Einleitung

Christine Reinle (Gießen)

Im August des Jahres 2019 trafen sich in Lindau und damit ganz in der Nähe der Reichenau, des Tagungsortes des Konstanzer Arbeitskreises, »900 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus über 100 Ländern« und zugleich Anhänger von 17 Religionen zur 10. Weltversammlung der NGO ›Religions for Peace‹, um »[u]nter dem Motto ›Für unsere gemeinsame Zukunft sorgen – das Gemeinwohl für alle fördern‹« und im Licht der »eigenen gesellschaftspolitischen Verantwortung« »interreligiöses Handeln für Frieden« zu fördern sowie »Religionsgemeinschaften darin« zu unterstützen, »gewaltsame Konflikte zu überwinden, gerechte Gesellschaften aufzubauen und menschliche Entwicklung zu befördern«[1]. Bekenntnisse dieser Art findet man schnell, gleich ob man über ›Qantara‹, ein Internetportal der Deutschen Welle für den »Dialog mit der islamischen Welt«[2], das auch eine Seite zum Dialog der Religionen vorhält[3], weiterklickt, oder die Internetseite des Bundeskongresses der Räte der Religionen aufruft[4]. 2020 begründete die Integrationsbeauftragte der damaligen Bundesregierung, Annette Widmann-Mauz, die Relevanz des interreligiösen Dialogs ausdrücklich damit, dass dieser die Instrumentalisierung von Religion und eine Spaltung der Gesellschaft verhindern helfe[5]. Die genannten

1) https://www.presseportal.de/pm/134994/4298786 (zuletzt eingesehen am 25.07.2023).

2) https://de.qantara.de/ (zuletzt eingesehen am 25.07.2023). Bei Qantara handelt es sich laut Selbstdarstellung um ein »Projekt der Deutschen Welle, an dem auch das Goethe-Institut und das Institut für Auslandsbeziehungen als beratende Mitglieder im Projektbeirat beteiligt sind. Das Projekt will zum Dialog mit der islamischen Welt beitragen und wird vom Auswärtigen Amt der Bundesrepublik Deutschland gefördert«, dazu: https://de.qantara.de/seite/%C3%BCber-uns (25.07.2023).

3) https://de.quantara.de/topics/dialogue-of-religions (25.07.2023).

4) https://www.bundeskongress-religionen.de/; instruktiv ist hier z.B. die Grundsatzerklärung des Kongresses: https://www.bundeskongress-religionen.de/wir-ueber-uns/grundsatzerklaerung-2019 (25.07.2023).

5) https://www.islamiq.de/2020/11/17/podiumsdiskussion-religionen-und-die-bedeutung-des-dialogs/ (25.07.2023); https://de.qantara.de/content/beauftragte-religionsdialog-ist-praevention-muslime-kritisch (25.07.2023); https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/virtuelle-werkstatt-zum-interreligioesen-dialog-in-deutschland (27.07.2023). Der Position der Integrationsbeauftragten wurde vom musli-

Initiativen thematisieren teils explizit, teils implizit, unter welchen Auspizien der interreligiöse Dialog in der Gegenwart gewünscht wird, nämlich als Mittel zur Stiftung gesellschaftlichen Zusammenhalts[6] und der Sicherung des Friedens innerhalb einer Gesellschaft und zwischen Völkern und Staaten[7]. Das Thema ›Religionsgespräche‹ verfügt, wie es scheint, also über jene Relevanz, die man mediävistischen Forschungsthemen sonst gerne abspricht.

In inhaltlicher Beziehung, genauer gesagt in Bezug auf die gegenwärtige Praxis bei Religionsgesprächen, brachte jedoch ein germanistischer Beobachter, der mittlerweile emeritierte Professor für Kulturpädagogik Hans-Rüdiger Schwab, in einem lesenswerten Artikel über Reuchlins Vorstellungen von einem Dialog zwischen den Religionen einige Fragezeichen an diesem harmonisierenden Konzept an. Schwab meint, in der aktuellen (deutschen) Debatte zwei »Asymmetrien« beobachten zu können, deren eine darin bestünde, dass »die Forderung eines interreligiösen Dialogs«[8] »weniger auf das Verhältnis unterschiedlicher Religionen zueinander als auf deren Verhältnis zum demokratischen Rechtsstaat abzuzielen« scheine. Letztlich sei bei aller beteuerten Wertschätzung für die Religionen staatlicherseits sogar von der »Hermeneutik« eines unterschwelligen »Mißtrauens«[9] ihnen gegenüber auszugehen, weswegen der säkulare Staat sich lenkend in die »innere[n] Angelegenheiten« von Religionen und in die Vermittlung religiöser Inhalte, etwa in der Schule, einschalte. Ist also, so kann man im Anschluss an diese Thesen und auch in Anlehnung an eine andersgelagerte, aber an diesem Punkt koinzidierende

mischen Vertreter in der Diskussionsrunde mit dem Argument widersprochen, man erreiche problematische Personen nicht.

6) Vgl. ähnlich Wolfram Drews, Potentiale des Dialogs. Chancen und Risiken der Grenzüberschreitung, in: Christlicher Norden – muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. von Matthias M. Tischler/Alexander Fidora (Erudiri Sapientia 7), Münster 2011, S. 249–265, hier S. 265.

7) Vgl. Jacques Waardenburg, Art. Religionsgespräche I. Allgemein, S. 631–640, in: Ders./Ora Limor/Irene Dingel, Art. Religionsgespräche, in: TRE 28 (1997), S. 631–681, hier S. 633, 638. Kürzlich außerdem Georges Tamer, Theologische Grundlagen des interreligiösen Dialogs in der Bibel und im Koran, in: Der Sultan und der Heilige. Islamisch-Christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019), hg. von Amir Dziri/Angelica Hilsebein/Mouhanad Khorchide/Bernd Schmies, Münster 2021, S. 453–463, hier S. 454: »[...] der interreligiöse Dialog ist angesichts veränderter Weltlage und demographischen Wandels hierzulande keine Luxusware, sondern ein unabdingbares Mittel zur Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der friedlichen Koexistenz von unterschiedlichen Religionsgemeinschaften«.

8) Hans-Rüdiger Schwab, Von Reuchlin lernen: Zum Dialog zwischen den Religionen, in: Johannes Reuchlin und der »Judenbücherstreit«, hg. von Sönke Lorenz/Dieter Mertens (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 22), Ostfildern 2013, S. 173–196, hier S. 176. Die zweite Asymmetrie sieht Schwab darin begründet, dass »die relative Mehrheit ohne religiöse Verortung von der Notwendigkeit, sich an diesem Gespräch zu beteiligen, ausgenommen« bliebe, ebd. S. 176 f.

9) Schwab, Von Reuchlin lernen (wie Anm. 8), S. 177.

Beobachtung von Wolfram Drews[10] fragen, der heutige interreligiöse Dialog primär von der Hoffnung auf jenen gesellschaftlichen Nutzen induziert, der im Abbau von Vorurteilen[11], in der Aufstellung von Interaktionsregeln und in der Zusammenarbeit im Sinne des Gemeinwohls besteht? Welche Rolle spielen Glaubensinhalte heute noch im interreligiösen Dialog?

Es ist hier nicht der Ort, diese Frage zu beantworten, und es kann auch darauf verwiesen werden, dass interreligiöse Dialoge nicht nur durch Staat und Zivilgesellschaft gefordert und gefördert werden, sondern dass sie sich auch aus dem Selbstverständnis der Kirchen selbst begründen lassen[12]. Zitiert seien hierfür nur die Dekrete ›Nostra Aetate‹ und ›Dignitatis humanae‹ des 2. Vaticanums aus dem Jahre 1965. In Ersterem wird anderen Religionen zugebilligt, dass sie ebenfalls Wahres und Heiliges enthalten könnten und dass in ihren »Handlungs- und Lebensweisen« sowie in ihren »Vorschriften und Lehren« »ein[.] Strahl jener Wahrheit« erkennbar sein könne, »der alle Menschen erleuchtet«, weswegen die Katholiken aufgefordert werden, »durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens« die Werte, die sich auch in anderen Religionen fänden, »an[zu]erkennen, [zu] wahren und [zu] fördern«[13]. Im zweitgenannten Dekret wird noch deutlicher für die Suche nach der Wahrheit »auf de[n] Weg[.] der freien Forschung«, die »Hilfe des Lehramtes oder« die »Unterweisung«, den »Gedankenaustausch[.]« und eben den Dialog verwiesen. Dabei heißt es vom Dialog, dass durch ihn »die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen«[14].

Weit über das hinausgehend, was den katholischen Konzilsvätern vorgeschwebt haben dürfte, wird von Reinhold Bernhardt, einem evangelischen Religionssystematiker und -dogmatiker, 2018 ein relationaler Wahrheitsbegriff in Glaubensfragen propagiert, der im Gegensatz zu einem propositionalen oder ontologischen »pluralismusfähiger« und des-

10) Drews, Potentiale (wie Anm. 6), S. 265.

11) Vgl. mit ähnlicher Einschätzung und erneuter starker Betonung des Friedensgedankens auch Michael Borgolte, Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im »spatial turn«, in: HZ 286 (2008), S. 359–402, hier S. 359; Ders., Hört zu, wir müssen reden! Über Begegnungen von Christen, Muslimen und Juden im Mittelalter, in: Der Sultan und der Heilige (wie Anm. 7), S. 7–38, hier S. 11.

12) https://www.ekd.de/interreligioeser-dialog-43104.htm (25.07.2023); https://www.dbk.de/katholische-kirche/aufgaben/interreligioeser-dialog (25.07.2023).

13) https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (25.07.2023). Explizit festgehalten wird am Auftrag der Kirche, die christliche Lehre zu verkünden, so dass das Verbot jeglicher Diskriminierung Andersgläubiger in ›Nostra Aetate‹ kein Bekenntnis zum Relativismus darstellt.

14) http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (25.07.2023).

Beobachtung von Wolfram Drews[10] fragen, der heutige interreligiöse Dialog primär von der Hoffnung auf jenen gesellschaftlichen Nutzen induziert, der im Abbau von Vorurteilen[11], in der Aufstellung von Interaktionsregeln und in der Zusammenarbeit im Sinne des Gemeinwohls besteht? Welche Rolle spielen Glaubensinhalte heute noch im interreligiösen Dialog?

Es ist hier nicht der Ort, diese Frage zu beantworten, und es kann auch darauf verwiesen werden, dass interreligiöse Dialoge nicht nur durch Staat und Zivilgesellschaft gefordert und gefördert werden, sondern dass sie sich auch aus dem Selbstverständnis der Kirchen selbst begründen lassen[12]. Zitiert seien hierfür nur die Dekrete ›Nostra Aetate‹ und ›Dignitatis humanae‹ des 2. Vaticanums aus dem Jahre 1965. In Ersterem wird anderen Religionen zugebilligt, dass sie ebenfalls Wahres und Heiliges enthalten könnten und dass in ihren »Handlungs- und Lebensweisen« sowie in ihren »Vorschriften und Lehren« »ein[.] Strahl jener Wahrheit« erkennbar sein könne, »der alle Menschen erleuchtet«, weswegen die Katholiken aufgefordert werden, »durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens« die Werte, die sich auch in anderen Religionen fänden, »an[zu]erkennen, [zu] wahren und [zu] fördern«[13]. Im zweitgenannten Dekret wird noch deutlicher für die Suche nach der Wahrheit »auf de[n] Weg[.] der freien Forschung«, die »Hilfe des Lehramtes oder« die »Unterweisung«, den »Gedankenaustausch[.]« und eben den Dialog verwiesen. Dabei heißt es vom Dialog, dass durch ihn »die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen«[14].

