

Roling, Bernd

**Contra Saracenos : Topik und Innovation im christlichen Islambild des
Mittelalters und der frühen Neuzeit : (15.3.2005)**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. N, Řada klasická. 2006, vol. 55,
iss. N11, pp. [101]-121*

ISBN 80-210-4140-4

ISSN 1211-6335

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/114057>

Access Date: 19. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ZAHRANIČNÍ PŘEDNÁŠEJÍCÍ NA ÚKS

V této rubrice předkládáme čtenářům písemnou podobu přednášek (eventuálně jejich abstrakty), které na ÚKS proslovili zahraniční hosté. Podobu příspěvků ponecháváme zcela na přednášejících.

BERND ROLING

CONTRA SARRACENOS: TOPIK UND INNOVATION IM CHRISTLICHEN ISLAMBILD DES MITTELALTERS UND DER FRÜHEN NEUZEIT (15. 3. 2005)

I. Einleitung

Im Jahre 1254 kommt es im Karakorum am Hof des mongolischen Großkhans Mangu Khan zu einer denkwürdigen Begegnung. Auf Geheiß des Khans versammeln sich ein buddhistischer Mönch, ein nestorianischer Christ, ein islamischer Geistlicher und der flämische Franziskaner Wilhelm von Rubruck, um über den wahren Glauben zu diskutieren. Der Großkhan, der dem Schamanismus anhing, hatte dem Drängen Wilhelms nachgegeben. In einem Streitgespräch sollten die Vertreter der Konfessionen Gelegenheit erhalten, ihre Überzeugung zu verteidigen. Der Dialog verlief nicht, wie man es hätte erwarten können. Wilhelm war als Gesandter Ludwigs des Neunten von Frankreich in die mongolische Steppe gereist, um dem Großkhan das Christentum näher zu bringen.¹ Wo sollte er anfangen? Wilhelm entschied sich für die Strategie, die ihm den größten Erfolg zu versprechen schien. Vor dem großen Augenblick traf er sich mit den Nestorianern und beide Seiten erkannten, daß man sich in den wesentlichen Punkten einig wer-

¹ Zu den ersten europäischen Mongolenreisenden und dem Mongolenbild des lateinischen Westen im 13. Jahrhundert die Überblicke von z. B. Felicitas Schmieder, *Europa und die Fremden*, Frankfurt 1994; Axel Klopprogge, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes*, Wiesbaden 1993; oder jetzt Anntti Ruotsala, *Europeans and the Mongols in the Middle of the 13th Century* (Suomalaisen Tiedeakatemia tomituksia: Sarja humaniora 314), Helsinki 2001.

den konnte. War es möglich, fragte sich Wilhelm, dem Khan alle Gegenstände des christlichen Glaubens verständlich zu machen? Sicher nicht. Vielleicht aber konnte es gelingen, den Khan von einem Schöpfergott zu überzeugen, von seiner Allmacht, seiner Fähigkeit zu belohnen und zu bestrafen und von der Notwendigkeit, diesen Schöpfergott zu lieben. Wilhelm entschloß sich, mit den Muslimen Kontakt aufzunehmen. Auch mit ihnen, der dritten Partei, wurde sich Wilhelm in einem Vorgespräch einig. Es blieb der letzte Dialogpartner, die Buddhisten, die den übrigen weitgehend unbekannt waren und die alle drei als gemeinsamen Gegner erkannten. Sie waren weder Monotheisten, noch glaubten sie an ein ewiges Leben, sie galt es daher zu widerlegen. So gerüstet trat man unter Führung Wilhelms am Pfingstsonntag vor den Großkhan. Im Beisein seiner neuen Freunde lenkte Wilhelm das Gespräch gleich zu Beginn auf die Natur des Göttlichen. Wie sollte man sich ihre Vollkommenheit vorstellen? Es erstaunt kaum, daß der lamaistische Priester, an den diese Frage gerichtet wurde, mit ihr wenig anfangen konnte. Viele Götter gab es, und sie waren in den großen Zyklus der Wiedergeburt eingebunden. Die Gegenseite jubilierte und Wilhelm konnte seine eigene zuvor vereinbarte Argumentation entfalten. War Gott vollkommen, so konnte nur ein Gott existieren, gab es nur einen, so war Gott auch allmächtig. Jede Alternative widerspräche der Vernunft. Mußte man daher nicht diesem höchsten Wesen alle Verehrung entgegenbringen? Alle Anwesenden, Nestorianer, Katholiken und Muslime stimmten dieser Aussage zu. Wilhelm konnte zufrieden sein, denn ein religiöser Minimalkonsens war etabliert. Die beteiligten Parteien gingen auseinander und, wie Wilhelm in seinem Reisebericht erzählt, trank und sang man gemeinsam an diesem Abend noch reichlich.²

Es bleibt offen, ob die auch vor dem Disput in großen Bechern ausgeschenkte gegorene Stutenmilch oder die Weite des mongolischen Himmels diesen einzigen Religionsfrieden des Mittelalters beschleunigte. Der Großkhan beschloß, seinem alten Glauben treu zu bleiben.³ Für das Verhältnis der Gelehrsamkeit des westlichen Mittelalters zum Islam ist diese Episode, mit der ich hier begonnen habe, aus zwei Gründen bemerkenswert. Sie zeigt, worauf die mittelalterliche Theologie seit dem 12. Jahrhundert im Umgang mit dem Islam besonderen Wert legte, nämlich eine Apologie der eigenen Position, die mit den Mitteln der Exegese oder der Philosophie bewiesen werden sollte. Und sie liefert den im Mittelalter vielleicht einzigen Fall, in dem ein Dialog zwischen Christentum und Islam nicht bloße Fiktion blieb, in Form von Texten, die zwar an die Muslime adressiert waren, doch diese nie erreichten, sondern reale Gestalt annahm, mit Ergebnissen, die vorher nicht abzusehen waren.

² Wilhelm von Rubruck, *Itinerarium*, in: *Sinica Franciscana*, Bd. 1, *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, hrsg. von Anastasius van den Wyngaert, Quaracchi 1929, c. 33, S. 289–297, ebenso die kommentierte Übersetzung von Peter Jackson - David Morgan, *The mission of Friar William of Rubruck*, London 1990, c. 33, S. 226–236.

³ Wilhelm von Rubruck, *Itinerarium*, c. 34, S. 298, englisch Jackson, *The mission*, c. 34, S. 236f.

Der Weg zum gleichsam einseitigen Dialog der Religionen, der den intellektuellen Umgang mit dem Islam Jahrhunderte kennzeichnen sollte, wird im 12. Jahrhundert geebnet, er beherrscht die Auseinandersetzung bis zum 18. Jahrhundert. Erst in der Renaissance finden wir, von wenigen Vorläufern abgesehen, Versuche einer Kontaktaufnahme, die über die Selbstpräsentation hinausgehen. Auch hier ist es die Philosophie, die einen solchen realen Dialog ermöglichen sollte. Eine Antwort ist diesen Unternehmen nicht zuteil geworden.⁴

Um die verschiedenen Formen der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam nachvollziehbar zu machen, sollte man sich die Prämissen dieser Kontroverse vor Augen führen. Der christliche Blick auf den Islam war zunächst der Blick auf eine Häresie, eine Abspaltung des Christentums, ja eine christliche Sekte, die die Werte des Christentums verfälschte und mißverstand. Es war zugleich der Blick auf eine konkrete militärische Bedrohung, eine politische Gewalt, die sich nach und nach weiter Teile des Oströmischen Reiches bemächtigte, der Heiligen Stätten des Christentums und die mit der Eroberung Spaniens bis nach Europa vordrang. Schließlich war der Islam eine intellektuelle Größe, deren Einflußsphäre seit dem 12. Jahrhundert beinahe alle Koryphäen entstammten, die das abendländische Denken prägen sollten, in der Philosophie, Mathematik und Medizin, ebenso wie in der in der Astronomie und Alchemie. Ein Denker des 12. Jahrhunderts sah sich mit einer ihm weit überlegenen Kultur konfrontiert, deren Erfolg ihn zunächst extrem verunsichern mußte. Was, mit anderen Worten, hatte sich Gott dabei gedacht, als er militärischen Ruhm und Weisheit einer Kultur übergab, die seine Religion nicht akzeptierte, ja dem Christentum völlig fernstand?

Die Reaktionen auf dieses Dilemma waren vielschichtig, sie lassen sich aber vielleicht auf vier elementare Formen reduzieren. Man versuchte, dem Aufstieg des Islams eine theologische Wertung zu geben, er manifestierte eine Spielart des göttlichen Gerichtes, ein Kalkül der Vorsehung, das eine apokalyptische Note besitzen konnte. Die zweite Antwort bestand in Aggression. Polemische Ausfälle gegen den Islam, Schmähungen des Propheten, fiktive Biographien und Karikaturen des islamischen Ritualwesens finden wir reichlich, vor allem in mindergelehrten Kreisen. Eine dritte Form des Umgangs war Ignoranz, ein Weg, der vor allem von Intellektuellen gewählt wurde. Die philosophischen Werke Avicennas und Al-Farabis, die großen Aristoteleskommentare des Averroes und Abubachers, die astronomischen und astrologischen Traktate Abu Mashars und Al-Farghanis und die gewaltigen medizinischen Corpora sind von christlichen Theologen und Philosophen verwendet, kommentiert und auch kritisch diskutiert worden, ohne daß ihre Benutzer ihre Herkunft thematisiert hätten. Im Gegenteil, ihre Argumente wurden zugunsten des Christentums in die Waagschale geworfen. Daß Autoren

⁴ Wertvolle Überblicke über das Islambild des Mittelalters geben John Tolan, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, oder Norman Daniel, *Islam and the West*, Oxford 1963 (Nachdruck Oxford 2003), und auch Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge Mass. 1962, oder Ludwig Hagemann, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999.

wie Averroes und Avicenna auf ihre eigene Weise auch Apologien des Islams geschrieben hatten, wurde im 13. und 14. Jahrhundert geflissentlich übersehen. Als religiöse Autoritäten traten sie zurück, als Materiallieferanten waren sie hoch willkommen. Die vierte Form der Antwort auf den Islam, die uns hier am meisten interessiert, war die theologische und philosophische Kontroverse, ein philosophischer Diskurs, der die Überlegenheit des Christentums wie ein natürliches Ergebnis voraussetzte und zum Vorschein bringen sollte. Erst im 18. Jahrhundert sollte man in der Lage sein, sich von diesem Schema zu befreien.

