare Konvivenz zwischen Muslimen, Juden und Christen möglich war. Diese Situation und dann die Reconquista wird der zweiten Phase der argumentativen Auseinandersetzung entscheidende Impulse geben.

⁸ Eine andere dreifache Periodisierung erst ab 1100 bietet Rescher 1965, S. 195–196. Der Hauptunterschied besteht darin, dass nach Southern's zweiter Phase, etwa ab 1278 bis 1400, „a shrill, almost hysterical tone“ (ebd., S. 196) als Reaktion auf Misserfolg und Zusammenbruch der Kreuzzugsbewegung festgestellt wird. Hagemann 1999, S. 16–103 unterscheidet das Zeitalter der Ignoranz, Polemik und der „heiligen“ Kriege einschließlich der Reconquista, die geistige Auseinandersetzung seit Petrus Venerabilis im zwölften Jahrhundert, die frühneuzeitlichen Positionen bei Cusanus und Luther sowie einen Paradigmenwechsel in der Zeit der Aufklärung.

⁹ Ebd., S. 11: „Knowledge of Islam among Christians outside the Muslim world was limited.“

Die ersten Versuche, die Herausforderung durch den Islam theoretisch zu bewältigen, sind naheliegenderweise aus dem Osten bekannt. Dieser Beitrag ist eingeschränkt auf die lateinische Christenheit im Mittelalter, eingedenk dessen, dass die Auseinandersetzungen byzantinischer und östlicher Gelehrter ein eigenes umfangreiches Forschungsfeld bilden¹⁰. Einer der ersten, die sich mit dem Islam befassten, ist indessen zu nennen, weil er das christliche Narrativ vom Koran nachhaltig prägte: Johannes von Damascus (der in der Mitte des achten Jahrhunderts starb) verstand in *De haeresibus* (*Pēgē gnōseōs* II, Kap. 100) die koranische Lehre als eine christliche Häresie arianischer Prägung – eine These, die lange nachwirkte¹¹. 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“ (Naumann 1948, S. 25¹²). Das *Speculum maius / historiale* des Vincenz von Beauvais um 1200 z. B. sammelte viele Fabeln, die den Propheten als Zauberer, Wegelagerer, Mörder, Erstgeborenen des Satans, Teufelsbote, Bestie u. ä. denunzieren¹³. Es entstand eine Textgattung negativer Biografien des Propheten.

¹⁰ Thomas 2009, S. 1–3 bietet einen guten Überblick über die Literatur hierzu.

¹¹ „As the earliest known Christian document to deal with Islam in some detail, the significance of Ch. 100 of *De haeresibus* can hardly be overestimated. It formed the image of Islam, at least in the Greek world, for many centuries, and exerted wider influence among Christian readers“ (Glei 2009, S. 299).

¹² Dort als Bsp. Guibert von Nogent-sous-Coucy. Die Polemik im Byzantinischen Reich wird vor allem auf Niketas von Byzanz zurückgeführt, vgl. Tolán 1996, S. 63.

¹³ Die Kompilation durch Vincent „reflects a common perception of Muḥammad in the Latin West from the 12th century on, where negative traits are accumulated and made to discredit him“ (Frunzeanu 2012, S. 409).

Indessen wurde im späten elften Jahrhundert im Westen (der im Rückstand gegenüber Ansätzen und Auseinandersetzungsformen im ostchristlichen Bereich war) eine neue, rein vernünftig (*sola ratione*) argumentierende, philosophische Ebene konstatiert (vgl. Enders & Goebel 2019)¹⁴. Anzuerkennen, dass Argumente aus natürlicher Vernunft, ohne Rekurs auf Schriftoffenbarung, für die Auseinandersetzung mit dem Islam nötig sind, ist ein wesentlicher Schritt, nämlich weg von der alten Ignoranz und Polemik, aber noch nicht auch schon ein Schritt hin zu einem besseren Verständnis des Islam. Solches findet sich vermehrt im zwölften Jahrhundert, was dann die vernunftoptimistische zweite Phase vorbereitet. Zuerst wurde die Quellenkenntnis verbessert, dann verbreiteten sich Hoffnungen auf eine philosophische oder eine militärische Überlegenheit über den Islam. In diesem offensiven Geist 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 real kaum statt, außer bei Zwangsdisputationen wie der berühmten in Barcelona 1263¹⁵. Ein Erlass des Königs von Aragon hatte 1242 Juden und Muslime verpflichtet, an offiziellen Bekehrungspredigten teilzunehmen. Es ist anzunehmen, dass der eigentliche Zweck der theologischen und zunehmend philosophisch argumentierenden Schriften weniger die Konversion der Andersgläubigen, vielmehr die christliche Selbstvergewisserung und Konfirmation der eigenen Identität war. Eine Verunsicherung durch den Islam sollte *ad intra* kompensiert werden. Eine militärische Strategie wurde zwar verbal manchmal abgelehnt, aber der Sache nach auch gerechtfertigt, während die Sicherung christlicher Missionsmöglichkeiten oft mit Gewalt durchgesetzt werden sollte.

¹⁴ Wobei Anselm von Canterbury und sein Umfeld die Beweislast zu tragen haben.

¹⁵ Brague nennt die historisch bezeugten realen Disputationen im Mittelalter (2019, S. 42–44).

Entscheidend für die zweite Hauptphase ist die (Vor-)Arbeit des Petrus Venerabilis, Abtes von Cluny (1094–1156), der die erste vollständige und noch von Cusanus benutzte Übersetzung des Koran ins Lateinische veranlasste durch Robert von Ketton (mit Hilfe eines Muslims namens Muhammad). Leider enthielt sie eine Fülle von Fehlern¹⁶. Außerdem geht die als *Corpus Toletanum* oder *Collectio Toletana* bekannte Sammlung verschiedener Schriften über bzw. gegen Muhammad, die Entstehung des Islam und die Lehren des Koran auf Petrus zurück. Aber wir sehen im zwölften Jahrhundert einen Übergang von einer eher defensiven und polemischen Haltung zu aktiver Aneignung von Wissen über den Islam und zu offensiver geistiger Auseinandersetzung. Petrus schrieb in der Linie der Kritik an der Kreuzzugsbewegung an die Adresse der Muslime: „Ich jedoch greife euch an nicht, wie die Unsrigen so oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit Vernunft, nicht mit Haß, sondern mit Liebe“ (Petrus Venerabilis: *Contra sectam Saracenorum*, zit. nach Hagemann 1999, S. 31/Stellenang. 120).

Noch in derselben Aufbruchzeit der Scholastik (und kurz vor seinem Rückzug in das Kloster Cluny) verfasste Petrus Abaelardus (1079–1142) den *Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum*¹⁷. Darin tritt zwar kein Muslim auf, doch scheint der Philosoph als Vertreter der *lex naturalis* und eines vernunftbegründeten Monotheismus Grundzüge des islamischen Denkens aufzuweisen¹⁸. 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“ Christentum könne (anders als das Judentum¹⁹) seinen Universalitäts- und Wahrheitsanspruch argumentativ verteidigen.

