



**Ulrich Rudolph**

---

## **Ein Dominikaner in Tunis**

Raimundus Martini und sein Studium der islamischen Theologie und Philosophie im  
13. Jahrhundert

Göttingen: Wallstein Verlag, 2022

ISBN: 978-3-8353-5142-4

(Das mittelalterliche Jahrtausend ; 8 / hrsg. von Michael Borgolte)

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-41919](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-41919)

---

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.

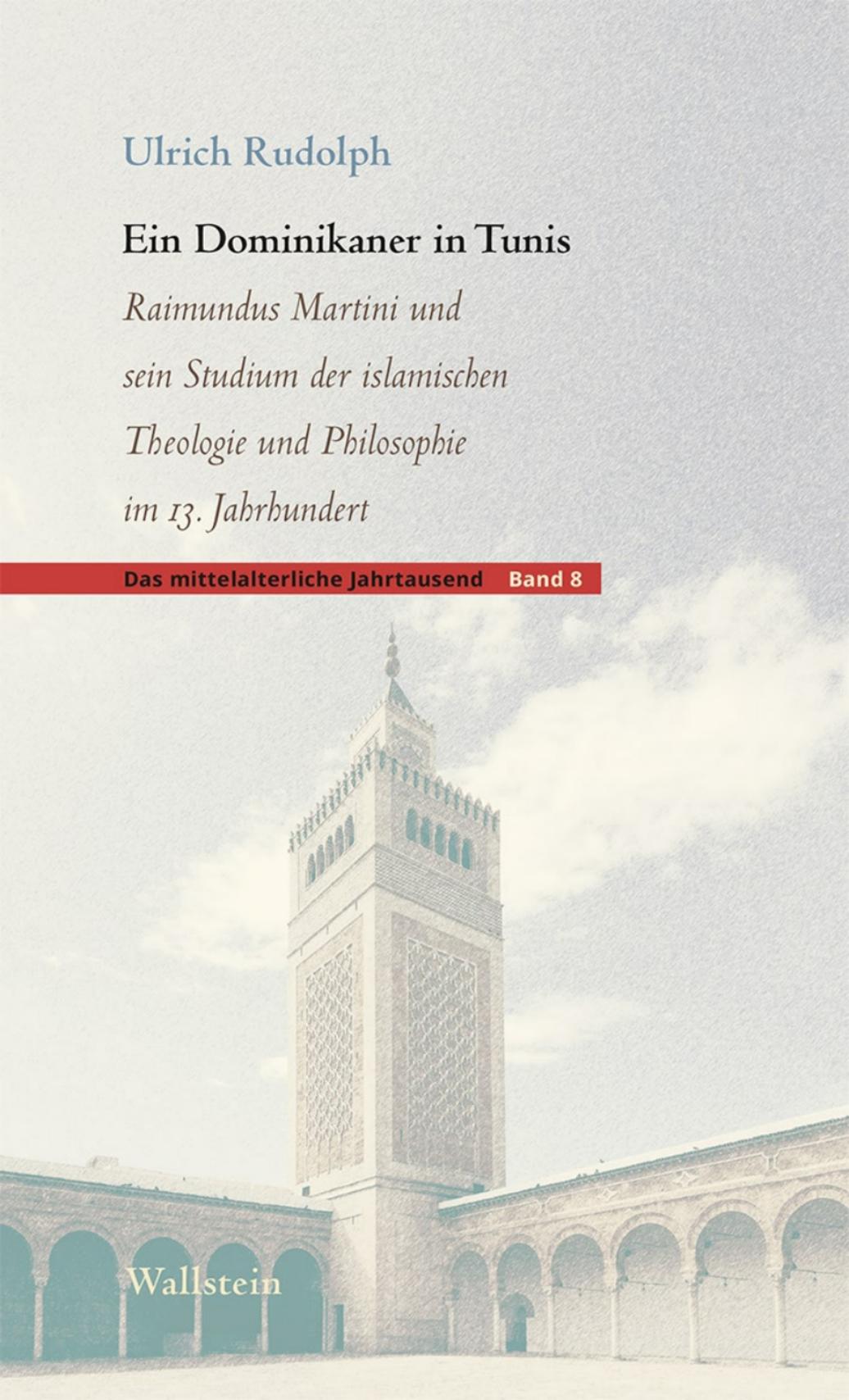


Ulrich Rudolph

## Ein Dominikaner in Tunis

*Raimundus Martini und  
sein Studium der islamischen  
Theologie und Philosophie  
im 13. Jahrhundert*

Das mittelalterliche Jahrtausend Band 8



Wallstein

Ulrich Rudolph  
Ein Dominikaner in Tunis

# DAS MITTELALTERLICHE JAHRTAUSEND

Herausgegeben von Michael Borgolte

Band 8

Ulrich Rudolph

## Ein Dominikaner in Tunis

Raimundus Martini und sein Studium  
der islamischen Philosophie und  
Theologie im 13. Jahrhundert

WALLSTEIN VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2022

[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond

Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf,

unter Verwendung einer Fotografie der

Ez-Zitouna-Moschee, Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Lithographie: SchwabScantechnik GmbH, Göttingen

ISBN (Print) 978-3-8353-5142-4

ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4821-9

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
1. Leben und Werk des Raimundus Martini (um 1220 bis nach 1284) . . . . .	9
2. Die politische Lage im westlichen Mittelmeer in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts . . . . .	18
3. Der Stand der arabisch-lateinischen Übersetzungen . . . . .	23
4. Der Aufbau des <i>Pugio fidei</i> . . . . .	28
5. Die Quellen von Teil I des <i>Pugio fidei</i> und ihre Einordnung durch Raimundus . . . . .	35
6. Die Schlüsselrolle al-Ġazālīs . . . . .	45
7. Schlussbetrachtung. . . . .	52
Zu Person und Werk des Autors . . . . .	61



## Vorwort

Afrika war im Mittelalter das Anderland Europas, die muslimische Gegenküste der christlichen Reiche von Spanien bis Byzanz. Schon seit Mitte des 7. Jahrhunderts hatten hier die Truppen der Araber und Berber die Strukturen der Alten Kirche zerstört, und nur in Nubien und Äthiopien, im Süden von Ägypten, hatten sich christliche Restgebiete behauptet. Im 13. Jahrhundert scheiterten zwei spektakuläre Einzelaktionen zur christlichen Rückgewinnung. Franz von Assisi predigte 1219 vergeblich dem Sultan am Nil und König Ludwig ›der Heilige‹ von Frankreich starb 1271 in Tunis, als er daran gehen wollte, den Emir zu bekehren.

Die Dominikaner, der im selben Jahrhundert gegründete Orden gelehrter Mönche, schlugen einen anderen Weg ein; statt das Martyrium suchten sie an verschiedenen ›Fronten‹ die intellektuelle Auseinandersetzung mit Juden, Muslimen, ›Heiden‹ und ›Ketzer‹. In Tunis bestand seit 1230 eine Niederlassung, die der Sprachausbildung und damit erfolgreichen Religionsgesprächen und Missionen dienen sollte.

Hierhin kam Raimundus Martini 1250 und 1268 wohl aus Barcelona, ein gelehrter Theologe, der nicht nur das lateinische Schrifttum kannte, sondern auch Hebräisch und Aramäisch beherrschte und sich nun die Kenntnisse des Arabischen aneignete. Es ist das Verdienst von Ulrich Rudolph, in dieser Abhandlung die Arbeitsweise und die Argumentationsmuster Raimunds aufgehellert zu haben. Wie Rudolph zeigt, hat der Dominikaner vorurteilsfrei auch auf die Schriften eines herausragenden, von lateinischen Christen aber kaum gelesenen muslimischen Denkers zurückgegriffen, um aus theologischer Sicht die Grenzen der Philosophie zu markieren.

Der hier präsentierte Text beruht auf dem zehnten Jahresvortrag des Mittelalterzentrums in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 14.10.2021. Anders als in den Jahren zuvor war nicht Fastnacht (16.2.) Termin der Veranstaltung, da die Corona-Epidemie zu einer Verlegung gezwungen hatte. Ich bin Ulrich Rudolph sehr dankbar, dass er auch für diesen Ausweichtermin zur Verfügung stand und umgehend seinen Vortrag in erweiterter und durch Literaturzitate sorgfältig belegter Fassung zum Druck gebracht hat. Mein Dank gilt auch dem Wallstein Verlag und Lektor Jan Philipp Bothe, die nach der Abhandlung von Patrick J. Geary (2020) auch diesen Band zügig publiziert haben.