Weit über das hinausgehend, was den katholischen Konzilsvätern vorgeschwebt haben dürfte, wird von Reinhold Bernhardt, einem evangelischen Religionssystematiker und -dogmatiker, 2018 ein relationaler Wahrheitsbegriff in Glaubensfragen propagiert, der im Gegensatz zu einem propositionalen oder ontologischen »pluralismusfähiger« und des-

10) Drews, Potentiale (wie Anm. 6), S. 265.

11) Vgl. mit ähnlicher Einschätzung und erneuter starker Betonung des Friedensgedankens auch Michael Borgolte, Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im »spatial turn«, in: HZ 286 (2008), S. 359–402, hier S. 359; Ders., Hört zu, wir müssen reden! Über Begegnungen von Christen, Muslimen und Juden im Mittelalter, in: Der Sultan und der Heilige (wie Anm. 7), S. 7–38, hier S. 11.

12) https://www.ekd.de/interreligioeser-dialog-43104.htm (25.07.2023); https://www.dbk.de/katholische-kirche/aufgaben/interreligioeser-dialog (25.07.2023).

13) https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (25.07.2023). Explizit festgehalten wird am Auftrag der Kirche, die christliche Lehre zu verkünden, so dass das Verbot jeglicher Diskriminierung Andersgläubiger in ›Nostra Aetate‹ kein Bekenntnis zum Relativismus darstellt.

14) http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (25.07.2023).

wegen – so der Tenor seiner Ausführungen – zu bevorzugen sei[15]. Vorsichtiger als Bernhardt nahm der katholische Theologe Christof Mandry 2012 für das ökumenische Gespräch an, dass »[d]ie eine Wahrheit des christlichen Glaubens« auf verschiedene, sich ergänzende Weise ausgedrückt werden könne. Die Anerkennung eines »innerreligiösen Pluralismus« könne, so scheint Mandry im Folgenden anzudeuten, auch eine Perspektive für das interreligiöse Gespräch bzw. einen interreligiösen Pluralismus bieten[16]. Der Islamwissenschaftler Georges Tamer behauptete gar, der Glaube in Christentum und Islam sei – da er als Glaube keine Erkenntnis seines Gegenstands haben könne – so offen, dass er »sowohl die Existenz als auch die Nichtexistenz seines Gegenstands« zulasse, was wiederum die »Verpflichtung« für beide Seiten beinhalte, den jeweils anderen nicht zu tolerieren, sondern auch anzuerkennen. Diese Anerkennung wiederum müsse durch »interreligiöse Diskurse« hervorgebracht werden[17].

Spätestens an diesem Punkt wird aber auch deutlich, dass die Mediävisten angesichts der angedeuteten Ausgangsbeobachtungen – der gesellschaftspolitischen Agenda aktueller Religionsgespräche, der regulierenden und kritisch begleitenden Rolle von Akteuren, welche für sich Neutralität beanspruchen und/oder den Parteien fernstehen, sowie der Suggestion, es könne ein offener Dialog geführt werden, der der Wahrheitssuche diene oder der gar im Zeichen des Pluralismus von jedem über das Intersubjektive hinausweisenden verbindlichen Wahrheitsanspruch Abstand nehme – wohl doch auf einen allzu kurzschlüssigen Aktualitätsbezug verzichten müssen: Denn die Fokussierung auf die alleinige Wahrheit der eigenen Religion, welche nicht historisiert und relativiert wurde, die Parteigebundenheit der weltlichen Autoritäten, welche zu asymmetrischen Gesprächskonstellationen führte, und das Überwiegen des dogmatischen Dialogs, bei dem nach Wolfram Drews eine vorausgesetzte Wahrheit im Gespräch vermittelt wird, gegenüber dem emergenten Dialog, der nach Drews der Suche nach einer noch zu ermittelnden Wahrheit gilt[18], stehen einer kurzschlüssigen Parallelisierung mittelalterlicher und aktu-

15) Reinhold Bernhard, »Jeder glaubt, sie zu haben, und jeder hat sie anders.« Wahrheit und Toleranz im christlichen Glauben, online-Publikation der Gymnasialpädagogischen Materialstelle des Religionspädagogischen Zentrums Heilsbronn, 2018 (https://www.rpz-heilsbronn.de/Dateien/Aktuell/Wahrheit-Toleranz_Vortrag-Bernhardt.pdf; [25.07.2023]), S. 4 (Zitat); zur Definition ebd. der von Bernhardt postulierten relationalen Wahrheit S. 5 f.

16) Christof Mandry, Pluralismus als Problem und Pluralismus als Wert – theologisch-ethische Überlegungen, in: Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte, hg. von Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky, Münster 2012, S. 29–45, hier S. 39 f. (Zitat S. 39). Die finale Folgerung wird bei Mandry allerdings verklausulierter ausgedrückt als in der oben wiedergegebenen Paraphrase: »Unter solchen Umständen kann ein innerreligiöser Pluralismus innerhalb des Christentums als Wert anerkannt werden; und vor analogen Herausforderungen steht ein interreligiöser Pluralismus, also die religiöse Anerkennung anderer Religionen« (S. 40).

17) Georges Tamer, Theologische Grundlagen (wie Anm. 7), S. 453–463, Zitate S. 461 und 462.

18) Drews, Potentiale des Dialogs (wie Anm. 6), S. 250 f. Kritisch dazu Marcel Müllerburg/Britta Müller-Schauenburg/Henrik Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« Zur ambivalenten

wegen – so der Tenor seiner Ausführungen – zu bevorzugen sei[15]. Vorsichtiger als Bernhardt nahm der katholische Theologe Christof Mandry 2012 für das ökumenische Gespräch an, dass »[d]ie eine Wahrheit des christlichen Glaubens« auf verschiedene, sich ergänzende Weise ausgedrückt werden könne. Die Anerkennung eines »innerreligiösen Pluralismus« könne, so scheint Mandry im Folgenden anzudeuten, auch eine Perspektive für das interreligiöse Gespräch bzw. einen interreligiösen Pluralismus bieten[16]. Der Islamwissenschaftler Georges Tamer behauptete gar, der Glaube in Christentum und Islam sei – da er als Glaube keine Erkenntnis seines Gegenstands haben könne – so offen, dass er »sowohl die Existenz als auch die Nichtexistenz seines Gegenstands« zulasse, was wiederum die »Verpflichtung« für beide Seiten beinhalte, den jeweils anderen nicht zu tolerieren, sondern auch anzuerkennen. Diese Anerkennung wiederum müsse durch »interreligiöse Diskurse« hervorgebracht werden[17].

Spätestens an diesem Punkt wird aber auch deutlich, dass die Mediävisten angesichts der angedeuteten Ausgangsbeobachtungen – der gesellschaftspolitischen Agenda aktueller Religionsgespräche, der regulierenden und kritisch begleitenden Rolle von Akteuren, welche für sich Neutralität beanspruchen und/oder den Parteien fernstehen, sowie der Suggestion, es könne ein offener Dialog geführt werden, der der Wahrheitssuche diene oder der gar im Zeichen des Pluralismus von jedem über das Intersubjektive hinausweisenden verbindlichen Wahrheitsanspruch Abstand nehme – wohl doch auf einen allzu kurzschlüssigen Aktualitätsbezug verzichten müssen: Denn die Fokussierung auf die alleinige Wahrheit der eigenen Religion, welche nicht historisiert und relativiert wurde, die Parteigebundenheit der weltlichen Autoritäten, welche zu asymmetrischen Gesprächskonstellationen führte, und das Überwiegen des dogmatischen Dialogs, bei dem nach Wolfram Drews eine vorausgesetzte Wahrheit im Gespräch vermittelt wird, gegenüber dem emergenten Dialog, der nach Drews der Suche nach einer noch zu ermittelnden Wahrheit gilt[18], stehen einer kurzschlüssigen Parallelisierung mittelalterlicher und aktu-

15) Reinhold Bernhard, »Jeder glaubt, sie zu haben, und jeder hat sie anders.« Wahrheit und Toleranz im christlichen Glauben, online-Publikation der Gymnasialpädagogischen Materialstelle des Religionspädagogischen Zentrums Heilsbronn, 2018 (https://www.rpz-heilsbronn.de/Dateien/Aktuell/Wahrheit-Toleranz_Vortrag-Bernhardt.pdf; [25.07.2023]), S. 4 (Zitat); zur Definition ebd. der von Bernhardt postulierten relationalen Wahrheit S. 5 f.

16) Christof Mandry, Pluralismus als Problem und Pluralismus als Wert – theologisch-ethische Überlegungen, in: Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte, hg. von Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky, Münster 2012, S. 29–45, hier S. 39 f. (Zitat S. 39). Die finale Folgerung wird bei Mandry allerdings verklausulierter ausgedrückt als in der oben wiedergegebenen Paraphrase: »Unter solchen Umständen kann ein innerreligiöser Pluralismus innerhalb des Christentums als Wert anerkannt werden; und vor analogen Herausforderungen steht ein interreligiöser Pluralismus, also die religiöse Anerkennung anderer Religionen« (S. 40).

17) Georges Tamer, Theologische Grundlagen (wie Anm. 7), S. 453–463, Zitate S. 461 und 462.

18) Drews, Potentiale des Dialogs (wie Anm. 6), S. 250 f. Kritisch dazu Marcel Müllerburg/Britta Müller-Schauenburg/Henrik Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« Zur ambivalenten

eller Religionsgespräche entgegen. Das Kernproblem, um das es geht, hat jedoch zu allen Zeiten seine Brisanz: Wo mehrere Religionen oder Denominationen mit »extensive[m] Absolutheitsanspruch«[19] koexistieren, stellt sich nämlich in akzentuierter Weise[20] die Frage nach den Modi ihrer Interaktion und Kommunikation. Gewünscht ist heute zu Recht die Abwesenheit von Zwang, eine Bedingung, die in der Vergangenheit selten gegeben war und auch in der Gegenwart keineswegs überall auf der Welt gegeben ist. Mir scheint dies einer der Gründe zu sein, weswegen sowohl die Öffentlichkeit wie die Wissenschaft zeitweise mehr Interesse für repressive Formen des Umgangs der Mehrheits-

Funktion der Vernunft in den Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts, in: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter, hg. von Michael Borgolte/Julia Dücker/Marcel Müllerburg/Bernd Schneidmüller (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, S. 261–324, hier S. 279 Anm. 75.

19) Mensching, auf den diese Begriffsprägung zurückgeht, kontrastiert einen »intensive[n]« und einen »extensive[n] Absolutheitsanspruch«, wobei ersterer sich auf die eigene Person oder die eigene Gruppe beziehe, die sich exklusiv einem speziellen Gott bzw. einer bestimmten »Götterwelt« verschreibe, während letzterer über die eigene Person bzw. Gruppe hinaus eine universelle Verbindlichkeit der eigenen Religion einfordere, vgl. Gustav Mensching, Gott und Mensch. Vorträge und Aufsätze zur vergleichenden Religionswissenschaft, o.O. [Braunschweig] 1948, S. 195. Dass die drei abrahamitischen Religionen aufgrund ihres Monotheismus aber keineswegs zwingend einen »absolute[n] Wahrheitsanspruch« verfechten mussten, sondern dass »exklusivistische[.] Lehren« neben inklusivistischen und im Einzelfall sogar pluralistischen Lehren stehen konnten, zeigte Dorothea Weltecke, Müssen monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, Drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter, in: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. von Rolf Schieder, Berlin 2014, S. 301–323, Zitate S. 312 f.