¹⁶ Siehe Hagemann 1999, S. 30–36 zum Gesamtprojekt des Petrus. Zu Robert of Ketton siehe Thomas & Mallett 2011, S. 508–519; zu Peter of Cluny ebd., S. 604–610.

¹⁷ Zu Petrus Venerabilis, Abaelard, Wilhelm von Tripolis und Ricoldus siehe Euler 1995, S. 13–34. Mohler geht in seiner Einführung zu *De pace fidei* ausführlicher auf Abaelardus und Roger Bacon ein, sowie Ramon Llull, dessen Bedeutung unten zur Sprache kommt, siehe Mohler 1943, S. 8–67. Zu weiteren Schriften des hohen Mittelalters siehe Colomer 1982, S. 82–91 und neuerdings Enders & Goebel 2019, Teil IV (S. 229–339).

¹⁸ Brague erkennt in der Figur Ibn Bâjjah (2019, S. 41).

¹⁹ Bemerkenswert ist allerdings die Sensibilität für die Leiden der Juden und der Respekt vor ihrer Treue zum Gesetz, die Abaelard im *Dialogus* anklingen lässt.

Damit rückte die Zuordnung von Vernunft und Glauben ins Zentrum der theologischen Debatte. Unter dem Einfluss der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts verstand sich die Vernunft noch stärker als bei Anselm, Abaelard und anderen sogenannten fröhscholastischen Autoren als Erkenntnisquelle aus eigener Legitimität, 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. Zuvor jedoch ist diese mittlere Phase in den nächsten drei Kapiteln darzustellen.

4. Zweite offensive und vernunftoptimistische Phase mit Konfirmation des Eigenen und Versuchen zur Konversion

Southern nennt die zweite Phase im 13. bis 14. Jahrhundert „the century of reason and hope“, als man versuchte, den Islam zu verstehen und seine Anhänger zu bekehren, bevor im 14. und 15. Jahrhundert bereits die Desillusionierung wuchs wegen wachsender militärischer Erfolge des Islam – eine Zeit, in der ostsyrische, westsyrische und koptische Christen zunehmend unter Druck gesetzt und marginalisiert wurden.

Seit dem berühmten Missionsversuch des Franziskus von Assisi bei Damiette im Rahmen des fünften Kreuzzugs bemühten sich die im 13. Jahrhundert neuen Bettelorden um eine Bekehrung der Muslime²⁰. Einige Ordensbrüder engagierten sich mit Predigten für militärische Offensiven wie die Kreuzzüge. Für uns interessanter, weil weiterführend sind die apologetisch argumentierenden Schriften, welche den konkurrierenden Anspruch des Islam, göttliche Offenbarung zu sein, abwehren wollten – und die Förderung von Sprachstudien. So richtete Raimund von Peñafort Schulen ein, wo Missionare für Spanien und das Heilige Land Hebräisch und Arabisch lernen konnten – eine Idee, die auch Ramon Llull auf Mallorca verwirklichte. Sowohl ein Verständnis des Korans als auch eine offensive Mission verlangten arabische Sprachkenntnisse. Ramon Martí (Raymund Martini u. ä.), der im 13. Jahrhundert unter Mauren und Juden missionierte, wurde 1250 zusammen mit sieben Ordensbrüdern mit Studien orientalischer Sprachen beauftragt. Eine seiner Schriften trägt den bezeichnenden Titel „Schwert des Glaubens“ (*Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*). Die arabische Philosophie und andere Wissenschaften wurden im selben Zeitraum intensiv rezipiert²¹.

Wilhelm von Rubruk (mitunter anders geschrieben) versuchte 1254, den mongolischen Großkhan in Karakorum dafür zu gewinnen, die Christen gegen die Muslime militärisch zu unterstützen – erfolglos, doch berichtete er von einer interreligiösen Disputation mit Nestorianern (ostsyrischen Christen), Muslimen und Buddhisten, die immerhin insofern gelang, als man sich nachher zu einem großen Trinkgelage zusammenfand. Wir dürfen das wohl als eine vertrauensbildende Maßnahme bezeichnen.

Wilhelm von Tripolis wagte 1273 aufgrund eigener Erfahrungen im Heiligen Land und missionarischer Reisen eine etwas positivere Sicht, welche Parallelen zwischen Islam und Christentum zu sehen erlaubte (vgl. Wilhelm von Tripolis 1883). Allerdings traute er (entgegen dem hier konstruierten Trend) der philosophischen Argumentation wenig zu, zugunsten historischer und hermeneutischer Arbeit. Seine theologisch apologetische Grundausrichtung brachte er klar zum Ausdruck, er wolle die Muslime durch einfache Predigt auf der Grundlage besserer Islamkenntnisse bekehren „ohne philosophische Argumente und ohne militärische Waffen“²².

²⁰ In der angefügten Tabelle sind den Autorennamen die Abkürzungen der Orden hinzugefügt, sodass deutlich wird, wie sehr diese Phase von Franziskanern (OFM) und Dominikanern (OP) geprägt wurde.

²¹ Einen guten Überblick über wissenschaftlichen Austausch und Dialog zwischen Islam und Christenheit bietet Böhlandt 2008.

²² *sine philosophicis argumentis sive militaribus armis* (Wilhelm von Tripolis 1273/ed. 1883, c. 53, S. 597); siehe Hagemann 1999, S. 57 und Naumann 1948, S. 28.

Darin kommt eine auch im Zeitalter der Kreuzzüge vertretene Anschauung zum Ausdruck, dass die Überzeugungsarbeit einen Primat haben müsse vor einem sogenannten heiligen Krieg (*bellum sacrum*). In diese missionarische Linie gehört bereits der Zisterzienser Joachim von Fiore, der in seiner *Expositio* die Bekehrung von Juden und Heiden mit dem Wort forderte und eine von ihm beeinflusste Strömung der Franziskaner und Dominikaner für eine gewaltfreie Mission (Adam Marsh, Gilbert von Tournai, Roger Bacon). Das Bemühen um das Wort, also die sprachliche Auseinandersetzung, kann hermeneutische und philosophische Ansätze umfassen. Ricoldus de Monte Crucis trat Ende des 13. Jahrhunderts eine große Orientreise an und lernte in Bagdad Sprache und Religion der Araber. Er setzte den Glauben in die Welt, die Muslime, welche er als ethisch hochstehende Menschen beschreibt, seien sehr begierig, vom christlichen Glauben zu hören (vgl. Naumann 1948, S. 29–32; vgl. Hagemann 1999, S. 55, 59–63). Zuvor empfahl er, den Koran als falsch zu erweisen und bestärkte damit die hergebrachte Polemik (*Contra legem Sarracenorum* – u. a. von Luther ins Deutsche übersetzt). Jedoch stellte er einige historische Vorurteile richtig und bediente sich rationaler Argumentationen (Cusanus wird von ihm wesentliche Anregungen übernehmen). Andererseits verteidigte Ricoldus 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.) Im 14. Jahrhundert findet sich noch eine alternative Perspektive: John Wycliffe brachte viele zeitgenössische Theorien zum Islam vor, deren Begrenztheit er teilte, aber er las den Koran selbst und überwand das simple Freund-Feind-Schema. „For him the main characteristics of Islam were also the main characteristics of the Western Church of his own day“ (Southern 1962, S. 79). Insbesondere die negativen Züge wie Gier, Herrschsucht, Gewaltbereitschaft seien in Ost und West Grund aller Spaltungen. Der eigentliche Gegensatz ist damit nicht mehr wahrer christlicher Glaube einerseits versus dogmatische Häresie andererseits, sondern Orthopraxie im evangelischen Sinne versus universal verbreitete Unmoral. Der „Islam“ in diesem Sinne solle innerhalb der Christenheit bekämpft werden – gegen die Muslime außen zu kämpfen, sei nutzlos und wiederum un-evangelisch.²³