Berlin, am Martinsfest 2021

Michael Borgolte

# 1. Leben und Werk des Raimundus Martini (um 1220 bis nach 1284)

Im Jahr 1250 brachte ein Schiff Raimundus Martini, einen Dominikaner aus Katalonien, sowie sieben seiner Mitbrüder nach Tunis.<sup>1</sup> Dort, so ihr Auftrag, sollten sie Arabisch lernen und sich an der Mission von Muslimen beteiligen. Das klingt nach einem ambitionierten, aus heutiger Sicht geradezu abenteuerlichen Plan. Aber das Unternehmen war gut vorbereitet, denn die Dominikaner hatten bereits 1230 einen Konvent in Tunis gegründet, der nun zunehmend für ihre Sprachausbildung, die *studia linguarum*, genutzt werden sollte.<sup>2</sup>

Von den acht Reisenden war Raimundus Martini für die neue Aufgabe am besten geeignet. Er verfügte nicht nur über ausgezeichnete theologische Kenntnisse, die er zum Teil in Barcelona, zum Teil bei Albertus Magnus in Paris erworben haben dürfte, sondern besaß auch eine andere wichtige Qualifikation. Er hatte nämlich die Gabe, sich in kurzer Zeit, wie es scheint, eine fremde Sprache aneignen

- 1 Ich danke Michael Borgolte, Dominik Perler und Wilhelm Schmidt-Biggemann für ihre anregenden Kommentare zu meinem Vortrag sowie Johannes Thomann und Sariah Wigert für die Unterstützung bei der Gestaltung des Manuskripts.
- 2 Die grundlegende Studie zur Biografie Raimundus Martinis stammt von *André Berthier*, *Un maître orientaliste du XIIIe siècle: Raymond Martin O.P.*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936), 267-311. Wichtige Ergänzungen bietet *Görge K. Hasselhoff*, *Some Remarks on Raymond Martini's (c. 1215/30-c. 1284/1294) Use of Moses Maimonides*, in: *Trumah* 12 (2002 [2003]), 133-148. Eine ausgewogene Zusammenfassung des Forschungsstandes bei *Damien Travalletti*, *Front commun: Raymond Martin, al-Ġazālī et les philosophes. Analyse de la structure et des sources du premier livre du Pugio Fidei*. I-II. Diss. Fribourg 2011, I 57-63, dessen Arbeit ich in vielen Hinsichten wichtige Anregungen verdanke.

zu können, und das auf so profunde Weise, dass er selbständig komplexe Texte lesen und analysieren konnte.

Für das Hebräische ist das auf eindrückliche Art bezeugt. Raimundus' Schriften enthalten mehr als zweitausend Exzerpte aus der jüdischen Literatur – von der hebräischen Bibel über den Talmud und zahlreiche Kommentarwerke (*Midraschim*) bis zu den Bibelexegeten des Mittelalters, unter ihnen nicht nur der berühmten Rashi (i. e. Rabbi Shlomo Yitzḥaḳi, ca. 1040–1105) aus Troyes, sondern auch David Kimḥi (ca. 1116–ca. 1235), Raimundus' älterer Zeitgenosse aus Narbonne. Diese Exzerpte werden in den Handschriften manchmal in lateinischer Übersetzung, meistens jedoch im hebräischen Original wiedergegeben, und das unter sorgfältiger Anwendung der komplexen masoretischen Vokalzeichen, was exzellente philologische Kenntnisse voraussetzt.<sup>3</sup> Raimundus' Sprachkompetenz beschränkte sich aber nicht auf das Hebräische. Aramäisch beherrschte er ebenfalls, denn er konnte problemlos aramäische Bibelübersetzungen, die sogenannten *Targumim*, zitieren.<sup>4</sup> Hinzu kommen seine Arabischkenntnisse, die ih-

3 Kurze Übersicht der zitierten Literatur bei *Görge K. Hasselhoff*, Raimundus Martini, Texte zur Gotteslehre. Pugio fidei I–III, 1–6. Lateinisch, Hebräisch/Aramäisch, Deutsch. Freiburg, Basel, Wien 2014, 23–31, unter Verweis auf ältere, detaillierte Untersuchungen zum Thema. – In der Forschung wird gelegentlich die Frage diskutiert, ob sich Raimundus' umfassende Kenntnisse der hebräischen Literatur dadurch erklären lassen, dass er ursprünglich Jude war und zum Christentum konvertierte. Dagegen argumentieren u. a. *Ina Willi-Klein/Thomas Willi*: Glaubensdolch und Messiasbeweis. Die Begegnung von Judentum, Christentum und Islam im 13. Jahrhundert in Spanien. Neukirchen-Vluyn 1980, S. 17, Anm. 44, während *Philippe Bobichon*, Ramón Martí un »Maître Orientaliste« du XIIIe siècle?, in: Claire Angotti/Monica Brânzei/Mariken Teeuwen (Hrsg.), Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers. Porto 2012, 405–414, diese Möglichkeit nicht ausschließen möchte.

4 *Hasselhof*, Raimundus Martini, 19–20.

SECUNDA PARS. CAP. IV.

Nota quod iste R. Akiba exponendo prædicta verba Prophetæ de diebus Messia: optime faciebat; de nullo quippe alio quam de Messia convenienter exponi possunt, si quis præcedentia, & subsequenta, & ea quæ de ipso alibi sacra dicunt Scripturæ, diligenter advertat: pessime vero agebat, ut rerum sequentis temporis comprobavit eventus, cum ea ad falsum Mesiam Ben-Cosba referendo abducebat à Messia vero, ut statim in sequentibus patebit.

XX Est autem sciendum quod iste R. Akiba, ut à Judæis traditur, fuit prius mercator quadraginta annis: deinde negotiationem deserens fuit scholaris, atque discipulus Rabinorum, qui fuerant discipuli Hillel, de quo superius facta est mentio, aliis quadraginta annis: Porro Rabbi factus fuit quadraginta annis in Bitter, & docuit ibi Talmud: ac sic in universo vixit cxx. annis. Circa septuagesimum igitur ætatis suæ annum, cum esset adhuc in Jerusalem, fecit se prædicti falsi Messia armigerum. verba Prophetæ dicta de vero Messia ad ipsum pro viribus retorquens: cui omnes Rabini, atque discipuli sui confensum, auxilium, atque consilium præbuerunt.

XXI. Ad suggestionem itaque Rabinorum, & R. Akiba sepe dicti receperunt Judæi prædictum falsum Mesiam, & insurrexerunt contra Romanum Imperium. Misit est igitur princeps quidam Vespasiani nomine, cum filio suo Tito: de quo Hieronymus super illud Apostoli ad Galatas, Operemur bonum ad omnes. Titus, inquit, Vespasiani filius t antea dicitur bonitatis fuisse, ut, cum quadam nocte recordaretur in cæna quod nihil boni fecisset illa die, dixerit; Amici diem istum perdidisti. Contra Judæos igitur qui negaverunt D. Dominum nostrum Jesum Christum Dei filium; & per consequens Patrem: (omnis enim qui negat I. J. I. nec Patrem habet,) misit Deus per Romanos, patrem, & filium, Vespasianum videlicet, & Titum qui in festo Azymorum, in quo perpetraverant olim perfidi mortem Christi, innumerabiles eorum populos. qui ad diem festum celebrandum in Jerusalem convenerant, concluserunt: & sicut Salvatoris gratiam, qui tribus annis, & dimidio eis prædicaverat, contempserunt; sic eos dicti principes tribus annis, & dimidio obfederunt; & captis eis, Deo procul dubio disponente, eadem mensura qua Christo mensi fuerant, remetierunt, sicut scriptum est apud illos in lib. expositionum planctus Jeremie qui dicitur apud illos Ecce Rabati super illud c. I. s. פון צרות לראש Facti sunt hostes ejus in

Fol. 258.