20) Zu Dialogen zwischen Personen, die verschiedenen antiken Kulten und / oder religiösen Bezugssystemen anhingen, und solchen, die innerhalb derselben unterschiedliche Positionen vertraten, vgl. Hubert Cancik, Antike Religionsgespräche, in: Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum, hg. von Günther Schörner/Darja Šterbenc Erker (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 24), Stuttgart 2008, S. 15–25 (S. 16 mit einem Versuch, derartige Gespräche zu typologisieren). »Öffentliche, halb-öffentliche und private Gespräche« sind nach Cancik in literarisch bearbeiteter Form überkommen und im Zuge der Literarisierung »in die Tradition des philosophischen Dialogs (Plato, Cicero) oder der *acta*-Literatur gestellt« worden (S. 23). Sie waren also nicht auf die Anhänger einer monotheistischen Religion mit extensivem Wahrheitsanspruch beschränkt. Als erstes überliefertes interreligiöses Gespräch nennt Cancik eine fragmentarisch dokumentierte jüdisch-römische Disputation, die um 95 n. Chr. stattgefunden habe (S. 20 f.).– Zum geringen Interesse mittelalterlicher Muslime an Glaubensgesprächen mit Juden und Christen vgl. Bernard Lewis/Friedrich Niewöhner, Vorwort, in: Religionsgespräche im Mittelalter, hg. von Dens. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden 1992, S. 7–10, hier S. 8 f.; Stefan Schick, Zwischen Universalitätsanspruch und Singularitätsbewusstsein: Das Religionsgespräch und die List der Vernunft, in: Singularität und Universalität im Denken des Cusanus. Beiträge der 5. Jungcusanertagung 11.–13. Oktober 2012, hg. von Christian Ströbele in Zusammenarbeit mit Matthias Simperl/Alex Spieth, Regensburg 2015, S. 104–122, hier S. 105–108. Eine Zusammenstellung von Belegen für christlich-muslimische Religionsgespräche und -polemiken im Mittelalter bietet Jacques Waardenburg, Art. Religionsgespräche II. Muslimisch-christlich, in: Ders./Limor/Dingel, Art. Religionsgespräche (wie Anm. 7) S. 640–648, hier S. 642–645.

gesellschaft mit Andersgläubigen aufbrachten und soziale Benachteiligung, Zwang oder physische Gewalt stärker thematisierten als die verbale Auseinandersetzung. Gleichwohl bilden auch die verbalen Auseinandersetzungen, die Religionsgespräche, ein aus vielen Teildisziplinen – von der Geschichtswissenschaft über die Kirchengeschichte, die Literaturwissenschaften, die Judaistik, Islamwissenschaft bis hin zur Ethnologie – gespeistes, ebenso reiches wie international bestelltes, aber eben im Relation zum Mainstream auch spezielles Forschungsfeld[21], das erst in jüngerer Zeit durch maßgebliche Arbeiten von Wolfram Drews, Michael Borgolte und dem DFG Schwerpunktprogramm 1173 »Integration und Desintegration von Kulturen im europäischen Mittelalter« in einen breiten Forschungskontext gestellt wurde[22].

Für die Herbsttagung 2019 des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte wurden aussagekräftige Bereiche herausgegriffen. Auch eine im gleichen Jahr 2019 in Fribourg abgehaltene gemeinsame Tagung des Instituts für das Studium der Religionen und für den interreligiösen Dialog (Universität Fribourg) und des Instituts für Spätmittelalter und Reformation (Universität Tübingen) hat Religionsgespräche in einem thematisch und chronologisch breiten Rahmen erörtert[23].

Da Religion nach Jacques Waardenburg ein Unterscheidungsmerkmal ist[24], wird man mit Michael Borgolte davon ausgehen können, dass Gespräche über Religion auf einer gleichsam alltäglichen Ebene überall stattfanden, wo Vertreter verschiedener Religionsgemeinschaften zusammenlebten[25]. Die »Erfahrung der Verschiedenheit« führt nach

21) Infolgedessen können zu den in der Einleitung angesprochenen Themenbereichen jeweils nur wenige einführende bzw. zusammenfassende Literaturtitel genannt werden. Der Versuch, den Sekundärliteraturstand umfassend abzubilden, würde jeden Rahmen sprengen.

22) Außer den in Anm. 10 und 11 genannten Titeln vgl. etwa: Michael Borgolte, Juden, Christen und Muslime im Mittelalter, in: Ders., Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung, hg. von Tillmann Lohse/Benjamin Scheller (Europa im Mittelalter 24), Berlin/Boston 2014, S. 401–424; Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« (wie Anm. 18). Der hier vorgelegte Beitrag verdankt diesen Arbeiten viele Anregungen.

23) Vgl. dazu den 2021 erschienenen Sammelband: Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte, hg. von Mariano Delgado/Gregor Emmenegger/Volker Leppin (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 29), Basel 2021.

24) Waardenburg, Religionsgespräche I (wie Anm. 7), S. 631; Borgolte, Christen und Juden im Disput (wie Anm. 11), S. 360; Ders., Hört zu, wir müssen reden (wie Anm. 11), S. 18.

25) Michael Borgolte, Christen und Juden im Disput (wie Anm. 11), S. 360. Zu Gesprächen zwischen Christen und Juden über ihren Glauben bis zum beginnenden 13. Jahrhundert vgl. Gilbert Dahan, La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge, Paris 1991, S. 35–42. Indizien dafür, dass solche Gespräche trotz verstärkter Warnungen und Verbote seitens der Amtskirche weiterhin im Alltag stattfanden, sowie Hinweise zu den ermöglichenden Rahmenbedingungen bietet für die Zeit bis einschließlich des 14. Jahrhunderts Manuela Niesner, »Wer mit juden well disputiren«. Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 128), Tübingen 2005, S. 24–36, 461 f., die auch den Forschungsstand zusammenfasst. Jüngst relativierte Borgolte auf der Basis ausgewählter Reiseberichte sowie mit Hinweis auf Goiteins

Jacques Waardenburg zumindest dann zur Auseinandersetzung mit den Positionen Andersgläubiger, wenn ein »Konflikt« bzw. eine Konkurrenz »ihrer jeweiligen Ansprüche« hinzukommt[26]. Religionsgespräche finden sich nach Waardenburg bei gestifteten Religionen seit deren Beginn, da sie sich in mehr oder weniger konflikthaften Prozessen von bereits bestehenden Religionen abgrenzten[27]. Judentum, Christentum und Islam als Offenbarungsreligionen mit exklusivem Heilsanspruch brachten außerdem verpflichtende Lehrsätze[28] und obligatorische religiöse Praktiken hervor. Aus gemeinsamer, abrahamitischer Wurzel hervorgegangen, hatten sie sowohl Anknüpfungs- wie Differenzpunkte. All dies bereitete den Boden für Gespräche über die Religion, die je nach Kontext eine apologetische, missionarische, polemische oder eben auch alltägliche Dimension hatten. Gleiches gilt für das Zusammentreffen von Christen verschiedener De-

Auswertung des jüdischen Gemeindearchivs von Fustat (Alt-Kairo) seine These von der Alltäglichkeit von Religionsgesprächen aber, indem er anstelle des Gesprächs, das aus dem Zusammenleben und Zusammentreffen resultierte, die Vermeidung von Gesprächen über Religionsfragen zum Normalfall erklärte. So hätten Konflikte vermieden werden sollen: Borgolte, Hört zu, wir müssen reden (wie Anm. 11), S. 22, 38. Da sich Reisende ebenso wie Gesandte, die Borgolte ebenfalls in den Blick nimmt, als Fremde in einer spezifischen Situation befanden, die bei Reisenden durch Schutzbedürftigkeit, bei Gesandten durch diplomatische Interessen für beide Seiten bestimmt war, sagt deren Verhalten jedoch wenig über die Interaktion von Menschen aus, die trotz verschiedener Religionszugehörigkeit zusammenlebten, sich in definierten Funktionen am Hof begegneten oder als Kaufleute Kontakte mit der ansässigen Bevölkerung hatten. Auf die letztgenannte Konstellation bezieht sich die von Borgolte (Hört zu, wir müssen reden, S. 19 Anm. 46) zitierte Vermutung von der Höhs, ein »intercultural dialogue« sei anzunehmen, obwohl er schlecht belegt sei, bzw. die Bemerkungen Jasperts zu den katalanischen Höfen als »centres of interreligious contact«, wobei Jaspert sogar für Angehörige der Bettelorden Alltagskontakte mit Andersgläubigen nachweist, bei denen die Religionszugehörigkeit keine Rolle spielte. Vgl. Marc von der Höh, Muslim Embassies in Renaissance Venice. The Framework of an Intercultural Dialogue, in: Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages, hg. von Marc von der Höh/Nikolas Jaspert/Jenny Rahel Oesterle (Mittelmeerstudien 1), Paderborn 2013, S. 163–182, hier S. 164 f.; Nikolas Jaspert, Mendicants, Jews and Muslims at Court in the Crown of Aragon. Social Practice and Inter-Religious Communication, in: Cultural Brokers, S. 107–147, hier S. 133 (Zitat), 147. Auch das von Borgolte S. 30–33 selbst angeführte Beispiel für ein gelungenes Gespräch über religiöse Differenz, das sich in Gilbert Crispins ›Disputatio iudaei et christiani‹ widerspiegelt, geht von einer dauerhaften sozialen Beziehung der Diskutanten zueinander unter vergleichsweise gesicherten Rahmenbedingungen beider Seiten aus. Hingegen werden die abfälligen Bemerkungen eines in der Gefangenschaft zum Islam konvertierten christlichen Geistlichen über die christliche Religion, die Arnold Esch aus den Pönitentiarie-Registern anführt, in einer asymmetrischen Gesprächskonstellation gefallen sein: Arnold Esch, Neue Quellen zu Handel und Umgang zwischen Christen und Muslimen im Mittelmeerraum. Die Gesuche an die Pönitentiarie im 15. Jahrhundert, in: Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter, hg. von Klaus Oschema/Ludger Lieb/Johannes Heil (Das Mittelalter. Beihefte 2), Berlin/München/Boston 2015, S. 34–49, hier S. 40.

26) Waardenburg, Religionsgespräche I (wie Anm. 7), S. 632.

27) Waardenburg, Religionsgespräche I (wie Anm. 7), S. 632; Borgolte, Christen und Juden im Disput (wie Anm. 11), S. 360 mit Verweis auf Waardenburg.

28) Vgl. Borgolte, Juden, Christen und Muslime (wie Anm. 22), S. 405.

nominationen, von Vertretern der Amtskirche mit Häretikern[29] und von Christen mit polytheistischen Heiden, wobei die Gesprächskonstellationen selbstredend durch ein hohes Maß an Asymmetrie gekennzeichnet sein konnten.