²³ „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“ (Southern 1962, S. 82–83).

Die hier am meisten interessierende Traditionslinie erkennt – im Gegensatz zu Wilhelm von Tripolis und den missionarischen Versuchen, vielmehr wie in der Schule des Anselm von Canterbury (vgl. Enders & Goebel 2019, S. 149–191) – die philosophische Ebene als die einzig mögliche gemeinsame Basis für eine fruchtbare Auseinandersetzung an. Am klarsten wurde dies von Thomas von Aquin ausgearbeitet.

5. Thomas von Aquin: Kompatibilität von Vernunft- und Glaubenswahrheit auf rationaler Basis

In seiner Schrift *De rationibus fidei* (vgl. Tolan 2012; vgl. Enders 2019) legte Thomas eine Kurzfassung seiner *Summa contra Gentiles* vor, auf die auch mehrfach Bezug genommen wird. Beide Werke verfasste er im Rahmen der dominikanischen Missionsbestrebungen, womöglich im Auftrag des Raimund von Peñafort²⁴ bzw. als Antwort auf eine Anfrage eines Cantor Antiochenus²⁵. 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!“ (1 Petr 3,15).

²⁴ Kritik an dieser klassischen Meinung in Bezug auf die *Summa contra Gentiles* siehe Lutz-Bachmann 2004, S. 99. Dennoch sei des Thomas Absicht, „eine Darstellung der christlichen Glaubenslehre im Horizont eines interkulturellen Religionsgespräches an die Hand zu geben“ (ebd.).

²⁵ „In his *Reasons for the faith*, Thomas reaffirms the approach to Islam sketched out in the *Summa contra gentiles*, adapting it to the specific apologetic needs of Christians in contact with Muslims“ (Tolan 2012, S. 528).

Einen Ausgangspunkt bildet die Fremdwahrnehmung durch den Spott der Sarazenen über den Glauben an Christus als Sohn Gottes: „Sie betrachten uns als verrückt, weil wir uns zu drei Personen in Gott bekennen; denn sie glauben, daß wir uns dadurch zu drei Göttern bekennen“²⁶. Diese unter Muslimen dominante theologische Irrmeinung will er widerlegen, letztlich ist sein Ziel 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 nützen²⁷. Es gebe jedoch 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 kann²⁸. Die eine Wahrheit Gottes sei den mit endlichem Verstand begabten Wesen auf zwei Stufen zugänglich: Aus den Wirkungen des Schöpfers kann Gottes Dasein philosophisch erwiesen werden, die darüber hinausgehende Transzendenzbewegung des menschlichen Geistes ist aber auf göttliche Selbstoffenbarung angewiesen, und die christliche Glaubensantwort darauf kann erwiesen werden als kompatibel mit philosophischer Theologie²⁹.

26 Thomas von Aquin: *De rat. fidei*, Kap. 1 n. 3 (1987, 61).

²⁷ Vgl. *Summa Theologiae* I q 1 a 8, *Summa contra Gentiles* II, cap. 2 sowie die Zusammenfassung seiner Argumentationsstrategie in *De rat. fidei* cap. II, n. 7 und cap. I, n. 6: *Gebraucht werden rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt; frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt* (1987, S. 62).

²⁸ Thomas von Aquin: *De rat. fidei* cap. II, n. 7: *sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem* (1987, S. 64).

Vgl. *Summa contra Gentiles* I, cap. 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 hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis* (1888, S. 3).

²⁹ *Summa contra Gentiles* I, cap. 9: *Dico autem duplicem veritatem divinorum, 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* (1888, S. 9f.).

Zum Rationalitätstheoretischen Konzept der *Summa contra Gentiles* siehe die sorgfältige Analyse von Lutz-Bachmann 2004.

In der Frage nach der Reichweite der Vernunft gegenüber dem Glauben, d. h. nach dem Verhältnis philosophischer Theologie zur Schriftoffenbarung, setzte Thomas die inhaltliche Trennlinie bei den *mysteria stricte dicta* an, d. h. bei den Glaubensgeheimnissen, die im Licht der natürlichen Vernunft nicht erkennbar sind: vor allem der Inkarnation Christi und der Trinität. Ihm zufolge ist philosophisch erkennbar, dass ein Gott ist, der gute Schöpfer der Welt, transzendent und zugleich allem Seienden immanent, einfach, vollkommen, unendlich und unveränderlich. 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 ablehnte, darf die geoffenbarte Wahrheit der natürlichen Vernunftwahrheit nicht widersprechen. Die Kompatibilität und Konvenienz von beidem könne erwiesen werden, denn Widersprüche zwischen ihnen seien so wenig denkbar wie zwischen Gott, dem Schöpfer von Welt und Vernunft, und Gott, der sich in der Heilsgeschichte selbst offenbart. Die aus der christlichen Offenbarung erkannte Wahrheit könne von der *ratio* als wahrscheinlich und konkordant plausibilisiert werden – und muss es auch in der interreligiösen Auseinandersetzung. In diesem Sinne erläuterte 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“³⁰.

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

- Das Selbstverständnis des Islam als einer Offenbarungsreligion falle aus (vgl. Hagemann 1999, S. 54; vgl. Lutz-Bachmann 2004, S. 117f.).
- 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.

³⁰ Vgl. besonders die Kapitelüberschriften von III, IV, VI–VIII und die Zusammenfassung bei Enders 2019, S. 355–366.

- Dahinter stehe ein offenbar minimales Wissen um den Islam (vgl. Hagemann 1999, S. 47).³¹ Das hat in Verbindung mit der vorigen Grundannahme eine die Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs limitierende Folge:
- Thomas verkenne „die vielfältigen Gemeinsamkeiten, Abhängigkeiten und Interdependenzen zwischen der biblischen und der koranischen Theologie“ (Hagemann 1999, S. 53).