[ראמרקא] זה הספסאנים קיסר אייבות שלו זה מיטום הרשע בני: שלש שנים ומחצה. **capit. 5. c.** וְהָיָה אֲסַפְסָאֲנִים אֶת יְרוּשָׁלַם וְהָיוּ עִמּוֹ אֲרִיבְעָה רֹבְסָן וְרוֹבְסָא דְרַבְרַבְיָא דְרוֹבְסָא [דַּבְרֵינָן] וְרוֹבְסָא דְרַאֲלִבְטָרְרִיָא וְרוֹבְסָא דְרַפְלַסְטִינִי. 2. וְהָיוּ בִירוּשָׁלַם אַרְבַּעַת בְּלִיטִישׁוֹן בְּן צִצְיִירָא 3. וְבִן גֵּרְיוֹן וְבִן 3 [נַקְרִימִין] וְבִן כְּלַבֵּת שִׁבְעָה וְכֹל אֶחָד וְאֶחָד לְסַפְסֵן מִזִּמְנֵת שֶׁל מִרְיָנָא [בְּסִיחָא] 4. עֶשְׂרֵה שָׁנִים וְהָיָה שָׁם בֶּן 4 [אֲבִטָח] 5. בֶּן אֲחִיזַי שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן זְכַאי שְׂדֵיחַ מִסְגֵּרָא לְבַן בְּשִׁיחַ 6. עַל אֲצִרֹת וְאֶקְיֵד כָּל אֲצִרִיָא שְׁמַע רַבִּי יוֹחָנָן וְאָמַר וְוִי אֶלּוּן: 5. [אֶרְרֹן לְבֵן אֲבִטָח] וְאֶרְרֹן חֲבִיבֵךְ אֶמַר וְוִי שְׁלַח וְאֶתִיחָא אֶמַר לִיחַ וְלִמַּח אֶמַר וְוִי אֵל 7. [וְהָיָה] אֵל הַאֶקְדַּת כָּל אֲצִרִיָא אֵל אֶמַרִת דְּכָל 7. אֶמַר וְאֶצִּירִיָא קִימָן לֹא יוֹחֵן גַּשְׁמִיחֵן לְמַעֲבַד קְרַבְבֵי. 8. לְאַחַד שְׁלֹשָׁה יָמִים וְאַחַד 8. וְיִוֹחָן בֶּן זְכַאי לְטוֹל בְּשׂוֹן וְרֵאָה אֶתֵּן שְׂדֵיחַ שׂוֹלְקֵן תְּבֵן וְתוֹתֵן מִיּוֹמוֹ אֶמַר כִּנִּי אֶדֶם 9. שְׂשׂוֹלְקֵן תְּבֵן וְתוֹתֵן מִיּוֹמוֹ יוֹכֵלֵן לַעֲמֹד בְּחַיִּילוֹתֵיהּ שֶׁל אֶסְפַּסְפַּאנִים 9. שְׁלַח וְאָמַר אֶמַר לְבֵן אֲבִטָח אֶפְקִינֵי מִהֶבֶח אֵל עֲבִירֵן בִּינְנֵן דְּלֹא יִפֹּק בַּר נֶשׁ מִהֶבֶח אֵלֹה דְּרִמַּת אֶמַר אֶפְקִינֵי בְרַמַּת דְּרַר מִן ר' אֶלְעָזָר בְּרִישְׁרָא וְר' יְהִשָּׁע בְּרַגְלֵיהּ וְבֵן אֲבִטָח מִהֶלֶךְ 10. [קִימָן] וְכֹל נֶפֶשׁ רִבְוֹל לְטוֹל בְּחַיִּילוֹתֵיהּ שֶׁל אֶסְפַּסְפַּאנִים אֶמַר לִתָּן אֵן הָיָא מִלְכָּא אֶלּוּן לְאַסְפַּסְפַּאנִים וְאֶמַר לֹא חַד יִתִּידֵי בַעַל מְשָׁאֵל בְּשִׁלְמָךְ אֶמַר לִתָּן יוֹתֵי: 10. מִן דְּרֵאתָ אֶמַר לִירָא. 11. [בִּירָא מֵאֵן אֶפְלִטִיר] כִּי שְׂאִילָה רַמְלָךְ שְׁלַחֵךְ בִּי וְאַתָּה לִירָא אֶמַר 11. מִן דְּרֵאתָ וְכֹתוּ שְׁמַע מִלְכָּתָּ וְקִטְלֵהּ לִדְחִיָּה גְּבַרָּה אֶמַר לִיחַ אֵלֹה אֶתֵּן מִלְכָּתָּ מִן דְּרֵאתָ 12. [לִירָא אֶתֵּן מִלְכָּתָּ] דְּלִיתָ בְּרֵאָה דְּהָיָן דְּרִיבֵי אֵלֹהָ עָרָא וְוִי מִלְכָּ שֶׁל וְהִלְבַּנֵּן כְּאַרְיָא יוֹרָא אֶמַר לִירָא 12. אֶמַר לִירָא 13. אֵת מִלְכָּ 13.

Abb. 1: Ein Beispiel für ein umfangreiches hebräisches Zitat in einer Druckausgabe des Pugio fidei, ed. Carpzov, Leipzig 1687, S. 321.

rerseits von stupender Qualität waren und offenbar ganz auf sein Sprachstudium in Tunis zurückgingen.

Sein Aufenthalt dort muss länger als zehn Jahre gedauert haben, denn Raimundus begegnet uns erst in den 1260er Jahren wieder in Europa. Möglicherweise war er Zeuge des großen christlich-jüdischen Streitgesprächs, das im Sommer 1263 in Barcelona stattfand. Im Jahr darauf wurde er jedenfalls vom König von Aragon in eine Kommission berufen, die jüdische Schriften auf blasphemische Stellen untersuchen sollte, was eine Reaktion auf den aus christlicher Sicht ungünstigen Verlauf der Disputation war.<sup>5</sup> 1268 reiste Raimundus ein zweites Mal nach Tunis, wenn auch nur für kurze Zeit. 1269 hielt er sich in Aigues-Mortes auf, danach möglicherweise in Paris.<sup>6</sup> Ab 1270 wurde sein Leben ruhiger. Um diese Zeit befand er sich wieder im Dominikanerkonvent von Barcelona, der von nun an sein Standort bleiben sollte. Dort übernahm er die Leitung des Hebräisch-Studiums, wie uns Ordensakten aus dem Jahr 1281 bestätigen. Es kann auch sein, dass sich Raimundus in dieser Zeit an öffentlichen Disputen mit dem Rabbiner von Barcelona beteiligt hat. Im Zusammenhang mit dem Jahr 1284 wird sein Name nochmals in einer späteren Chronik erwähnt, aber anschließend verliert sich die Spur, so dass wir annehmen müssen, dass er kurz danach gestorben ist.<sup>7</sup>

Die biografischen Angaben zu Raimundus Martini sind also lückenhaft, was bei den meisten Gelehrten des Mittelalters der Fall ist. Gleichwohl erlauben sie uns einige Rückschlüsse auf sein Wirken, denn sie belegen, dass er

5 *Hasselhof*, Raimundus Martini, 10–11.

6 *Travelletti*, Front, I 58 u. 60–62, der an die Möglichkeit eines Paris-Aufenthalts mehrere Hypothesen knüpft.

7 *José M. Coll*, Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 18 (1945 [1947]), 59–80, hier 60; *Robin Vose*, Dominicans, Muslims, and Jews in the Medieval Crown of Aragon. Cambridge 2009, 157; *Travelletti*, Front, I 54 u. 62–63.

eng in die Aktivitäten seines Ordens eingebunden war, aufgrund seiner Begabung aber eine besondere Rolle darin spielen konnte. Dieser Eindruck wird durch seine Schriften bestätigt. Sie fügen sich prinzipiell in den thematischen Rahmen ein, der durch die Dominikanermission vorgegeben war. Gleichzeitig lassen sie eine individuelle, biografisch erklärbare Note erkennen – von eher konventionellen Texten bis hin zu einem Spätwerk, das innovativ war und in der theologischen Literatur des 13. Jahrhunderts seinesgleichen sucht.<sup>8</sup>

Die frühesten Schriften, die bereits in Tunis entstanden, spiegeln die Frontstellung gegenüber dem Islam, die dort im Vordergrund stand. Das betrifft insbesondere die beiden ersten Werke, die *Explanatio symboli Apostolorum*,<sup>9</sup> die 1257 verfasst wurde, und *De secta Mahometi*,<sup>10</sup> das wenig später entstanden sein dürfte. Die *Explanatio* hat zum Ziel, die Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses zu erweisen; komplementär dazu bestreitet *De secta Mahometi*, dass Mohammed ein Prophet gewesen sei und jemals eine göttliche Wahrheit erhalten haben könnte. Beides gehörte zum Standardrepertoire christlicher Islam-Polemik. Deswegen fällt hier nur auf, dass Raimundus schon in diesen frühen Werken den Koran in seiner eige-

8 Eine Werkübersicht gibt Bobichon, Ramón Martí (wie Anm. 3), 408–409; vgl. auch die Zusammenstellung von Fernando Domínguez / Jorge Uscatescu Barrón, Das christliche Spanien, in: Alexander Brungs / Vilem Mudroch / Peter Schulthess (Hrsg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters. Bd. IV: 13. Jahrhundert. I-II. Basel 2017, II 1029–1041, hier 1031.

9 Edition von Joseph M. March, En Ramón Martí la seva ›Explanatio symboli Apostolorum‹, in: Anuari del Institut d'Estudis Catalans 2 (1908), 443–450 (Einleitung) u. 450–496 (Text).

10 Edition und spanische Übersetzung von J. Hernando I Delgado, Ramón Martí (s. XIII), De seta Machometi sive De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius. Barcelona 1983, 9–51.

nen lateinischen Übersetzung zitiert hat, die der damals verbreiteten lateinischen Version von Robert von Ketton überlegen war.

