

Klaus Unterburger

Das Christentum vor dem Islam

Intellektuelle Bewältigungsstrategien und argumentative Auseinandersetzungen im Mittelalter

Wohl keine Ansprache im Pontifikat des gegenwärtigen Papstes hat bislang so viel Aufmerksamkeit und Kritik erfahren wie dessen Regensburger Vortrag zu »Glaube, Vernunft und Universität« vom 12. September 2006¹. Bekanntlich hatte gerade die Zitation des »Dialogs mit einem Muslim« des gelehrten oströmischen Kaisers Manuel II. Palaiologos (1350–1425) für schwere Irritationen gesorgt, in welchem dem Islam und seinem Stifter ein erhöhtes Aggressionspotenzial unterstellt wird. Grund dafür sei nicht nur dessen argumentative Unterlegenheit, sondern vor allem dessen irrationales voluntaristisches Gottesbild, das mit der geistigen, christlich-griechischen Gottesidee kontrastiere. So einseitig und falsch die Behauptung des bedrohten spätmittelalterlichen Kaisers ist, sie weist immerhin darauf hin, dass Dialog zwischen den Religionen immer auch das kognitive Element intellektueller Auseinandersetzung enthalten muss. Dies ist freilich auch heute nicht im geschichtsfreien Raum möglich. Entscheidungen von damals prägen die Gegenwart, die Kenntnis der Vergangenheit erweitert den eigenen Erfahrungshorizont und hinter ein erreichtes argumentatives Niveau sollte man nicht zurückfallen².

Im Folgenden soll nachgezeichnet werden, wie das Christentum plötzlich vor der Tatsache einer neuen, konsequent monotheistischen Religion stand, die nicht nur erstaunlich erfolgreich und beständig war, sondern mit der Zeit auch eine Zivilisation hervorbrachte, die dem Abendland jahrhundertlang kulturell überlegen war³. Deshalb soll ein Überblick darüber gegeben werden, wie immer genauere Kenntnisse die Sicht der eigenen Identität im göttlichen Heilsplan beeinflussten und welche Argumentationsstra-

tegien entwickelt wurden, um die Fremden von der eigenen Wahrheit zu überzeugen.

I. Die frühe Islaminterpretation und Islamkritik

Bekanntlich liegt die Frühgeschichte des Islam bis zum Ende der Ummayyaden-Zeit wegen deren Quellenarmut in schwer zu beleuchtendem Dunkel, besonders wenn sich die Indizien für eine Spätdatierung der heute gängigen Kairiner Koranversion bewahrheiten sollten⁴. Deshalb haben zur Rekonstruktion für diese islamische Frühgeschichte verstärkt die außerkoranischen Zeugnisse Beachtung gefunden: Neben einigen jüdischen und zoroastrischen Schriftstellern nehmen christliche Texte zumindest sporadisch immer wieder auf die Ausbreitung der Araber Bezug⁵. Diese erscheinen noch nicht unter dem Namen Muslime, sondern als Söhne Hagar bzw. Ismaels⁶. Dahinter verbergen sich nicht nur vorislamische Traditionen arabischer Stämme, sich von Abraham und Ismael her biblisch-monotheistisch herzuleiten, sondern auch Versuche der Christen, die eruptiven Eroberungszüge der Sarazenen unter Führung der Quraisch und deren Herrschaftsbildung in ihr Wissen einzuordnen; schließlich stellten antike Quellen und die Bibel nur wenige Schemata zur Deutung eines derart beunruhigenden Ereignisses zur Verfügung. Was blieb, war die Frage nach deren Herkunft und nach deren Stellung im göttlichen Heilsplan.

Die frühen christlichen Quellen schildern vorwiegend die äußeren militärischen Erfolge der neuen religiös-politischen Größe; dennoch bereichern sie unsere Kenntnis vom frühen Islam. In ihnen spiegelt sich ein relativ konstantes christliches Interpretationsmuster: Die gewaltsame Eroberung ganzer Pro-

vinzen durch die Sarazenen, die vor allem von griechischer Seite als gottlos, barbarisch und wild beschrieben wurden, wurde als Strafe Gottes für begangene Sünden gedeutet. Diese Kollektivstrafe – gemäß dem in der vormodernen Gesellschaft weit verbreiteten Tun-Ergehens-Zusammenhang – schienen vor allem Kaiser Heraklios I. (610–641) und seine Nachfolger verdient zu haben, nach den einen durch dessen Heirat seiner Nichte Martina, nach den anderen durch seine Förderung des Monotheismus, nach dem koptischen Mönch Athanasius vom Sinai hingegen durch die Gefangennahme des Papstes Martin I. (649–655)⁷. Die vorher von Ostrom unterdrückten altorientalischen Christen, so der koptische Bischof Johannes von Nikiu, begrüßten mitunter die Araberinvasion; manche sahen in ihr die Strafe für deren Unterdrückungspolitik⁸. Andere Vorchalcedonenser werteten den Arabersturm als Vorzeichen des Antichrists oder erhofften doch wieder die Restitution des Imperium Romanum. Wohl deren Mehrheit erlebte so die Eroberungen des Islams ähnlich den Griechen als Strafe Gottes⁹. Geschichtstheologisch war die unerwartete Niederlage des Römischen Reichs in das Schema der vier Weltreiche nach dem Buch Daniel (Dan 7,7–27) zu integrieren: Sollte mit der Niederlage des vierten Reiches die Endzeit, die Herrschaft des Antichrists, angebrochen sein? Die anfangs dominierende apokalyptische Interpretation musste freilich durch die Persistenz der islamischen Herrschaft im 8. Jahrhundert modifiziert werden; z.T. wurde im Arabischen Reich nun selbst das vierte und letzte Weltreich gesehen, während etwa zeitgleich bilderfeindlich eingestellte Theologen eine derart einschneidende Strafe nur aufgrund des im christlichen Bilderkult implizierten Verstoßes gegen das erste Gebot für denkbar hielten¹⁰. Für die unterworfenen Christen im Nahen Osten, Nordafrika und Spanien wurde jeweils ein Schutzvertrag ausgehandelt, der deren dhimmi-Status näher umschrieb und eine verminderte bürgerliche Rechtsstellung, aber weitgehende Religionsfreiheit sowie innere Verwaltungsautonomie beinhaltete und zu