6. Raimundus Lullus: Ansätze diskursiver Vernunft

Sowohl Raimundus (katalanisch Ramòn Lull) als auch Nikolaus von Kues unterscheiden sich grundsätzlich von ihren Vorgängern, indem sie die Möglichkeit behaupten, auch zentrale Glaubenswahrheiten des Christentums philosophisch zu erweisen, wie bereits Euler (1995, S. 258–268) herausarbeitete. Raimundus, geboren in der multikulturellen Handelsstadt Palma de Mallorca, beherrschte auch Arabisch und Hebräisch und setzte sich mit Erfolg für entsprechende Missions-Sprachschulen ein. Er verfasste vier Religionsdialoge und eine Fülle weiterer missionstheologischer und anderer Werke (vgl. Euler 1995, S. 41–51; vgl. Hames 2012³²). Ich konzentriere mich hier (1) auf die m. E. neue Wahrnehmung der Problemsituation, auf welche der interreligiöse Dialog antworten soll, also für dessen Motive, aber auch (2) für seine Gestaltung im Sinn eines Diskurses. Meines Erachtens beginnt mit Lull ein von Nikolaus weitergeführter Prozess, die möglichen Diskursebenen und das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu differenzieren, dadurch den christlichen Glauben aufzuklären und eine pluralitätssensible Religionsphilosophie zu ermöglichen.

Am bekanntesten unter den vielen Dialogschriften des spätberufenen 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. Diese hatten gerade eine Kurzeinführung in die lullsche *Ars* (seine Kunst der Erkenntnis) anhand von fünf Bäumen erhalten und ge-seufzt:

³¹ Thomas von Aquin ist sich mangelnder Sachkenntnis bewusst, siehe Thomas von Aquin: *Summa contra Gentiles* I, cap. 1 und I, cap. 6; III, cap. 27; IV, cap. 83 und I, cap. 2: *non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega* (1888, S. 2).

³² Hier werden auch vier weitere Werke, die für die christlich-muslimischen Beziehungen relevant und eher polemisch sind, vorgestellt.

„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. Da es ja nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, daß sich die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion...“ (Raimundus Lullus 1998, S. 16f.)

(1) Damit sind schon in der Rahmenerzählung zwei Motive für den Diskurs genannt: Zunächst geht es um den individuellen Frieden (des Heiden), um die Seelenruhe, die daraus entsteht, dass der Weg zu einem Heil über den Tod hinaus gefunden wird, sodann um das weiter gehende Ziel einer religiösen und kulturellen Einheit der Völker, um religiös motivierte Feindseligkeit und Gewalttätigkeit zu beenden. Besonders der Wunsch nach einem einheitlichen Gesetz, Glauben und Volk macht deutlich, dass Lull religiöse, institutionelle und rituelle Einheit als Vorbedingungen für einen Religionsfrieden sieht. Damit hat dieser stärkere Voraussetzungen als in der späteren Vorstellung des Cusanus, die eine gewisse rituelle Pluralität erlaubt.

(2) Die Durchführung des Dialogs gilt indes als Musterbeispiel für faire Diskursbedingungen, zu denen neben praktischen Regeln, auf welche sich die Weisen einigen, auch die Tatsache zählt, 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 heidnischen Heilssucher 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“ (Raimundus Lullus 1998, S. 246). Die Methode der gemeinsamen Wahrheitsfindung ist rein rational, es werden keine Autoritätsargumente angeführt, sondern die Basis bildet die allen gemeinsame Vernunft, welche zwingende Vernunftgründe (*rationes necessariae*) einsehen kann. Die Argumentation „is not that other faiths are based on false premises, but that they do not understand totally the language of reality“ (Hames 2012, S. 704). Dabei zeigt Lullus ein besonders großes Vertrauen in die Vernunft, insoweit sie sich auch auf Glaubensgeheimnisse wie die Trinität und Inkarnation erstreckt.

Ist also die in Raimunds literarischer Fiktion eines interreligiösen Diskurses vorgeführte vernünftige, friedliche und respektvolle Diskussion ein Selbstzweck oder nur ein verbessertes Propagandamittel (so Hames 2012, S. 710)? Anhand dieses Interpretationsproblems lässt sich m. E. zeigen, dass zwischen verschiedenen Ebenen des Diskurses differenziert werden muss. Das praktische Problem, durch inhaltliche Übereinstimmung aller in 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 Schwebезustand, der für den Fortgang des theoretischen Diskurses wichtig, für den praktischen Diskurs gemäß dem Ziel der Befriedung aber nicht hilfreich ist, solange mindestens Muslime und Christen aus der Religionsverschiedenheit Gewalt legitimiert sehen und nicht in der Pluralität koexistieren können.

Von heute rückblickend lässt sich die Notwendigkeit erkennen, eine zusätzliche Diskursebene zu eröffnen, auf der ein friedlicher *modus vivendi* für die konkurrierenden Religionen mit ihren faktisch auf absehbare Zeit rational nicht konsensuell klärbaren Wahrheitsansprüchen ausgehandelt werden kann. Doch die Etablierung einer solchen sozialetischen und (menschen-)rechtlichen Ebene wird noch bis weit 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 Annäherung oder gar Einigung andererseits befassen.

7. Dritte Phase mit visionären Neuansätzen im Modell vernünftiger Konkordanz

Der Periodisierungsvorschlag von Southern nennt die Phase nach 1450 „the moment of vision“, als man einsah, dass in einer Situation, als die Konfrontation eine neue Härte erreicht hatte, 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, was den Kontrast-Hintergrund bildet für die erstaunlichen visionären Entwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Der langdauernde, sukzessive Verlust des Großteils byzantinischer Herrschaftsgebiete in Anatolien, Niederlagen bei Pelekanon 1329, Nicopolis 1396, Varna 1444 und Kosovo 1448 hatten bereits eine gewisse Besorgnis im Abendland und Forderungen nach einem Kreuzzug zur Rettung Ostroms bewirkt, aber erst 1453 schreckte man alarmiert auf.

Samuel Huntingtons Schlagwort vom „clash of civilizations“ dürfte die damals verbreitete Stimmung gut treffen (ohne die Folgerungen aus seiner Interpretation eines globalen Kampfes der Kulturen heute zu teilen). In Westeuropa, besonders in Italien fürchtete man, von den vorrückenden Türken unterjocht zu werden³³. „Das Bild des Westens vom Türken war gemalt als grelles Gemisch aus Blutdurst, viehischer Grausamkeit und Perversion“ (Meuthen 1984, S. 37³⁴). Die Gefahr war existentiell, kulturell und religiös. Verständigung, Koexistenz und Konkordanz waren keine naheliegenden Themen. Biechler spricht von „an atmosphere of supercharged anti-Muslim polemic“ (Biechler 1991, S. 200).³⁵ Die muslimischen Heere erschienen manchen als Legionen des Antichristen. Ein Blick auf die Lösungsvorschläge des Dionysius Ryckel, ein Kartäuser und Freund des Cusanus, zeigt die gängige Reaktionsrichtung: Seine 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 den Propaganda-Klassiker „Über die hauptsächlichsten Irrtümer der Lehre Mohammeds“.

