

JUDEN, CHRISTEN UND MUSLIME. Religionsdialoge im Mittelalter, herausgegeben von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 240 S., ISBN 3-534-17533-6.

Angesprochen wird in diesem Sammelbd. aus der Perspektive des Mittelalters, aber mit einem Gegenwartsbezug, das Beziehungsgeflecht von Politik/Religion, Aufklärung/Glaube, Diskurs/Bekenntnis. Die Begründung hierfür liegt darin, daß Ansätze zu einem rationalen Religionsdiskurs gerade in dieser Epoche entwickelt worden seien, die noch keine klare Scheidung von weltlicher und geistlicher Macht, von gesellschaftlichen Lebensentwürfen und Kräften und von weltlicher und religiöser Rechtssphäre gekannt habe. Zum ersten Mal sei Vernunft ein Mittel zur religiösen Verständigung gewesen, das Eigenrecht von Religion anerkannt und ein Pluralismus von gerechtfertigten Überzeugungen entwickelt worden. Die Beiträge versuchen, die „Konzepte und historischen Modelle für einen Religionsdialog zwischen Juden, Christen und Muslimen in der Zeit des Mittelalters“ zu thematisieren (8).

In den Aufsätzen, die sich größtenteils aus einem Kolloquium am Frankfurter Institut für Religionsphilosophische Forschung und aus einem Teilprojekt des ebenfalls Frankfurter DFG-Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“ speisen, geht es um eine Darlegung der Problematik anhand einschlägiger Autoren des 12.–15. Jhdts., auch wenn man Beiträge zu den frühen Juden- und Heiden-Dialogen des Abtes von Westminster Abbey Gilbert Crispin oder zum *Dialogus contra Iudaeos* des iberisch-jüdischen Konvertiten Petrus Alfonsi vermißt.

Die Artikel sind weitestgehend nach der Chronologie der Themenfelder, Personen und Orte geordnet. Daher müßte der Aufsatz von *Hanna Kassis* (173–191) am Anfang stehen, da er sich vornehmlich auf das 11. Jhd. bezieht und mit seiner These, daß das erste Jhd. der neuen Religion die islamischen Intellektuellen der Folgezeit nachhaltig in der Art und Weise ihres Denkens bzw. Umgangs über die bzw. mit den Christen geprägt habe (174), sogar den Blick auf die Anfänge der interreligiösen Begegnungsgeschichte richtet. Zudem wäre der Beitrag von *Stefan Seit* zu Abaelards *Collationes* (40–95) besser an zweiter Stelle eingeordnet worden, wenn man die bedenkenswerte Neudatierung von Constant Mews bzw. Hartmut Westermann auf 1125/1126, womit es sich nicht um ein Spätwerk Abaelards handle, ernstnimmt, zumal dieser fiktive Religionsdialog zwischen einem (muslimischen?) Philosophen und einem Juden (Teil I) bzw. einem Christen (Teil II) dann nicht nur vordergründig Möglichkeiten und Grenzen einer rationalen Gotteslehre aufzuzeigen vermag, sondern auch Abaelards ganz persönliche methodische und inhaltliche Antwort auf die gestörte aktuelle innerchristliche theologische Diskussionskultur wäre, deren prominentes Opfer er 1121 durch die Verurteilung seiner *Theologia summi boni* auf der Synode von Soissons geworden ist. Bei den *Collationes* handelt es sich wohl um einen geschickt in das neue Gewand eines Religionsdialogs gekleideten Monolog Abaelards zur Bestimmung seiner Haltung zur zeitgenössischen Theologie und Philosophie. Eine individuelle intellektuelle Positionsbestimmung mittels eines fiktiven Religionsgesprächs vorzunehmen, war in der lateinischen Kultur des Hochmittelalters spätestens seit dem bereits erwähnten Werk des Petrus Alfonsi Übung.

Mit dem philosophischen Dialog über den Vernunftbezug der Religionen, der sich zwischen Juden und Christen im Toledo des 12. Jhdts. wie etwa Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus entspannt, thematisiert *Alexander Fidora* eine Frühform des wissenschaftlichen Gesprächs von Vertretern der beiden älteren monotheistischen Religionen (10–26). Diese sind gemeinsam an der philosophischen Übersetzungsarbeit beteiligt, die man als eine Vorarbeit zum expliziten interreligiösen Dialog verstehen kann, dessen Literalisierung noch aussteht.

Die rationale Grundlegung des Religionsdialogs in der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin, behandelt von *Matthias Lutz-Bachmann* (96–118), und die Verhältnisbestimmung von universalem Heilswillen und universaler Vernunft bei Raimundus Lullus, beschrieben von *Alexander Fidora* (119–135), sind bereits Entwicklungen des fortgeschrittenen bzw. ausgehenden 13. Jhdts. Eine philosophiegeschichtliche Einordnung des *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni* von Hans Daiber rundet das Bild von Raimundus Lullus ab (136–172). Auch in diesen Beiträgen geht es

um die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion und um die Beziehungen zwischen christlichen Theologen und Vertretern des Judentums und des Islam.