Zum gleichen Umfeld gehören zwei weitere Werke, deren Autorschaft allerdings unsicher ist. Eines von ihnen ist der kurze *Tractatus de erroribus philosophorum, Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moisis*,<sup>11</sup> der ebenfalls eine gewisse Vertrautheit mit Originalquellen verrät, im Kenntnisstand aber hinter das Niveau, das Raimundus' Schriften sonst auszeichnet, zurückfällt. Beim zweiten Dokument handelt es sich um ein umfangreiches zweisprachiges Glossar, das unter dem Namen *Vocabulista in Arabico* bekannt geworden ist.<sup>12</sup> Es muss von einer Person mit präzisen Arabischkenntnissen verfasst worden sein, was an sich zu Raimundus passen würde. Trotzdem wird es ihm von den meisten Forschern nicht zugesprochen, weil es thematische Akzente setzt (u.a. materielle Kultur, Tiere und Pflanzen, Alltagssprache), die seinen eigenen Interessen (Religion, Philosophie, Wissenschaften) fremd waren.<sup>13</sup> Gleichwohl wurde der *Vocabulista* schon früh mit seinem Namen in Verbindung gebracht. Die einzige Handschrift, die den Text überliefert, enthält

11 Untersuchung der Manuskripte und Kritik der älteren Druckausgaben durch *Josef Koch*, Studien zur handschriftlichen Überlieferung des *Tractatus de erroribus philosophorum*, in: Albert Lang/Josef Lechner/Michael Schmaus (Hrsg.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*. I-II. Münster 1935, II 862-877, der sich in einem Nachtrag zu seinem Beitrag (877) darauf festlegt, dass der Text von Aegidius Romanus stamme.

12 Edition von *Celestino Sciaparelli*, *Vocabulista in Arabico*, pubblicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze. Florenz 1871, 3-217 u. 221-641.

13 Beispiele bei *Johann Fück*, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 1955, 22-25.

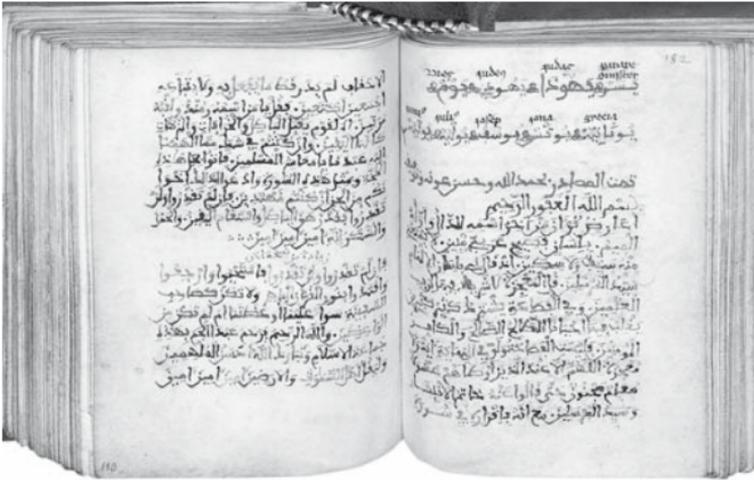


Abb. 2: Nachahmung einer Koransure durch Raimundus Martini, erhalten in der Handschrift des *Vocabulista in Arabico*, Ms. Florenz, Biblioteca Riccardiana, Nr. 217, c. 110v-111r (nach der Zählung der Online-Version; alte Paginierung: 182r-182v). Der Text wird in Schiaparellis Edition des *Vocabulista* auf S. XVI-XVII wiedergegeben.

in der Mitte die polemisch bzw. ironisch gemeinte arabische Nachahmung einer Koransure. Dieser Passus wird vom Kopisten explizit Raimundus Martini zugeschrieben, und er belegt eindrücklich, dass letzterer ein stilistisch anspruchsvolles Arabisch schreiben konnte.<sup>14</sup>

Nach Europa zurückgekehrt, stand Raimundus vor anderen Aufgaben; das führte zu einer Neuausrichtung seiner Werke. In Barcelona ging es vor allem um die Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion, was ihn dazu veranlasste, dieses Thema in den Vordergrund zu stellen. Die erste Frucht des Perspektivenwechsels war eine Schrift, die im Jahr 1267 abgeschlossen wurde. Sie trägt den Titel *Capistrum Iudaeorum*, d.h. *Das Halfter* bzw. *Der Maulkorb*

<sup>14</sup> So schon der Tenor des Urteils von Fück, *Die arabischen Studien*, 16.

*der Juden*.<sup>15</sup> In der Tat handelt es sich dabei um eine scharfe Polemik, die beweisen soll, dass Jesus der angekündigte Messias war und sämtliche Einwände, die von Juden gegen diese Feststellung vorgetragen wurden, haltlos seien.

Raimundus blieb bei dieser Art der Darstellung aber nicht stehen. Nach dem *Capistrum* vollzog er vielmehr einen weiteren Schritt, der ihn zu seinem letzten Werk, dem gegen 1278 vollendeten *Pugio fidei* (*Der Dolch des Glaubens*) führte.<sup>16</sup> Dieses Buch übertrifft alle anderen Schriften aus seiner Feder, und das in mehrfacher Hinsicht: konzeptuell, weil es sich sowohl mit dem Islam als auch mit dem Judentum auseinandersetzt; argumentativ, weil es die verschiedenen Thesen und Einwände, die darin vorgetragen werden, sehr genau abwägt; philologisch, weil es mehr arabische, aramäische und hebräische Originalzitate enthält als sämtliche älteren Werke zusammen; und schließlich vom Umfang her, denn die älteste und für die Forschungsmaßgebliche Handschrift – vermutlich ein Autograph von Raimundus – umfasst nahezu neunhundert Seiten.<sup>17</sup>

15 Edition und lateinische Übersetzung von *Adolfo Roblès Sierra*, *Capistrum Iudaeorum*. I-II. Würzburg, Altenberge 1990-1993.

16 Erstdruck: *Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos cum observationibus Iosephi De Voisin*. Paris 1651 (= Edition De Voisin). – Davon abhängig ist der weiter verbreitete Zweitdruck: *Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos cum observationibus Iosephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi, qui simul appendicis loco Hermanni Iudaei opusculum de sua conversione [...] recensuit*. Leipzig 1687 (repr. Farnborough 1967) (= Edition Carpzov; im Folgenden als *Pugio* zitiert). – Eine kritische Edition des Textes unter der Leitung von Philippe Bobichon, Ann Giletti, Gorge K. Hasselhoff und Ryan Wesley Szpiech ist für die »Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae« geplant.

17 Eine vorläufige Beschreibung des Textbestands, der für die kritische Edition herangezogen werden kann, gibt *Gorge K. Hasselhoff*, *Towards an Edition of Ramon Marti's Pugio fidei*, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 55 (2013), 45-56.

All diese Gründe sprechen dafür, dass wir uns genauer mit dem Text befassen. Bevor das geschieht, soll aber noch kurz der Kontext beleuchtet werden, in dem Raimundus gewirkt hat und ein Buch wie dieses schreiben konnte. Das betrifft einerseits sein historisches Umfeld, d.h. die politische Geographie des westlichen Mittelmeers im 13. Jahrhundert, andererseits die Wissenskultur dieser Zeit, insbesondere den Stand der arabisch-lateinischen Übersetzungen. Beides wird hilfreich sein, um seine Vorgehensweise und die Intentionen, die ihn bei der Abfassung des *Pugio fidei* geleitet haben mögen, genauer zu bestimmen.

## 2. Die politische Lage im westlichen Mittelmeer in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts

Wer sich mit den politischen Transformationen des 13. Jahrhunderts befasst, wird zuerst die Eroberungszüge der Mongolen vor Augen haben. Sie haben die damals bekannte Welt auf dramatische Weise verändert. Das gilt insbesondere für die Kerngebiete des Islams – man denke nur an die Eroberung von Bagdad im Jahr 1258, die dem Kalifat der Abbasiden nach über fünfhundert Jahren ein Ende setzte. Auch weiter westlich waren die Erschütterungen, die von den Mongolen ausgingen, deutlich zu spüren, etwa im lateinischen Europa, das sich in der veränderten geostrategischen Lage neu zu positionieren versuchte.

Angesichts dieser globalen Transformationen geraten regionale Entwicklungen, die ihrerseits gravierend sein konnten, ein wenig aus dem Blickfeld. Das gilt zum Beispiel für den Raum um das westliche Mittelmeer. Er erfuhr im 13. Jahrhundert ebenfalls eine nachhaltige Veränderung, die eine ganz eigene Dynamik zur Folge hatte. Auslösendes Moment war hier der Niedergang der Almohaden-Dynastie, die von Marrakesch aus weite Teile Nordafrikas und der Iberischen Halbinsel regierte. Ihre Herrschaft erlebte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine Blüte, wurde aber bald danach durch innere Streitigkeiten und äußere militärische Herausforderungen bedroht. Diese mündeten 1212 in die Schlacht von Las Navas de Tolosa am südlichen Abhang der Sierra Morena, in der die Almohaden einem Heer der Könige von Aragon, Kastilien und Navarra entscheidend unterlagen, womit ihr



Abb. 3: Ausschnitt aus der Karte »The Muslim West in the Early 13th Century« aus: Historical Atlas of the Muslim Peoples, Djambatan/Amsterdam 1957, S. 22. Reproduktion mit Genehmigung des Lizenzgebers via PLSclear.