³³ „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 1990, S. IX) Tatsächlich landeten türkische Truppen 1481 bei Otranto.

³⁴ Siehe dort auch Zitate aus anderen Interpretationen aufgrund heilsgeschichtlicher und humanistischer Geschichtsbilder.

³⁵ Siehe im Detail Meuthen 1984 mit reichhaltigen Quellenangaben, besonders S. 37–44.

Nach der Eroberung Konstantinopels ergab sich also eine neue praktische Situation: Nun befand sich auch das westliche Christentum deutlich in der Defensive. Wie sollte man auf die Bedrohung und auf die drastische Erfahrung der Gefährlichkeit religiöser Pluralität reagieren? Eine traditionelle Deutung, die auch Nikolaus aufgriff, interpretierte die Vorgänge als Strafe Gottes für binnenchristliche Uneinigkeit und Lauheit. Gibt es in der Differenz von Islam und Christentum nur die Möglichkeit zur Konfrontation, oder auch zu einer Konkordanz? Unter diesem Druck wurden nun neue Interpretations- und Bewältigungsversuche entwickelt. Im Rahmen eines sich wandelnden Geschichtsbewusstseins entstand Raum für Anfragen an die Praktikabilität wie die Legitimität eines Kreuzzugs – der klassischen (und wieder ständig diskutierten) Antwort. Eine gewaltsame Lösung konnte aus drei Gründen unmöglich erscheinen: praktisch-militärisch und/oder biblisch-ethisch und/oder philosophisch: Hierin sehe ich eine neue Perspektive, weil und insoweit das Problem kultureller und religiöser Differenz und Pluralität als ein auch theoretisch zu bewältigendes Sachproblem erkannt wurde – allen voran von Cusanus. Bevor dessen Beitrag eigens behandelt wird, lässt sich der Augenblick einer weiterführenden Vision gut zeigen anhand eines anderen Autors, Zeit- und Weggenossen des Nikolaus aus seiner konziliaristischen Phase:

Johannes von Segovia³⁶ besorgte eine Neuübersetzung des Korans ins Spanische und Lateinische (ab 1456), wobei sein Problem bezeichnend ist, dass er keinen christlichen Gelehrten finden konnte, der Arabisch beherrschte. Er wollte eine akkuratere und getreue Übersetzung als die alte des Robert von Ketton erstellen – als Teil eines größeren Plans, um das Islam-Problem zu lösen. Er schrieb lange Briefe an seine mittlerweile prominenten Bekannten, darunter an Cusanus mit dem Kernanliegen³⁷: 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 Muslime leicht überzeugen können, erkannte er – gemäß Southern als erster – als hoffnungslos, schon darum, weil kein muslimischer Herrscher das Predigen erlauben würde. Für das, was dann zu tun sei, benützte er ein altes Wort, um einen modernen Sinn auszudrücken: *contraferentia* im Sinn von Konferenz. So wie Cusanus teilte Johannes einen weitgehenden Optimismus, dass der interreligiöse Dialog das beste Mittel sei, um mit der Herausforderung durch den Islam zurechtzukommen. Zudem bewertete er die Früchte einer diskursiven Strategie neu, nicht allein nach dem Bekehrungserfolg: Sogar, wenn man zehn Jahre lang debattierte ohne Missionserfolg, sei das besser und billiger als ein Krieg. Er listete dreißig partielle und praktische Vorteile des dialogischen Umgangs auf.

³⁶ Siehe mit genauen bibliografischen Angaben Wolf 2013, S. 429–442.

³⁷ Quellen und Zitate aus dem Briefwechsel Johannes – Nikolaus in Nicolaus Cusanus 1970, *De pace fidei* (h VII), *praefatio* S. XLVII–L.

8. Nikolaus Cusanus: Hermeneutische Aspekte

Der große Theologe, Philosoph, Humanist, Bischof und kirchliche Spitzendiplomat, der 1401 in Kues an der Mosel geboren wurde, ist der paradigmatische Vertreter der kurzen Phase visionärer Neuansätze. Er 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 1453 erschütterte ihn und brachte die Auseinandersetzung mit dem Islam in sein Blick- und Arbeitsfeld. Darum verfasste er noch im Herbst desselben Jahres seinen berühmten Dialog *De pace fidei*³⁸, in dem siebzehn Weise aus verschiedenen Nationen in einem himmlischen Konzil, das er in einer Vision sieht, sich unter Führung des Wortes Gottes sowie der Heiligen Petrus und Paulus auf die Grundlagen einer universalen Religion einigen.

Der Grundgedanke ist, dass die eine allgemeine Religion (der Begriff behält noch mehr vom antiken Sinn der Frömmigkeit, Gottesfurcht, Verehrung als der moderne soziologische Religionsbegriff) in allen faktischen Religionen vorausgesetzt und impliziert sei. Damit würde sie nicht in einer Konversion zu einem fremden Glauben gefunden, sondern durch eine Klärung des Tiefensinns der eigenen Tradition, um die *una religio in rituum varietate* (h VII 1,6 n.6) herauszuarbeiten. Zugleich sind geschichtliche Religionen in ihrer jeweiligen Sicht auf die präsupponierte göttliche Wahrheit durch ihre Perspektiven begrenzt – manche mehr (wie der Polytheismus), manche weniger (am wenigsten das Christentum). Gerade dem Araber (den Cusanus vom Perser unterscheidet) wird im VI. Kapitel die Rückführung des Polytheismus auf den implizierten philosophischen Monotheismus in den Mund gelegt.

³⁸ Kritische Ausgabe: Nicolaus Cusanus 1970, *De pace fidei* (h VII); auf Deutsch übersetzt bei Mohler 1943, seither öfters. Tolán 2013 fasst die wichtigsten bio- und bibliografischen Informationen zum Islam-relativen Werk des Cusanus zusammen.

Gemäß der cusanischen Epistemologie³⁹ sind alle menschlichen Erkenntnisse *coniecturae*: Entwürfe aus eingeschränkten Perspektiven, die der Erweiterung und Vertiefung bedürftig und fähig sind. Von daher können und müssen auch Religionen voneinander lernen. Die Notwendigkeit des Diskurses ergibt sich aus dem diskursiven Charakter konjekturalen Erkennens, welches immer relativ ist – nämlich in erster Linie bezogen auf das unendliche göttliche Geheimnis. Im transzendierenden Bezug darauf wird auch die rationale Ebene überschritten ins Überrationale, wofür Nikolaus den Begriff *intellectus* neu akzentuiert: der Intellekt oder die Vernunft ist jenes geistige Vermögen, welches die Begrenztheit der diskursiven Rationalität in Bezug auf das Göttliche (an sich und auch in der Welt) erkennen kann, aber doch wieder der Verstandesbegriffe bedarf, um formuliert zu werden.