einer schleichenden Islamisierung führte¹¹. Martyrologien wissen auch vereinzelt von Misshandlungen und Morden an Christen zu berichten, besonders dann, wenn sie als Muslime zum Christentum konvertiert waren¹².

Bereits im Werk »De haeresibus« des Johannes von Damaskus (ca. 650–754), dem vielleicht konsequentesten und klarsten Vertreter der melkitisch-chalcedonensischen Christologie, dessen Großvater die Stadt Damaskus 635 den Sarazenen übergeben musste, finden sich die wichtigsten Stereotypen der immer wiederkehrenden christlichen Islam-Interpretation. Dazu gehören die Kenntnis von deren wesentlichen Lehren, von deren radikalem Monotheismus und deren gewaltsamer Ausbreitung. Muhammad galt als von einem häretischen Mönch angelernt und in die Irre geführt, ein in den christlichen und (mit anderen Vorzeichen) in islamischen Schriften verbreitetes Motiv (Bahira-/Sergius-Legende)¹³. An Muhammads Botschaft erregte vor allem dessen Polygamie und dessen sinnliche Paradiesesvorstellung Anstoß. Breiter ausgeführt wird dies von dessen Schüler, dem melkitischen Bischof von Harran, Theodor Abu Qurra (ca. 750–ca. 825), der wie dieser durch das Mar Sabas-Kloster bei Jerusalem geprägt war. In dessen kurzen Dialogen erscheinen die Araber den Christen intellektuell noch nicht gewachsen. Die Aneignung des antiken Bildungsgutes mittels Übersetzungen setzte im Islam erst ein.

Gegen den prophetischen Anspruch Muhammads wurden seither immer wieder folgende drei Einwände erhoben¹⁴:

1. Das Auftreten Muhammads sei nicht von den Propheten vorhergesagt.
2. Er habe seine Botschaft weder durch Wunder noch durch Prophezeiungen, die in Erfüllung gegangen sind, beglaubigen können.
3. Sein Lebenswandel und seine Lehre seien unmoralisch und sinnlich-ungeistig, wobei hier stets seine Gewalttätigkeit, seine Paradiesesvorstellung und die Polygamie ins Feld geführt wurden.

Auch stellte sich die griechische Theologie den Angriffen der Muslime auf die Trinitätslehre und Christologie. Nicht die Christen ge-

sellten Gott andere Götter bei. Vielmehr verstümmelten die Sarazenen Gott, indem sie ihm Wort und Geist absprechen würden (alogos kai apnous), so Johannes von Damaskus und ähnlich nach ihm sein Schüler Abu Qurra¹⁵.

II. Das abendländische Islambild bis in die Zeit der Kreuzzüge

Weit weniger Kenntnisse hatte die frühmittelalterliche abendländische Theologie vom Islam, zumal die Christen in Spanien isoliert und von der überlegenen arabischen Kultur oft auch fasziniert waren. Nur Weniges war bekannt und nur vereinzelt gelangten Nachrichten von Pilgern über die Herrschaft der Araber ins Abendland, etwa vom Angelsachsen Willibald (ca. 700–787/789), dem Vertrauten des Bonifatius und ersten Bischof von Eichstätt¹⁶. Im 11. Jahrhundert brachten die Kreuzzüge den Islam näher, ohne zunächst das Verstehen zu fördern; immerhin führte die spanische Reconquista mittelbar zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem nach wie vor beunruhigenden und schwer deutbaren Phänomen. Hier wuchs nun auch das Wissen: Wichtig wurde dabei die vor allem in Toledo einsetzende Übersetzertätigkeit philosophischer und wissenschaftlicher Schriften aus dem Arabischen, die die Grundlagen für die »intellektuelle Revolution« (R. W. Southern) im 12. und 13. Jahrhundert legte.

Es war der große Abt von Cluny, Petrus Venerabilis (1122–1156), der nicht nur mit den bedeutendsten Persönlichkeiten seiner Zeit in Korrespondenz stand, sondern auch ein ungewöhnlich lebendiges Interesse an der Widerlegung der Häresien und religiösen Abweichungen seiner Zeit hegte. Er war der erste im lateinischen Abendland, »der eine einigermaßen sachliche und wissenschaftliche Haltung dem Islam gegenüber initiierte«¹⁷. Am Ende seines Lebens resümierte er, es habe niemanden gegeben, der auf den Islam geantwortet habe, da es niemanden gab, der ihn verstand¹⁸. Aus diesem Grund habe er, als er »in Spanien zur Besichtigung der dortigen Besetzungen weilte, mit großem Eifer und finan-

ziellem Aufwand die ganze gottlose Irrlehre und die fluchwürdige Lebensbeschreibung ihres verruchten Erfinders aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzen« lassen¹⁹. Zwei Gelehrte, Robert von Ketton und Hermann von Dalmatien, fertigten in seinem Auftrag die erste lateinische Koranübersetzung an. Mit weiteren Übersetzungen aus dem Arabischen und apologetischen Schriften des Abtes bildete sie so das »Corpus Toletanum« (Collectio Toletana). Trotz inhaltlicher und formaler Mängel lagen damit die wesentlichen Glaubensinhalte des Korans in Latein authentisch vor; für rund ein halbes Jahrtausend bestimmte diese Übertragung das lateinische Islambild²⁰.