Von diesen Gesprächskonstellationen wurden auf der Tagung Gespräche zwischen Christen und Juden sowie Christen und Muslimen in den Blick genommen. Eine Studie befasst sich außerdem mit Gesprächen zwischen Christen der beiden großen mittelalterlichen Konfessionen (dem Katholizismus und der Orthodoxie). Gespräche mit nach Auffassung der katholischen Kirche häretischen Gruppierungen und polytheistischen Heiden wurden ausgespart. Für letztere wird man sich kaum eine philosophisch-theologische Grundierung vorstellen können, und sie kranken außerdem daran, dass die nicht schriftfähigen ›Heiden‹ selbst keine Zeugnisse hinterlassen haben, so dass lediglich die Interpretationen, vielleicht sogar die Projektionen ihrer christlichen Gesprächspartner greifbar sind. Der Umgang mit Häretikern wiederum folgte bekanntlich anderen Vorgaben als der mit den »ungläubigen« Juden und Muslimen – man denke nur an die Prämisse, dass Ketzer als Abtrünnige zur Rückkehr zum rechten Glauben gezwungen werden durften, während Zwangskonversionen von Nichtchristen in der Theorie unstatthaft waren. Auch kommt mit der Inquisition in den Beziehungen zu den Häretikern ein weiterer Faktor ins Spiel, der hätte berücksichtigt werden müssen. Gleichwohl waren die Grenzen bekanntlich fließend: Einerseits hatten jüdische Gelehrte Kenntnis über häretische Positionen innerhalb des Christentums[30]. Andererseits konnten seit der Beschäftigung christlicher Gelehrter mit dem Talmud die zeitgenössischen Juden mit der Begründung als »Ketzer« bezeichnet werden, dass sie sich vom geschützten Glauben des Alten Testaments abgewandt hätten[31]. Umgekehrt konnte der Verhandlungserfolg ge-

29) Hierzu zusammenfassend Otto Scheib, Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), 3 Bde. (Wolfenbütteler Forschungen 122), Wiesbaden 2009, hier Bd. 1, S. 35–37, 39, 45–48.

30) Frank Talmage, An Hebrew Polemical Treatise: Anti-Cathar and Anti-Orthodox, in: Harvard Theological Review 60 (1967), S. 323–348 (mit Verweis auf die sog. ›Disputation of Rabbi David Kimhi‹ [›Wikuaḥ ha-RaDaḴ‹], einen Text, der fälschlich David Kimchi zugeschrieben worden war; vgl. zum Werk Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. 1. 1.–11. Jh.; Bd. 2. 11.–13. Jh. Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil; Bd. 3. 13.–20. Jh. [Europäische Hochschulschriften XXIII, 172, 335, 497], Frankfurt/Main u. a. ^{3}1995, ^{2}1991, 1994, hier Bd. 3, S. 88–91); kritisch dazu: David Berger, Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: The Harvard Theological Review 68 (1975), S. 287–303.

31) Jeremy Cohen, The Friars and the Jews, The Evolution of Medieval Anti-Judaism, Ithaca/London 1982, S. 66–68 und passim zum Vorwurf, der Talmud sei häretisch, da er vom Alten Testament abweiche; S. 77–99 zur Befugnis der Inquisition, gegen vom Christentum wieder abgefallene, getaufte Juden und judaisierende Christen vorgehen zu können, und zum Ausbau einer antijüdischen, besonders antitalmudischen Argumentation. Kritisch zur These Cohens, das Konzept des vom eigenen Glauben abgefallenen ›Talmudjuden‹ habe es ermöglicht, die Juden nicht mehr in der Tradition Augustins zu dulden, sondern

genüber den hussitischen »Ketzern« nach Abschluss der Prager Kompaktaten Johannes von Segovia auch zu der optimistischen Einschätzung verleiten, man könne die Muslime ebenfalls durch Gespräche gewinnen und überzeugen[32]. Dennoch wurde davon Abstand genommen, die Gespräche und Verhandlungen zwischen der katholischen Seite und den Hussiten mit einzubeziehen[33], da die Hussiten aus einer Position der militärischen Stärke und in einer für sie günstigen politischen und kirchenpolitischen Lage verhandeln konnten, die mit den übrigen in den Blick genommenen Gesprächskonstellationen kaum vergleichbar ist. Auch eine Ausweitung der Untersuchungsgegenstände in den byzantinischen oder muslimischen Herrschaftsraum hinein hätte den Rahmen der Tagung gesprengt.

Zur Quellenbasis müssen folgende knappe Bemerkungen genügen: Religionsgespräche sind auf vielfältige Weise in Texten repräsentiert. Chronistik, Dialoge und Traktate[34],

sie zu verfolgen, zwangszubekehren und zu vernichten, äußerte sich Alexander Patschovsky, Der >Talmudjude<. Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas, in: Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters, hg. von Alfred Haverkamp/Franz-Josef Ziwes (ZHF Beiheft 13), Berlin 1992, S. 13–27, hier S. 21–23. Jeremy Cohen erneuerte seine Thesen in: Ders., Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkeley/Los Angeles/London 1999, S. 317–363. Zum Themenfeld weiterhin z. B.: Hans-Martin Kirn, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts, in: Johannes Reuchlin und der »Judenbücherstreit« (wie Anm. 8), S. 83–105, hier S. 86–88; Fritz Peter Knapp, Christlich-theologische Auseinandersetzungen mit dem Judentum im spätmittelalterlichen Österreich, in: Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit, hg. von Eveline Brugger/Birgit Wiedl, Innsbruck/Wien/Bozen 2007, S. 269–286, hier S. 270–272; Ders., »In Frieden höre ein Bruder den anderen an«. Geistige Auseinandersetzungen der Christen mit jüdischem Gedankengut im mittelalterlichen Herzogtum Österreich. 14. Arye Maimon-Vortrag an der Universität Trier, 2. November 2011, in: Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden. Studien und Texte Bd. 6, hg. von Lukas Clemens/Christoph Cluse/Alfred Haverkamp, Trier 2012, S. 9–50, hier S. 19 f.; Niesner, »Wer mit juden well disputiren« (wie Anm. 25), S. 95–119; Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« (wie Anm. 18) S. 264. Zur Auseinandersetzung mit dem Talmud im Allgemeinen s. The Talmud in Dispute During the High Middle Ages, hg. von Alexander Fidora/Görge K. Hasselhoff (Documents 116), Bellaterra 2019.

32) Erich Meuthen, Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, in: HZ 237 (1983), S. 1–35, hier S. 27 f. mit Anm. 88; Norman Housley, Aeneas Silvius Piccolomini, Nicholas of Cusa and the Crusade. Conciliar, Imperial and Papal Authority, in: Church history 86 (2017), S. 643–667, hier S. 662 f.

33) František Šmahel, Die Hussitische Revolution, Bd. 3. Aus dem Tschechischen übers. von Thomas Krzenck, red. von Alexander Patschovsky (MGH Schriften 43/III), Hannover 2002, S. 1563–1573; Ders., Die Basler Kompaktaten mit den Hussiten (1436). Untersuchung und Edition (MGH Studien und Texte 65), Wiesbaden 2019, S. 91 f. zu Gesprächen und Verhandlungen des Basler Konzils mit den Hussiten; Winfried Eberhard, Das Problem der Toleranz und die Entwicklung der hussitisch-katholischen Koexistenz im 15. Jahrhundert, in: Die hussitische Revolution. Religiöse, politische und regionale Aspekte, hg. von Franz Machilek (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 44), Köln/Weimar/Wien 2012, S. 93–105, hier S. 97, 101 f.

34) Mischa von Perger, Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters. Von Minucius Felix bis Nikolaus von Kues, in: Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter, hg. von Klaus Jacobi (ScriptOralia 115), Tübingen 1999, S. 435–494 bietet, wie

Akten und Rechtsquellen sind ebenso einschlägig wie Dichtungen, etwa die mittelhochdeutsche Kaiserchronik[35], die spätmittelalterlichen Passionsspiele[36], eine Märe des Hans Rosenplüt[37] oder ein anonym überliefertes lateinisches Gedicht mit dem Titel ›Christianus, Iudeus, Sarracenus‹, das in einer auf den Beginn des 14. Jahrhunderts datierten Handschrift überliefert ist und das nach Burghard Wachinger entweder dem ›Buch vom Heiden und den drei Weisen‹ des Raimundus Lullus als Vorlage diente oder auf ihm beruht[38]. Es finden sich nicht nur Hinweise auf und Berichte über Gespräche, die zwischen Vertretern dieser genannten Religionen und Konfessionen stattfanden; die Texte belegen außerdem, was als möglich gedacht, theoretisch durchgespielt, literarisch verarbeitet[39], fingiert oder sogar parodiert wurde. Thematisiert werden pragmatische oder auch kontroverse Gespräche in alltäglichen Lebensvollzügen, offene Gelehrtengespräche, inszenierte Disputationen und einseitige Belehrungen, etwa Zwangspredigten. Manche

der Titel zu erkennen gibt, knappe inhaltliche und bibliographische Angaben zu mittelalterlichen Dialogen und enthält daher auch Hinweise auf Religionsgespräche. Zu ›Streitgespräche[n] gegen Juden und Häretiker‹ s. Carmen Cardelle de Hartmann, Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium (Mittellateinische Studien und Texte 37), Leiden/Boston 2007, S. 107–130 (mit Verweisen auf das ihrer Studie beigegebene Repertorium); Niesner, Katalog der lateinischen Adversus-Judaeos-Texte im Süden des deutschen Sprachraums bis zum 14. Jahrhundert, in: Dies., »Wer mit juden well disputiren« (wie Anm. 25), S. 559–605; Borgolte, Christen und Juden im Disput (wie Anm. 11), S. 361–368, 374–400; Ders., Hört zu, wir müssen reden (wie Anm. 11), S. 19, S. 28 Anm. 80.

35) Die Kaiserchronik bietet an der hier interessierenden Stelle eine Fassung der Silvesterlegende. Vgl. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (wie Anm. 30), Bd. 1, S. 255–257 und Bd. 2, S. 165–168; Burghart Wachinger, Religionsgespräche in Erzählungen des Mittelalters, in: Die Aktualität der Vormoderne: Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität, hg. von Klaus Ridder/Steffen Patzold (Europa im Mittelalter 23), Berlin 2013, S. 295–315, hier S. 300–303.

36) Disputationen tauchen in Fastnachtsspielen z. B. als Auseinandersetzung eines Kirchenvaters mit den Juden oder als Streitgespräch zwischen Synagoge und Ecclesia bzw. diesen funktional entsprechenden Figuren auf. Dazu Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, Bd. 3 (wie Anm. 30), S. 387 f.; 552–555, 567 f. Zu Aufführungspraxis und sozialem Kontext des Frankfurter Passionsspiels s. Winfried Frey, Der vergiftete Gottesdienst. Zur Funktion von Passionsspielen in der spätmittelalterlichen Stadt am Beispiel Frankfurts am Main, in: Der fremdgewordene Text. Festschrift für Helmut Brackert zum 65. Geburtstag, hg. von Silvia Bovenschen/Winfried Frey/Walter Raitz/Dieter Seitz, Berlin/New York 1997, S. 202–217.

37) S. u. Anm. 62; ferner Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, Bd. 3 (wie Anm. 30), S. 520 f.

38) Wachinger, Religionsgespräche (wie Anm. 35), S. 311 f.; Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, Bd. 2 (wie Anm. 30), S. 223 f. Eine Zusammenstellung weiterer einschlägiger literarischer Texte findet sich bei Schreckenberg Bd. 2, S. 163–165, 196–200; ebd. 3, S. 61–63, 108 f., 162 f., 317; 389 f., 415, 551 f.

39) Religionsgespräche konnten nicht nur fingiert werden, sondern auch als Bestandteil literarischer und hagiographischer Werke eine Rolle spielen. Vgl. Andreas Hammer, Zwischen *ratio* und Erleuchtung. Religionsgespräche und Konversionserlebnisse in der mittelalterlichen Literatur, in: Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende, hg. von Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig (Historische Dialogforschung 2), Berlin 2012, S. 329–349.