In seiner an die philosophisch und theologisch gebildeten Mitchristen gerichtete *Summa* faßt Thomas von Aquin die zentralen Anliegen des christlichen Glaubens systematisch zusammen. Das Werk dürfte unmittelbar an die bereits mit der Philosophie des Aristoteles vertrauten Ordensbrüder gerichtet gewesen sein, um ihnen eine komprimierte christliche Glaubenslehre im Kontext des interkulturellen Religionsdialogs an die Hand zu geben (99). Das konkrete Verhältnis von philosophischem bzw. religiösem Wahrheitsanspruch und gemeinsamer religiöser Autoritäten bestimmt daher die jeweils praktische Gesprächsinszenierung jenseits des Werkes, in dessen Mittelpunkt die theoretische Verhältnisbestimmung zwischen dem Inhalt der christlichen Glaubenslehre und der Wahrheitssuche der zeitgenössischen Philosophie steht, weshalb hier allgemeine Grundsätze für den wissenschaftlichen Dialog des christlichen Theologen mit den Juden und Muslimen formuliert werden. Das Glaubenswissen „tritt auf mit dem Anspruch, das gesuchte spekulative und praktische Wissen der Künste und Wissenschaften als ‚vollendete Weisheit‘ positiv einzulösen, und das impliziert, daß es sich in jeder erdenklichen Hinsicht deren Kritik im Verfahren von unbegrenzten Diskursen stellen muß“ (112). Thomas mißt seiner Religion also durchaus Wahrheitsfähigkeit bei, pluralisiert aber nicht den Wahrheitsbegriff zwischen dem der natürlichen Vernunft und dem des religiösen Bekenntnisses, womit er das zu seiner Zeit favorisierte Konzept der zweifachen Wahrheit bezüglich Philosophie und Religion abwehrt. Er anerkennt zwar die Begrenztheit der „ratio naturalis“ hinsichtlich der Trinität, doch ist diese Feststellung seiner Überzeugung nach wahrheitsfähig.

Bereits das frühe Werk des Raimundus Lullus ist seinerseits von der Grundeinsicht getragen, daß jeder interreligiöse Dialog, so er überhaupt stattfinden soll, von dem hermeneutischen Grundsatz ausgehen muß, daß die Affirmation des Gegenüber einen möglicherweise wahren propositionalen Gehalt besitzt und nicht lediglich unsinnig ist. Nur das Für-möglich-Halten läßt eine rationale Überprüfung des Wahrheitsgehaltes einer religiösen Position zu. Diese Grundhaltung führt keineswegs notwendigerweise zu einem Wahrheitsrelativismus, da die Wahrheitsansprüche auch religiöser Überzeugungen rational nachvollziehbar sein müssen. Das Mittel zur Wahrheitsfindung ist die Vernunft, die wegen des universalen Heilswillens (des christlichen) Gottes selbst universal sein muß. Sie spiegelt sich wider in der *Ars lulliana* (davon abgeleitet in der *Ars brevis* und in der *Ars generalis ultima*), dem Versuch des Wahrheitsbeweises über die logische Beschreibung der Relationalität von Gottes Grundwürden mittels Fragen, Subjekten, Tugenden und Lastern, die nach Lullus' Auffassung allen Religionen gemeinsam sind. In dieser „kombinatorischen Philosophie der Religionen“ (132) geht es nicht allein um eine rein formale Logik, um ein bloß formales Verfahren, sondern um die Einbeziehung und Bezugsetzung von ontologischen und ethischen Wirklichkeiten. Insofern ist die Lullische *Ars* nicht allein Logik oder Metaphysik oder ein System aller nur denkbaren kombinatorischen Möglichkeiten, sondern eine Verschränkung von formalen und materiellen Ansätzen, an deren Ende natürlich die Verbreitung der wahren, d.h. christlichen Religion steht.

Muslimisches philosophisches Denken liefert Raimundus Lullus Argumente für die Trinität (164f.) und bestärkt ihn in seinem Christsein (137). Dies bezeugt er in der für Papst Clemens V. angefertigten literarischen Nachschrift seines 1307 in Bugia (heute: Biğaya, Algerien) mit dem dortigen Qadi bzw. Mufti Umar geführten Religionsgesprächs. Der Dialog entfaltet in seinen zwei Teilen die Argumente des Muslimen und des Christen zu den göttlichen Attributen, d.h. zu seinen wesenhaften Grundeigenschaften und seinen gestaltenden oder sich zeigenden Eigenschaften. Im Teil des Christen folgen der „vita“ Gottes noch Abschnitte zu „natura“ und „substantia“ sowie ein Kap. mit den 40 „signa“ der hinsichtlich des Gottesbegriffes, der Frömmigkeit und der institutionellen Beschaffenheit überlegenen „lex vera“ der Christen. Insbesondere hier zeigt sich bereits ein verschärftes Islambild des Raimundus, dessen Lob der religiösen, moralischen und intellektuellen Überlegenheit des Christentums bereits ein deutliches Signal seiner beginnenden missionarischen Resignation ist (170). Ausgangspunkt ist die von beiden Gesprächspartnern akzeptierte Lehre des Aristoteles von Gott als anfangsloser Ursache, die nicht hintergebar sei, also selbst keine Ursache habe. Raimundus versucht den