Abt Petrus sah in den Kirchenvätern sein Vorbild, die keine Irrlehre unausgemerzt stehen lassen konnten, da sie Gott als Richter fürchteten²¹. Deren Beispiel stellte er auch Bernhard von Clairvaux (ca. 1090–1153) vor Augen, dem er seine Zusammenstellung als Waffenarsenal zur Verfügung stellen wollte, damit dieser mit seiner Gelehrsamkeit eine schlagkräftige Widerlegung des Islams verfasste²². Doch Bernhard antwortete nicht. Lange wartete Petrus deshalb, doch niemand nahm die geistigen Waffen auf²³; so griff er schließlich selbst zur Feder, auch wenn der Tod ihn sein Werk nicht mehr vollenden ließ²⁴: »Ich greife euch an, wahrlich, aber nicht, wie es die Unsrigen oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit der Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe«, so die Selbstaussage des Abtes in Abgrenzung zu den zeitgleichen Kreuzzügen²⁵. Dabei ist sich Petrus nicht sicher, ob es sich beim Islam – gemäß der christlichen Tradition – um eine Häresie handle oder um einen totalen Glaubensabfall, der ihn den Heiden bzw. Ungläubigen gleichstellte. Da die Muslime Gott die falsche Verehrung brächten und anbeteten, was gar nicht existierte²⁶, stünden sie und somit »rund ein Drittel« der Erdbevölkerung außerhalb des Heils; diese Tatsache mache seinen Liebedienst umso notwendiger. Inhaltlich bewegte sich der Abt auf den Spuren der griechisch-melkitischen Apologetik: Unglaublich sei

es, dass Juden und Christen ihre hl. Schriften zwischenzeitlich verloren gegangen seien, so dass erst Muhammad deren wahren Sinn wieder erkannt habe²⁷. Vor allem aber sei dieser als Prophet nicht vorhergesagt worden und habe zudem selber keine Prophetien, die sich erfüllt hätten, vorzuweisen²⁸. Sein Anspruch, Siegel der Propheten zu sein (Koran 33,40), sei somit erlogen, zumal er sich ja geweigert habe (Koran 6,4 f.), den Koran durch göttliche Wunder zu beglaubigen²⁹.

III. Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Islam im Gefolge der Aristoteles-Rezeption seit dem 12. Jahrhundert

Während Petrus Venerabilis seine in den traditionellen Schemata denkenden Kampfschriften verfasste und Bernhard von Clairvaux zum 2. Kreuzzug aufrief, war für deren Zeitgenossen Petrus Abaelard (1079–1142) der Muslim bereits Repräsentant der reinen Philosophie³⁰. Die Übersetzertätigkeit des 12. und 13. Jahrhunderts aus dem Arabischen, in Toledo und andernorts, für die etwa ein Gerhard von Cremona (1114–1187) steht, machte nun mit den arabischen Wissenschaften und der arabischen Philosophie vertraut; ebenso mit dem dort bewahrten und im Abendland bislang kaum bekannten antiken Erbe, so besonders mit den Schriften des Aristoteles. Später kamen Übersetzungen direkt aus dem Griechischen hinzu, so die Metaphysik-Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (ca. 1215–1286). Dieser Rezeptionsvorgang revolutionierte nicht nur Begrifflichkeit, Methode und auch Inhalte der abendländischen Philosophie und Theologie. Er machte auch mit einem intellektuellen und philosophischen Islam vertraut, der nicht mehr eine Religion der sarazenischen »Barbaren« war und mit dem man nun in der gleichen philosophischen Sprache diskutieren konnte. Hinzu kam die neue politische Situation: Im Hl. Land hatte sich mit dem Fall Edessas (1142) und der heiligen Stätten (1187) das Kriegsglück zum Negativen gewendet und die geeinten Muslime konnten militärisch nicht mehr dauerhaft gefährdet werden. Im 13.

Jahrhundert traten dann aber ex oriente die Mongolen auf den Plan: Sie galten primär als militärische Gefahr für den Islam, tatsächlich fiel ja 1258 das Kalifat in Bagdad und man hoffte, in ihren Reihen befänden sich auch zahlreiche christliche Heere. Dennoch ließen deren fremdartige buddhistische Glaubensvorstellungen den Islam in einer gewissen Nähe zum Christentum erscheinen. Drängend war das Problem des Seelenheils der Muslime und Mongolen. Wie konnte Gott eine so große Zahl von Menschen ins ewige Verderben laufen lassen?³¹