II. Zwischen Angst, Polemik und Vernunft: Reaktionen auf den Islam vom 7. bis zum 12. Jahrhundert

Überschaut man die ersten 5 Jahrhunderte christlich-muslimischer Nachbarschaft, so dominieren bis zum 12. Jahrhundert die ersten beiden Antworten, die heilsgeschichtliche Reflektion und die Schmährede. Die ersten Autoren, die zum Islam Stellung nehmen, zum Beispiel der große griechische Kirchenvater Johannes Damascenus, sehen in der neuen Weltmacht die Gefolgsleute des Antichristen, die Abgesandten der Reiche Gog und Magog und die Söhne der Zerstörung.⁵ Im Islam siegte, wie prophezeit worden war, die Häresie der falschen Propheten, die dem Antichristen den Weg bereiten sollten.⁶ Sie und allen voran Mohammed waren Werkzeuge der satanischen Verführung, die das letzte Zeitalter und die Apokalypse charakterisierten. In der lateinischen Literatur Spaniens finden wir vergleichbare Aussagen seit dem späten 9. Jahrhundert, einer Zeit, in der sich das Emirats der Omayyaden bereits etabliert hatte.⁷ Der theologische Furor ihrer Urheber hatte weniger in der Verheerung ehemals christlicher Gebiete ihre Ursache, als im Arrangement, das die christlichen Zeitgenossen mit den neuen Herren getroffen hatten. Der im ganzen tolerante und moderate Islam der Omayyaden ließ dem christlichen Glauben Raum, seine kulturelle Überlegenheit übte ihren Reiz aus. Umso härter mühten sich christliche Theologen, ihre Umwelt vom Gegenteil zu überzeugen, und schilderten den Islam in den schwärzesten Tönen, den Farben des Höllenfeuers. Die vom Klerus dieser Zeit ins Leben gerufenen Märtyrerbewegung, die eine direkte Konfrontation suchte, fand ihr Ende schon

⁵ Zu Johannes Damascenus, in dessen *Πηγή τῆς γνώσεως* die vielleicht erste christliche Stellungnahme zum Islam zu finden ist, und seiner Antwort auf die neue religiöse Herausforderung z. B. Paul Khoury, *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg - Altenberge 1994, Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden 1972, S. 67–95, oder John V. Tolan, *Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 44 (2001), S. 349–367, hier S. 359–363.

⁶ Johannes Damaskenos - Theodor Abu Qurra, *Schriften zum Islam*, hrsg. von Reinhold Gleib - Adel Theodor Khoury, Würzburg - Altenberge 1995, *De haeresibus*, c. 100, griechisch und deutsch, S. 74–83.

⁷ Gesammelt im *Corpus scriptorum Muzarabiorum* (2 Bde.), hrsg. von Juan Gil, Madrid 1973.

im 10. Jahrhundert, und sicher auch aus Mangel an Interesse im mozarabischen Christentum.⁸

Mit 300jähriger Verspätung beginnt in Mitteleuropa die Auseinandersetzung mit dem Islam im 11. Jahrhundert und sie beginnt mit Zerrbildern und Karikaturen der als fremd empfundenen Religion. Mohammed mutiert zum vom Satan gesandten Verführer, zum Häresiarchen und zum falschen Propheten einer lasterhaften Sekte. Der erste Kreuzzug verändert den Inhalt dieser Polemiken erstaunlicherweise kaum, die ersten Jahrzehnte der Besetzung des Heiligen Landes hatten den Erkenntnishorizont Europas in dieser Hinsicht nicht erweitern können. Autoren wie Embricho von Mainz und Walter von Compiègne in ihren Spottgedichten, der ‚Vita Mahometis‘ und den ‚Otia de Mahomete‘,⁹ Guibert von Nogent in seinen ‚Dei Gesta per Francos‘ und Adelphus in seiner ‚Vita Mahometis‘ liefern ein Amalgam aus Halbwissen und Persiflage.¹⁰ Die biographische Travestie, die wir in diesen Texten finden, läßt sich auf ein Raster von Kernaussagen reduzieren, das in einem halben Dutzend Werke kaum variiert wird. Ein Diener Satans, oft ein Magier oder geschasster Kirchenfürst, verführt einen jungen Mann und rekrutiert ihn als einen weiteren Handlanger des Teufels. Um möglichst viele Seelen ins Verderben zu führen, beschließt man eine neue Religion zu gründen. Der junge Mann heiratet eine reiche Witwe, die epileptischen Anfälle, die ihn im Anschluß ereilen werden als Prophetie ausgelegt. Er beginnt erfolgreich zu predigen, zum Inhalt des neuen Glaubens werden sexuelle Zügellosigkeit und die Leugnung fast aller Dogmen des Christentums. Zum Höhepunkt der allgemeinen Völlerei wird die öffentliche Übergabe eines heiligen Buches inszeniert, das von einer Kuh auf ihren Hörern herbeigetragen wird. Der Prophet findet ein schmähhches Ende. Ein letzter epileptischer Anfall wirft ihn zu Boden und er wird von Schweinen gefressen. Ein Teil dieser Kolportage geht auf ältere, zum Teil aus dem arabischen Christentum stammende Quellen zurück, andere Episoden lassen sich leicht als Verhöhnung des Schweinefleischverbotes deuten und als Reaktion auf die zugestandene Polygamie. Am erstaunlichsten an dieser Vita des Propheten ist vielleicht, daß sie tatsächlich das Islambild 100 Jahre lang fast ausschließlich prägen konnte.¹¹

⁸ Zur antiislamischen Polemik der mozarabischen Apologeten z. B. Dominique Millet-Gérard, *Chrétien mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Paris 1984, S. 125–139; Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln - London 1995, S. 45–54; Kenneth Baxter Wolf, *Christian Views of Islam in Early Medieval Spain*, in: John V. Tolan (Hg.), *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York - London 1996, S. 85–108.

⁹ Embricho von Mainz, *Vita Mahometi*, hrsg. von Guy Cambier, Brüssel 1962; Walter von Compiègne, *Otia de Mahomete*, hrsg. von R. B. C. Huygens, in: *Sacris erudiri* 8 (1956), S. 287–328.

¹⁰ Guibert von Nogent, *Dei Gesta per Francos*, hrsg. von R.B.C. Huygens (CCCM 127A), Turnhout 1996, c. 3, S. 96–99; Adelphus, *Vita Mahometis*, hrsg. von Bernhard Bischoff, in: ders., *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984, S. 106–122.

¹¹ Zu Embricho von Mainz, Walter von Compiègne und der Mohammed-Vita des Guibert von

Das langsame Eindringen der arabischen Wissenschaft nahm diesem Szenario in der Mitte des 12. Jahrhunderts die Grundlage. Auch die Skepsis gegenüber der Kreuzzugs-idee, die durch das Scheitern des zweiten Kreuzzuges gefördert wurde, ließ in monastischen Kreisen den Wunsch nach einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Islam aufkommen. Die Proklamation des christlichen Islamprojektes verbindet sich im Mittelalter mit einem Mann, dem Abt von Cluny, Petrus Venerabilis. Wenn man die Gegenseite von der Wahrheit des eigenen Glaubens überzeugen wollte - und daran bestand *niemals* Zweifel - bedurfte man einer besonderen Strategie. Zwei Voraussetzungen waren hier zu schaffen, zum ersten eine Argumentationsform, die nicht nur in der Wiederholung der eigenen Meinung bestand, zum anderen eine tiefergreifende Kenntnis der Überzeugungen der anderen Seite.¹² Petrus fand die Methode in der rationalen Dialektik seiner eigenen Zeit, der Disputationskunst der Kathedralschulen, die mit den Mitteln der Vernunft das Für und Wider einer Meinung abwog, um zu einer Entscheidung zu gelangen. Die langsame Erschließung der arabischen Gelehrsamkeit in Spanien bot eine Chance, auch den zweiten Wunsch zu erfüllen. 1142 beauftragte Petrus in Toledo ein Kollegium von Übersetzern damit, nicht mehr nur astronomische und medizinische Schriften ins Lateinische zu übertragen, sondern Werke der islamischen Theologie. Ein Corpus von fünf Texten sollte den Grundstock für das Wissen bilden, das man bis zum 16. Jahrhundert vom Islam hatte. Im Zentrum stand der Koran, übersetzt von Robert von Ketton, in einem Latein, das den Sinn der Worte nicht immer traf,¹³ hinzu kamen volkstümlich gehaltene

Nogent und ihren wechselseitigen Abhängigkeiten Christine Ratkowsch, *Das Grab des Propheten. Die Mohammed-Dichtungen des Embricho von Mainz und Walter von Compiègne*, in: Wiener Studien 106 (1993), S. 223–256; John Tolan, *Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti*, in: Journal of Medieval History 22 (1996), S. 25–41 Ekkehart Rotter, *Embricho von Mainz und das Mohammed-Bild seiner Zeit*, in: Franz Staab (Hg.), *Auslandsbeziehungen unter den salischen Kaisern*, Speyer 1994, S. 69–136, Stephan Hotz, *Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 2002, S. 27–59, und jetzt Fernando González Muñoz, *La leyenda de Mahoma en los Otia de Machomete de Walter de Compiègne*, in: Manuel C. Díaz y Díaz - José M. Díaz de Bustamante (Hgg.), *Poesía latina medieval (Siglos V-XV)*. Actas de IV Congreso del 'Internationales Mittellateinerkomitee', Florenz 2005, S. 1077–1089, und Nàdia Petrus i Pons, *La Vita Mahumeti de Embrico de Mainz*, in: ebd., S. 1091–1100.

