

MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, ALEXANDER FIDORA (Hg.), Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter. Darmstadt 2004. ISBN 3534175336.

Wie nur wenige neuere Veröffentlichungen zur mittelalterlichen Ideengeschichte kann der vorliegende Sammelband eine weit über den engeren wissenschaftlichen Horizont hinausreichende Relevanz beanspruchen: Mit dem christlich-jüdischen bzw. christlich-islamischen Religionsdialog im Mittelalter greifen die Herausgeber Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora ein Thema auf, das mit dem Wiederaufleben des Religiösen in den scheinbar durchweg säkularisierten Gesellschaften des Westens eine außerordentliche Aktualität gewonnen hat. Konkret beziehen sie sich auf die Herausforderung des westlichen Selbstverständnisses durch den Islam. Dessen totaler, sich teilweise militant äußernder Geltungsanspruch entzieht sich offenkundig jenem laizistischen Gesellschaftskonzept, das der Glaubensüberzeugung einen Entfaltungsraum nur noch im Privaten zugestehen möchte. Mit anderen Worten: Das auf Kosten der Religion, nämlich in ihrer Relativierung gewonnene Modell säkularistischer Toleranzstaatlichkeit droht seinerseits zu erodieren, wenn es sich nicht mit der Wirklichkeit religiöser Wahrheitsansprüche auseinandersetzt und diese gegebenenfalls zu integrieren versucht. Eine Anleitung hierzu erhoffen sich die beiden Herausgeber von den Ansätzen des mittelalterlichen Religionsdiskurses – auch deshalb, weil sich die weltanschaulichen Konstellationen des vormodernen von jenen des postmodernen Zeitalters nicht grundsätzlich zu unterscheiden scheinen: Bereits das Mittelalter war von der Wahrheitskonkurrenz der drei „abrahamitischen“ Religionen bestimmt. Nicht weniger sah sich die Theologie – gleichgültig, ob nun jüdischer, christlicher oder islamischer Provenienz – mit dem Problem der rationalen Verantwortbarkeit des Glaubens konfrontiert. Insbesondere die Frage, ob es jenseits des empirisch Erschließbaren noch ein Sein geben könne oder anders formuliert: Woher die Welt ihre Ursache nehme, diese Grundaporie zwang die Offenbarungsreligionen dazu, das je Eigene im Vergleich mit dem je Anderen zu erörtern.

Auf die spanischen Dialogerfahrungen des 12. Jahrhunderts zielt der einleitende Beitrag von Alexander Fidora ab (S. 10-26). Am Beispiel der Übersetzerschule von Toledo rekonstruiert er die Ausgangsbedingungen des jüdisch-christlichen Religionsgesprächs. Deren bedeutendste Vertreter, der jüdische Gelehrte Abraham Ibn Daūd und der christliche Intellektuelle Dominikus Gundissalinus, gehen von der prinzipiellen Vernunfthaltigkeit der metaphysischen Welterkenntnis aus. Aus dieser Prämisse leitet sich die Rationalität der Rede von Gott ab. Aufgrund der divergierenden Offen-

barungstraditionen (Judentum: Altes Testament, Christentum: Altes und Neues Testament, Islam: Koran) kann sich das interreligiöse Gespräch jedoch nur als transzendentalphilosophischer Diskurs entfalten. Mithin liefert die Begrifflichkeit der Philosophie ein Instrumentarium, mit dessen Hilfe sich die Aussagen der einzelnen Religionen vergleichen und im Sinne einer kategorialen Konsonanz sogar vermitteln lassen. Insofern die monotheistischen Religionen auf einem ontologisch begründbaren Gottesbegriff aufruhen, ist die historische Möglichkeit ihrer friedlichen Konvivenz gegeben.

Dem engeren Problemfeld des jüdisch-christlichen Religionsdialogs sind die Ausführungen von Stefan Seit über die „Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“ von Petrus Abaelardus zuzuordnen (S. 40-95). Freilich steht hier die Frage nach der Vereinbarkeit des christlichen Messiasglaubens mit den Maßgaben der kritischen Vernunft im Vordergrund. Die Schrift des Pariser Theologen stellt keinen klassischen Religionsvergleich dar, sondern sie dient vielmehr der Klärung der kirchlichen „Position, die sich selbst auf ihre historisch-gesetzliche, äußerliche bzw. veräußerlichte Dimension einerseits und ihre rationale andererseits“ vor dem Hintergrund der heidnischen und jüdischen Kritik am Christentum überprüft (S. 47). Abaelardus weist dabei sowohl das buchstäbliche Verständnis biblischer Aussagen als auch die rein logische Explizierung der Offenbarung ab. In der Gegenüberstellung des philosophischen, jüdischen bzw. christlichen Standpunkts bildet die Gesprächssituation des Traktats die dialektische Verfahrensweise der mittelalterlichen Universitäts-theologie nach: Allein im unabschließbaren wissenschaftlichen Dialog ist es möglich, die Wahrheit Gottes stufenweise zu erfassen, obschon die volle Einsicht in dessen transzendente Natur *in mundo* unerreichbar bleiben muß.