De pace fidei konnte ich ausführlich interpretieren (Riedenauer 2007b), die wichtigsten religionsphilosophischen Folgerungen werden demnächst publiziert in Riedenauer (in Druck) sowie auf Englisch in Riedenauer (2022). Im Folgenden steht ein anderes Werk des Cusaners im Fokus, das einen weiteren neuen Aspekt im Vergleich mit Thomas von Aquin wie auch Raimundus Lullus bietet: Die *Cribratio Alkorani*, die er knapp zehn Jahre später in drei Büchern verfasste⁴⁰. Auch diese „Siebung/Sichtung des Korans“ hatte einen geschichtlichen Anlass, den 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 die Vereinbarkeit von christlichem Glauben und einem recht verstandenen Koran nachweisen⁴¹.

³⁹ Für eine ausführliche Erläuterung siehe Riedenauer 2007b, vor allem S. 260–287.

⁴⁰ Kritische Ausgabe: Nicolaus Cusanus 1986 (h VIII); auf Deutsch zuerst bei Naumann 1948. Angabe im Folgenden mit Band (römische Ziffer), Kapitel, Nummer und Zeile.

⁴¹ Zum Inhalt siehe die genaue Angabe des Gedankengangs bei Naumann 1948, S. 42–63; dessen Ziele und Argumentationswege bei Riedenauer 2007b, S. 73–90.

Erkennbar ist hier eine Verschiebung des Akzents: Da man die Gemeinsamkeiten oder die Unterschiede betonen kann, ist es gemäß seiner perspektivischen Epistemologie folgerichtig und zukunftsweisend, die mögliche inhaltliche Schnittmenge von Koran und Evangelium hervorzuheben und zu untersuchen. Seine Methode, welche dem Werk den Namen gab, ist, den Koran zu „sieben“, also kritisch am Maßstab der christlichen Lehre zu messen. Dafür machte er sich erhebliche Mühe, um die ihm zugänglichen Informationen zum Koran (den er in der fehlerhaften Übersetzung des Robert von Ketton las), zu Muhammad und der Entstehung des Islam auszuwerten. Das heißt, er arbeitete nicht nur mit rationaler Argumentation (wovon *De pace fidei* charakterisiert ist), sondern hermeneutisch (was im letzten Kapitel von *De pace fidei*, n. 68 nur als 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 Notwendigkeit sieht, nicht nur philosophisch zu argumentieren, sondern auch bei der partikularen Tradition, d. h. der heiligen Schrift der Muslime, anzusetzen.

Die drei Prinzipien der cusanischen Koraninterpretation (vgl. Knoch 2004, S. 395f.; vgl. die Einleitung von Hagemann zu *Cribratio Alcorani* I (h VIII), S. Xf.; vgl. Tolan 2013, S. 425) sind

1. *rationabilitas*: Die vernünftige Plausibilität von religiösen Lehren ist die Gesprächsgrundlage – diese von Thomas und Lull in je eigener Weise ausgearbeitete Basis für den interreligiösen Diskurs verlässt Nikolaus nicht.
2. *pia interpretatio*: Das hermeneutische Prinzip (vgl. *Cribratio Alcorani* II,1 n. 86; II,12 n. 119; II,13 n. 124; II,19 n. 154) der wohlwollenden, konkordanzorientierten Auslegung hebt die Schrift auf jeden Fall von einer polemischen Behandlung des Korans ab, die nach 1453 nicht weniger gepflegt wurde als im Mittelalter⁴².
3. *manuductio*: Die Hinführung zu einem besseren Verständnis des Korans 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. Muhammad hätte die ungebildeten Araber erst einmal vom Poly- zum Monotheismus führen wollen, aber jetzt könnte ein weiterer Schritt in Richtung tieferer religiöser Erkenntnis erfolgen.

Die Methode, den Koran zu „sieben“, impliziert jedoch auch, das Christentum besser zu verstehen. Wendelin Knoch versteht das so,

⁴² Siehe die erwähnten Dionys Ryckel oder Juan de Torquemada, die Cusanus neben anderen im Prolog *Cribratio Alcorani* I n. 4 als seine Quellen erwähnt.

„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 *Cribratio Alcorani* keineswegs nur eine einseitige.“ (Knoch 2004, S. 404)

Allerdings wird dieses Werk selbst wieder kritisiert und dabei an heutigen Ansprüchen und religionswissenschaftlichen Kenntnissen gemessen⁴³. Doch das verfehlt leicht den komparativen Fortschritt des cusanischen Bemühens und seine interessante 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, welche 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 philosophisch-theologischen Fragenhorizont zwischen Islam und Christentum ansichtig werden zu lassen“ (Hagemann 1976, S. 183). 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 thesenartig fünf Stärken der cusanischen Auseinandersetzung mit dem Islam zusammenstellen:

1. Nikolaus möchte eine denkmögliche Kompatibilität aufzeigen, wobei eine genetische Betrachtung der Entstehung des Islam dazu 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 religiöse Systeme nicht als letzten Bezugspunkt annimmt. Vielmehr stellt die Transzendenz des Menschen und seine Berufung zur Anerkennung des göttlichen Geheimnisses die Grundlage aller Religion dar.

⁴³ Burgevin 1969 kritisiert Cusanus für schlechte Kenntnisse sowie eine widersprüchliche und tendenziöse Interpretation des Islam, wogegen Hopkins 1990 seine detaillierte Analyse des differenzierten hermeneutischen Instrumentariums der *Cribratio Alcorani* stellt. Kritisch auch Anawati 1971; Rescher 1965 und Hagemann 1976 & 1999 (siehe genauer Riedenauer 2007b, S. 427–428).

2. 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 *Cribratio Alcorani* II,12 lässt 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 einzuweihen⁴⁴. 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 (*Cribratio Alcorani* II, 12 n. 120 Z. 7–9).

3. Dennoch propagiert Cusanus keine phantastische Irenik, vielmehr findet sich auch eine kritische Komponente. Vor allem in *Cribratio Alcorani* III werden Widersprüche zwischen islamischen und christlichen Deutungen herausgearbeitet.

4. Nikolaus versucht, mithilfe der Vernunft andere, weitere, Konkordanz ermöglichende Interpretationen zu eröffnen. Sein Bemühen um religiöse Aufklärung geht also nicht über partikuläre Traditionen hinweg, sondern arbeitet auch hermeneutisch an den heiligen Schriften im Blick auf eine mögliche „relecture“.

5. Die konjekturale Erkenntnistheorie im Hintergrund erlaubt, die Begrenztheit des eigenen Standpunkts, die eigene Perspektivität anzuerkennen, und legitimiert den Versuch, andere Ansichten zu integrieren, also inklusiv statt exklusiv zu argumentieren⁴⁵.