- 12 Zum großen Islam-Projekt des Petrus Venerabilis und den beiden Traktaten, die er ihm beigab, der ‚Summa totius haeresis Saracenorum‘ und der Schrift ‚Contra sectam Saracenorum‘ z. B. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964, S. 115–199, oder Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000–1150)*, Paris 2000, S. 337–359, und Jean Pierre Torrell, *Denise Bouthillier, Pierre le Vénérable et sa vision du monde*. Leuven 1986, S. 62–68, 180–195.
- 13 Zur Koranübersetzung des Robert von Ketton z. B. Thomas E. Burman, *Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo*, in: *Speculum* 73 (1998), S. 703–732, ders. *Polemic, Philology, and Ambivalence: Reading the Qur'an in Latin Christendom*, in: *Journal of Islamic Studies* 15 (2004), S. 181–209, oder z. B. Ludwig Hagemann, *Die erste lateinische Koranübersetzung - Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?*, in: Albert Zimmermann

Werke mit legendhaften Material, die sich mit dem Leben des Propheten befaßten und Glaubensfragen, unter ihnen die ‚Masa’ il Abd’ illah Ibn Salam‘, ein Lehrdialog, der von Hermann von Kärnten ins Lateinische übertragen wurde,¹⁴ und eine arabische Apologie des Christentums aus dem 10. Jahrhundert, die sogenannte ‚Epistola al-Kindi‘.¹⁵ Eine gewisse Richtung war durch die Auswahl dieser Übersetzungen vorgegeben. Man umging die hohe Theologie, in Gestalt der großen Korankommentare dieser Zeit, oder Al-Ghazzalis theologischer Summe, und reduzierte ihre spekulative Kraft auf das mitunter Anekdotische und Populäre. Ein entscheidender Schritt war hier dennoch vollzogen worden.

Petrus Venerabilis versuchte, das neue Material zu nutzen, und sein eigenes Konzept in die Tat umzusetzen. Seine Schrift ‚Contra sectam Sarracenorum‘, ‚Gegen die Sekte der Sarrazenen‘, beginnt mit einen leidenschaftlichen Appell an die Macht der Ratio und ihre allgemeingültigen Normen, sie fordert das Gespräch zwischen den Konfessionen und beharrt auf der Notwendigkeit des wechselseitigen Zuhörens. Wenn die Vernunft einen objektiven Maßstab aller Überlegungen liefert, sollte nicht der Gegenstand, der dem Menschen am wichtigsten ist, weil sich in ihm sein Glück begründet, nämlich Gott, zum Objekt eines Gespräches werden? Über ihn sollten die Weisen beider Religionen disputieren und beide heiligen Bücher, Bibel und Koran, waren dafür zu konsultieren.¹⁶

Das weitere unvollständig gebliebene Werk wird diesem Anspruch nicht wirklich gerecht. Der geforderte Dialog mit dem Islam konzentriert sich für Petrus auf zwei wesentliche Fragen, das Prophetentum Mohammeds und den Anspruch des Korans, als letzte Offenbarung Gottes das wahre Gesetz zu sein. Beide Forderungen werden von Petrus energisch und mit langen Gedankengängen zurückgewiesen. Mohammed wird den alttestamentlichen Kriterien der Prophetie nicht gerecht¹⁷. Beim Koran handelt es sich für Petrus nicht um die Wiederherstellung der ursprünglichen Überlieferung, wie der Islam glaubt, sondern um eine widerrechtliche Erweiterung der Offenbarung.¹⁸ Die Argumente, die Petrus heranzieht,

– Ingrid Craemer-Ruegenberg (Hgg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Miscellanea Medaevalia 17), Berlin - New York 1985, S. 45–58.

14 Zu diesem Werk, einem Klassiker des Genres in der arabischen Literatur, das in unzähligen Redaktionen verbreitet war, Guillaume Frédéric Pijper, *Het boek der duizend Vragen*, Leiden 1924.

15 Das arabische Original trug den Titel ‚Risala ‘Abdallah Ibn Isma’il al-Hashimi ila-’Abd al-Mashih Ibn Ishaq al-Kindi yad’uhu biha ilal-islam wa-Risala ‘Abd al-Mashih Ibn Ishaq al-Kindi ilal-Hashimi yaruddu biha ‘alaih wa-yad’uhu ilan-nasraniyya‘, Kairo 1895, der lateinischen Text als ‚Apologia Al-Kindi‘, hrsg. von Jose Muñoz Sendino, in: *Miscelanea Comillas* 11/12, (1949), S. 337–460. Zu diesem Werk die Einleitung der französischen Übersetzung von Georges Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma’mun (813–834)*, Paris 1985, S. 23–81.

16 Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, hrsg. von Reinhold Gleib, Altenberge 1985, *Contra sectam Saracenorum*, Liber I, §§ 29–33, lateinisch und deutsch, S. 66–75.

17 Ebd., Liber I, §§ 58–88, S. 110–149.

18 Ebd., Liber II, §§ 89–154, S. 150–225.

brauchen uns hier im einzelnen nicht zu interessieren; zur gewünschten Übersetzung der Schrift ins Arabische kam es nie.

III. Zwischen Widerlegung und Mission: Die Zeit nach den Kreuzzügen

Das von Petrus Venerabilis eingeleitete Programm, nämlich Bekehrung durch Überzeugung, blieb 300 Jahre lang gültig. Es bot allen Theologen des Mittelalters, die einen Kreuzzug ablehnten, sei es weil sie Gewalt abscheuten, sei es, weil sie seinen Erfolg bezweifelten, eine gangbare Alternative. Zwischen den beiden Polen, die das Werk des Petrus Venerabilis kennzeichnen, bewegen sich auch die späteren Autoren, zwischen der rationalen Apologie der eigenen Position auf der einen Seite, und dem postulierten, wenn auch nicht realen Dialog auf der anderen. Je nach Willen des Verfassers überwog bald das eine, bald das andere.

Als die Kreuzfahrerstaaten in Outremer, dem Heiligen Land, ihren Zenit bereits überschritten hatten, traten auch in dieser Region Gelehrte auf, die den Feindkontakt in eine Mission verwandeln wollten. Wilhelm von Tripolis war in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts als Gesandter des Papstes in Syrien und Ägypten tätig.¹⁹ Wilhelm glaubte wie Petrus Venerabilis an die mögliche Bekehrung des Orientes und für dieses Projekt wollte er in Europa Werbung machen. Seine Schrift, die ‚Notitia de Machometo‘ und ihre spätere Überarbeitung enthalten einen kurzen Abriss der islamischen Geschichte und eine Vita des Propheten, die weniger stereotyp ausfällt als ihre Vorgänger. Wilhelm kommt nicht umhin, die politischen Erfolge der Kalifen anzuerkennen und er konstatiert die weitgehende Toleranz, die dem Christentum in Ägypten zuteil wird.²⁰ Besonderes Lob verdient für Wilhelm das Alkoholverbot, anschaulich beschreibt er das wöchentliche Freitagsgebet und die geistliche Herrschaft des Qadi.²¹ Wilhelms Enthusiasmus für die islamische Kultur war groß, umso notwendiger erschien es ihm, das in seinen Augen so edle Volk der Araber von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen. Eine genaue Lektüre des Koran hatte Wilhelm gezeigt, daß beinahe alle christlichen Dogmen mehr oder minder im Koran enthalten waren. Die Lobpreisungen, die Christus und der Jungfrau Maria in vielen Suren zugeordnet waren, die Beschreibung der Verkündigung und Geburt Christi und die diversen Attribute Gottes, sie alle harren nur der korrekten Auslegung und ließen sich nach der Prüfung weiterer Suren um Hinweise auf die Inkarnation und die Heilige Dreifaltigkeit vermehren. Überzeugte man die Muslime nur vom genuin christlichen

¹⁹ Zu Leben und Werk des Wilhelm von Tripolis Marco Voerzio, *Fra Guglielmo da Tripoli. Orientalista Domenicano del sec. XIII*, in: *Memorie Domenicane* 71 (1954), S. 73–113, 141–170, 209–250, 72 (1955), S. 127–148, und z. B. Ugo Monneret de Villard, *Lo studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Rom 1944, S. 69–72.

²⁰ Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo*. De statu Sarracenorum, hrsg. von Peter Engels, Würzburg - Altenberge 1992, *Notitia*, §§ 1–4, lateinisch und deutsch, S. 194–211, § 13, S. 248–255, De statu, §§ 1–23, S. 266–335.

²¹ Ebd., *Notitia*, §§ 14–15, S. 254–261.