Auf aristotelischer Basis reflektiert Thomas von Aquin die methodischen Voraussetzungen des Religionsdialogs. Wie Matthias Lutz-Bachmann in seiner Analyse der thomistischen „Summa contra Gentiles“ zeigen kann (S. 96-118), unterscheidet der Dominikanertheologe zwischen zwei Arten der Wahrheit. Ihr entsprechen zwei eigenwertige Bereiche des Wissens, nämlich eine vernunftförmige (sich auf wissenschaftliche Beweisverfahren stützende) und eine wahrscheinliche (nur im Glauben einsehbare) Erkenntnis. Die Theologie verknüpft beide Erkenntnisweisen, indem sie einerseits mit vernunftphilosophischen Argumenten die Existenz Gottes zu belegen, andererseits die biblische Offenbarung als intelligibel zu qualifizieren versucht. Der Glaube bleibt also in der menschlichen Vernunft aufgehoben. Die prinzipielle Überprüfbarkeit der Glaubensaussagen auf ihre „Vernunftfähigkeit“ ist aber das entscheidende Kriterium, von dem aus sich das Verhältnis des Christentums zu Judentum und Islam bestimmt:

Zum Jüdischen hin sieht Thomas – schon aufgrund der gemeinsamen *scriptura* – die Tür des Dialogs weit geöffnet, während er für das Gespräch mit dem Islam unüberwindliche Probleme erwartet. Durchaus im Einklang mit der Einschätzung der zeitgenössischen islamischen Theologie (Averroes) erscheint ihm der Koran als holistische Handlungslehre, die über kein wissenschaftlich fixierbares und daher nicht diskursiv zu bewältigendes Transzendenzkonzept verfügt, sondern nach der Heilsverwirklichung bereits im irdischen Gottesstaat strebt.

Auch wenn man die Dialogvorschläge der Scholastik bereits als originäre Theorie des interreligiösen Gesprächs aus christlicher Perspektive deuten kann, bleibt doch die Frage nach den historischen Konkretionen: Kam es jenseits der bloß literarischen Fiktionalisierung des Dialogs auch zum direkten Meinungs-austausch zwischen einzelnen Religionsvertretern? – Der Aufsatzband bietet in dieser Hinsicht kaum neue Einsichten, auch deshalb nicht, weil sich die intellektuelle Berührung zwischen den Religionen in der Regel auf Kommunikationsebenen bezog, die man *strictu sensu* nicht als dialogförmig bezeichnen kann. Insbesondere der gemeinsame Beitrag der Autorengruppe um José Martínez Gáquez (S. 27-39) macht deutlich, daß sich etwa die christliche Rezeption des Islam in erster Linie auf eine Übersetzungstätigkeit beschränkte. Die seit dem 12. Jahrhundert greifbaren Bemühungen um eine lateinische Übertragung des Korans standen zudem unter apologetischem Vorzeichen, sollten sie doch die philologische Basis für eine systematische Widerlegung der islamischen Lehre durch die westliche Theologie liefern. Umgekehrt bestand auf muslimischer Seite wenig Interesse an einer Begegnung mit dem Anderen. Hanna Kassis (S. 173-191) weist darauf hin, daß der mittelalterliche Islam die christliche Offenbarung ebenso wie die jüdische als eine heilsgeschichtlich überholte Wahrheit betrachtete. Die heute häufig betonte Gemeinsamkeit der drei Großreligionen im Schriftprinzip stiftete eben kein dialogförderndes Zusammengehörigkeitsgefühl, sondern umschrieb vielmehr den Kern der Differenz, die sich durch die Ausprägung einer eigenständigen, etwa mit der antichristlichen Bildlichkeit bewußt brechenden Kulturtradition noch zusätzlich vertiefte. Indem der Islam von der unmittelbaren Deckungsgleichheit von religiöser und politischer Gemeinde ausging, gewann er einen rechtlichen Exklusionscharakter gegenüber den anderen beiden religiösen Überzeugungsgemeinschaften.

Daß es punktuell dennoch zu persönlichen Kontakten kam, lassen die Ausführungen von Hans Daiber (S. 136-172) über den Theologen und Arabisten Raimundus Lullus erkennen. Lullus legte seinem „Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni“ jene Erfahrungen zugrunde, die er 1307 während einer Disputation mit dem

Mufti von Bugia (Algerien) gemacht hatte: Im Mittelpunkt des Traktats steht die Entkräftung des Vorwurfs, die christliche Trinitätsauffassung stelle eigentlich einen verkappten Polytheismus dar. In Anverwandlung der neuplatonischen Triade von Denkendem (Gottvater), Denken (Heiliger Geist) und Gedachtem (Jesus Christus) entwickelt Lullus ein religionsphilosophisches Modell, das sich nicht nur als logisch zwingende Rechtfertigung der Trinitätslehre, sondern zugleich als Synthese der drei Religionen, näherhin ihrer monotheistischen Gottesidee versteht.