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 gleich als gleichgültig zu erklären.

⁴⁴ *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 (Cribratio Alkorani II, 12 n. 119 Z. 1–6; vgl. III,17 n. 223 Z. 12f.).*

⁴⁵ Hierzu ausführlicher Riedenauer 2007b, S. 333–359.

Mir scheint, wir können aus diesem integrativen Ansatz zwischen Mittelalter und Neuzeit, der Frucht jahrhundertelanger Auseinandersetzungen, einiges lernen. Auch heute braucht das christlich-islamische Gespräch einen Weg zwischen der Skylla der exklusivistischen Polemik und der Charybdis des Relativismus, der alle Religionen vergleichgültigt.

Primärquellen

- Nicolaus Cusanus (1989–1993). *Cribratio Alkorani* I-III, hrsg. von L. Hagemann & R. Gleis. Hamburg: Meiner.
- Nicolaus Cusanus (1970). *De pace fidei (Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita = h VII)*, hrsg. von R. Klibansky & H. Bascour. Hamburg: Meiner.
- Nicolaus Cusanus (1986). *Cribratio Alchoran (Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita = h VIII)*, hrsg. von L. Hagemann. Hamburg: Meiner.
- Raimundus Lullus (1998). *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, hrsg. von Th. Pindl. Stuttgart: Reclam.
- Thomas von Aquin (1987). *De rationibus fidei*, hrsg. von L. Hagemann & R. Gleis. Altenberge: CIS.
- Thomas von Aquin (1888). *Summa contra gentiles*. Romae: Forzani.
- Thomas von Aquin (1952–1976). *Summa theologiae*, hrsg. von P. Caramello. Milano: Marietti.
- Wilhelmus Rubruquensis (1929). *Itinerarium ad partes orientales*. In A. van den Wyngaert (Hrsg.), *Sinica Franciscana* (1 vol.: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV.) (S. 164–332). Firenze: Apud Collegium S. Bonaventurae.
- Wilhelm von Tripolis (1883). *Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, hrsg. von H. Prutz: Kulturgeschichte der Kreuzzüge. Berlin.

Sekundärliteratur

- Anawati, G. (1971). *Nicolas de Cues et le problème de l'islam*. In Facoltà di magistero dell' Università di Padova XII (Hrsg.), *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (S. 141–173). Florenz: Sansoni.
- Biechler, J. (1991). *A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia*. In G. Christianson & T. Izbicki (Hrsg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe* (S. 185–202). Leiden et al.: Brill.
- Biechler, J. E. & Bond H. L. (Hrsg.) (1990). *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*. New York et al.: Edwin Mellen.
- Blanks, D. & Frassetto, M. (Hrsg.) (1999). *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. New York: St. Martin's.
- Böhlandt, M. (2008). *Achsen der Weisheit, Koalitionen der Willigen. Zum wissenschaftlichen Dialog zwischen Islam und Christentum im europäischen Mittelalter*. In M. Fansa (Hrsg.), *Kaiser Friedrich II. (1194 - 1250)* (S. 218–230). Mainz: Philipp von Zabern.

- Brague, R. (2019). Monolog als Dialog, Dialog als Monolog. In M. Enders & B. Goebel (Hrsg.), *Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter* (S. 29–46). Freiburg: Herder.
- Burgevin, F. H. (1969). *Cribratio Alchorani: Nikolaus Cusanus' s Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion*. New York: Vantage.
- Colomer, E. (1982). Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull. In Haubst (Hrsg.), *MFCG 16* (S. 82–112). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Daniel, N. (1993). *Islam and the West; the making of an image* (2nd ed.). Edinburgh: UP.
- Enders, M. & Goebel, B. (Hrsg.) (2019). *Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter*. Freiburg: Herder.
- Enders, M. (2019). Zur intellektuellen Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit dem Islam in der *Summa contra Gentiles* und in seinem Traktat *De rationibus fidei*. In M. Enders & B. Goebel (Hrsg.), *Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter* (S. 343–368).
- Euler, W. (1995). *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Altenberge: Oros.
- Ferrero-Hernández, C. & Jones, L.G. (Hrsg.) (2020). *Propaganda and (Un)covered Identities in Treatises and Sermons: Christians, Jews and Muslims in the Premodern Mediterranean*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Frunzeanu, E. (2012). Vincent of Beauvais. In D. Thomas & A. Mallett (Hrsg.), *CMR 4* (S. 405–415).
- Glei, R.F. (2009). John of Damascus. In D. Thomas & B. Roggema (Hrsg.), *CMR 1* (S. 295–301).
- Grabmann, M. (1942). Die Schrift: *De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum* des heiligen Thomas von Aquin. *Scholastik*, 1942, 17, (S. 187–216).
- Hagemann, L. (1999). *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt: WBG.
- Hagemann, L. (1976). *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*. Frankfurt: Knecht.
- Hagemann, L. (1983). *Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam*. Altenberge: Oros.
- Hames, H. (2012). Ramon Llull. In D. Thomas & A. Mallett (Hrsg.), *CMR 4* (S. 703–717).
- Haubst, R. (Hrsg.) (1984). *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982 (= MFCG 16)*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Hölscher, G. (1947). Nikolaus von Cues und der Islam. *Zeitschrift f. philos. Forschung*, 1947, 2, (S. 259–274).