Kern ihrer eigenen Offenbarung, glaubte Wilhelm, so war es ein Leichtes, weite Teile des Orientes wieder zurück zum Christentum zu führen.²² Wilhelm selbst, der eine mitunter dreiste Form der Exegese mit einem naiven Optimismus paaren konnte, hatte, so sagte er zumindest, den Erfolg seines Programms bereits unter Beweis gestellt und in Syrien zahlreiche Muslime taufen können.²³

Ob wir diese Angaben glauben dürfen, bleibt offen. Weitaus anspruchsvoller und ehrgeiziger in der Texterschließung, gleichzeitig aber auch erheblich aggressiver im Ton und voller Verachtung gegenüber dem eigenen Gegenstand präsentiert sich ein anderer Apologet des Christentums, der Dominikaner Ricoldus von Montecrucis. Um 1300 schreibt Ricoldus eine Schrift ‚Contra legem Sarracenorum‘, die den Koran nicht nach Gemeinsamkeiten mit dem Christentum durchläuft, sondern nach Unterschieden, um alle Abweichungen als unchristlich zu brandmarken.²⁴ Ricoldus zeichnet ein Bild des Korans, das sich vom Eindruck, den Wilhelm vermitteln wollte, diametral unterscheidet. Akribisch werden alle vermeintlichen Unstimmigkeiten des Heiligen Textes aufgezählt, um dem Koran nicht allein den Charakter des Gesetzes und der Offenbarung abzusprechen, sondern jede literarische Berechtigung. Der Koran ist für Ricoldus nur noch eine Sammlung von Lügengeschichten, die von der Erstgeburt Satans, Mohammed, verfaßt wurde; er erscheint als ein Produkt des Wahnsinns und der Gewalt und er predigt nichts weiter als Wahnsinn und Gewalt.²⁵ Im 16. Jahrhundert fand Ricoldus’ Schrift einen prominenten deutschen Übersetzer, der den gehässigen Tonfall des lateinischen Originals noch verschärfte und damit den propagandistischen Anforderungen der Türkenkriege gefügig machte, Martin Luther, der sie 1543 unter dem Titel ‚Verlegung des AlKoran‘ erneut herausgab.

Es gab im 13. Jahrhundert auch andere Stimmen, die sich bis in die Neuzeit Gehör verschaffen konnten und die einen anderen Umgang mit dem Islam vorschlugen. Einer der vielleicht faszinierendsten Denker des 13. Jahrhunderts war der Katalane Raimundus Lullus. Auf singuläre Art und Weise verbindet Lullus die beiden Grundforderungen des Petrus Venerabilis, rationale Argumentation

²² Ebd., De statu, §§ 25–54, S. 336–369.

²³ Ebd., De statu, § 55, S. 370f.

²⁴ Die Schrift ‚Contra legem Sarracenorum‘ wurde hrsg. von Jean-Marie Mériçoux, *L’ouvrage d’un frère prêcheur florentin en orient à la fin du XIIIe siècle. Le ‚Contra legem Sarracenorum‘ de Riccoldo da Monte di Croce*, in: *Memorie domenicane* 17 (1986) (Fede e controversia nel ‘300 e ‘500), S. 1–144. Dieser Traktat diente als Grundlage der griechischen Übersetzung des Byzantiners Demetrios Kydones, auf deren Basis wiederum die lateinische Übersetzung mit dem Titel ‚Confutatio Alcorani‘ angefertigt wurde. Zu Leben und Werk des Ricoldus z. B. Emilio Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in: *Archivum fratrum praedicatorum* 58 (1988), S. 5–85, oder Anne Müller, *Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts*, Münster - Hamburg 2002, S. 192–195, S. 221–225.

²⁵ Ricoldus de Montecrucis, *Confutatio Alcorani - Martin Luther, Verlegung des Alcoran*, hrsg. von Johannes Ehmann, Würzburg - Altenberge 1999, c. 4–12, lateinisch, im Deutsch Martin Luthers, und neuhochdeutsch, S. 56–135.

und die Kenntnis der Literatur und Kultur des Anderen. Lull, geboren in Palma de Mallorca, von adeliger Abkunft und höfisch erzogen, wird im reifen Mannesalter mit einer Christusvision konfrontiert, die sein Leben verändert. Er faßt den Entschluß, die Ungläubigen zu bekehren, erlernt Arabisch und Hebräisch und erwirbt in der Philosophie und Mystik des Islams profunde Kenntnisse. Parallel dazu entwickelt er eine Beweislehre, die auf zehn elementaren Begriffen und Leitfragen beruht, die aufeinander bezogen alle wißbaren Gegenstände unwiderlegbar erschließen sollten. Diese Technik, von ihm selbst ‚Ars generalis‘ genannt, durchläuft seine gewaltigen Opera wie ein roter Faden. Beide, Philosophie und Methode kommen in der Auseinandersetzung mit dem Islam zum Einsatz.²⁶ Raimundus Lullus verfaßt zahlreiche Dialoge, die Christen, Juden und Muslimen gleichermaßen das Recht zugestehen, ihre Position darzulegen und zu verteidigen. Alle fiktiven Gesprächspartner bedienen sich dabei der Philosophie ihrer eigenen Tradition, um über den Wortsinn ihrer heiligen Bücher hinaus zu einem metaphysischen Kern ihrer Glaubensüberzeugungen vorzudringen. Die Verteidigung, die dem Islam hier zuteil wird, trägt Züge der Schriften Al-Ghazzalis, Ibn Arabis und Avicennas; es ist im Kern eine Religion der Philosophen, die von Lulls Protagonisten gepredigt wird.²⁷

Im bekanntesten dieser religiösen Dialoge, dem ‚Liber de gentili et tribus sapientibus‘, dem ‚Buch vom Heiden und den drei Weisen‘ wenden sich ein Christ, ein Muslim und Jude an einen Heiden und bemühen sich, ihn von ihrem Glauben zu überzeugen.²⁸ Ohne weitere Kommentare Lulls erhält der Muslim die Möglichkeit, das ganze System seines Glaubens zu entfalten. Unwidersprochen bleiben dabei nicht allein die reine Einheit Gottes und seine Schöpfungsgewalt, das Prophetentum Mohammeds, als dem Siegel der Propheten, und der einzigartige Charakter des Korans, sondern auch Details der islamischen Eschatologie, der Totenengel, die Jenseitsbrücke, die Sonderrolle Mohammeds im Jüngsten Gericht und die Freuden des Paradieses²⁹. Jude und Christ legen ihr Glaubensbekenntnis

²⁶ Zu Ramon Lulls Auseinandersetzung mit dem Islam z. B. Charles H. Lohr, *Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), S. 57–88, Sebastian Garcias Palou, *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca 1981, S. 241–418, Dominique Urvoy, *Penser l’Islam. Les présupposés islamiques de l’“Art” de Lull*, Paris 1980, oder Ramón Sugranyes de Franch, *L’apologétique de Raimond Lulle vis-à-vis de l’Islam*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 18 (1983) (*Islam et chrétiens du Midi [XIIe-XIVe s.]*), S. 373–393.

²⁷ So z. B. Raimundus Lullus, *Liber qui est disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*, in: *Opera omnia* (8 Bde.), hrsg. von Ivo Salzinger, Mainz 1737 (Neudruck Frankfurt am Main 1965), Bd. 4, und im selben Band der ‚*Liber super Psalmum quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani*‘.

²⁸ Zum ‚*Liber de gentili et tribus sapientibus*‘ im besonderen z. B. Dominique de Courcelles, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre judaïsme, christianisme et islam*, Paris 1993; Harvey J. Hames, *Conversion via Ecstatic Experience in Ramon Lull’s ‚Llibre del gentil e dels tres savis‘*, in: *Viator* 30 (1999), S. 181–200.

²⁹ Ramon Llull, *Llibre del gentil e dels tres savis*, hrsg. von Antoni Bonner, in: *Les obres* (6 Bde.). Palma de Mallorca 1990–2003, Bd. 2, Palma de Mallorca 1993, *Llibre IV*, S. 159–197.

auf eine vergleichbare Art und Weise dar; am Ende steht eine Konversion des Heiden, doch ist es zunächst nur eine Bekehrung zur Religion. Alle drei Weisen kommen darin überein, die Diskussion auf der Basis der Philosophie weiterzuführen, um irgendwann zu einem Frieden der Religionen zu gelangen.³⁰

Die Schlußpassage schlägt einen fast lessinghaften Ton an: „Wenn der Heide, der sich so lange im Irrtum befand, mit einer so großen Hingabe und einem solchen Eifer Gott lobpreist, und wenn er sagt, daß er um Gott zu lobpreisen, weder Mühe noch Leiden scheuen würde, noch vor seinem Tod zurückschreckte, so schlimm dies alles auch sein mag; wieviel mehr Grund haben dann wir, die wir Gott schon so lange kennen, seinen Namen mit Hingabe und Eifer zu lobpreisen! Dies umso mehr, da Gott uns so reichlich mit Gütern und Ehren bedacht hat und uns auch weiterhin täglich damit beschenkt. Wir sollten die Streitfrage diskutieren, wer von uns sich in der Wahrheit und wer sich im Irrtum befindet! Denn genauso wie wir einen Gott, einen Schöpfer, einen Herrn haben, sollten wir auch einen Glauben, eine Religion, eine Lehre haben und nur auf eine Weise Gott lieben und ehren. Wir sollten einander lieben und unterstützen, und unter uns dürfte es weder Unterschied noch Gegensatz in Glauben und Sitten geben. Denn diese Unterschiede und Gegensätze sind es ja gerade, deswegen wir uns feindlich gegenüberstehen, uns bekriegen, uns gegenseitig töten und derentwegen wir uns in gegenseitiger Gefangenschaft befinden. Krieg, Tod und Knechtschaft hindern uns daran, Gott das Lob, die Ehrerbietung und die Ehre zu erweisen, die wir ihm an jedem Tag unseres Lebens von neuen schuldig sind.“³¹

IV. Ein Konzil der Religionen? Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues

Das Vordringen der Osmanen, der Fall der slawischen Länder und die langsame Einkreisung Konstantinopels ließ die Rufe nach einem militärischen Eingreifen lauter werden. Der Islam war im 15. Jahrhundert erneut zu einem akuten politischen Problem geworden. Wir hören in dieser Zeit zahllose Reden, die zu einem Türkenkrieg aufrufen und zur Entsetzung der eingeschlossenen Byzantiner, Stimmen, die nach dem Fall Konstantinopels nur noch eindringlicher wurden. Doch selbst angesichts dieser zutiefst realen Bedrohung, die das Kräfteverhältnis der Kreuzzüge umgekehrt hatte, gab es Gelehrte, die sich von einer friedlichen Auseinandersetzung mit dem Islam größere Erfolge versprachen, als von der Kollision der Armeen. Ein Theologe, der nach Petrus Venerabilis und Raimundus Lullus einen Neubeginn wagen wollte, war der Spanier Johannes von Segovia.