Es waren nun vor allem die beiden großen neuen Bettelorden, die Franziskaner und die Dominikaner, deren Struktur ihren Mitgliedern die notwendige Flexibilität gewährte und die beide in der Orientmission in päpstlichem Auftrag einen Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit sahen³². Der bedeutende Kanoniker und dritte Ordensgeneral der Dominikaner Raimund von Peñafort (ca. 1175/1180–1275) stiftete nicht nur 1222 in Barcelona den Mercedarier-Orden zum Loskauf christlicher Sklaven aus muslimischer Gefangenschaft, er war auch eine der treibenden Kräfte zur Gründung von Ordensstudien zur Erlernung der arabischen Sprache für die Mission. Auf seine Anregung hin soll Thomas von Aquin (1224–1274) seine »Summa contra gentiles« als Handbuch für diese Bekehrungstätigkeit verfasst haben³³. Im Studium von Tunis hatte auch der Dominikaner Raimund Martini (ca. 1210/15–ca. 1285/90) seine Sprachkenntnisse (neben arabisch auch hebräisch und chaldäisch) für die Orientmission erworben; sein Hauptwerk »Pugio fidei adversus Mauras et Judaeos« ist in seinem ersten, gegen die Muslime gerichteten Teil nahezu völlig von der »Summa contra gentiles« abhängig³⁴. Zahlreiche Konvente hatten vor allem die Franziskaner in ihrer Ordensprovinz Terra sancta bzw. Syria gegründet. Während die ersten Franziskaner bereits 1233 beim Kalifen von Bagdad ankamen, wirkte der Dominikaner Riccoldo da Monte di Croce (ca. 1243–1320) dort Ende des 13. Jahrhunderts: Er disputierte auf arabisch mit den dortigen Muslimen und strebte nach einer Union mit

den Nestorianern. Nach Fall der letzten Kreuzfahrerbastion Akkon am 18. Mai 1291 verfasste er seine apologetische Schrift »Contra legem Saracenorum«, zu deren Übersetzung Martin Luther später ein Vorwort verfasste. Wieder sind hier die traditionellen Motive vorherrschend: das Fehlen von Beglaubigungswundern für den Koran und die mangelnde Sittlichkeit und Widersprüchlichkeit von dessen Botschaft und Verfasser. Im Akkoner Konvent hatte vorher Wilhelm von Tripolis (ca. 1220–nach 1273) gewirkt, der in seiner Schrift »De statu Saracenorum« sachlich und versöhnlich den Islam schilderte und dessen Verwandtschaft zum Christentum betonte. Die Betonung seiner kaum realistischen Missionserfolge lassen die Schrift freilich als verklärende Werbschrift für die Orientmission erscheinen³⁵.

Wie sehr die gemeinsame Philosophie das neue intellektuelle Band zwischen Christentum und Islam im 13. Jahrhundert geworden war, kann am Werk des in Oxford lehrenden Franziskaners Roger Bacon (ca. 1214–ca. 1292), eines der damals bedeutendsten Naturphilosophen und Theologen, abgelesen werden. Erschüttert konstatierte er am Ende seiner großen Wissenschaftslehre, dem »Opus maius«, wie wenig Christen es auf der Welt gebe und wie viele Ungläubige³⁶. Damit die Kirche die Sprachstudien fördern; nur Predigt und Vernunft könnten überzeugen, während Kreuzzüge und Mirakel nie echte Bekehrungen generierten. Und doch sei die Philosophie, die alleine überzeugen könne und in der man eine gemeinsame Basis mit den Muslimen besäße, bislang gerade deren Domäne, die die Christen lediglich von diesen empfangen hätten³⁷.

Im Kontext dieser missionarischen Tätigkeit der Bettelorden, aber auch der oben geschilderten intellektuellen Revolution mittels der Aristoteles-Rezeption, ist auch die intellektuelle Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit dem Islam zu sehen. Aus Antiochia, das 1268 von Muslimen rückerobert wurde, gelangte (wohl einige Jahre vorher) eine Bittschrift zu ihm, eine Argumentations-

hilfe für den christlichen Glauben gegen den Islam zu senden. Daraufhin verfasste Thomas seine konzise Schrift »De rationibus fidei«, die als Zusammenfassung des kurz vorher für die missionarische Ordensausbildung verfassten Lehrbuches »Summa contra gentiles« gelten kann, in welcher er nach eigenem Bekunden die Dinge ausführlicher dargestellt habe³⁸. In diesem nüchtern und präzise verfassten Werk fehlt – ebenso wie in der Summa – beinahe jede Polemik gegen den Koran, Muhammad oder den historischen Islam³⁹. Thomas verlagert die Auseinandersetzung auf den Boden der einzigen von beiden Seiten anerkannten Autorität, der philosophischen Vernunft, indem er die Berufung auf historische Autoritäten und Traditionen ausschaltete⁴⁰. Ihm mögen dabei die muslimischen Philosophen, deren Denken ihn ja auch sonst beschäftigt hat, und deren Einwände gegen den christlichen Glauben vor Augen gestanden haben. Diese fasst Thomas in »De rationibus fidei« im Wesentlichen auf drei zusammen, nämlich die islamische Kritik a) an der christlichen Trinitätslehre, b) an der Christologie und c) an der Lehre von der Willensfreiheit.