Schicksal in Spanien und bald auch in Nordafrika besiegelt war.<sup>18</sup>

Nutznieser dieser Entwicklung waren die Nachbarn auf beiden Seiten. In Spanien profitierten die christlichen Königreiche vom Niedergang der Almohaden, insbesondere Aragon, zu dessen Herrschaftsgebiet auch Katalonien zählte. In Nordafrika konnten sich das heutige Tunesien und östliche Algerien aus der almohadischen Herrschaft lösen, um fortan ein eigenes Staatsgebilde zu konstituieren, das unter der Führung der Hafşiden in Tunis stand.

Die neuen Herren von Tunis<sup>19</sup> waren an einem flo-

18 *Amira K. Bennisson*, *The Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh 2016, 109-117.

19 Zum Folgenden *Robert Brunschvicq*, *La Berbérie orientale sous les*

rierenden Handel im westlichen Mittelmeer interessiert. Gleiches gilt für Aragon mit seinen großen Hafenstädten, allen voran Barcelona. Das führte bald zur Aufnahme von Kontakten zwischen beiden Seiten, wobei hilfreich gewesen sein dürfte, dass an ihrer Spitze jeweils charismatische Herrscherfiguren – hier Jakob I. (reg. 1225-1276), dort Abū Zakariyyā Yaḥyā I. (reg. 1228-1249) und al-Mustanṣir (reg. 1249-1277) – standen. Die ersten Begegnungen verliefen noch spannungsgeladen. So war man in Tunis wenig erfreut, als Jakob I. im Jahr 1229 Mallorca eroberte und die dort ansässigen Muslime töten oder versklaven ließ. Umgekehrt waren die Aragonesen verärgert, als sie ab 1236 einen Feldzug gegen das muslimische Valencia führten und dabei auf Hilfstruppen stießen, die aus Tunis geschickt worden waren. 1240 kam es indes zu Friedensverhandlungen. Beide Parteien vereinbarten, fortan friedliche Handelskontakte zu pflegen und Botschafter auszutauschen. Damit wurde der Tatsache Rechnung getragen, dass sie jeweils von der fortschreitenden Reconquista auf der Iberischen Halbinsel profitierten: Aragon, weil sich sein Herrschaftsbereich ausdehnte, und die Ḥafṣiden, weil zahlreiche Muslime und Juden aus Spanien nach Tunis flüchteten, wo sie wegen ihrer Fähigkeiten, insbesondere ihrer Mehrsprachigkeit, gerne aufgenommen wurden.

Die Beziehungen zwischen beiden Staaten entwickelten sich von nun an vorteilhaft. Schon 1250 wurde ein zweiter Vertrag geschlossen, der die Verbindungen stärkte und eine engere Kooperation beim Handel und bei der Bekämpfung von Piraten vorsah. Solche Abmachungen hatten auch eine

Ḥafṣides, des origines à la fin du XVème siècle. I. Paris 1940; *Cb.-E. Dufourcq*, L'Espagne catalane et le Maghrib au XIIIème et XIVème siècle. Paris 1965; *Thomas Noël Bisson*, The Medieval Crown of Aragon: A Short History. Oxford 1991; *Travelletti*, *Front*, I 22-33.

größere Bewegungsfreiheit zur Folge, was unter anderem dazu führte, dass sich Christen in wachsender Zahl in Tunis aufhielten. Sieht man von Kriegsgefangenen und Sklaven ab, handelte es sich dabei um drei Gruppen: Händler, die aus den großen europäischen Hafenstädten wie Barcelona, Marseille oder Genua gekommen waren und in Kontoren am Hafen lebten; Söldner, vor allem aus Aragon, die in der Leibgarde des Sultans Dienst leisteten und in einem eigenen Quartier südlich der Altstadt von Tunis wohnten; und Vertreter der Kirche. Sie betreuten entweder die christliche Gemeinde vor Ort oder gehörten zu einer der neuen Ordensgemeinschaften. Schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts waren Vertreter der gerade gegründeten Trinitarier und Mercedarier nach Tunis gekommen, die sich vor allem um den Loskauf von christlichen Gefangenen bemühten. Ihnen folgten bald andere Orden, ab 1230, wie erwähnt, die Dominikaner, die einen eigenen Konvent in der Stadt unterhielten.

Als Raimundus Martini in Tunis eintraf, erwarteten ihn folglich denkbar günstige Umstände. Auch wenn uns die Quellen keine Einzelheiten berichten, darf man annehmen, dass die zehn bis zwölf Jahre, die er in der Stadt verbrachte, mit der goldenen Zeit in den Beziehungen zwischen den Königen von Aragon und den Hafsiden zusammenfielen. Mitte der 1260er Jahre kam es wieder zu Irritationen, weil Jakob I. den König von Kastilien bei der Eroberung des muslimischen Murcia militärisch unterstützte. Die Verstimmung, die daraufhin in Tunis eintrat, ließ sich noch ausräumen, wie ein erneuter Friedensvertrag zwischen beiden Parteien aus dem Jahr 1271 zeigt. Gleichwohl scheinen die Beziehungen schon damals ihren Zenit überschritten zu haben. Diesen Eindruck gewinnt man zumindest, wenn man das Verhalten der Dominikaner beobachtet. Sie reduzierten ihre Präsenz in Nordafrika ab den 1260er Jahren

Schritt für Schritt und zogen sich am Ende des 13. Jahrhunderts ganz aus Tunis zurück.<sup>20</sup>

20 Die Tendenz zur Reduktion wird daran erkennbar, dass ab 1260 andere Orte für die *stidia linguarum* der Dominikaner genutzt wurden. Dazu zählten Barcelona, Valencia, Murcia und Jativa, wo noch bis 1314 eine Sprachausbildung stattfand. Zu allem José M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944), 115-138; vgl. *Travelletti*, *Front*, I 53-55.

### 3. Der Stand der arabisch-lateinischen Übersetzungen

Von solchen Überlegungen war der Orden noch weit entfernt, als Raimundus in Tunis eintraf und sich in das Studium der arabischen Sprache und islamischer Texte vertiefte. Die Tür zu muslimischen Gelehrten und vielleicht sogar zu den großen Bildungseinrichtungen wie der Zitouna-Moschee muss ihm offengestanden haben, denn nur so lässt sich erklären, dass er viele in Europa unbekannte Werke im arabischen Original kennenlernen und später in seinen eigenen Schriften verwenden konnte. Indem er das tat, partizipierte er an dem Wissenstransfer, der von der islamischen Welt in das christliche Europa führte. Dieser hatte schon vor längerer Zeit begonnen, wurde aber gerade im 13. Jahrhundert zu einem wesentlichen Faktor und bildet den intellektuellen Hintergrund, vor dem Raimundus' Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition zu sehen ist.

Das wichtigste Medium dieses Transfers waren die arabisch-lateinischen Übersetzungen. Sie setzten im späten 10. Jahrhundert ein, als erste arabische Texte zu astronomischen Themen in Katalonien ins Lateinische übertragen wurden. Danach lässt sich die Übersetzungsbewegung in wechselnden Phasen und unterschiedlicher Intensität bis in die Renaissance verfolgen, wobei dem Jahrhundert zwischen 1150 und 1250, in das Raimundus' Studienzeit fiel, eine herausragende Rolle zukam.<sup>21</sup> In dieser Zeit kon-

21 Einen Überblick gibt *Charles Burnett*, *Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in: Peter Adamson/Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge 2005, 370-404. Zu den Renaissance-

zentrierten sich die Aktivitäten der Übersetzer auf zwei ehemals muslimische Regionen, die inzwischen unter christlicher Herrschaft standen. Eine von ihnen war das nördliche Spanien, mit einem Fokus auf Toledo, wo sowohl im 12. als auch im 13. Jahrhundert zahlreiche lateinische Versionen arabischer Texte entstanden.<sup>22</sup> Die andere Region war Sizilien, das insbesondere in der Zeit, als der Staufer Friedrich II. (reg. 1215-1250) dort regierte, zu einem zweiten Zentrum für Übersetzungen aufstieg.<sup>23</sup>

Thematisch decken die übersetzten Texte eine breite Palette von Disziplinen ab, von der Astronomie über Mathematik, Medizin und Philosophie bis hin zur Alchemie und anderen Geheimwissenschaften. Philosophische Schriften bildeten also nur einen Teil des Übersetzungsprogramms, doch sie erfuhren große Aufmerksamkeit, weil mit ihnen ein umfassender Erkenntnisanspruch verbunden war. Die Liste der Philosophen, die übersetzt wurden, ist entsprechend lang. Sie beginnt mit Aristoteles und dessen spätantiken Kommentatoren und führt zu den bekannten arabischen Autoren. Unter ihnen ragen zwei Denker wegen ihres Einflusses heraus: Avicenna (gest. 1037), der bereits ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts übersetzt wurde, und Averroes (gest. 1198), der ab den 1220er Jahren in

Übersetzungen, die in der Forschung bislang weniger Beachtung gefunden haben, vgl. *Dag Nikolaus Hasse, Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*. Cambridge, Mass./London 2016.