Eine lateinische Übersetzung dieses Werkes existiert als Raimundus Lullus, *Liber de Gentili et tribus sapientibus*, in: *Opera omnia*, Bd. 2.

³⁰ Ramon Llull, *Llibre del gentil*, S. 198–210.

³¹ Ramon Lull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt von Theodor Pindl, Stuttgart 1998, S. 246f.

Johannes war Kummer gewöhnt und in aussichtslosen Kämpfen gestählt.³² Er hatte auf dem Konzil von Basel den großen Fehler begangen, den falschen Papst zu unterstützen. Vom neuen Papst als Kardinal entmachtet, nutzte er seine Zeit, um das Islam-Projekt des Raimundus Lullus zu reaktivieren und voranzutreiben. Erster Schritt zu einer Annäherung an den Islam, die, so Johannes, nicht mehr mit dem Schwert des Eisens, sondern dem Schwert des Geistes erfolgen sollte, war eine Neuübersetzung des Koran. Johannes unermüdlicher Arbeit verdankt sich eine neue dreisprachige Koran-Ausgabe, arabisch, spanisch und lateinisch, von der uns nur noch die Vorrede erhalten geblieben ist.³³ Der zweite Schritt, für den Johannes mit der Leidenschaft eines Spaniers warb, sollte eine Konferenz des Friedens bilden, eine *contraferentia pacis*, die beide religiöse Parteien zusammenführen sollte. Anders als Raimundus und Petrus war Johannes nicht so naiv, an die Selbstevidenz der Argumente zu glauben, die man für das Christentum ins Feld führen konnte. Eine Konversion der Muslime konnte nicht mehr ein reales Ziel eines christlich-islamischen Dialoges sein. Zweck der anvisierten Konferenz war nicht, weitere Christen zu produzieren; der Austausch beider Religionen sollte dem Frieden dienen und der Anerkennung beider Sphären. Wenn auch das Christentum mit Gewalt antworten würde, fragt Johannes in seinen Briefen, hätte es sich dann als die wirklich überlegene Religion erwiesen? Selbst wenn die Konferenz scheitern würde, hätte sie ihren Nutzen nicht verloren. Auch eine zehnjährige erfolglose Konferenz wäre billiger und sinnvoller als ein Krieg.

Das große Vorhaben blieb Utopie. Ein Briefpartner des Johannes von Segovia war Nikolaus von Kues, Kirchenpolitiker, Kardinal, vor allem jedoch unter den Philosophen der deutschen Renaissance vielleicht der bedeutendste. Zumindest ihn konnte Johannes von seinem Unternehmen überzeugen. Cusanus' Beitrag bestand in zwei Werken, die sich beide in die Tradition des mittelalterlichen Islamprojektes einordnen lassen, auch wenn sie längst der Frühen Neuzeit zuzurechnen sind. Wilhelm von Tripolis und Petrus Venerabilis beerbt die cusansche ‚Cribratio AlKoran‘, die ‚Sichtung des Koran‘. Cusanus mustert den Koran im Geist des Evangeliums und greift die Verse heraus, die als Hinweise auf die Trinität und die Inkarnation gedeutet werden könnten.³⁴ Anders als Johannes von Segovia gibt Cusanus die Hoffnung auf Bekehrung nicht auf; im Unterschied zur Polemik eines Ricoldus kennzeichnet seine Lesart des Koran jedoch, was er selbst die *pia interpretatio* nannte, die wohlwollende Auslegung. Auch Cusanus sucht im Koran, was den Islam mit dem Christentum verbinden könnte, nicht was beide trennt.³⁵

³² Zu Johannes von Segovia ist grundlegend Darío Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid 1952, dort im Appendix eine Ausgabe seiner Briefe, zum folgenden auch Southern, *Western Views of Islam*, S. 86–92.

³³ Eine neue Edition liegt jetzt vor von José Martínez Gázquez, *El Prólogo de Juan de Segovia al Corán trilingüe* (1456), in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 38 (2003), S. 389–410.

³⁴ Nikolaus von Kues, *Cribratio Alkorani. Sichtung des Korans*. Hrsg. von Ludwig Hagemann - Reinhold Gleis (3 Bde.), Hamburg 1990.

³⁵ Hierzu z. B. Ludwig Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von*

Dieser Eindruck bestätigt sich nach einem Blick in das weitere Werk des Cusanus, das zum Islam Stellung nimmt, die Schrift ‚De pace fidei‘, die unmittelbar unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels geschrieben wurde. Hier ist es die Idee des Religionsfriedens, die im Vordergrund steht.³⁶ In einer Eingangsvision läßt Cusanus Gott selbst ein Glaubenskonzil fordern, um die Religionen zu prüfen, in den Religionen das Wahre zu suchen und dem Streit der Kulturen und Nationen ein Ende zu setzen.³⁷ 17 Weise treten auf, um die *una religio*, den Kern aller Glaubensüberzeugungen zu bestimmen. Für den Islam sind es Avicenna und Al-Ghazzali, die als Stichwortgeber bereitstehen.³⁸ Als Ergebnis der Synopse erkennt Cusanus als Zentrum aller Religionen einen Schöpfer- und Erlösergott, aber auch die Heilige Dreifaltigkeit.

Es soll hier nicht den Eindruck erwecken, es würde eine Geschichte des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Pazifismus geschrieben werden, es wäre auch eine kurze Geschichte. Autoren wie Raimundus Lullus und Cusanus haben das Eigene im Fremden gesucht, um auch das Fremde verstehen zu können. Sie haben aber nie an der Wahrheit ihrer eigenen Religion gezweifelt.

V. Religionsgespräche zwischen Rhetorik und Experiment: Ein Dialog mit den Osmanen?

Hat das Projekt eines christlich-islamischen Dialoges auch den konkreten Umgang mit dem Reich der Türken beeinflussen können? Die Auseinandersetzung mit dem Islam ließ sich seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr von der Betrachtung des sich ausbreitenden osmanischen Reiches trennen. Das Türkenbild des 15. Jahrhunderts kannte vor allem in der Volkssprache seine exotischen Räuberpistolen, es war aber auch geprägt von den realen Greueln des Krieges, den Schlachten von Adrianopel, dem Amselfeld, der Eroberung Bulgariens, der Walachei, dem Vordringen der Türken bis in die Steiermark und nach Kärnten, und schließlich dem Fall Konstantinopels 1453.³⁹ Die Ereignisse wurden von

Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte, Frankfurt am Main 1976, oder Frederick Haviland Burgevin, *Cribratio Alchorani. Nicholas Cusanus's Criticism of the Koran in the Light of His Philosophy of Religion*. New York, Washington 1969.

³⁶ Zu Cusanus' Schrift ‚De pace fidei‘ z. B. Walter Andreas Euler, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Würzburg - Altenberge 1990, S. 143–153, oder ders., *Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen*, in: Klaus Kremer - Klaus Reinhardt (Hgg.), *Nikolaus von Kues 1401 - 2001 (Akten des Symposions in Bernkastel - Kues vom 23. bis 26. Mai 2001)*. Trier 2003, S. 211–231.

³⁷ Nikolaus von Kues, *De pace fidei. Vom Frieden zwischen den Religionen*, hrsg. und übersetzt von Klaus Berger - Christiane Nord, Frankfurt am Main 2002, c. I-III, lateinisch und deutsch, S. 28–43.

³⁸ Ebd., c. XV, S. 118–125.

³⁹ Zu den ersten Reaktionen auf die Eroberungszüge der Osmanen in Westeuropa z. B. Gert Melville, *Die Wahrheit des Eigenen und die Wirklichkeit des Fremden. Über frühe Augenzeugen*

Augenzeugen kommentiert und von Humanisten aufgearbeitet. Bartholomäus de Jano schreibt in dieser Zeit seine ‚Epistola de crudelitate Turcorum‘, den ‚Brief über die Grausamkeit der Türken‘, der Mitteleuropa ein durchaus authentisches Bild der Plünderungen vermittelte. Er beklagt die Unfähigkeit der westlichen Regenten, die Appeasement-Politik Europas und endet mit einem Aufruf, nun endlich einzugreifen.⁴⁰ Nikolaos Sagundinos, ein griechischer Humanist, der bis zum Ende in Trapezunt ausharrte, gibt dem Publikum seiner Zeit in seiner Schrift ‚De familia Authumanorum‘ einen ersten Einblick in die türkische Geschichte, Kultur und vor allem das türkische Heerwesen.⁴¹ Ebenfalls in den fünfziger Jahren des 15. Jahrhunderts bemüht sich in Neapel Flavio Biondo in seinem Werk ‚De expeditione in Turchos‘ um eine länderkundliche Beschreibung der Türkei⁴². All diese Werke enthalten ihre Wahrheit und ihre Stereotypen, sie schildern die *rabies Turcorum*, das türkische Barbarentum, ihre fremden Gebräuche, mußten aber auch zugeben, daß Mehmet II. Fatih, der Eroberer, ein Mann war, der die Bildung schätzte und sich mit lateinischen und griechischen Beratern umgab. Oftmals dokumentieren diese Werke die antiquarische Belesenheit ihrer Verfasser, die den gesamten Fundus der antiken Literatur heranziehen, um das Erlebte einzuordnen, sicher belegen sie auch ihre Angst, die ein differenziertes Bild oft unmöglich machte.