- Hopkins, J. (1990). *Nicholas of Cusa's DPF and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis*. Minneapolis: Banning.
- Kedar, B.Z. (1984). *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*. Princeton: Princeton University Press.
- Knoch, W. (2004). Verteidigung als Annäherung? Die Auseinandersetzung des Nikolaus von Kues mit dem Islam im Spiegel der „Cribratio Alkorani“. In J. Aertsen (Hrsg.), *"Herbst des Mittelalters"? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Misc. Med. 31)* (S. 393–405). Berlin-New York: de Gruyter.
- Lewis, B. & Niewöhner, F. (Hrsg.) (1992). *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lohr, C. (Hrsg.) (1997). *Anstöße zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin, Ramon Llull und Nikolaus von Kues*. Freiburg: Kathol. Akad. der Erzdiöz. Freiburg.
- Lutz-Bachmann, M. & Fidora, A. (Hrsg.) (2004). *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*. Darmstadt: WBG.
- Lutz-Bachmann, M. (2004). 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 (Hrsg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter* (S. 96–118). Darmstadt: WBG.
- Meuthen, E. (1984). *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*. In R. Haubst (Hrsg.), *MFCG 16* (S. 35–60), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Mohler, L. (1943). *Nikolaus von Cues: Über den Frieden im Glauben. De pace fidei*. Leipzig: Meiner.
- Naumann, P. (1948). *Nikolaus von Cues: Sichtung des Alkorans. Cribratio Alkoran* (2nd ed.). Leipzig: Meiner.
- Rescher, N. (1965). Nicholas of Cusa and the Qur'an: A Fifteenth-Century Encounter with Islam. *Muslim World*, 1965, 55, (S. 91–100).
- Riedenauer, M. (2007a). Das mittelalterliche Christentum in der Auseinandersetzung mit dem Islam. In M. Thurner & C. Schäfer (Hrsg.), *Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext* (S. 105–125). Darmstadt: WBG.
- Riedenauer, M. (2007b). *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Riedenauer, M. (2022). Challenges of Religious Pluralism and Fundamentalism. Understanding *religio* with Cusanus. In E. Peroli & M. Moschini (eds.), *Why we need Cusanus – Warum wir Cusanus brauchen*. Münster: Aschendorff.
- Riedenauer, M. (in Druck). Reife Religion im Zeitalter von Pluralität und Fundamentalismus nach Nicolaus Cusanus. In M. Staudigl & E. Ramharter (Hrsg.), *Religionsphilosophie im Umbruch*. Freiburg: Alber-Verlag.
- Schwartz, Y. & Krech, V. (Hrsg.) (2004). *Religious Apologetics - Philosophical Argumentation*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Southern, R. W. (1962). *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge MA: Harvard U.Pr.
- Thomas, D. (2009). Introduction. In D. Thomas & B. Roggema (Hrsg.), *CMR 1* (S. 1–19).
- Thomas, D. & Roggema, B. (Hrsg.) (2009). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. 600-900 (1st vol. = CMR 1)*. Leiden: Brill.
- Thomas, D. & Mallett, A. (Hrsg.) (2010). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. 900-1050 (2nd vol. = CMR 2)*. Leiden: Brill.
- Thomas, D. & Mallett, A. (Hrsg.) (2011). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. 1050-1200 (3rd vol. = CMR 3)*. Leiden: Brill.
- Thomas, D. & Mallett, A. (Hrsg.) (2012). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. 1200-1350 (4th vol. = CMR 4)*. Leiden: Brill.
- Thomas, D. & Mallett, A. (Hrsg.) (2013). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. 1350-1500 (5th vol. = CMR 5)*. Leiden: Brill.
- Tolan, J. (Hrsg.) (1996). *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*. New York: Routledge.
- Tolan, J. (2012). Thomas Aquinas / Works on Christian-Muslim Relations. In D. Thomas & A. Mallett (Hrsg.), *CMR 4* (S. 523–529).
- Tolan (2013). Nicholas of Cusa. In D. Thomas & A. Mallett (Hrsg.), *CMR 5* (S. 421–428).
- Wolf, A. M. (2013). Juan de Segovia. In D. Thomas & A. Mallett (Hrsg.), *CMR 5* (S. 429–442).

Erwähnte christliche Autoren und wichtige Texte	Bemerkungen	Periodisierungsvorschläge
Johannes Damascenus († 750): <i>Pegegnoseos II / Peri eréseon/De hairesibus</i>	Islam als christliche Häresie arisanischer Prägung, starke Wirkung im byzantinischen Bereich	Kaum Kenntnis des Islam, oft apokalyptische Deutungen; Apologetik
Petrus Abaelardus (1079–1142): <i>Dialogus inter Philosophum Iudaeum et Christianum</i>	moralphilosophische Ausrichtung	Southern: „age of ignorance“ bis 1258
Petrus Venerabilis OSB (1094–1156): <i>Summa totius haeresis Saracenorum</i> u. a.	→ Corpus Toletanum, Koran-Übersetzung des Robert von Ketton	Hagemann: Ignoranz + Polemik , „heilige“ Kriege, Reconquista (1085–1432)
Vincenz von Beauvais: <i>Speculum historiale</i> (c. 1200)	Beschimpfungen Mohammeds	Konfrontation
Joachim von Fiore OCist († 1202): <i>Expositio</i>	Mission mit Worten	Hagemann: seit Petrus Vener. geistige Auseinandersetzung
Raimund von Peñafort OP (c. 1178–1275)	→ Sprachschulen, Sprach- und Quellenkenntnisse	→ Ebenen der Hermeneutik und philosophischen
Wilhelm von Tripolis OP († nach 1273): <i>Notitia de Machometo; Tractatus de Statu Sarracenorum</i>	Ablehnung von Gewalt, rechtlich sachkundig und konvergenzorientiert; Philosophie-kritisch	Argumentation, Vernunftoptimistische Phase Konfirmation des Christlichen Offensive – nicht nur
Wilhelm von Rubroek OFM († um 1270): <i>Itinerarium ad partes orientales</i>	Religionsgespräch Karakorum 1254	militärisch, auch Versuche, zu verstehen und zu bekehren:
Raimund Martí OP: <i>Pugio fidei</i> (c. 1270)	Juden- und Muslimenmission	Konversion
Roger Bacon OFM († nach 1292): <i>Opus maius</i> III c. 13	Gewalt verhindert Mission	Southern: „century of reason and hope“ (1278–1400)
Adam Marsh OFM († 1259): <i>Tractatus politicus-religiosus ad papam</i>	für persuasiven Kreuzzug	
Gilbert von Tournai OFM (c. 1200-1284): <i>Eruditio regum et principum</i>	für friedliche Mission	Hagemann: Auseinandersetzung der Franziskaner und
Thomas von Aquin OP (1225–1274): <i>De rationibus fidei</i>	natürliche Vernunft als gemeinsame Basis, wo keine gemeinsame Schrift-Autorität	Dominikaner mit Islam, Kreuzzugspredigt und Kreuzzugskritik
Riboldus de Monte Crucis OP (1243–1320): <i>Contra legem Sarracenorum; Propugnaculum fidei toti christianae religioni adversum mendacia et deliramenta Saracenorum, Alchorani</i>	Versuch, die Falschheit des Korans zu beweisen	14.–15. Jh.: Desillusionierung nach Scheitern der Kreuzzüge

<i>praecipue, maxime utile</i>		
Raimundus Lullus (c. 1232–1315): <i>Libre del gentil e dels tres savis</i> (Buch vom Heiden und den drei Weisen) u.a. Religionsgespräche	Motive individuellen Seelenheils und Frieden zwischen den Völkern durch religiöse Einheit, Diskursbedingungen	
John Wycliffe († 1384): <i>Dialogus sive speculum ecclesie militantis</i>		
Johannes von Segovia (c. 1395–1458): <i>De gladio divini spiritus in corda mittendo Saracenos</i> . Briefwechsel.	→ bessere Koranübersetzung, <i>contraferentia</i> statt Krieg	Visionäre Neuansätze Southern: „the moment of vision“ nach 1450
Nikolaus von Kues/Cusanus (1401–1464): <i>Cribratio Alcorani</i> ; <i>De pace fidei</i>	konkordanzorientierte Koranhermeneutik; Prinzipien <i>rationabilitas, pia interpretatio, manuctio</i> ; vernunftreligiöse Einigung aller Völker	Konkordanz
		Hagemann: Paradigmenwechsel in Aufklärung der europ. Neuzeit