- 22 *Charles Burnett*, The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century, in: *Science in Context* 14 (2001), 249-288. Nachdruck in *Ders.*, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*. Farnham 2009, Art. VII.
- 23 *Charles Burnett*, Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen, in: *Micrologus* 2 (1994), 101-126. Nachdruck in *Ders.*, *Arabic into Latin in the Middle Ages* (wie Anm. 22), Art. VIII.

den Vordergrund rückte und immer mehr zum Aristoteles-Kommentator *par excellence* avancierte, ohne deswegen Avicennas Wirkung ganz verdrängen zu können.<sup>24</sup>

Beide Denker wurden von ihren lateinischen Lesern kontrovers diskutiert, aber der Tenor, mit dem sie rezipiert wurden, war nicht der gleiche. Avicenna galt vielen christlichen Interpreten als »anschlussfähig«, denn er hatte versucht, rationale Argumente mit religiösen Anliegen zu verbinden. Wenn die moderne Forschung vom lateinischen »Avicennismus« spricht, meint sie deswegen in der Regel intellektuelle Versuche, seine Philosophie aufzugreifen und *mit* den Grundgedanken des Christentums zu verknüpfen. Averroes hingegen wurde eher als kompromissloser Rationalist und Aristoteliker verstanden. Daher meint der Terminus »Averroismus« im lateinischen Kontext meistens etwas Problematisches. Vereinfacht gesagt, bezeichnet man damit Bestrebungen, bestimmte philosophische Thesen von Averroes, Aristoteles oder anderen Autoren aufzuwerten und *gegen* die orthodoxe christliche Lehre durchzusetzen.<sup>25</sup>

Muslimische Philosophen waren im 13. Jahrhundert in Europa also auf verschiedene Weise präsent. Dagegen fand die islamische Theologie, die ebenfalls eine hochentwickelte Wissenschaft darstellte, praktisch keine Beachtung. Das gilt selbst für muslimische Theologen, deren Namen eigentlich bekannt waren und deren Werke zugänglich gewesen wären, hätte man Interesse an ihnen gezeigt. Ein markantes Beispiel dafür ist Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111), der berühmte Theologe, Sufi und Religionsgelehrte.

24 Vgl. die Liste der philosophischen Werke, die übersetzt wurden, bei *Burnett*, *Arabic into Latin* (wie Anm. 21), 391-404.

25 *Peter Schulthess*, Die Rezeption der arabisch-islamischen Philosophie, in: A. Brungs/V. Mudroch/P. Schulthess (Hrsg.), *Grundriss, Mittelalter, 13. Jahrhundert* (wie Anm. 8), I 165 u. 167.

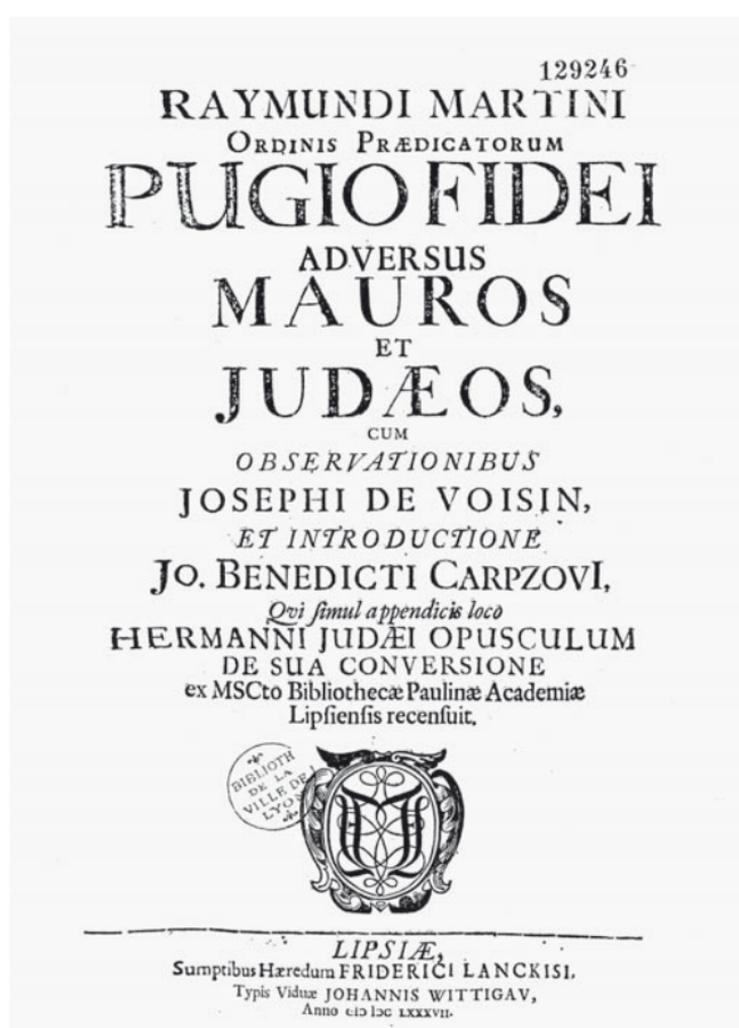


Abb. 4: Deckblatt des *Pugio fidei* in der Edition Carpzov, Leipzig 1687.

Er verfasste kurz vor 1100 ein monumentales Werk über *Die Erneuerung der religiösen Wissenschaften* (*Iḥyāʾ ulūm ad-dīn*), das in der islamischen Welt großes Aufsehen erregte. Es dauerte nicht lang, bis das Werk seinen Weg nach Spanien fand und dort, nach anfänglichen Widerständen, zu einem viel gelesenen und von den Almohaden hochge-

schätzten Buch wurde. Ungeachtet dieses Erfolgs interessierte sich kein Übersetzer in Toledo für den Text, obwohl christlich-arabische Kreise sicher Zugang zu ihm hatten. Stattdessen wurde ein anderes, für al-Ġazālī's Denken eher untypisches Werk ins Lateinische übersetzt: die *Maqāṣid al-falāsifa* (*Die Absichten der Philosophen*), ein konzises Referat über die Hauptlehren al-Fārābī's und Avicennas, die al-Ġazālī eigentlich nur zusammenfasste, um sie anschließend in seinem *Tabāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*) zu widerlegen. Dieser Zusammenhang war in Europa lange Zeit nicht bekannt. Deswegen betrachtete man die *Maqāṣid* als Hommage an die Philosophie und al-Ġazālī als treuen »Anhänger Avicennas« (*sequax Avicennae*). Sein kritisches Potential und seine Verankerung in der islamischen Theologie wurden hingegen nicht wahrgenommen – mit wenigen Ausnahmen, von denen der *Pugio fidei* des Raimundus Martini, wie wir gleich sehen werden, die bemerkenswerteste ist.

## 4. Der Aufbau des *Pugio fidei*

Der Text des *Pugio fidei* gliedert sich in drei Hauptteile (*partes*). Im ersten Abschnitt setzt sich Raimundus mit der islamischen Philosophie auseinander, Teil II und Teil III wenden sich gegen die Juden. Damit ist schon rein numerisch eine Fokussierung auf das zweite Thema erkennbar, zumal die einschlägigen Ausführungen sehr viel umfangreicher als der erste Teil sind. Diese Akzentsetzung wird von Raimundus im Vorwort (*Prooemium*) bestätigt. Darin erwähnt er die Muslime (*Saraceni*) nur in einem einzigen Satz,<sup>26</sup> während der Rest seiner Einführung ganz auf die Juden (*Iudaei*) ausgerichtet ist. Sie müssten, heißt es da, ihre Irrtümer endlich einsehen und sich der christlichen Botschaft zuwenden. Denn ihre Weigerung bilde eine einzige Provokation, da sie doch eigentlich dem Christentum von allen Religionen am nächsten stünden. Um letzteres zu unterstreichen, bemüht Raimundus sogar eine Sentenz von Seneca, die im Mittelalter in vielen Kontexten zitiert wurde: *nulla pestis sit efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus* (»Kein Unheil richtet mehr Schaden an als ein Gegner, der zur Familie gehört«).<sup>27</sup>

Trotz ihres gewaltigen Umfangs können die Ausführungen zum Judentum nicht für sich in Anspruch nehmen, besonders ausgefeilt und luzide zu sein. Im Gegenteil: Was Raimundus in Teil II und III vorträgt, wirkt eher repetitiv und trägt manchmal sogar penetrante Züge. Wie bei Streitigkeiten innerhalb von Familien nicht unüblich, versucht er, seine Gegner mit großer Hartnäckigkeit von der Wahr-

<sup>26</sup> *Pugio*, Prooemium, §3 Ende, 2: *deinde contra Saracenos, & alios quosdam verae fidei adversarios fabricabo*.