Ein Prototyp dieser ambivalenten Sichtweise, dieser Mischung aus nachvollziehbarer Verstörung und theologischer Interpretation, Vorurteilen und Faszination, ja heimlicher Begeisterung für die fremde Kultur ist das populärste Türkenbuch des 15. und 16. Jahrhunderts, der schon im Titel eigenartig unentschiedene ‚Traktat über die Sitten, die Lebensart und die Schlechtigkeit der Türken‘ des Georg von Ungarn. Aus Siebenbürgen war Georg als junger Mann in osmanische Gefangenschaft geraten und als Sklave verkauft worden. Er lebte 20 Jahre in der Türkei, zunächst unter denkbar schlechten Umständen, später als beinahe freier Mann und gut behandelt. Vielleicht aus freien Stücken tritt er zum Islam über, nutzt dann aber eine Reise, die ihm von seinem Herrn gestattet worden war, zur Flucht. Er gelangt nach Italien, wo er nicht allein dem Dominikanerorden beitrifft,

des osmanischen Reiches, in: Franz-Reiner Erkens (Hg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter, Berlin 1997, S. 79–101, Dieter Mertens, Claromontani passagii exemplum. Papst Urban II. und der erste Kreuzzug in der Türkenkriegspropaganda des Renaissance-Humanismus, in: Bodo Guthmüller - Wilhelm Kühlmann (Hgg.), Europa und die Türken in der Renaissance, Tübingen 2000, S. 65–78; zu späteren Berichten über das osmanische Reich z. B. Almut Höfert, Den Feind beschreiben. ‚Türkengefahr‘ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600, Frankfurt am Main - New York 2003.

40 Bartholomaeus de Iano, Epistola de crudelitate Turcorum, MPG 158, Sp. 1055–1068.

41 Zu diesem Werk Franz Babinger, Nikolaos Sagundinos, ein griechisch-venedischer Humanist des 15. Jahrhunderts, in: ders., Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante (3 Bde.), Bd. 3, München 1976, S. 242–256.

42 Flavio Biondo, Ad Alphonsum Aragonensem serenissimum regem de expeditione in Turchos, in: Scritti inediti e rari di Biondo Flavio con introduzione di Bartolomeo Nogara, Rom 1927, S. 29–58.

sondern auch seine Lebensgeschichte schreibt.⁴³ Der Rahmen, den Georg für sein Werk wählt, erscheint zunächst wie ein typisches Zeugnis klerikaler Polemik, wie ein uns bekanntes Produkt christlicher Apologie; in Wirklichkeit ist er vor allem ein Dokument der Selbstrechtfertigung, der Entschuldung seines eigenen Apostatentums. Die Zeichen der Apokalypse, so der Ton Georgs, mehren sich und die betörende Gewalt des Antichristen setzt sich durch. Immer schwerer fällt es den Christen, diesen Einflüsterungen standzuhalten. Das Jüngste Gericht kann nicht mehr fern sein, denn der Kampf um die Seelen der Gerechten ist schon fast verloren, der Islam, das Instrument des Teufels tritt seinen Siegeszug an.⁴⁴ Georg zieht jedoch nicht den Schluß, den wir jetzt erwarten würden. Nicht die Verheerungen der osmanischen Eroberung stellen die eigentliche Gefahr dar und das Attribut des Antichristen, es ist die überlegene Kultur der Türkei. Abstrahiert man den homiletischen Rahmen, liest sich Georgs Traktat wie ein Eulogium auf die Osmanen. Ihre Heere sind schlagkräftiger, ihre Umgangsformen kultivierter, ihre Hygiene ist ebenso fortschrittlich wie ihre Verwaltung effizient, ihre Frauen sind keusch.⁴⁵ Mehr noch als die äußere Sittlichkeit imponiert Georg die innere Haltung der Osmanen. In all ihren Erscheinungsformen ist die islamische Religion dem Christentum überlegen, ihre Institutionen werden geachtet, ihre Rituale eingehalten. Mit besonderer Hochachtung erfüllen Georg die Derwischorden. Die Wunder ihrer Heiligen stehen außer Zweifel, sie leben ein engelhaftes Leben, ihre Dichtung ist von erhabener Schönheit, ihre Tänze sind aufrüttelnd und voller frommer Ekstase.⁴⁶ Welchen Sinn kann diese kulturelle und moralische Überlegenheit haben, die so offenkundig ist? Sie muß ein Werk des Teufels sein.⁴⁷

Vielleicht zeigt Georg von Ungarn am besten, in welchem Dilemma sich ein Gebildeter der Renaissance befinden konnte, als er dem Islam gegenübertrat. Man sollte das Faszinosum, das von der gleichsam aus dem Nichts entstandenen Kulturturnation der Osmanen nach Europa strahlte, nicht unterschätzen. Erfolg machte attraktiv. Auch hier lag ein Grund dafür, daß die Kluft zwischen Ablehnung und Anerkennung so gering, und über die bloße militärische Bedrohung hinaus der Schritt vom Ruf nach einem Kreuzzug zum Friedensangebot oft so leicht fallen konnte.

Auch unter dieser Voraussetzung konnte das Dialogprojekt des Petrus Venerabilis, das Johannes von Segovia und Cusanus reaktiviert hatten, noch zweimal

⁴³ Zu Georg von Ungarn und seinem ‚Türkenbüchlein‘ z. B. Heribert Busse, *Der Islam und seine Rolle in der Heilsgeschichte in Georg von Ungarns Türkentraktat*, in: Klaus Röhrborn - Horst Wilfrid Brands (Hgg.), *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag*, Wiesbaden 1981, S. 23–37, oder Alexandru Stan, *Preotul Gheorge, islamist, transilvanean în secolul al XV-lea*, in: *Studii teologice* 22 (1970), S. 291–298.

⁴⁴ *Georgius de Hungaria, Tractatus de moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*, hrsg. von Reinhard Klockow, Köln - Weimar 1994, Prolog, lateinisch und deutsch, S. 144–149.

⁴⁵ Ebd., c. 12, S. 244–255.

⁴⁶ Ebd., c. 14, S. 240–287.

⁴⁷ Ebd., c. 19, S. 330–347.

konkrete Gestalt annehmen, diesmal in Form eines eindeutigen Angebotes an Sultan Mehmet II.

Aeneas Silvius Piccolomini, Papst Pius II, ein weiterer Briefpartner des Johannes von Segovia, war ein leidenschaftlicher Vertreter der Kreuzzugs-idee, für die er in Briefen, Bullen, auf Reichstagen und auf einem eigens dafür einberufenen Kongreß in Mantua werben ließ; vielleicht war der Kreuzzug das Anliegen seines Lebens, wenn nicht sogar eine fixe Idee. Dennoch vollzieht Pius 1461 eine abrupte Kehrtwende seiner bisherigen Politik. Er schreibt einen Brief an Mehmet II. und bietet ihm einen Deal an - in seiner Funktion als Oberhaupt der Kirche und Führer Westeuropas.⁴⁸ Warum sollte Mehmet nicht einfach zum Christentum übertreten? Er würde die eroberten Gebiete behalten können, träte die Nachfolge des oströmischen Kaisers an und schloße Frieden mit Westeuropa. Pius schildert Mehmet eindringlich die Vorzüge des Christentums und greift noch einmal auf das breite Repertoire christlicher Apologie zurück. Jede Abweichung des Islams, alle Gehalte, die Pius aus den Schriften seiner Vorgänger geläufig waren, werden mit bekannten Argumenten zurückgewiesen. Trinität, Inkarnation und die diversen Aspekte der Heilsgeschichte belegt Pius auf konventionelle Art und Weise.⁴⁹ Interessanter sind für uns die Passagen, die Mehmet vom konkreten Nutzen einer Konversion überzeugen wollen. Ein wenig Weihwasser genügt, und der Übertritt zum Christentum ist vollzogen. Die neuen Provinzen werden loyal sein, die Grenzen befriedet, ja durch die Versöhnung von Ost und West wird das Goldene Zeitalter heranbrechen. Pius II. zieht alle Register der Panegyrik: Mehments zahllose Siege haben seine Glorie bereits hinreichend unter Beweis gestellt, seine Untertanen werden ihm auch ins Christentum folgen, gerade um des Friedens willen. Das großartige Volk der Türken, ein Abkömmling des Volkes der Skythen und auf diese Weise ein Teil der griechischen Antike, es gehört nicht zu Ägyptern und Arabern, sondern an die Seite des christlichen Europas.⁵⁰

Eine Antwort Mehments ist nicht bekannt. Warum hätte er auch zum Christentum übertreten sollen, er beherrschte seine Untergebenen ja bereits als Muslim. Die innereuropäischen Kriege ließen die Behauptung, Christentum und Frieden seien gleichbedeutend, zudem wenig glaubwürdig erscheinen.