Ganz der aristotelischen Erkenntnistheorie folgend ist für Thomas ein direkter philosophischer Beweis von Trinität und Inkarnation freilich nicht möglich. An sich (per se) und für Gott sind diese Dinge die gewisesten, bekanntesten und im höchsten Grade wahr. Diesem Wissen so weit als möglich teilhaftig zu werden, darin besteht nach Aristoteles und Thomas das höchste Glück des Menschen⁴¹. Doch unsere Erkenntnis (quoad nos) hebt von den Sinnesdingen an, so dass uns Gottes Wesen unbekannt ist und wir nicht – gemäß der aristotelischen Forderung an eine Wissenschaft in der »Analytica posteriora« – deduktiv vorgehen können. Zu den ersten Gründen des Seins, so zitiert Thomas Aristoteles, verhält sich unser Verstand wie das Auge der Nacht-eule zur Sonne⁴². So sind wir zur Erkenntnis dieser Dinge auf die Offenbarung angewiesen. Die philosophische Vernunft kann deshalb in Bezug auf die Glaubensmysterien und die muslimischen Einwände nur zweierlei: a.) Sie kann zeigen, dass diese der Vernunft nicht

widersprechen und so die Einwände entkräften⁴³; b.) Sie kann diese Wahrheiten zwar nicht beweisen, wohl aber aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit mit den geschaffenen Dingen plausibel machen⁴⁴. Beides tut Thomas in Bezug auf die Mysterien der Trinität und der Inkarnation: So ist die innertrinitarische Zeugung nicht im sinnlich-materiellen Sinne zu verstehen. Wie unser Intellekt, wenn er aktual erkennt, ein Erkennbares (intelligibile) bildet, so auch Gott, der freilich ewig aktuelle Erkenntnis ist und nicht zeitlich-diskursiv erkennt⁴⁵. Und wie in unserem Geiste ein Streben nach dem als gut Erkannten folgt, so auch in Gott, nur dort ewig gleichzeitig und nicht zeitlich folgend. So ist der Heilige Geist die göttliche Liebe zwischen Erkennendem und Erkanntem in Gott und doch ist es nur ein Gott⁴⁶. Hat nun die Menschheit sich frei gegen Gott entschieden, dann war es auch – so Thomas – angemessen (*conveniens*), dass der Logos die menschliche Natur angenommen hat, um den menschlichen Willen in die richtige Ordnung zurückzubringen. So wurde ihm nämlich die Größe der Liebe Gottes vor Augen geführt, die Liebe zu Gott erleichtert und die Hoffnung auf die vollkommene Glückseligkeit verliehen⁴⁷. Sollte so das Leben Christi in seiner Beispielhaftigkeit zur Umkehr bewegen, so hat die übergroße göttliche Liebe am Kreuz die gestörte Weltordnung ausgeglichen⁴⁸. Auch die Einwände gegen die Eucharistielehre und gegen die Vereinbarkeit von göttlichem Vorwissen und menschlicher Freiheit versucht Thomas zu entkräften mit Verweis auf die Allmacht Gottes und die Inkommensurabilität von ewig-zeitlosem Wissen Gottes und dem Nacheinander der freien Entscheidung in der Zeit⁴⁹.

IV. Beweis der Trinität und negative Theologie: Ramon Lull und Nikolaus von Kues

Die christliche Theologie ist freilich noch eine Stufe weiter gegangen. 1263, etwa zeitgleich mit den Werken des Aquinaten, hatte auf Mallorca der katalanische Hofbeamte Ramon Lull (1232/33 – ca. 1316) mehrere Kreuzesvisionen. Nach seiner selbstverfassten Lebensbeschrei-

bung war ihm dies Anlass, der Welt zu entsagen und Christus ganz zu dienen, und zwar am besten durch das Martyrium bei der Bekehrung der Sarazenen; auch wollte er zu deren Widerlegung das bestdenkbare Buch schreiben und schließlich den Papst und die Herrscher angehen, Klöster für Sprachstudien zu gründen⁵⁰. Diesen drei Aufgaben gehörte nun sein Leben; so eignete er sich die Philosophie und Theologie an und lernte arabisch; noch auf dem Konzil von Vienne 1311/12 erreichte er, angehört zu werden und in der Folge die Verabschiedung eines Dekrets, welches die Gründung von Sprachschulen (*studia*) am päpstlichen Hof und den Universitäten von Paris, Oxford, Bologna und Salamanca vorschrieb⁵¹. Dem Ziel der Mission sollte dabei die Konzeption seiner »*Ars combinatoria*«, einer Art Grundlagenwissenschaft für Logik und Metaphysik, dienen, mit deren Hilfe alle religiösen Wahrheitsansprüche im Lichte von deren ontologischen, logischen und ethischen Voraussetzungen überprüfbar sein sollten⁵². Der christliche Glaube sollte so in ein durch notwendige Gründe beweisbares Wissen überführt werden, das auch die Ungläubigen überzeugen müsste. Von Gott seien die sog. »*dignitates*«, Güte, Größe, Ewigkeit, Macht, Weisheit, Wille, Tugend, Wahrheit und Herrlichkeit, *per se* bekannt. Alle Menschen verwendeten diese Begriffe zum Reden über die Welt. Gott ist aber nicht nur Seinsbedingung dieser Welt, sondern auch Erkenntnisbedingung, da man Gutheit etc. immer schon erkannt haben muss, um endlich Gutes zu beurteilen. In Gott sind diese Eigenschaften eins, während sie in der Welt geschieden und aufeinander bezogen sind. Entscheidend für Lull ist der Grundsatz, dass Gottes Sein höchste Wirksamkeit ist. Denn etwas wäre nicht wahrhaft gut, das nichts Gutes hervorbrächte, und dasjenige wäre nicht wahrhaft groß, was nichts Großes täte. Die »*dignitates*« in Gott können so jeweils nur als Stiftendes, als Gestiftetes und als Stiften aufgefasst werden, wodurch die Dreifaltigkeit Gottes bewiesen sei. Die Inkarnation des Sohnes aber ist die engstmöglich denkbare Verbindung zwischen Gott und Kreatur überhaupt, in der die

Schöpfung erst teleologisch ihre Sinnfülle erreichte⁵³.