Texte sind am ehesten als »gedachte«[40] Dialoge einzuordnen, andere als philosophische Traktate. Selbst wenn viele dieser Texte keine realen Gespräche abbilden, ginge es doch zu weit zu behaupten, dass es Religionsgespräche im Mittelalter gar nicht gegeben habe[41]. Vielmehr konnten, wie zuletzt Maria Lissek zeigte, literarische Fiktion und Reflexion von tatsächlich Erlebtem durchaus Hand in Hand gehen[42]. Als eigenes Genre kommt noch die verächtlich machende Satire hinzu, die sich nur an die Mitglieder der eigenen Gruppe wendet, aber Themen von Religionsgesprächen aufnimmt.

In das Thementableau der Tagung wurden daher bewusst nicht nur reale Gespräche aufgenommen, sondern auch fiktive bzw. nur gedachte Gespräche. Dies kann man damit begründen, dass bei den rein literarischen Religionsgesprächen davon ausgegangen werden kann, dass sie zum einen der Selbstvergewisserung, zum anderen bisweilen auch dem Erproben von Argumenten für reale Gespräche dienten[43]. Einbezogen wurden darüber hinaus zwei Texte mit massiv polemischem Charakter, die christlichen Mohammedviten sowie die jüdische Jesus-Satire (›Toledot Jeschu‹). Sie beanspruchten nicht, eine gelehrte Argumentation vorzubringen, narrativierten aber bekannte Stereotype, die auch als vermeintliche Wissensbestände über den Gegner existierten. Da beide Vorträge eng aufeinander bezogen waren, ist es umso bedauerlicher, dass der Beitrag von Martin Przybilski über die jüdischen Jesussatiren nicht zum Druck vorgelegt wurde.

40) Die Formulierung »gedachte Dialoge« wurde aus Felix Körner, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, S. 117 übernommen.

41) So die pointierte Formulierung von Lewis und Niewöhner in deren Einleitung zu dem von beiden herausgegebenen Band ›Religionsgespräche im Mittelalter‹ (wie Anm. 20), S. 7. Im Forschungsgang wurde dieses Diktum dahingehend relativiert, dass es »keine Glaubensdisputationen in einem emphatischen Sinne, also im Sinne eines offenen Gesprächs auf Augenhöhe« gegeben habe, oder dass solche Disputationen zumindest nicht in den überkommenen Texten »inszeniert worden seien«. Dazu Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« (wie Anm. 18) S. 263. Kritisch zur These von Lewis und Niewöhner auch Borgolte, Hört zu, wir müssen reden (wie Anm. 11) S. 19.

42) Maria Lissek, Die Kraft der Fiktion für die Realität. Die mittelalterlichen Kontroversdialoge Gilbert Crispins und Petrus Alfonsis, in: Apologie, Polemik, Dialog (wie Anm. 23), S. 165–190, hier S. 172, 188.

43) Borgolte, Christen und Juden im Disput (wie Anm. 11), S. 362. Dialoge, die Argumentationen eines möglichen Religionsgesprächs wiedergeben, die aber vermutlich Fiktionen sind, existieren auch von jüdischen Autoren. Verwiesen wird dazu z. B. auf Rabbi Josef Kimchi und seine Schrift ›Sepher habberit‹ sowie auf eine ähnlich gelagerte Schrift, die fälschlich Josefs Sohn David zugeschrieben worden war. Dazu Kurt Schubert, Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jahrhundert, in: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie N. F. 19 (1977), S. 161–186, hier S. 169 f.; ND in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, hg. von Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal, Wien 1991, S. 223–250; Robert Chazan, An Ashenazic Anti-Christian Treatise, in: Journal of Jewish Studies 34 (1983), S. 63–72, hier S. 65; Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, Bd. 2 (wie Anm. 30), S. 210–214; ebd. Bd. 3, S. 88–96; Daniel J. Lasker, Jewish Knowledge of Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan, hg. von David Engel/Harvey Lawrence Schiffman/Elliot Reuben Wolfson (The Journal of Jewish Thought and Philosophy. Supplements 15), Leiden 2012, S. 97–109, hier S. 101.

An diesem Punkt der Argumentation sind einige Überlegungen zur Begrifflichkeit von Nöten, die sich auf die Titelgebung der Tagung und des daraus hervorgegangenen Sammelbandes –›Religionsgespräche und Religionspolemik im Mittelalter‹ – beziehen. Einerseits handelt sich bei dem Terminus ›Religionsgespräch‹ um einen etablierten Begriff[44]. Andererseits sind beide Komponenten – ›Religion‹ wie ›Gespräch‹ diskutierbar. Ist ›Religion‹, so kann eingewandt werden, nicht ein moderner Begriff, demgemäß »jegliche Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit«[45] als Religion anerkannt wird? Im Gegensatz dazu habe Augustinus mit großer Wirkungsmacht für die folgenden Jahrhunderte reklamiert, dass es nur e i n e wahre Religion, nämlich die christliche, gäbe[46]. Daher könne der sich erst ab dem 15. Jahrhundert und verstärkt ab dem 18. Jahrhundert herausbildende Begriff ›Religion‹, der »als abstrakte Konzeption wie universaler Sammelbegriff für alle Religionen der Welt«[47] fungiert und der folglich per se pluralistisch ist, der mittelalterlichen Wirklichkeit nicht gerecht werden[48]. Sollte also nicht besser von

44) Vgl. z. B. Bernhard Blumenkranz, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, hg. von Peter Wilpert unter Mitarbeit von Willehad Paul Eckert (Miscellanea Mediaevalia 4), Berlin 1966, S. 264–282; ND in: Ders., Juifs et Chrétiens, patristique et Moyen Âge. Collected Essays (Variorum collected studies series, 70), London 1977, Nr. XIV S. 264–282; Kurt Schubert, Das christlich-jüdische Religionsgespräch (wie Anm. 43); Religionsgespräche im Mittelalter, hg. von Lewis/Niewöhner (wie Anm. 20); Scheib, Die innerchristlichen Religionsgespräche (wie Anm. 29), bes. Bd. 1, S. 23–52 zu Religionsgesprächen in Spätantike und Mittelalter; U[lrich] Mattejiet/F[erdinand] R. Gahbauer/A[malie] Fößel/R[olf] P. Schmitz/H[ansgerd] Göckenjan, Art. Religionsgespräche, in: Lex.MA 7 (1995), Sp. 691–696; Lothar Vogel, Art. Religionsgespräch, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 10, Stuttgart/Weimar 2009, Sp. 1085–1091; Ders., Art. Religionsgespräche, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. von Gert Ueding, 12 Bde., Tübingen/Berlin 1992–2015, hier Bd. 10, Sp. 1054–1065 sowie der 2021 erschienene Band Apologie, Polemik, Dialog (wie Anm. 23).

45) So zu Beginn des 20. Jahrhunderts Nathan Söderblom, vgl. – diese These referierend – Gregor Ahn, Art. Religion I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 28 (1997) S. 513–522, hier S. 517, der selbst allerdings eine große Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer allgemeinverbindlichen Definition des Begriffs ›Religion‹ äußert. Hingegen hält Zirker in aller Vorsicht »›das Absolute‹, ›die Transzendenz‹, ›das Unendliche‹, ›de[n] letzte[n] Grund‹, ›das Heilige‹ [...]« wegen der »inhaltl[ichen] Unbestimmtheit« der Begriffe für mögliche »Elemente eines allg[emeinen] R[eligions]-Begriffs«. Hans Zirker, Art. Religion I. Begriff, in: LThK ^{3}8 (1999), Sp. 1034–1036, hier Sp. 1035 f.

46) Dazu referierend Dorothea Weltecke, Über Religionen vor der »Religion«: Konzeptionen vor der Entstehung des neuzeitlichen Begriffes, in: Religion als Prozess: Kulturwissenschaftliche Wege der Religionserforschung, hg. von Thomas G. Kirsch/Rudolf Schlögl/Dorothea Weltecke, Paderborn 2015, S. 13–34, hier S. 16. Laut Ahn, Art. Religion I, S. 514 (wie Anm. 44) sei der Begriff *religio* nie zur Kennzeichnung nichtchristlicher Glaubensgemeinschaften verwendet worden. Vgl. außerdem Zirker, Art. Religion I (wie Anm. 44), Sp. 1035 sowie Anm. 51 dieses Beitrags.

47) Weltecke, Über Religionen (wie Anm. 46), S. 13(Zitat), 16.

48) Mit dem Hinweis darauf, dass die früh- und hochmittelalterlichen Autoren nicht von »abstrakte[n] Systeme[n]« ausgegangen seien, sondern von »religiösen Einzelpersonen und Personengruppen sowie ihren Glaubenspraktiken und -inhalten«, begründet Matthias Tischler seine Kritik an der Verwendung des

›Glaubensgesprächen‹ statt von ›Religionsgesprächen‹ gesprochen werden, um dem Verdacht zu entgehen, einen letztlich anachronistischen Zugriff zu wählen?

Der Argumentation, dass der Begriff ›Religion‹ ungeeignet sei, weil zumindest das frühe und hohe Mittelalter das hinter dem modernen Begriff stehende Konzept von Religion so wenig wie den Begriff in seiner rezenten Bedeutung gekannt hätten, muss allerdings nicht gefolgt werden. Denn die Forschung ist nicht gezwungen, nur mit Begriffen und Konzepten zu arbeiten, die im Untersuchungszeitraum nachweisbar sind; sie kann durchaus Forschungsbegriffe zugrunde legen. Zudem stellt das, was Forscher des 20. Jahrhunderts immer wieder als gemeinsamen Nenner von ›Religion‹ ausmachen, die Anerkennung transzendenter Mächte,[49] in den mittelalterlichen Religionsgesprächen eine Annahme dar, die von allen Beteiligten – seien sie real oder fiktiv – akzeptiert wird. Dies gilt sogar dann, wenn ein fiktiver Heide, der antik-philosophische Positionen vertritt, als Rolle eingeführt wird. Mehr noch, dieser ›Heide‹ erkennt in der Regel anstandslos sogar die alleinige Vernunftgemäßheit des Monotheismus an. Infolgedessen ist in den mittelalterlichen Religionsgesprächen auch nicht die Religion an sich umkämpft, sondern Glaubenssätze und -praktiken sind Gegenstand von Kontroversen. Diese Beobachtung wiederum mag in den Augen mancher Forscher für den Begriff ›Glaubensgespräche‹ sprechen. Sie kongruiert mit der Tatsache, dass der Begriff *fides*, mit dem der substantielle Kern der (christlichen) Religion benannt wird, ebenso wie *lex* oder *secta* zentrale Begriffe sind, um Aspekte dessen zu beschreiben, was nach unserem heutigen Verständnis ›Religion‹ charakterisiert[50]. Dieser Befund schließt die Verwendung des Begriffs ›Religion‹ als Forschungsbegriff jedoch nicht von vorneherein aus. Hinzu kommt, dass auch der Quellenbegriff *religio* seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr allein dem Christentum als der

Religionsbegriffs etwa durch Hans-Werner Goetz, Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert), 2 Bde., Berlin 2013. Siehe dazu Matthias M. Tischler, Warum es unmöglich ist, eine Wahrnehmungsgeschichte der »Religionen« im Frühen und Hohen Mittelalter zu schreiben, in: MIÖG 127 (2019), S. 317–333, hier S. 321. Nach Knut Martin Stünkel, auf den Tischler verweist, beginne sich der Begriff *religio* erst ab dem 13. Jahrhundert zu verändern (Tischler S. 323); erst ab dem 15. Jahrhundert und verstärkt seit dem 18. Jahrhundert könnten ›Christentum‹, ›Judentum‹ und ›Islam‹ in von Einzelbeobachtungen abstrahierender Weise als Religionen betrachtet werden, während zuvor besser von »›religiösen Traditionsgemeinschaften‹« gesprochen werde (ebd. S. 324 f.). Auch die (Nicht-)Anerkennung einer (legitimen) »Vielfalt von ›Religionen‹« (S. 330) wird zum Argument gemacht, da erst von Religionen gesprochen werden könne, wenn die christliche Religion nicht mehr beanspruche, die einzig wahre Religion zu sein. Vgl. im Kontrast dazu aber die Position Welteckes, Über Religionen (wie Anm. 45). Zu einem früheren Zeitpunkt hatte Tischler noch keine Bedenken, den Religionsbegriff auf das Mittelalter anzuwenden: Matthias M. Tischler, Ist Spanien ein interreligiöser Glücksfall für Europa? Anmerkungen zur Bedeutung der Geschichte für das Religionsgespräch der Gegenwart, in: Interreligiöser Dialog. Chancen abrahamitischer Initiativen, hg. von Reinhard Möller/ Hans-Christoph Goßmann, Berlin 2006, S. 145–161.