Wie ernst es dem Papst mit seinem Vorhaben war, bleibt offen. Vielleicht war es für ihn nicht mehr als ein Experiment. Überzeugender erscheint ein anderer Versuch dieser Zeit, Sultan Mehmet das Christentum näherzubringen. Sein Urheber war der versprengte byzantinische Philosoph und Übersetzer Georgius von

⁴⁸ Zur ‚Epistola ad Mahumetem‘ z. B. Johannes Helmrath, Pius II. und die Türken, in: Guthmüller - Kühlmann (Hgg.), *Europa und die Türken*, S. 79–137, Albert R. Baca, *On the Sources of Pius II's ‚Epistola ad Mahometam II‘*, in: Nancy van Deusen - Alvin E. Ford (Hgg.), *Paradigms in the Medieval Thought. Applications in Medieval Disciplines*, Levingston 1990, S. 27–36, Paolo Brezzi, *La lettera di Pio II a Maometto II*, in: Luisa Rotondi Secchi Tarugi (Hg.), *Pio II e la cultura del suo tempo*, Mailand 1991, S. 263–272.

⁴⁹ Pius II. Papa, *Epistola ad Mahumetem*, hg. von Reinhold Gleis - Markus Köhler, Trier 2001, §§ 52–83, S. 198–239.

⁵⁰ Ebd., §§ 9–27, S. 142–165.

Trapezunt, der sich in seiner neuen Heimat Italien als Diplomat und konfliktfreudiger Diskutant mehr schlecht als recht arrangiert hatte. Als Grieche hatte er andere Motive als Papst Pius. Georgius träumte von der Wiederherstellung einer einheitlichen Kirche, deren Zentrum wieder Konstantinopel werden sollte, und man könnte Georgius einen besonders leidenschaftlichen Befürworter des türkischen EU-Beitrittes nennen. Sein Verhältnis zu Italien, das in seinen Augen zunehmend der Dekadenz verfiel, war schlecht, er erhoffte sich gerade von Mehmet die Anerkennung, die ihm im Westen versagt geblieben war.⁵¹ In der Einleitung seiner griechischen Schrift ‚Von der Wahrheit des christlichen Glaubens‘ entwirft Georgius ein utopisches Szenario, eine Welt, in der alle Völker geeint waren und einem Glauben folgten. Auch für Georgius wird der Islam und damit vor allem Mehmet zu einem Instrument der Vorsehung, doch nicht mehr zu einem Werkzeug der göttlichen Heimsuchung oder der satanischen Verführung, sondern der heilsgeschichtlichen Vollendung. Die militärische Gewalt des Sultans, seine Bildung und die Bereitschaft, seinen Beratern Gehör zu schenken, konnte erreichen, was den zerstrittenen Fürsten des Westens nicht gelingen konnte, ein im Glauben wiederhergestelltes vereinigtes Europa. Beide Seiten hatten sich nun, betont Georgius, aus Unwissen nun lange genug mit Kriegen überzogen, es war an der Zeit, die Unterschiede zu erkennen und die Gemeinsamkeiten zu nutzen.⁵² Wie für Pius war auch für Georgius dieses neue Europa ein christliches Europa, doch unterschied sich sein Christentum vom Glauben des Papstes; es war die christliche Ideologie eines Philosophen. Auch Georgius liest den Koran und sucht nach Belegen christlicher Kernaussagen, nach Hinweisen auf die Dreifaltigkeit, die Fleischwerdung des Wortes und die Erlösung durch Jesus Christus, doch war er sich im Klaren, daß diese Argumente nicht genügen konnten. Philosophische Beweise, mathematische Analogien der Trinität und naturphilosophische Argumente für die hypostatische Union waren daher hinzuzufügen.⁵³ Ergebnis der Bemühungen war ein Traktat, das den Boden des Christentums in weiten Teilen bereits verlassen hatte und der Vernunft verpflichtet blieb. Ihm war ebensowenig Erfolg beschieden, wie dem Brief des Papstes, im Gegenteil, für Georgius hatte sein Versuch in Italien die fast endgültige soziale Isolation zur Folge.

51 Zu diesem Text z. B. Michel Balivet, *Pour une concorde islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du moyen-âge*, Rom 1997, S. 18–26; zu Georgius von Trapezunt, sicher einer der faszinierendsten Gestalten der Renaissance überhaupt, allgemein John Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden 1976.

52 Georgios von Trapezunt, *De la vérité de la foi des chrétiens*, hrsg. und übersetzt von Adel Theodor Khoury, Würzburg - Altenberge 1987, griechisch und französisch, S. 68–81.

53 Ebd., c. 1–3, S. 82–221.

VI. Zwischen Invektive und Orientalistik: Die Neuzeit

Nach Georgius und Nikolaus von Kues lassen sich im Westen kaum mehr vergleichbare Annäherungsversuche finden, ja man darf, was die philosophische Kontroverse betrifft, mit Recht von einer Stagnation der Gattung sprechen. Durchläuft man die lateinischen und volkssprachlichen Texte der Frühen Neuzeit, die sich mit dem Islam auseinandersetzen, so überwiegen die systematische Invektive und der polemische Traktat. Vor allem der Einfluß des Ricoldus von Montecrucis, nicht der versöhnlichere Geist des Cusanus oder des Raimundus Lullus sind in diesen Werken spürbar.

Autoren wie der spanische Humanist Juan Luis Vives in seiner großen Apologie des Christentums, ‚De veritate fidei‘,⁵⁴ oder der italienische Revolutionär Savonarola in seinem ‚Triumphus crucis‘ referieren fast ausschließlich Ricoldus, wenn sie auf den Islam zu sprechen kommen.⁵⁵ Viele umfangreiche Widerlegungen des Korans werden in dieser Zeit geschrieben, in Spanien vom Konvertiten Juan Andrés⁵⁶ und von Bernardo Perez, dem Übersetzer des Erasmus,⁵⁷ in Italien vom Dominikaner Angelo Pientini,⁵⁸ im 17. Jahrhundert in England dann z. B. von William Bedwell, einem der Herausgeber der King-James-Bible,⁵⁹ und Lancelot Addison,⁶⁰ schließlich in Ungarn vom Jesuiten Istvan Szanto.⁶¹ Auch in Prag durchläuft Václav Budovec z Budova im Jahre 1614 in seinem ‚Antialkorán‘ Sure um Sure, um den Koran zu widerlegen.⁶² Kaum eines dieser Werke

⁵⁴ Juan Luis Vives, *De veritate fidei christianae*, in: *Opera omnia* (8 Bde.), Bd. 8, Valentia 1745 (Neudruck London 1964), Liber IV. Zu diesem Werk z. B. Vicente Cantarino, *La polemica de Luis Vives contra el Islam*, in: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 67 (1991), S. 5–34.

⁵⁵ Girolamo Savonarola, *Triumphus crucis*, hrsg. von Mario Ferrara. Rom 1961, Liber IV.

⁵⁶ Als einen von vielen Drucken z. B. Juan Andrés, *Confusio sectae Mahometanae*, Dresden 1594. Zu Juan Andrés Hartmut Bobzin, *Bemerkungen zu Juan Andrés und seinem Buch Confusion dela secta mahometica* (Valencia 1515), in: Martin Forstner (Hg.), *Festgabe für Hans-Rudolf Singer* (2 Bde.), Frankfurt am Main - Bern - New York 1991, Bd. 2, S. 529–548.

⁵⁷ Bernardo Pérez de Chinchón, *Antialcorano. Diálogos Christianos* (Conversión y Evangelización de Moriscos), hrsg. von Francisco Pons Fuster, Alicante 2000.

⁵⁸ Angelo Pientini, *Delle demonstrationi degli errori della setta Macomettana libri cinque*, Florenz 1588.

⁵⁹ William Bedwell, *Mohammedis Imposturae: That is a Discovery of the manifold forgeries, falshoods, and horrible impieties of the blasphemous seducer Mohammed: with a demonstration of the insufficiencies of his law, contained in the cursed Alkoran*, London 1615.

⁶⁰ Lancelot Addison, *The Life and Death of Mahumed, The Author of the Turkish Religion being an Account of his Tribe, Parents, Birth, Name, Education, Marriages, Filthiness of Life, Alcoran, First Proselytes, Wars, Doctrines, Miracles, Advancement*, London 1679.

⁶¹ István Szántó (Arator), *Confutatio Alcorani* (Adattár XVI - XVIII. Századi Szellemi Mozgalmaink Történetéhez 27), hrsg. von István Dávid Lázár, Szeged 1990.

⁶² Václav Budovec z Budova, *Antialkorán*, hrsg. von Noemi Rejchrtová, Prag 1989, dort bes. S. 90–102. Zum Leben und den Werken des Václav Budovec z Budova die dazugehörige Arbeit von Noemi Rejchrtová, Václav Budovec z Budova, Prag 1984.

geht über den Stand des Mittelalters hinaus. Sie alle belegen die *longue durée* der christlich-islamischen Kontroverse und zeigen, wie langlebig manche ihrer Topoi waren. Noch im 16. und 17. Jahrhundert lassen sich grobgestrickte Pamphlete finden, die auf das legendenhafte Arsenal der Kreuzzugszeit zurückgreifen, um das Leben des Propheten zu beschreiben. Die ‚Acta Mahumeti‘ der Gebrüder Bry,⁶³ der ‚Arrow against Atheism‘ des Puritaners Henry Smith⁶⁴ oder Humphrey Prideauxs berühmte Lebensbeschreibung des Propheten, ‚The true nature of Imposture, displayed in the Life of Muhammed‘ gehören zu ihnen.⁶⁵

Als 1543 die neuen Koranausgaben Theodor Biblianders und Johann Widmannstätters erscheinen, liefern beide im Kern den lateinischen Text Roberts von Ketton und ergänzen ihn um eine Anthologie der mittelalterlichen Kontroverschriften. Der Leser erhielt kaum anderes als die Kollektion, die schon Petrus Venerabilis in Händen hielt.⁶⁶ 150 Jahre später, im Jahre 1698, erscheint in Padua die erste philologisch korrekte Koranausgabe, unter der Leitung Lodovico Marraccis. Marracci konnte im Vatican auf die damals umfangreichste Bibliothek arabischer Kommentarliteratur zurückgreifen, dennoch nutzt er sein Wissen nur, um den Koran in einer monumentalen tausendseitigen ‚Confutatio‘ Vers um Vers zu widerlegen.⁶⁷

Die Reihe ließe sich noch beliebig fortsetzen. Wann aber beginnt man, das Gefängnis der Apologie zu verlassen und sich mit der arabischen Literatur wie mit einem Gegenstand der kritischen Wissenschaft zu beschäftigen? Eine eigene Geschichte wäre die Entstehung der Arabistik als der Dienerin der biblischen Exegese. Mitte des 17. Jahrhunderts entstehen in Oxford die Arbeiten der Orientalisten Edward Pococke und Thomas Hyde, die ihrem Publikum eine vergleichsweise vorurteilsfreie Perspektive auf die Geisteswelt des Orientes, auf seine spekulative

⁶³ Theodor de Bry, Israel de Bry, *Acta Mahumeti Saracenorum principis natales, vitam, victorias, imperium et mortem eius ominosam complectentia*, Frankfurt am Main 1597.