Zu den aufmerksamsten Lesern und Rezipienten des Katalanen zählte Nikolaus von Kues (1401–1464). Die Gotteslehre des Cusaners gehört dabei zu den spekulativ bedeutendsten Konzepten in der Geschichte des Denkens, die produktiv aneignend (vor allem die Schriften des Dionysius Areopagita, des Proklos und Meister Eckharts) in platonisch-neuplatonischer Tradition steht. Indem dieser Platonismus nach den Wissensbedingungen der menschlichen Erkenntnis fragt, sucht er, anders als die aristotelische Tradition, die ontologischen Ermöglichungsbedingungen des Vielen (quoad se) auch als Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis (quoad nos) von diesem zu erweisen⁵⁴. So werden sensus und begrifflich differenzierende ratio, welche immer gegenständlich und abgrenzend, also in Differenzen denkt, auf das Wissen um das Eine, also Gott, als Erkenntnisbedingung des Vielen, überschritten. Komplikativ ist Gott alles Sein, das in der Vielheit des Endlichen explikativ vorhanden ist. Setzt unsere begriffliche ratio Gott in verendlichende Relationen und scheitert so am Begriff Gottes, so wird diese doch erst von unserem impliziten Wissen vom Einen, Absoluten ermöglicht, an dem auch der intellectus als das Vermögen, den Ineinsfall der Gegensätze zu denken, bricht, die »Mauer des Paradieses«, also jede Form von Differenz, so hinter sich lassend⁵⁵. Dieser Gott ist – jenseits einer Differenz in ihm – höchstes Sehen und Lieben seiner selbst, trinitarisch. Nun aber geht das uralte Streben des Menschen in allen Religionen darauf, die Gemeinschaft und Einigung mit diesem Gott zu erreichen. Für ihre reale Erreichbarkeit muss diese Einheit in einem Menschen, also in Jesus Christus, aber bereits vorgängig verwirklicht sein, der so als vollendeter Mensch die Grenze des bloß Menschlichen übersteigt und das vollendete Ziel des Universums ist⁵⁶. Religionen sprechen nun begrifflich-relational von Gott und in Bildern. Ist aber solches Erkennen immer perspektivisch und endlich, mit der Gefahr der Verendlichung Gottes⁵⁷, so meinen alle Religionen in

ihrer Verschiedenheit dahinter doch die eine wahre Verehrung des dreifaltigen Gottes, sind also wahrer (anders als das Mittelalter sonst dies sah⁵⁸) und echter Gottesdienst, wenigstens wenn man eine wohlwollende (pia) Interpretation mit Cusanus annimmt: »Una religio (Gottesverehrung) in rituum varietate«⁵⁹. In seiner »Cribratio Alcorani« versucht er deshalb, bei allen historischen Fehlinterpretationen im Detail, den Koran wohlwollend auf diese eine wahre Gottesverehrung hin zu interpretieren⁶⁰.

V. Fazit: Religion und Philosophie

Zusammenfassend lassen sich somit folgende Elemente der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam im Mittelalter konstatieren:

Die Konfrontation mit einer erfolgreichen, nachchristlichen und verwandten Offenbarungsreligion mit ähnlichem Absolutheitsanspruch gehörte zu den größten denkerischen Herausforderungen für die abendländische Christenheit, die geschichts- und gnadentheologisch die Reflexion herausforderte. Apologetisch kritisierte man – hier stark den eigenen historisch-kulturellen Voraussetzungen verhaftet und ein Negativbild zur eigenen Identitätsbildung projizierend⁶¹ – das tiefstehende Ethos und die fehlende Beglaubigung durch erfüllte Prophezeiungen und Wunder. Das Bekanntwerden mit dem Gesamtwerk des Aristoteles und der islamischen Philosophie ließ aber immer mehr die philosophische Argumentation als das einzig Erfolg versprechende Mittel erscheinen, das die Muslime überzeugen könnte. Eine durch den Neuplatonismus tiefer durchdachte Philosophie des Absoluten konnte nicht nur Hilfen bieten, das Christentum philosophisch besser zu verstehen, sondern auch den Islam als echte »religio« zu begreifen, in welcher der unaussprechliche und nicht mit dem menschlichen Verstand definierbare Gott ebenfalls, wenn auch unvollkommen, angebetet und verehrt wird.

Anmerkungen

- 1 *Benedikt XVI.*, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, Aula Magna der Uni-