49) Arnold Angenendt, Religion, in: Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 1, hg. von Gert Melville/Martial Staub, Darmstadt 2008, S. 323–325, hier S. 323.

50) Weltecke, Über Religionen (wie Anm. 46), S. 20–27.

einzig wahren Religion vorbehalten ist. Wie zuletzt Dorothea Weltecke an spätmittelalterlichen Beispielen zeigte, konnten die Begriffe *fides* wie *religio* (im Sinne der Gottesverehrung) auch auf nichtchristliche Glaubensgemeinschaften angewandt werden[51].

Wenn in diesem Band weiterhin von ›Religion‹ im Sinne einer Glaubensgemeinschaft, der sie verbindenden Überzeugungen und Praktiken, und davon abgeleitet von Religionsgesprächen gesprochen wird, dann geschieht dies in Anlehnung an eine eingeführte Forschungsbegrifflichkeit, die durch die vorgebrachten Einwände nicht unhaltbar geworden ist[52]. Hinzu kommt, dass ein Gutteil der Beiträge dieses Bandes einen Fokus auf dem Spätmittelalter und damit auf jener Zeit hat, in der der Begriff *religio* sich zu weiten begann, was den Gebrauch des Begriffs ›Religion‹ selbst für dessen Kritiker akzeptabel erscheinen lassen dürfte. Darüber hinaus erlaubt es der Begriff ›Religionsgespräche‹ eher als der Begriff ›Glaubensgespräche‹, die politische und die alltägliche Pragmatik, die die Suche nach letzten Glaubenswahrheiten auch einmal ausblenden konnte, als Faktor nicht aus den Augen zu verlieren.

Ebenfalls hinterfragen kann man den Begriff des ›Religionsgesprächs‹. Oft wird die Gesprächssituation nur fingiert, um das Potenzial auszuloten, das eine dialogische Rollenverteilung für die Erörterung unterschiedlicher Positionen bietet[53]. Darüber hinaus handelte es sich in der Regel nicht um *colloquia* (Unterredungen bzw. Gespräche[54]),

51) Weltecke wies nach, dass *religio* von Thomas von Aquin als »eine anthropologische Konstante« bzw. »als etwas ganz allgemein Vorhandenes« gedacht werden konnte, Weltecke, Über Religionen (wie Anm. 46), S. 15, 17; S. 15–17 mit Hinweisen auf eine das Christentum übersteigende Verwendung des *religio*-Begriffs im Früh- und Hochmittelalter sowie zu dessen Weiterentwicklung im 15. Jahrhundert; vgl. auch S. 22 zum Begriff *fides*. Damit stellt Weltecke sich gegen eine ältere Interpretationslinie, für die noch Seitschek steht. Nach ihr habe Thomas auf dogmatische Auseinandersetzungen mit Judentum und Islam weitgehend verzichtet, weil er sie nicht für Religionen im eigentlichen Wortsinn gehalten habe, Hans Otto Seitschek, Thomas von Aquin und die nichtchristlichen Religionen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006), S. 7–20, bes. S. 7, 18.

52) Delgado, Emmenegger und Leppin als Herausgeber des in Anm. 23 angeführten Bandes ›Apologie, Polemik, Dialog‹ (2021) reklamieren S. 10 gar, »Religionsgespräche als Begegnung zwischen abgeschlossenen, vollständig organisierten Religionssystemen« und als »Auseinandersetzungen um den Kern religiöser Wahrheit in Zusammenhang von Herauslösungsprozessen einer Religion aus der anderen oder der Abgrenzung unterschiedlicher konfessioneller Auslegungen einer Religion gegen die jeweils andere Auslegungstradition« zu thematisieren, und dies, obwohl die Beiträge bis in die Antike zurückreichen. Dazu Delgado/Emmenegger/Leppin, Einleitung, S. 10–18, hier S. 10.

53) Cardelle de Hartmann, Lateinische Dialoge (wie Anm. 34), S. 269. Die Wahl der Dialogform muss aber nicht als ergebnisoffenes Herangehen an einen Gegenstand verstanden werden. Vielmehr konnte sie auch aus didaktischen Gründen gewählt werden. Das Gesprächsergebnis konnte daher bereits im Voraus feststehen. Dazu Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« (wie Anm. 18), S. 267 f., 311, 316.

54) Die oben genannte Definition findet sich bei Hellmut Geißner, Art. Kolloquium, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 4 (wie Anm. 44), Sp. 1131–1138, hier Sp. 1131. Vgl. auch Anm. 76.

sondern um *altercationes* (»Wechselrede[n]« bzw. »Streitgespräche«)[55], oder um *disputationes*, »Streitgespräch[e]« bzw. »Streitschrift[en]«[56], die nach definierten Regeln der Logik und oft in formalisierter Form abliefen[57], ferner um *dialogi*[58]. Die Anknüpfung an jeden der beiden Quellenbegriffe (Dialog, Disputation) wäre möglich gewesen, hätte aber jeweils eine einseitige Festlegung auf eine literarische Form bzw. einen Interaktionsmodus bedeutet[59]. Außerhalb der Geschichtswissenschaft hätte zumal der Begriff ›Dialog‹ womöglich sogar zu Missverständnissen geführt, verbindet er sich doch heute mit der Erwartung eines Gesprächs, das einem besseren Kennenlernen des Gegenübers dienen soll und das, da es auch zur Modifikation eigener Positionen führen kann, einen offenen Ausgang besitzt[60]. Auch eine Begegnung aller Partizipanten auf Augenhöhe kann in das

55) Vgl. Alexandru N. Cizek, Art. Altercatio, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1 (wie Anm. 44), Sp. 428–432. Laut Carmen Cardelle de Hartmann, Dialoge und Dialog. Literarische Dialoge über Christentum und Judentum im lateinischen Mittelalter, in: Apologie, Polemik, Dialog (wie Anm. 23), S. 143–163, hier S. 145 wurde der Begriff *altercatio* häufig für Streitgedichte genutzt. Als Beispiele für spätantike *altercationes* s. Altercatio ecclesiae et synagogae, hg. von Jocelyn N. Hillgarth (CCh 69 A), Turnhout 1999; Evagrii Altercatio legis inter Simonem Ivdaevm et Theophilvm Christianvm, hg. von Eduard Bratke (CSEL 45), Leipzig/Wien 1904; zu beiden Texten Cardelle S. 146–148.

56) Hanspeter Marti, Art. Disputation, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 2 (wie Anm. 44), Sp. 866–880, hier Sp. 866 (Zitat).

57) Cardelle de Hartmann, Dialoge und Dialog (wie Anm. 55), S. 145; Ludwig Hödl, Art. Disputation I. Philosophie und Theologie, in: Lex.MA 3 (1986), Sp. 1116–1118.

58) Vgl. z. B. Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. Textkritische Edition, hg. von Rudolf Thomas, Stuttgart/Bad Cannstadt 1970; Petri Alfonsi Dialogus, Bd. 1. Kritische Edition mit deutscher Übersetzung, hg. von Carmen Cardelle de Hartmann/Darko Senekovic/Thomas Ziegler, übers. von Peter Stotz, Florenz 2018; Rupert von Deutz, Anulus sive dialogus inter christianum et iudaeum, hg. von Rhabanus Haacke, in: Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII. Con testo critico dell'Anulus seu Dialogus inter Christianum et Iudaeum, hg. von Maria Lodovica Arduini (Studi storici 119–121), Rom 1979, S. 183–242; ND mit Übersetzung ins Deutsche in: Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500), hg. von Wolfgang Bunte (Judentum und Umwelt 27), Frankfurt/Main u. a. 1990, S. 103–262; [Walter von Châtillon,] Tractatus sive dialogus magistri Gualteri Tornacensis et Balduini Valentianensis contra judaeos, in: Migne PL 209, Sp. 423–458; [Pseudo]-Wilhelm von Champeaux, Dialogus inter christianum et judaeum de fide catholica, in: Migne PL 163, Sp. 1045–1072. Zum Begriff *dialogus*, der insbesondere »Lehrdialoge« bezeichne, s. Cardelle de Hartmann, Dialoge und Dialog (wie Anm. 55), S. 145.

59) Im Englischen scheinen nach Ausweis der in der Sekundärliteratur gewählten Titel die Begriffe ›debate‹ und ›disputation‹ als Sammelbegriffe bevorzugt zu werden; vgl. auch H[aim] H[illel] B[en]-S[asson], Art. Disputations and Polemics, in: Encyclopaedia Judaica, Bd. 6, Jerusalem 1971, Sp.79–103.

60) Vgl. die von Hubert als Ausgangspunkt ihrer Arbeit zugrunde gelegte, an Patricia Romney orientierte Definition: »Als Dialog soll somit eine Form einer kommunikativen Beziehung zwischen zwei sich unterscheidenden ›Partnern‹ bezeichnet werden, die meist dem besseren gegenseitigem Verständnis, dem Lösen von Problemen oder dem Austausch von Meinungen, Gedanken oder Handlungen dient; in der auf die Beziehung ebenso viel Wert gelegt wird, wie auf die inhaltlichen Aspekte und die sich durch bestimmte Haltungen wie bspw. die Offenheit sich selbst und die eigenen Ansichten verändern zu können, auszeichnet«. Claudia Christin Hubert, Dialogkultur. Dialog sein – Dialog führen – dialogische Bezie-

moderne Konzept des Dialogs eingebunden sein. Eine solche Vorstellung ist jedoch weder mit dem häufig asymmetrischen Charakter mittelalterlicher literarischer Dialoge – z. B. einer Belehrung des Schülers durch den Lehrer[61] – noch mit dem Überwiegen des dogmatischen über den emergenten Dialog kompatibel. Die Wörter *disputatio* / *disputare*, mit denen einschlägige Schriften[62], aber auch Diskussionen über Glaubensfragen sowohl in vorstrukturierten als auch in informellen[63] Konstellationen in den Quellen gefasst werden, ist wissenschaftlich in doppelter Weise besetzt, zum einen durch die bekannte

hungen, Wiesbaden 2022, S. 13. Zu Gedanken mehrerer Autoren, dass Dialoge ›auf Augenhöhe‹ stattfänden oder stattfinden sollten, s. S. 58, 64, 66, 94, 96, 108, 111, 114, 223 f., 250, 263, 278, 294, 301, 318, 329. Mit Bezug auf das Tagungsthema ist auch auf die Kritik von Müllerburg, Müller-Schauenburg und Wels an den Vorannahmen bedenkenswert, die sich mit den Begriffen ›Religionsgespräch‹ und ›Dialog‹ verbinden, s. Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« (wie Anm. 18) S. 261 f.