⁶⁴ Henry Smith, *Gods Arrow against the Atheists*, London 1609, dort vor allem c. 4.

⁶⁵ Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet*. London 1697. Zu Humphrey Prideaux's in fast allen europäischen Sprachen verbreitetem Traktat z. B. Philipp C. Almond, *Heretic and Hero. Muhammed and the Victorians*. Wiesbaden 1989, S. 9f., S. 46 und passim.

⁶⁶ Erschienen unter den Titeln *Machumetis Sarracenorum principis vita ac doctrina omnis, quae & Ismahelitarum lex, & Alcoranum dicitur* (3 Bde.), hrsg. von Theodor Bibliander, Basel 1543, und Johann Heinrich Widmannstätter, *Mahometis Abdallae filii Theologia dialogo explicata, Hermanno Nellingarensi interprete. Al-Corani Epitome Roberto Ketense Angelo interprete*, Landshut 1543. Zu den Koranausgaben Theodor Biblianders Johann Widmannstätters Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut 1995, S. 209–221, S. 331–344.

⁶⁷ Ludovico Marracci, *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus ac in Latinum translatus, apositisque unicuique capiti notis, atque refutatione: His omnibus praemissus est Podromus totum priorem tomum implens* (2 Bde.), Padua 1698. Zu Marraccis Koranübersetzung z. B. Giorgio Levi della Vida, *Ludovico Marracci e la sua opera degli studi islamici*, in: ders., *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Mailand - Neapel 1959, S. 193–210, oder Maurice Borrmans, *Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran*, in: *Islamochristiana* 28 (2002), S. 73–86.

Philosophie, seine Lebensgewohnheiten, Rituale, Geschichte und Literatur eröffnen und dem Pluralismus der östlichen Welt dabei Rechnung tragen. Thomas Hyde mochte in der Kathedrale zu Gloucester für seine detailgeschwängerten und einschläfernden Predigten bekannt geworden sein, sein *Opus magnum*, die ‚*Historia veterum Persarum*‘ darf als Meilenstein der Orientalistik gelten.⁶⁸ Pococke erschließt durch seine an den Realien orientierten Arbeiten, Textausgaben und Übersetzungen Klassiker der orientalischen Literatur und kann zugleich als einer der Begründer der vergleichenden Semistik gelten.⁶⁹ Beide, Hyde und Pococke haben im 17. Jahrhundert viele Erben gefunden, in England Simon Ockley, in der Schweiz Johannes Hottinger.⁷⁰ Der Großfürst von Moldavien Dimitrie Cantemir, der seine Jugend als Geisel am Hof des Sultans in Istanbul verbracht hatte,⁷¹ schreibt in Sankt Petersburg für Zar Peter den Großen in den Jahren 1714–1716 eine große lateinisch Geschichte des osmanischen Reiches,⁷² im Anschluß im Jahre 1719 eine enzyklopädische russische Zusammenfassung nicht allein des Korans, sondern der ganzen islamischen Theologie und vor allem ihrer in den Derwischorden präsenten mystischen Strömungen.⁷³

In Ulm erscheint 1731 die 300-seitige Dissertation Jacob Ehrharths, die nach 600 Jahren zum ersten Mal Punkt für Punkt das Legendenmaterial der Kreuz-

68 Thomas Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*, Oxford 1760 (Neudruck Teheran 1976), zuerst erschienen Oxford 1700, als weiteres Werk z. B. Thomas Hyde, *Tractatus Alberti Bobovii Turcarum Imp. Mohammedis IVti interpretis primarii de Turcarum liturgia*, Oxford 1690. Zu Thomas Hyde z. B. G. J. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford 1996, S. 248–259, 295–299

69 Zu den Werken Edward Pocockes zählen unter anderem der *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yakhdhan*, Oxford 1671, oder *Bab Musi Porta Mosis, sive Dissertationes aliquot à R. Mose Maimonides: suis Mishnaioth, sive textus Talmudici partes, commentariis praemissae, quae ad Judaeorum disciplinam aditum aperiunt: nunc primum Arabicè, prout ab eo conscriptae sunt, et Latine edita: una cum Appendice notarum miscellanea*, Oxford 1655. Zu Pococke z. B. Toomer, *Eastern Wisdom*, S. 155–167, S. 271–279, oder B. P. M. Holt, *The Study of Arabic Historians in Seventeenth Century England: The Background and the Work of Edward Pococke*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957), S. 444–455.

70 Zum bedeutendsten Werk Simon Ockleys wurde neben seinen Übersetzungen *The History of the Saracens: Containing the lives of Abubeker, Omar, Othman, Ali, Hasan, Moawiah I., Yezid I., Moawiyh II., Abdolla, Merivan I., and Abdolmelick, the immediate successors of Mahomet*, London 1718. Unter den Werken des großen Schweizer Orientalisten Hottingers z. B. Johann Heinrich Hottinger, *Compendium Theatri Orientalis*, Heidelberg 1662, oder seine *Historia orientalis quae ex variis orientalium monumentis collecta*, Tiguri 1660.

71 Zu Dimitrie Cantemir als Orientalist z. B. Virgil Cândea, *Cantemir et la civilisation islamique*, in: *Romano-arabica* 2 (1976), S. 15–42, oder Petre P. Panaiteșcu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Bukarest 1958, S. 169–188, S. 212–219.

72 Dimitrie Cantemir, *Incrementorum et decrementorum Aulae Othmannicae sive Aliothmannicae Historiae a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductae libri tres*, hrsg. von Dan Slușanschi, Timișoara 2002.

73 Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau Întocmirea religiei muhammedane*, hrsg. von Virgil Cândea, Bukarest 1977.

zugsszeit widerlegt.⁷⁴ In Utrecht schreibt der Orientalist Adrian Reland 1713 eine Abhandlung mit dem Titel ‚De religione Mahometica‘.⁷⁵ Reland durchläuft wie Ehrharth den ganzen Katalog mittelalterlicher Vorurteile, die er den Werken des Petrus Venerabilis und des Ricoldus entnehmen konnte, und prüft sie eingehend. Am Ende seiner Untersuchung hat kaum ein Urteil des Ricoldus mehr Bestand, weder die Oberflächlichkeit islamischer Rituale, die Wollust und Epilepsie des Propheten, noch die Körpergebundenheit des koranischen Paradieses. Islam und Christentum kommen als monotheistische Religionen für Reland in ihren wesentlichen Fragestellungen überein. Auch wenn Reland vielleicht etwas naiv war; nimmt er in seinem Werk, das von der Kirche auf den Index gesetzt wurde, Bezug auf Nikolaus von Cues. Der Koran sollte mithilfe der islamischen Philosophen gelesen und gedeutet werden.⁷⁶ Nach 200 Jahren waren Ehrharth und Reland damit wieder zu der Vernunft zurückgekehrt, die auch der deutsch-italienische Kardinal für sich in Anspruch genommen hatte.

Als Wilhelm von Rubruck 1255 nach jahrlanger Reise aus der Mongolei zurückgekehrt war, konnte er König Ludwig keine Erfolge berichten. Weder war der Großkhan Christ geworden, noch hatte er sich einer Allianz gegen die Sarazenen angeschlossen. Wilhelm starb wenige Jahre später in Frankreich, nur von seinen wenigen Freunden im Franziskanerorden beachtet und geehrt. Überschaut man die 500 Jahre der christlich-islamischen Begegnung, die sich dem Disput in der mongolischen Steppe anschlossen, so hätte Wilhelm mit dem Erreichten recht zufrieden sein können; er war nicht nur geographisch weiter vorgedrungen als fast alle Dogmatiker nach ihm, sondern auch auf dem Feld der wirklichen Begegnung, vielleicht gerade weil seine Ziele so bescheiden waren und sein Glauben ihm genügte.

Bernd Roling
Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit,
Universität Münster, Deutschland
(broling@uni-muenster.de)

⁷⁴ Jacob Ehrharth, *De illustrium ac obscurorum scriptorum erroribus praecipuis in Historia Mahumeti eorumque causis Dissertatio*, Ulm 1731.

⁷⁵ Zu Reland z. B. Jacobus van Amersfoort - W. J. van Asselt, *Liever Turks dan Paaps? De visies van Johannes Coccejus, Gisbert Voetius en Adrianus Relandus op de islam*, Zoetermeer 1997, S. 23–28.

⁷⁶ Hadrian Reland, *De religione Mohammedica libri duo*, Utrecht 1717. Obwohl das Buch indiziert wurde, erschien es im Anschluß in fast allen mitteleuropäischen Sprachen.