- versität Regensburg, 12. September 2006. Der auf www.vatican.va abrufbare Text bringt nicht nur in Anm. 3 die nachträgliche Distanzierung des Papstes, dass die Meinung des Kaisers, Muhammad habe nur Gewalt und Schlechtes gebracht, nicht seine Meinung sei. Stillschweigend wird auch sein Redetext ex post verändert, indem ein distanzierendes »für uns unannehmbar schroffer Form« vor das Zitat in den Text gesetzt wird. Dass dies nicht in der ursprünglichen Rede stand, vgl. *Benedikt XVI.*, Glaube, Vernunft und Universität, FAZ, 13. 9. 2007, 9. – Das strittige Zitat: *Manuel II. Palaiologos*, Dialoge mit einem Muslim, I–III. Kommentierte griech.-dte Textausgabe von Karl Förstel, Würzburg, Altenberge 1993–1996. Das Zitat Bd. I, c. VII, 240 f.
- 2 Zum Ganzen vgl. die Einführung: *Ludwig Hagemann*, Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt 2005; zum abendländischen Islambild nach systematischen Kategorien eingeteilt: *Normal Daniel*, Islam and the West. The Making of an Image, Edingburgh 1960. Zur muslimischen Antwort im Mittelalter: *Erdmann Fritsch*, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache (= Breslauer Studien zur historischen Theologie 17), Breslau 1930.
 - 3 *William Montgomery Watt*, Der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter, a. d. Engl. übers. von Holger Fließbau, Berlin 1992.
 - 4 Vgl. *Michael Cook*, Der Koran. Eine kurze Einführung, a. d. Engl. übers. von Matthias Jendis, Stuttgart 2002, 144–171.
 - 5 Vgl. hierzu der frühe, stark spekulative Rekonstruktionsversuch der frühislamischen Geschichte: *Patrica Crone, Michael Cook*, Hagarism. The Making of the islamic world, Cambridge u. a. 1977; ausführlicher und vorsichtiger: *Robert G. Hoyland*, Seeing islam as others saw it. A survey and evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on early islam, Princeton, New Jersey 1997.
 - 6 Vgl.: »There is no good reason to suppose that the beaters of the primitive identity called themselves »Muslims«. The earliest datable occurrence of this terme is the Dome of the Rock of 691 f.; it is not otherwise attested outside of the Islamic literary tradition until far into the eighth century.« *Crone, Cook*, Hagarism (wie Anm. 5), 8.
 - 7 Vgl. *Holand*, Seeing islam (wie Anm. 5), 523–544.
 - 8 Vgl. ebd. 116–215, v. a. 152–156. Ähnlich übrigens die jüdische Interpretation, die anfangs z.T. sogar messianische Hoffnungen an den Arabersturm heftete. Vgl. ebd. 528 f.
 - 9 Vgl. *Harald Suermann*, Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessinischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts (= Europäische Hochschulschriften XIII, 256), Frankfurt am Main, Bern, New York 1985.
 - 10 Vgl. *Holand*, Seeing islam (wie Anm. 5), 525 mit Anm. 10.
 - 11 Vgl. *Adel-Theodor Khoury*, Toleranz im Islam (= Religionswissenschaftliche Studien 8), Altenberge 1986.
 - 12 Vgl. *Holand*, Seeing islam (wie Anm. 5), 336–386.
 - 13 Vgl. *A. Abel*, Artikel »Bahira«, in: The Encyclopaedia of Islam I (1960), 922 f.
 - 14 Vgl. zum Ganzen: *Adel-Théodore Khoury*, Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e-XIII^e S.), Leiden 1972, 21–140.
 - 15 *Johannes von Damaskus*, Peri haireseon c. 100; *Theodor Abu Qurra*, Opusculum 3. Vgl. die Ausgabe: *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, Schriften zum Islam. Komment., griech.-dt. von Reinhold Gleii und Adel-Theodor Khoury (= Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca 3), Würzburg, Altenberge 1995.
 - 16 Vgl. *Holand*, Seeing islam (wie Anm. 5), 223–226.
 - 17 *Reinhold Gleii*, Vorrede, zu: Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam. Hg., übers. und komm. von Reinhold Gleii (= Corpus Islamo-Christianum. Seris Latina 1), Altenberge 1985, XIII. Zitiert wird im Folgenden nach dieser Ausgabe.
 - 18 *Petrus Venerabilis*, Contra sectam Saracenorum c. 17.
 - 19 *Ders.*, Summa totius haeresis Saracenorum c. 18.
 - 20 *Hagemann*, Christentum (wie Anm. 2), 30–36; *José Martínez Gázquez*, Observaciones a la traducción latina del Corán (Qu'ran) de Robert de Ketene, in: *Jacqueline Hamesse* (Hg.), Les traducteurs au travail, leurs manuscrits et leurs méthodes, Turnhout 2002, 115–127; *Johann Funk*, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955, 3–9.
 - 21 *Petrus Venerabilis*, Contra sectam Saracenorum c. 2.
 - 22 *Ders.*, Epistula de translatione sua. – Waffenarsenal bezeichnet er den Corpus in *ders.*, Contra legem Saracenorum c. 20.
 - 23 *Ders.*, Summa totius haeresis Saracenorum c. 18.
 - 24 *Gleii*, Einleitung (wie Anm. 17), XXV f.
 - 25 *Petrus Venerabilis*, Contra sectam Saracenorum c. 24.
 - 26 Ebd. c. 27 und c. 90.
 - 27 Ebd. c. 59–88.
 - 28 Ebd. c. 97–154.
 - 29 Ebd. c. 123. – Der Abt von Cluny trifft das Prophetie- und Wunderverständnis des Korans natürlich nur sehr eingeschränkt. Vgl. *Ludwig Hagemann*, Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen, Würzburg, Altenberge 1993, 159–199.
 - 30 So in seinem Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Vgl. hierzu: *Stefan Seit*, Dilectio consummatio legis. Abaelards Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre, in: Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter. Hg. von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora, Darmstadt 2004, 40–95.
 - 31 Zur intellektuellen Revolution vgl. die Zusammenfassung bei *Kurt Flasch*, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 1986, 262–316. Zu den gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit auch *Richard W. Southern*, Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart u. a. 1981, 25–40.
 - 32 Vgl. *Odolphus van der Vat*, Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern wäh-