61) Cardelle de Hartmann, Lateinische Dialoge (wie Anm. 34), S. 4, 145–149 und passim; Dies., Dialoge und Dialog (wie Anm. 55), S. 145.

62) Odo von Cambrai, Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei, in: Migne PL 160, Sp. 1103–1112 ; ND mit Übersetzung ins Deutsche in: Religionsgespräche, hg. von Bunte (wie Anm. 58), S. 17–50; Gilbert Crispin, Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch-deutsch. Übers. und eingel. von Karl Werner Wilhelm/Gerhard Wilhelmi (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Ser. 1, Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 2005; Gilbert Dahan, Paschalis Romanus, Disputatio contra Judeos, in: Recherches augustinennes 11 (1976), S. 161–213; Hans Rosenplüt, Die Disputation, in: Die deutsche Märendichtung des 15. Jahrhunderts, hg. von Hanns Fischer (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 12), München 1966, Nr. 25, S. 227–238; dazu Wachinger, Religionsgespräche (wie Anm. 35), S. 295 f.

63) Zum Gebrauch der Wörtes *disputatio/disputare* in einem informellen Sinne vgl. z. B. Gesta Treverorum. Ab initiis usque ad MCXXXII annum. Geschichte der Treverer. Von den Anfängen bis zum Jahr 1132. Lateinisch/Deutsch, hg., zum ersten Mal vollständig ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Paul Dräger (Publikationen aus dem Stadtarchiv Trier 2; Geschichte und Kultur des Trierer Landes 13), Trier 2017, Cont. I, 21, S. 140 f. (zu Gesprächen des Trierer Erzbischofs Bruno (reg. 1102–1124) mit seinem jüdischen Leibarzt über die heiligen Schriften, die zur Konversion des Juden führten); Inghetto Contardo, Disputatio contra Iudeos. Controverse avec les juifs. Introduction, édition critique et traduction par Gilbert Dahan, Paris 1993; Disputatio facta inter Ingetum Contardum mercatorem Ianuensem et quosdam sapientissimos Iudeos doctoresque in sinagogis Iudeorum, in: Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua, hg. von Ora Limor (MGH QQ zur Geistesgesch. 15), München 1994, S. 169–300; Gerd Mentgen, *propheten vnnd schrifft disputirt.* ... Ein Wormser Jude im Religionsgespräch anno 1482/83, in: Der Wormsgau 18 (1999), S. 19–31. Hinweise auf Glaubensgespräche mit Juden, über deren Formalisierungsgrad nichts gesagt werden kann, enthält nach Niesners Interpretation eine unedierte Schrift Heinrich Tottings von Oyta, nämlich dessen ›Disputatio catholica contra Judaeos‹, dazu: Niesner, »Wer mit juden well disputiren« (wie Anm. 25), S. 436–441, bes. S. 438 mit Anm. 102. Eine Disputatio im Sinne eines literarisierten Streitgesprächs bietet z. B. die ›Disputacio iudeorum contra sanctum Anastasium quondam facta‹. Inc.: *Diese disputacion, als hernach geschriben stet, die heten die juden gegen // sand Anastasium*, in: Niesner, »Wer mit juden well disputiren«, S. 520–555 sowie S. 136–159 zur Vorlage und zur Übersetzung ins Deutsche; ebd. S. 302–364 zu einer weiteren anonym tradierten ›Disputacio wider die juden‹.

schulmäßige Form der *disputatio*; zum anderen durch die berüchtigten Zwangsdisputationen, etwa die von Barcelona (1263)[64] oder Tortosa (1413/1414)[65]. Aus der Perspektive der frühen Neuzeit hat Leppin den Begriff der Disputation sogar mit der Zuschreibung überhöht, eine Disputation diene »der offenen Diskussion über Themen, die ihrerseits in Frageform auch den Horizont einer nichtchristlichen Weltauffassung öffnen konnten«[66], eine Zuspitzung, die so auf das Mittelalter nicht übertragbar ist und die auch für die Reformationsgeschichte fragwürdig scheint. Vor allem den agonalen Charakter betonen die Begriffe »controversy«[67] sowie der überdies weiter gefasste Begriff »polemics«. Insbesondere bei einer Zuspitzung auf den letztgenannten Begriff wäre das fallweise durchaus greifbare Bemühen, eine Verständigungsbasis zu schaffen, nicht zu erfassen.

So darf man folgern, dass der Begriff ›Religionsgespräch‹ als offener und zudem etablierter Begriff zur Beschreibung unseres Vorhabens doch geeignet ist. Er wird in jenem weiten Sinn verwendet, den Mattejiet im Lexikon des Mittelalters vorgibt, nämlich als »theolog[ische] Auseinandersetzung[.] zw[ischen] den drei Offenbarungsreligionen wie zw[ischen] differierenden Gruppen innerhalb einer Religionsgemeinschaft«, die teils als »mündl[iches] Streitgespräch[.]«, teils als »schriftl[iche] Traktatliteratur« begegne[68];

64) Vgl. z. B. Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages, ed. and transl. by Hyam Maccoby (The Littman Library of Jewish Civilization), Rutherford (NJ)/London/Toronto 1982, S. 39–75, S. 95–150; Hans-Georg Mutius, Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides, Frankfurt/Main 1982; Robert Chazan, The Barcelona disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements, in: Religionsgespräche im Mittelalter, hg. von Lewis/Niewöhner (wie Anm. 20), S. 77–91; Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, Bd. 3 (wie Anm. 30), S. 208–219; Ursula Ragacs, Edieren oder nicht edieren …? Überlegungen zu einer Neuedition des hebräischen Berichtes über die Disputation von Barcelona 1263, in: Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums 62 (2006), S. 157–170; Dies., Edieren oder nicht edieren …? Überlegungen zu einer Neuedition des hebräischen Berichtes über die Disputation von Barcelona 1263, Teil 2: Die Handschriften, in: Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums 65 (2009), S. 239–258; Dies., Christen gegen Juden – Juden gegen Christen: Versuch einer Verschiebung des Blickwinkels, in: Pluralität – Konkurrenz – Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne, hg. von Jörg Oberste, Regensburg 2013, S. 189–200, hier S. 192–197; Dies., Reconstructing Medieval Jewish-Christian Disputations, in: Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean, hg. von Ryan Szpiech (Bordering Religions), New York 2015, S. 101–112; Harvey J. Hames, Reconstructing Thirteenth-Century Jewish-Christian Polemic: From Paris 1240 to Barcelona 1263 and Back Again, in: Medieval Exegesis, S. 115–127.

65) Zur Zwangsdisputation von Tortosa s. den Beitrag von Christian Jörg in diesem Band.

66) Volker Leppin, Disputation und Religionsgespräch. Diskursive Formen reformatorischer Wahrheitsfindung, in: Ecclesia disputans. Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik, hg. von Christoph Dartmann/Andreas Pietsch/Sita Steckel (HZ Beihefte, N.F. Beih. 67), Berlin/Boston 2015, S. 231–251, hier S. 231.

67) Gilbert Dahan, Art. Controversy between Jews and Christians, in: Encyclopedia of the Middle Ages, Bd. 1, hg. von Andre Vauchez, Cambridge 2000, S. 364 f.; »controversy« wird im Artikel mit »debate« parallelisiert.

68) Mattejiet, Art. Religionsgespräche I. Einleitung (wie Anm. 44), Sp. 691.

das Moment des nur Gedachten wird also auch von ihm in den Begriff des Gesprächs aufgenommen. Nicht übernommen wird für diesen Band hingegen die affirmative Definition Lothar Vogels, der »die Überwindung eines relig[iösen] Dissenses durch Kommunikation«[69] zum Merkmal eines Religionsgesprächs erklärte, bestand m. E. die »Überwindung« des Dissenses doch allzu oft in der Übermächtigung und nicht in der Überzeugung des Gegners.

Bekanntlich hängt Gelingen oder Misslingen von Kommunikation nicht zuletzt davon ab, ob man sich mit dem Gesprächspartner über gemeinsame Prämissen, eine gemeinsame Argumentationsbasis – einen für beide Seiten verbindlichen Text, eine beidseitige akzeptierte Referenzgrundlage, eine gemeinsam anerkannte Autorität – und über eine von beiden Seiten gleichermaßen angewandte Argumentationsmethode verständigen kann. Nach dem Vorliegen oder Fehlen solcher Grundvoraussetzungen eines Gesprächs sollte in den Referaten unserer Tagung ebenso gefragt werden wie nach dem Umfang des Wissens über den jeweils anderen, nach der Intention des Gesprächs (sich informieren, pragmatische Regelungen finden, den anderen belehren, überzeugen, besiegen, gar vernichten oder aber sich seiner Selbst vergewissern), nach den Modi der Kommunikation (argumentieren, provozieren, beschimpfen) und nach den äußeren Rahmenbedingungen und den Machtverhältnissen für reale Gespräche. Gefragt werden soll aber auch nach dem intellektuellen Milieu und dem institutionellen Rahmen, in dem ein Text geschrieben wurde resp. ein Gespräch stattfand, und nach dem Adressatenkreis von Schriften, der bekanntlich oft mit der eigenen Gruppe und nicht mit der des Gegners identisch war.

Was die Erforschung von Religionsgesprächen betrifft, hat sich die Forschung lange auf die Kontroverse, den Konflikt, ja die Polemik konzentriert. Sie hat aber auch einem Gilbert Crispin bescheinigt, das Gespräch mit dem jüdischen Gegenüber »›auf Augenhöhe‹« konzipiert zu haben[70] und denselben Crispin dafür gewürdigt, in seiner ›Disputatio christiani cum gentili‹ eine »Wende von der hermeneutisch-exegetischen zur

69) Vogel, Religionsgespräch (wie Anm. 44), Sp. 1085.