Nachweis der christlichen Trinität als Einheit von göttlicher Essenz und Existenz, womit der Muslime seine Probleme hat, da man seiner Meinung nach nichts über die Wesensattribute Gottes wissen könne. Aus den Prädikaten schließt dieser – dem Denken Avicennas verpflichtet – immer nur auf die Existenz und das Handeln Gottes, nicht auf das Wesen, weil Existenz und Handeln sonst eine Ursache haben müßten. Während also bei ‘Umar Willen und Wesen nicht identisch sind, fallen sie bei Raimundus zusammen. Es stehen sich die neuplatonische Sicht der Ähnlichkeit von Wirkung und Ursache und die aristotelische Wesensgleichheit von Ursache und Wirkung gegenüber. Um die Trinität Gottes zu erweisen, arbeitet Raimundus mit der korrelativen dreifachen Denkfigur von Infinitiv, Partizip aktiv und Partizip passiv, die alle Gottesattribute, die wesentlichen wie die gestaltenden, prägt. Diese nicht allein aus patristischen Wurzeln (Augustinus) gespeiste, sondern auch in der arabischen grammatischen Literatur angelegte Denkstruktur beweist gleichsam aus der heiligen Sprache des Korans selbst, die nach muslimischem Verständnis Gottes Sprache ist, seine Trinität als Korrelation aus göttlicher Allmacht, göttlichem Handeln und göttlicher Handlung.

Auf die Ausführungen zu Raimundus Lullus folgt ein Beitrag zu Logik, Rationalität und religiöser Rede bei Nikolaus von Kues, verfaßt von *Markus Riedenauer* (192–220), und eine Untersuchung diskurstheoretischer Aspekte (Verhältnis von Diskurs und Gewalt) im Religionsdialog desselben Autors von *Hermann Schrödter* (221–238). Riedenauer fragt nach der systematischen Modernität des substantiellen Vernunftsbegriffs des Nikolaus als Alteritätskonzept und bettet dessen Werk *De pace fidei* – wie Abaelards *Collationes* die Inszenierung eines fiktiven Religionsgesprächs, wenngleich eher ein Religionskonzil denn ein „Dialog“ (192) –, in dessen aus den anderen Werken erschlossene philosophische Selbstvergewisserung ein. Diese vor allem vom Neuplatonismus (negative Theologie des Pseudo-Dionysius; Lichtmetaphorik) geprägte Geisteshaltung sieht in der Gradualität der Erkenntnis die Voraussetzung für den Diskurs der diversen Theorien des Einen, worin die erkenntnistheoretische Grundlage für einen möglichen Dialog der Religionen bestünde (211).

*José Martínez Gázquez*, *Oscar de la Cruz*, *Cándida Ferrero* und *Nadia Petrus* beschreiben die durch Petrus Venerabilis 1142/1143 veranlaßten bzw. durch Markus von Toledo 1209/1210 angefertigten arabisch-lateinischen Koranübersetzungen auf der Iberischen Halbinsel als Formen des interreligiösen Gesprächs durch Beteiligung von Christen, Juden und Muslimen, freilich jeweils mit eindeutig apologetischer bzw. polemischer Zielsetzung (27–39), rezipieren aber die jüngeren Arbeiten von Thomas E. Burman (insbesondere zu 35 mit Anm. 34: „Tafsir and translation. Traditional Arabic Qur’ân exegesis and the Latin Qur’âns of Robert of Ketton and Mark of Toledo“, *Speculum* 73 [1998] 703–732, zum näheren Verhältnis der beiden ältesten Koranübersetzungen) nicht. Unverständlich ist, warum die dritte lateinische Koranübersetzung, die Johannes von Segovia im 15. Jhd. angefertigt hat, nicht einmal erwähnt wird.

Mit nur einem Beitrag zu den symbolischen und gesellschaftlichen Reaktionen des Islam auf das Christentum (besser: der Muslime auf die Christen) verrät der Sammelbd. keine allzugroße Ausgewogenheit. Zudem fehlt ein Beitrag zur jüdischen Perspektive auf den Religionsdialog im Mittelalter, weshalb der Titel des Sammelbds. mehr verspricht, als er tatsächlich hält. Daß der Leser bei der Mehrzahl der dort gleichfalls angesprochenen ‚Religionsdialoge‘ keine reportageartigen Nacherzählungen tatsächlich geführter Gespräche erwarten darf, sondern mit einem korrekt verwendeten literarhistorischen Gattungsbegriff konfrontiert wird, dürfte inzwischen zum religionsgeschichtlichen Allgemeinwissen gehören.

M. M. TISCHLER

MULSOW, MARTIN/ROHLS, JAN (HGG.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Brill’s Studies in Intellectual History; 134). Leiden [u. a.]: Brill 2005. IX/306 S., ISBN 90-04-14715-2.

Die allesamt englischen Beiträge dieses Bds., die den immer noch zu wenig erforschten Bereich des Arminianismus und Antitrinitarismus behandeln, gehen auf die Tagung „*Socinianism and Cultural Exchange*“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Juli 2003 zurück.