<sup>27</sup> *Pugio*, Prooemium, §2, 2.

heit seines eigenen Standpunktes zu überzeugen und führt dabei immer neue Belege für das stets gleiche Anliegen an. In Teil II geschieht das in 15 Kapiteln, die jeweils bestätigen sollen, dass Jesus der angekündigte Messias war und die Einwände der Juden gegen diese Tatsache unhaltbar seien. Das erinnert sehr stark an ein früheres Werk aus seiner Feder, das *Capistrum Iudaeorum*, aus dem tatsächlich zahlreiche Passagen in den *Pugio* übernommen wurden (mit dem Unterschied, dass die Belege aus der jüdischen Literatur jetzt auf Hebräisch zitiert werden). Teil III greift inhaltlich etwas weiter aus. Er gliedert sich in drei separate Abschnitte (*distinctiones*), die ihrerseits in zahlreiche Kapitel unterteilt sind. Abschnitt 1 hat zum Ziel, die Juden von der Trinitätslehre zu überzeugen. Abschnitt 2 soll ihnen das christliche Menschenbild (Schöpfung nach dem Bild Gottes, Sündenfall, Erlösung durch Christus) nahebringen. Und Abschnitt 3 kommt noch einmal auf Jesus Christus, den Messias, zurück, dessen Leben (Geburt, Passion, Auferstehung) und Wirken (Verkündigung, Einsetzung der Sakramente usw.) allen, die an ihn glauben, Teilhabe an der Erlösung und an der Rückkehr zu Gott garantiere.<sup>28</sup>

Ganz anders Teil I des *Pugio*. Hier werden nur selten Stellen aus der Bibel zitiert, und wenn doch, geschieht das nicht – wie in Teil II und III – im Staccato skripturaler Belege. Hier scheint es auch nicht darum zu gehen, Andersgläubige von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen, indem ihnen einzelne Glaubensartikel nahegebracht werden. Was Raimundus im ersten Teil seines Werkes im

28 Eine Analyse der Ausführungen zum Judentum gibt *Robert Chazan*, *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*. Berkeley/Los Angeles/London 1989, 115–136. Dabei betont er, dass an diesen Partien des *Pugio* nicht allein Raimundus gearbeitet haben dürfte, sondern »a group of researchers«, deren »principal investigator« er war (116).

Sinn hatte, dürfte vielmehr der Versuch gewesen sein, bestimmte Lehren der islamischen Philosophen, ja der Philosophie überhaupt, zu thematisieren und kritisch auf den Prüfstand zu stellen.

Der erste Teil des *Pugio fidei* gliedert sich in sechsundzwanzig Kapitel (*caput*), die relativ kurz sind und folgende Überschriften tragen:<sup>29</sup>

- I 1 Über die Verschiedenheit derer, die vom Weg der Wahrheit und des Glaubens abweichen  
(*De diversitate errantium a via veritatis & fidei*)
- I 2 Gott existiert  
(*Quod Deus est*)
- I 3 Vergnügen und Lust des Fleisches sind nicht das höchste Gut  
(*Quod delectatio, sive voluptas carnis non est summum bonum*)
- I 4 Die rationale Seele ist unsterblich  
(*Quod anima rationalis est immortalis*)
- I 5 Über die Schule/Sekte der Philosophen  
(*De secta philosophorum*)
- I 6 Argumente derer, welche die Ewigkeit der Welt von Gott aus nachweisen wollen  
(*Rationes probare volentium aeternitatem mundi, ex parte Dei sumptae*)
- I 7 Die genannten Argumente sind nicht schlüssig  
(*Quod praemissae rationes non de necessitate concludunt*)
- I 8 Argumente, mit denen die Ewigkeit der Welt von den Geschöpfen aus nachgewiesen werden soll

29 Die Überschriften sind dem Text des *Pugio*, Pars Prima, 192-258, entnommen. Vgl. auch die übersichtlichen Zusammenstellungen auf 124-125 und 191 der Edition Carpzov, die allerdings den Wortlaut der Titel nicht immer vollständig wiedergeben.

- (Rationes sumptae ex parte creaturae ad probandum aeternitatem mundi)*
- I 9 Widerlegung der genannten Argumente von den Geschöpfen aus, dass die Welt ewig sei  
*(Solutio praedictarum rationum sumptarum ex parte creaturarum, quod mundus sit aeternus)*
- I 10 Argumente zum Nachweis der Ewigkeit der Welt von der Entstehung/dem Entstandensein aus  
*(Rationes probantes mundi aeternitatem ex parte factionis)*
- I 11 Widerlegung der Argumente für die Ewigkeit der Welt von der Entstehung/dem Entstandensein aus  
*(Solutio rationum, quae sumuntur ex parte factionis ad probandam mundi aeternitatem)*
- I 12 Argumente, mit denen manche zu beweisen versuchen, die Welt sei nicht ewig  
*(Rationes, quibus aliqui probare conantur, mundum non esse aeternum)*
- I 13 Die zeitliche Entstehung der Welt ist (uns) durch die Offenbarung bekannt und kann nicht rational bewiesen werden  
*(Quod novitas mundi habetur per revelationem & non potest demonstrative probari)*
- I 14 Aristoteles hat nicht behauptet, dass seine Argumente zum Nachweis der Ewigkeit der Welt demonstrativen Charakter hätten  
*(Quod Aristoteles non reputavit rationes, quas induxit ad probandam aeternitatem mundi, esse demonstrativas simpliciter)*
- I 15 Ob Gott (auch) anderes als sich selbst kennt  
*(An Deus sciat aliquid aliud, quam seipsum)*
- I 16 Warum manche zu Unrecht behaupten, Gott kenne die Partikularia nicht

- (*Rationes, quibus innititur error dicentium, Deum nescire particularia*)
- I 17 Gegen diesen Irrtum sprechen sieben Gründe, die im Folgenden ausgeführt werden  
(*Summa eorum, quibus praedictus error destruitur; quae tractantur in septem capitulis sequentibus*)
- I 18 Es ist unmöglich, dass Gott die Einzeldinge nicht kennt  
(*Quod rerum singularium cognitio Deo deesse non potest*)
- I 19 Es ist ebenfalls unmöglich, dass Gott das Nichtseiende nicht kennt  
(*Quod Deo non deest notitia etiam eorum, quae non sunt*)
- I 20 Gott kennt von Ewigkeit her die kontingenten (künftigen) Einzeldinge, die aber (deswegen) nicht aufhören, kontingent zu sein  
(*Quod Deus ab aeterno habuit notitiam singularium contingentium; nec tamen contingentia esse destitunt*)
- I 21 Gott kennt alle Gedanken und Regungen des Willens  
(*Quod Deus cognoscit omnes mentium cogitationes & voluntates cordium*)
- I 22 Gott kennt Unendliches  
(*Quod Deus infinita cognoscat*)
- I 23 Gott kennt auch Wertloses, was aber nicht im Widerspruch zur Vorzüglichkeit seines Wissens steht  
(*Quod Deus cognoscit etiam vilia & tamen hoc nobilitate suae scientiae non repugnat*)
- I 24 Gott kennt nicht nur Gutes, sondern auch Schlechtes  
(*Quod Deus non solum bona, sed etiam mala cognoscit*)

- I 25 Wie Averroes die Frage, ob Gott die Einzeldinge kenne, behandelt hat  
(*Qualiter Aben-Rost pertractat hanc quaestionem, videlicet utrum Deus cognoscat singularia*)
- I 26 Einwände, die gegen die Auferstehung der Toten erhoben wurden, und ihre Widerlegung  
(*Objectiones contra resurrectionem mortuorum & solutiones earum*)

Die Abfolge der Kapitel zeigt, dass in Teil I des *Pugio* eine Vielzahl von Fragen angesprochen werden. Aber sie gibt auch zu erkennen, dass hinter den verschiedenen Überlegungen und Erörterungen ein einheitlicher Gesamtplan steht. Nicht jedes Kapitel eröffnet nämlich ein neues Thema. Raimundus konzentriert sich vielmehr auf einige Hauptfragen, die teils auf wenigen Seiten, teils über mehrere Kapitel hinweg diskutiert werden. Nimmt man sie als Basis zur Strukturierung des Textes, so zeigt sich, dass seine Argumentation um sieben Hauptthemen bzw. sieben Grundaussagen kreist:

- Die Philosophie ist problematisch, denn ihre Anhänger zerfallen in verschiedene Richtungen und vertreten häufig falsche Ansichten (I 1 und I 5)
- Nachweis der Existenz Gottes (I 2)
- Nachweis, dass die fleischliche Lust nicht das höchste Gut ist (I 3)
- Nachweis der Unsterblichkeit der rationalen Seele des Menschen (I 4)
- Widerlegung der These, dass die Welt ewig sei (I 6 – I 14)
- Widerlegung der These, dass Gott die Partikularia nicht als Partikularia kenne (I 15 – I 25)
- Widerlegung der These, dass es keine körperliche Auferstehung gebe (I 26)

Diese Themen waren nicht neu, sondern wurden in vielen Schriften, die Raimundus zur Verfügung standen, ausführlich behandelt. Er zögert auch nicht, von solchen Werken Gebrauch zu machen, sondern zitiert sie ausführlich. So, wie Teil II und III des *Pugio* zahlreiche Belege aus hebräischen Texten wiedergeben, enthält Teil I zahlreiche Exzerpte aus lateinischen und arabischen Quellen. Sie einzuordnen ist für unsere weitere Analyse grundlegend, denn sie bieten einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis des Textes. Deswegen soll im Folgenden der Akzent auf den Quellen liegen, wobei drei Fragen für unsere Überlegungen leitend sein werden. Zunächst, im Sinne einer Bestandsaufnahme: Welche lateinischen und arabischen Autoren werden in Teil I des *Pugio* zitiert? Dann: Wie ordnet Raimundus diese Autoren ein, d.h. in welchem Verhältnis stehen sie zu den sieben Hauptaussagen der Darstellung, die eben skizziert wurden? Und schließlich: Warum hat er gerade diese sieben Themen ausgewählt, als er sich entschied, den *Pugio* zu schreiben und darin eine kritische Auseinandersetzung mit der islamischen Philosophie aufzunehmen?