70) Borgolte, Christen und Juden im Disput (wie Anm. 11), S. 392. Vgl. auch Tobias Georges, der Crispin bescheinigt, er habe die seitens seines jüdischen Dialogpartners vorgebrachten Argumente als vernünftig anerkannt, dazu Tobias Georges, Petrus Venerabilis – der antijüdische Polemiker als Botschafter des Friedens gegenüber dem Islam? Eine Untersuchung seiner Schrift ›Contra sectam Saracenorum‹, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 122 (2011), S. 1–19, hier S. 13. Dagegen relativierten Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels die Rolle der Vernunft in den Disputationen Gilbert Crispins und anderer hochmittelalterlicher Autoren, indem sie darauf hinwiesen, dass sie von der Seite der sprechenden bzw. schreibenden Christen insbesondere für sich selbst reklamiert wurde. Der bereits von Anna Abulafia herausgedeuteten Gefahr, die darin bestand, dass einer Person, die den christlichen Glauben nicht annehme, der Besitz der Vernunft und sogar die Qualität des Menschseins hätte abgesprochen werden können, stehe jedoch einerseits entgegen, dass Glaube auch als Willensakt gedeutet werden konnte, und dass andererseits die Standortgebundenheit des Betrachters akzeptiert worden sei, die ihn auch beim Gebrauch der Vernunft zu abweichenden Ergebnissen kommen ließ. Müllerburg/Müller-Schauenburg/Wels, »Und warum glaubst Du dann nicht?« (wie Anm. 18) S. 263, 313–317.

philosophischen Apologetik« vollzogen zu haben[71]. Bei Raimundus Lullus wurde das Entwickeln einer philosophischen Methode herausgearbeitet, die religionsübergreifend verwendbar sei und nach der Hoffnung des Autors womöglich zu einer Einheit unter den Bekennern der drei monotheistischen Offenbarungsreligionen – nämlich durch Anerkennung des Christentums als »wahre[r] Religion« –führen könne[72]; und auch an Nikolaus von Kues wurde geschätzt, dass er nach dem Gemeinsamen, genauer: nach dem »einheitlichen Grund aller Religionen« fragte, deren Zusammenführung er sich wie Lullus jedoch ebenfalls auf der Basis des Christentums vorstellte[73]. Die Fokussierung auf das intellektuelle und mehr noch auf das kontroverse Gespräch war dabei sicherlich zum ersten der Überlieferungslage geschuldet – Adversus-Judaeos-Traktate oder etwa die Schriften eines Petrus Venerabilis über den Islam waren einfach gut zugänglich, besser jedenfalls als alltägliche Begegnungen. Zum zweiten dürfte sie dadurch motiviert gewesen sein, dass der zugespitzte Austausch von Argumenten und selbst die Aneinanderreihung argumentativer Topoi Einblicke in die Geistes- und Theologiegeschichte des Mittelalters wie der Neuzeit versprach. Zum dritten ist auf die traditionsbildende Wirkung der antijüdischen Schriften zu verweisen, deren lange Rezeptionsgeschichte über Luther bis in die NS-Zeit reichte[74]. Zum vierten aber war sie auch der Tatsache geschuldet, dass die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses primär als Konflikt- und Verfolgungsgeschichte konzipiert wurde.

Dem gegenüber wurden Koexistenz und Zusammenleben erst in jüngerer Zeit stärker in den Mittelpunkt gerückt[75] und von historischer wie literaturwissenschaftlicher Seite

71) Alexander Fidora, Das philosophische Religionsgespräch im Mittelalter: von Gilbert Crispin und Peter Abaelard zu Ramon Llull, in: Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung, hg. von Bernd Springer/Alexander Fidora, Münster 2009, S. 71–81, hier S. 73.
72) Fernando Domínguez, Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage, in: Gespräche lesen (wie Anm. 34), S. 263–290, hier S. 267–271, 281 f.; Fidora, Das philosophische Religionsgespräch (wie Anm. 71), S. 76 f.; Walter Andreas Euler, Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Religionswissenschaftliche Studien 15), Würzburg ^{2}1995, bes. S. 94–128, 139–149, Zitat S. 144; Ders., Mittelalterliche Religionsgespräche: Abaelard, Lullus, Cusanus, in: »Es strebe von euch jeder um die Wette.« Lessings Ringparabel – Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?, hg. von Jan-Heiner Tück/Rudolf Langthaler, Freiburg 2016, S. 95–110, hier S. 106 f. Zum ›Llibre del gentil e dels tres savis‹ vgl. etwa Annemarie C. Mayer, Drei Religionen – ein Gott? Ramon Lulls interreligiöse Diskussion der Eigenschaften Gottes, Freiburg 2008.
73) Vgl. z. B. Euler, Unitas et Pax (wie Anm. 72) S. 160–166, 224–246; Ders., Mittelalterliche Religionsgespräche (wie Anm. 72), S. 107–110, Zitat S. 108.
74) Thomas Kaufmann, Luthers Juden, Stuttgart 2014, S. 109–169.
75) Noch 1996 beklagte Gerd Mentgen, »Die Juden waren stets eine Randgruppe«. Über eine fragwürdige Prämisse der aktuellen Judenforschung, in: Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde, hg. von Friedhelm Burgard/Christoph Cluse/Alfred Haverkamp (Trierer Historische Forschungen 28), Trier 1996, S. 393–411, S. 399, dass sich kaum Forschungen mit den »Zeugnissen unkomplizierten Zusammenlebens der Christen« mit den Juden beschäftigten.

vermehrt nach Belegen für Austausch und Transfer[76] gefragt. Dies implizierte auch eine stärkere Suche nach Spuren für das, was als ›Alltag‹ von Interaktion und Kommunikation gelten kann. Gerade wenn die Befürchtung geäußert wurde, dass Juden einfältige christliche Laien und Kleriker zum Glaubensabfall verleiten könnten, wie dies von der Karolingerzeit[77] bis hin zum spätmittelalterlichen Österreich bzw. den Süden des römisch-deutschen Reichs[78] belegt ist, spricht dies für soziale Nähe im Alltag und für Alltagsgespräche, die eben nicht immer von Misstrauen überschattet und konflikthaft gewesen sein mussten, auch wenn Konflikte bekanntermaßen jenen Überschuss an Schriftlichkeit produzierten, von dem die Arbeit des Historikers lebt. Für die hochmittelalterlichen Gelehrten verschiedener Religionszugehörigkeit konstatierte Thomas Glick 2004 (auch mit Verweis auf David Berger) sogar: »that scholarly relations, cordial and free of conflict, were a normal part of medieval intellectual and social life«. Falsch seien daher zwei Annahmen, so Glick, »first, that polemical literature defines the relationship, and positive exchanges, including scholarly ones, are anomalous; and, second, that intellectuals are always in the polemic mode«[79]. Was wiederum die Laien im römisch-deutschen Reich des späten Mittelalters betrifft, meint Manuela Niesner, aus den volkssprachlichen Adversus-Judaeos-Schriften, etwa denen des sog. ›Österreichischen Bibelübersetzers‹, Indizien dafür ziehen zu können, dass das jüdische literale Verständnis der Bibel auf manche christlichen Rezipienten plausibel gewirkt und Glaubenszweifel hervorgerufen haben könnte[80]. Auch in Bezug auf die religionspolemischen Texte zeichnet sich ein veränderter Zugriff ab. Wenn Daniel Lasker etwa 2011 darauf hinweist, dass nicht alle antichristlichen Polemiken aus der Feder jüdischer Gelehrter einem Verfolgungsdruck entsprangen, sondern dass solche Texte z. B. auch im muslimischen Gebotsbereich entstanden, dann stellt Lasker diese Neuakzentuierung selbst in den Kontext einer Relativierung jenes Zugriffs,

76) Martin Przybilski, Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 61 = [295]), Berlin 2010.

77) Zu den Befürchtungen, die das Zusammenleben mit sozial gut gestellten Juden in der Karolingerzeit auslösen konnte, und zu Forderungen nach Repressionen s. die bei Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, Bd. 1 (wie Anm. 30), S. 491–500, 502–506 zusammengestellten Belege. Einschlägig ist besonders Amolo von Lyon, Liber de perfidia Judaeorum, hg. und übers. von Cornelia Herbers-Rauhut (MGH QQ zur Geistesgesch. 29), Wiesbaden 2017, bes. cap. XLI–XLIII S. 82–87, cap. XLVII–LIX S. 94–123. Amolo führte das Beispiel des zum Judentum konvertierten Hofdiakons Ludwigs des Frommen an, um zu belegen, [q]*uantum* [...] *eorum nefanda societas et venenatum colloquium proficiat ad impietatem, dum* ›*sermo eorum*‹ [...] ›*ut cancer serpit*‹ [...] (ebd. cap. XLII S. 84).

78) Knapp, Christlich-theologische Auseinandersetzungen (wie Anm. 31), S. 270; zur Angst vor jüdischer ›Proselytenmacherei‹ vgl. Dens., »In Frieden höre ein Bruder den anderen an« (wie Anm. 31) S. 21, 27; Niesner, »Wer mit juden well disputiren« (wie Anm. 25), S. 33, 36–43, 458 f.

79) Beide Zitate bei Thomas F. Glick, »My Master, the Jew«: Observations on Interfaith Scholarly Interaction in the Middle Ages, in: Jews, Muslims and Christians In and Around the Crown of Aragon. Essays in Honour of Professor Elena Lourie, hg. von Harvey J. Hames (The Medieval Mediterranean 52), Leiden/Boston 2004, S. 157–182, hier S. 158.

80) Niesner, »Wer mit juden well disputiren« (wie Anm. 25), S. 454 f. Vgl. auch S. 295.

den er – und andere – als »lachrymose conception of Jewish history«[81] bezeichnen. Doch auch in umgekehrter Richtung verlaufen Versuche zur Neubewertung der Quellen, erinnert sei nur an die Abwertung der früher als moderat und auf Verständigung bedachten Position des Petrus Venerabilis in seiner Schrift ›Contra sectam Saracenorum‹ gegenüber den Muslimen durch Tobias Georges[82]. Quellenfunde wie die Entdeckung eines hebräischen Texts über eine lange unbekannte zweite Pariser Talmuddisputation im Jahre 1269 durch Joseph Shatzmiller[83], kritische Editionen wie die des ›Dialogus‹ des Petrus Alfonsi durch Carmen Cardelle de Hartmann[84] oder der Nachweis vielfältiger intertextueller Bezüge und folglich präziser Kenntnis der verwendeten und künftig zu erwartenden Argumentationsstrategien der jeweiligen Gegenseite bei Religionsgesprächen durch Ursula Ragacs[85] zeigen, dass es sich beim Thema ›Religionsgespräche‹ um ein lebendiges Forschungsfeld handelt, zu dem auch der vorliegende Band einen Beitrag leisten möchte.

81) Daniel Lasker, The Jewish Critique of Christianity – In Search of a New Narrative, in: Studies in Christian-Jewish Relations 6 (2011), hier S. 4–9 (Zitat S. 4).

82) Georges, Petrus Venerabilis (wie Anm. 70); ein gemäßigteres Urteil in: Ders., »… auf das unerschütterliche Fundament der Vernunft gegründet …«? Petrus Venerabilis und Petrus Alfonsi zur Rolle der *ratio* im Islam, in: Theologie und Bildung im Mittelalter, hg. von Peter Gemeinhardt/Tobias Georges (Archa Verbi. Subsidia 13), Münster 2015, S. 359–373, hier S. 367–369. Zur positiven Sicht auf ›Contra sectam Saracenorum‹ vgl. z. B. Tom Kerger, Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam (Trierer Theologische Studien 75), Trier 2010, S. 83–90, zu den Schriften des Petrus Venerabilis über den Islam insgesamt S. 90–100 sowie John Tolan, Peter the Venerable on the »Diabolical Heresy of the Saracens«, in: The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell, hg. von Alberto Ferreiro, Leiden 1998, S. 345–367.

83) Joseph Shatzmiller, La Deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Âge, Paris 1994, zitiert aus: Ragacs, Christen gegen Juden (wie Anm. 64) S. 189 Anm. 4; dazu auch Ursula Ragacs, Die zweite Talmuddisputation von Paris 1269 (Judentum und Umwelt/Realms of Judaism 71), Frankfurt/Main u. a. 2001, S. 19 f.

84) S. o. Anm. 58.

85) Ursula Ragacs, Die zweite Talmuddisputation (wie Anm. 83) S. 231; Dies., Zur jüdisch-christlichen Kontroverse im Mittelalter. Eine Spurensuche, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 25 (1998) S. 105–119; Dies., Christen gegen Juden (wie Anm. 64) S. 200; Lasker, Jewish Knowledge (wie Anm. 43) S. 103–108. Vgl. auch den Beitrag von Ragacs in diesem Band.