- rend des 13. Jahrhunderts, Werl 1934; *Josef Schmidlin*, Katholische Missionsgeschichte, Steyl 1925, 178–190; *Berthold Altaner*, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (= Breslauer Studien zur historischen Theologie 3), Habelschwerdt 1924; *ders.*, Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts, in: ZMW 23 (1933), 233–241.
- 33 Diese These ist in der Thomas-Forschung umstritten. Vor allem M.-D. Chenu und R. A. Gauthier haben betont, sie müsse eine viel weiterreichendere und zeitlosere Zielsetzung gehabt haben. Hierzu und zu einer vermittelnden Position vgl. *Jean-Pierre Torell*, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin. Aus dem Franz. übers. von Katharina Weibel, Freiburg, Basel, Wien 1995, 123–125. Siehe hierzu auch die folgenden Ausführungen. – Vgl. zum Kontext: *Altaner*, Dominikanermissionen (wie Anm. 32), 89–94.
- 34 Vgl. *Altaner*, Dominikanermissionen (wie Anm. 32), 94 f.; *Hagemann*, Christentum (wie Anm. 2), 59.
- 35 Anders nämlich der Grundton in seiner Schrift »Notitia de Machometo«. Vgl. zum Ganzen die Einleitung zur Ausgabe: *Wilhelm von Tripolis*, Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Peter Engels, Würzburg, Altenberge 1992.
- 36 Vgl.: »Nam pauci sunt Christiani, et tota mundi latitudo est infidelibus occupata; et non est qui eis ostendat veritatem.« *Roger Bacon*, Opus maius III, 122.
- 37 Vgl.: »Dictum est quidem prius in mathematicis circa indefinitum conversionem, quod dupliciter contingit fieri persuasionem de secte veritate, que sola est Christiana; quoniam aut per miracula, que sunt supra nos et supra infideles, de qua via nullus potest presumere, aut per viam communem eis et nobis, que est in potestate nostra et quam non possunt negare, quia vadit per vias humane ratiocinatis et per vias philosophie, que etiam propria est infidelibus: quoniam ab eis habemus totam philosophiam; et non sine causa maxima, quatinus nos pro nobis habeamus confirmationem fidei nostre et ut pro salute infidelium possimus efficaciter perorare.« *Roger Bacon*, Moralis philosophia, IV, d. 2, c. 1, 1.
- 38 Vgl.: »Tuæ igitur petitioni quæ ex pio desiderio videri procedere, ut sis iuxta apostolicam doctrinam paratus ad satisfactionem omni poscenti te rationem, satisfacere volens aliqua facilia secundum quod materia patitur super præmissis tibi exponam, quam tamen alibi diffusius pertractavi.« *Thomas*, De rationibus fidei I 6. Vgl. v. a. die von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleihg. lat.-dte Ausgabe in der Reihe Corpus Islamo-Christianum. Series latina 2, Altenberge 1987.
- 39 Eine Kritik am sinnlich-fleischlichen Lebenswandel Muhammads und an den fehlenden Bestätigungszeichen für sein Prophetentum findet sich *Thomas von Aquin*, S.c.G. I 6.
- 40 Vgl.: »Super quibus petis rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt; frustra enim videtur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt.« *Ders.*, De rationibus fidei I 6; vgl. auch S.c.G. I 2.
- 41 *Aristoteles*, Nikomachische Ethik X 7; *Thomas von Aquin*, S.c.G. I 5.
- 42 *Aristoteles*, Metaphysik II 1 993b9; *Thomas von Aquin*, S.c.G. I 3.
- 43 *Thomas von Aquin*, S.c.G. I 7.
- 44 *Ders.*, S.c.G. I 8.
- 45 *Ders.*, De rationibus fidei III.
- 46 Ebd. IV.
- 47 Ebd. V.
- 48 Ebd. VII.
- 49 Vgl. ebd. VIII und X.
- 50 Vgl. Das Leben des seligen Raimund Lull. Die »Vita coetana« und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten übertragen und eingel. von Erhard-W. Platzeck, Düsseldorf 1964, 4–8.
- 51 Vgl. *Joseph Lecler*, Vienne (= Geschichte der ökumenischen Konzilien 8), Mainz 1965, 82–84; dazu in Übersetzung das Dekret Inter sollicitudines, ebd. 212.
- 52 Vgl. *Alexander Fidora*, Ramon Lull – Universaler Heilswille und universale Vernunft, in: *Bachmann, Fidora*, Juden (wie Anm. 30), 119–135.
- 53 Vgl. *Walter Andreas Euler*, Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, Würzburg 1995, 84–92.
- 54 Vgl. *Werner Beierwaltes*, Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, in: *ders.*, Platonismus im Christentum (= Philosophische Abhandlungen 73), Frankfurt am Main 2001, 130–171.
- 55 Vgl. *ders.*, Visio facialis. Sehen im Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, München 1988; *Kurt Flasch*, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973.
- 56 Zum Ganzen: *Martin Thurner*, Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (= Veröffentlichung des Grabmann-Institutes 45), Berlin 2001; zur Christologie auch *Rudolf Haubst*, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956; *Euler*, Unitas (wie Anm. 53), 179–203.
- 57 *Nikolaus von Kues*, De coniecturis.
- 58 Vgl. etwa *Erich Johannes Heck*, Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik N. F., 21/22), Paderborn, München, Wien 1971.
- 59 *Nikolaus von Kues*, De pace fidei.
- 60 *Ders.*, Cribatio Alcorani; *Ludwig Hagemann*, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte (= FThSt 21), Frankfurt am Main 1976.
- 61 Dies die These von *William Montgomery Watt* für das westliche Islambild als Religion der a) Lüge, b) Gewalt, c) Wollust und d) des Antichrists. *Watt*, Einfluss (wie Anm. 3), 109–113.