Ebenso vor dem Hintergrund konkreter zeitgeschichtlicher Erfahrung ist das Plädoyer des Nikolaus Cusanus für einen Religionsvergleich in seiner Schrift „De pace fidei“ zu sehen (Martin Riedenauer, S. 192-220). Die Zerschlagung des byzantinischen Reichs durch die Osmanen veranlaßten den Kardinal, sich den Fragen der interkulturellen Vermittelbarkeit unterschiedlicher religiöser Haltungen zuzuwenden. Seine Argumentation setzt wieder am Problem der rationalen Faßbarkeit der Transzendenz an. Jedoch anders als die Spätscholastik, die sich dialektisch um eine immer weitere Verfeinerung der Kategorienbildung bemühte, geht Cusanus von der Unsagbarkeit Gottes aus. Das Göttliche verkörpert sich in der *coincidentia oppositorum*, deren Wirklichkeit immer nur in Ausschnitten, nämlich in Form eines perspektivischen Sehens zu erkennen ist. Auch wenn Cusanus davon überzeugt ist, daß der christliche Glaube die Fülle der unterschiedlichen Perspektiven in allgemeiner Weise bündelt, kann er doch die abweichende Tradition der Juden und Muslime als jeweils für sich gültige Anschauungsformen der einen Wahrheit begreifen. Dem friedlichen Austausch über die differenten Sehweisen des Göttlichen kommt daher eine grundlegende, weil die Theodizee vorantreibende Bedeutung zu. Der Entwurf des spätmittelalterlichen Prälaten kann demnach als Urmuster einer diskurstheoretisch verankerten Religionsphilosophie gelten (Hermann Schrödter, S. 221-238).

Wie ist nun das zentrale Interpretament des Sammelbands zu bewerten? Können mittelalterliche Religionsdialoge tatsächlich Impulse für die interreligiöse Debatte in der Gegenwart vermitteln? Oder handelte es doch nur um verdeckte Missionsversuche, mit deren Hilfe der weltanschauliche Gegner überwältigt werden sollte? Läuft der apodiktische Wahrheitsanspruch mittelalterlicher Religiosität nicht *per se* dem Geist von Toleranz und Pluralität zuwider? – Insgesamt zeichnen sich drei Befunde ab.

1. Mit Blick auf die mittelalterliche Dialogtheorie und -praxis können die Autoren zeigen, daß jeder Meinungs-austausch von der Konsistenz des eigenen Standorts

ausgehen muß, also erst im selbstreflexiven Rückgang auf das Eigene den Weg zum Anderen finden kann.

2. Bei aller Differenz in der Wahrheitsfrage muß doch eine Übereinstimmung im instrumentellen Bereich, vor allem hinsichtlich der Begrifflichkeiten herrschen. Die Rede über Gott bedarf einer einheitlichen Metasprache, in der sich alle verständigen können. Den mittelalterlichen Gesprächspartnern boten sich hierbei zwei Möglichkeiten an: Entweder stellte man eine gemeinsame Wissensbasis her, indem man sich durch die Übersetzung der jeweils anderen Offenbarungsurkunde (Bibel, Koran) einen Einblick in die konkurrierende Lehre verschaffte. Oder man beschränkte das Gespräch auf eine rein metaphysische Reflexionsebene, in der über das Göttliche auf der Grundlage philosophisch abgeleiteter Termini verhandelt wurde. Der Versuch von Raimundus Lullus, die christlichen und islamischen Gottesvorstellungen mathematisch zu beschreiben und damit gleichsam auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen (Alexander Fidora, S. 119-135), ist ein besonders kühner Ausdruck dieses Bestrebens.

3. Der mittelalterliche Religionsdialog war immer zielgerichtet. Er drängte auf eine letztgültige Entscheidung der Wahrheitsfrage mittels dialektischer Auflösung der interreligiösen Widersprüche. Aufgrund des Beharrens der drei Buchreligionen auf der Authentizität ihrer jeweiligen Offenbarungsurkunde mußte dieser Versuch einer philosophischen Konsensfindung zwangsläufig scheitern. Mit der Verschiedenheit der Offenbarungen blieb es bei der Vielheit der Bekenntnisse. Gerade hierin kann man eine autogene Form des Pluralismus erkennen. Im Gespaltensein des Weltbildes verfügte bereits das Mittelalter über eine intellektuelle Erfahrung, die gemeinhin als Charakteristikum erst der Neuzeit betrachtet wird.

Dr. Rainald Becker
Historisches Seminar
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
rainald.becker@lrz.uni-muenchen.de