## 5. Die Quellen von Teil I des *Pugio fidei* und ihre Einordnung durch Raimundus

Was zunächst die erste Frage betrifft, so lässt sie sich relativ rasch beantworten. Raimundus zitiert nämlich selten anonym, sondern markiert in der Regel seine Zitate, indem er explizit Autor und Werktitel angibt. Folgt man diesen Hinweisen, so ergibt sich für den lateinischen Bereich eine lange Quellenliste, die hier nur in Auswahl zitiert sei.<sup>30</sup> Sie beginnt mit römischen Autoren wie Cicero, Seneca und Juvenal und führt über mehrere Kirchenväter, allen voran Augustinus, bis hin zu Bernhard von Clairvaux. Darüber hinaus zitiert Raimundus zwei prominente Zeitgenossen, interessanterweise, ohne sie zu nennen. Das heißt aber nicht, dass er ihre Namen verdecken wollte, sondern dass ihre Werke unter den Dominikanern allgemein bekannt waren, denn es handelt sich um niemand anderen als Albertus Magnus<sup>31</sup> und Thomas von Aquin.

Den lateinischen Werken stehen die arabischen Quellen des *Pugio* gegenüber. Ihre Liste ist ebenfalls lang, denn sie umfasst in chronologischer Anordnung folgende Autoren und Werke:<sup>32</sup>

30 Ausführlichere Angaben bei *Hasselhoff*, Raimundus Martini, 21-23.

31 Die Passagen, die Raimundus Werken von Albertus Magnus entnommen hat, wurden zusammengestellt von *P. Ribes y Montane*, San Alberto Magno, maestro y fuentes del apologeta medieval Ramon Martí, in: *Doctor Communis* 23 (1980), 169-193; zu Thomas vgl. weiter unten.

32 Wichtige Arbeiten zum Thema stammen von *A. Cortabarría Beita*, La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'islam, in: *Cahiers de Fanjeaux* 18 (1983), 279-300; *Ders.*, Los textos arabes de Averroes en el *Pugio fidei* del Dominico Catalan Raimundo Martí, in: *Actas del XII congreso de la Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants* (Malaga 1984).

Abū Bakr ar-Rāzī/Rhazes (gest. 925):

- *aš-Šukūk ‘alā Ġālinus* (*Bedenken gegen Galen*)

Ibn Sīnā/Avicenna (gest. 1037)

- *an-Nağāt* (*Die Rettung*)
- *al-Išārāt wa-t-tanbihāt* (*Die Hinweise und Mahnungen*)

Abū Ḥāmid al-Ġazālī/Algazel (gest. 1111)

- *Tabāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*)
- *Mizān al-amal* (*Die Waage des Handelns*)
- *Miškāt al-anwār* (*Die Nische der Lichter*)
- *al-Munqid min aḍ-ḍalāl* (*Der Erretter aus dem Irrtum*)

Ibn Rušd/Averroes (gest. 1198)

- *Talḥiṣ Kitāb al-Ġadal* (*Mittlerer Kommentar zu den ›Sophistischen Widerlegungen‹ [des Aristoteles]*)
- *Kitāb Mā ba'd at-ṭabā'a* (*Epitome der ›Metaphysik‹ [des Aristoteles]*)
- *aḍ-Ḍamīma* (*Appendix [zur ›Maßgeblichen Abhandlung‹ des Ibn Rušd; über das göttliche Wissen]*)
- *Šarḥ al-Urğūza fī ṭ-ṭibb* (*Kommentar zum Lehrgedicht [Avicennas] über die Medizin*)

Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210)

- *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* (*Die östlichen Untersuchungen*)

Madrid 1986, 185-204 ; *Ders.*, Avicenne dans le *Pugio fidei* de Raymond Martin, in: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 19 (1989), 9-16. *Travelletti* thematisiert in seiner Analyse von Teil I des *Pugio* (Front I 87-356) immer wieder die arabischen Quellen und hat die wichtigsten Exzerpte im arabischen Original und in der lateinischen Wiedergabe durch Raimundus in den ›Annexes‹ zu seiner Arbeit (Front II 2-37) zusammengestellt.

Aḥmad ibn Yūsuf ibn Aḥmad at-Tifāšī (gest. 1253)  
 – *Azhār al-afkār fī ḡawābir al-aḥḡār* (*Die Blüten der Gedanken über die Edelsteine*)

Die Reihe der arabischen Quellenwerke ist imposant, erst recht, wenn man bedenkt, dass Raimundus nicht auf lateinische Übersetzungen zurückgriff, sondern alle Texte in Tunis in der Originalsprache studierte. Das macht seinen *Pugio* zunächst einmal zu einem wertvollen historischen Dokument, denn es zeigt an, welche Texte in der nordafrikanischen Metropole um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfügbar waren. Dabei sind einige Titel besonders interessant bzw. ihre Erwähnung an dieser Stelle überraschend. Das gilt vor allem für Avicennas letzte große Summe, *al-Išārāt wa-t-tanbihāt* (*Die Hinweise und Mahnungen*), die im Osten der islamischen Welt ein großer publizistischer Erfolg war, aber in Europa nicht rezipiert wurde. Aber es betrifft auch Faḥraddīn ar-Rāzī's *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* (*Die östlichen Untersuchungen*), ein Text aus Iran, den man im 13. Jahrhundert noch nicht in Nordafrika vermuten würde,<sup>33</sup> sowie das Steinbuch des Tifāšī, ein zeitgenössischer algerischer Autor, der in dem Jahr, in dem Raimundus in Tunis ankam, noch in Kairo gelebt hat.

Solche Beobachtungen sind für die Islamwissenschaft aufschlussreich. In unserem Zusammenhang spielen sie aber eine untergeordnete Rolle, denn wir wollen nicht den arabischen Buchmarkt untersuchen, sondern Raimundus' Verhältnis zu seinen Quellen klären. Das führt uns zum zweiten Anliegen, das oben erwähnt wurde, d. h. der Frage, wie er die Autoren, die er zitiert, bewertet und in welche

33 Vgl. jedoch die vorläufigen Angaben zu Faḥraddīn ar-Rāzī bei *Brunschvicq*, *La Berbérie orientale* (wie Anm. 19). II. Paris 1947, 365.

Relation er sie zu den sieben Hauptaussagen seiner Darstellung setzt.

Auch diese Frage lässt sich für die lateinischen Exzerpte relativ leicht beantworten. Wann immer Raimundus einen lateinischen Autor zitiert, geschieht das in zustimmender Absicht. Kurz gesagt, dienen sie alle als Belege dafür, dass seine sieben Grundthesen richtig und stichhaltig sind. Manchmal verweist er dabei auf mehrere Autoren, etwa in den Kapiteln I 3 (Die fleischliche Lust ist nicht das höchste Gut) und I 5 (Die Philosophen vertreten oft falsche Ansichten). Manchmal wird auch nur eine Autorität angeführt, so in I 12 (zur Ewigkeit der Welt) und I 15 (Gott kennt anderes als sich selbst), wo jeweils knappe Augustinus-Zitate in den Text eingeflossen sind. Als eigentliche Absicherung dient Raimundus jedoch Thomas von Aquin. Denn ihn zitiert er nicht gelegentlich, sondern in langen Passagen und über zahlreiche Seiten. Dabei ist sein wichtigstes Referenzwerk die *Summa contra gentiles*, die 1265 abgeschlossen wurde<sup>34</sup> und Raimundus schon bald danach vorgelegen haben muss. Sie wird von ihm extensiv exzerpiert, heute würde man sagen: plagiiert, denn sie bildet fast überall das argumentative Rückgrat seiner Darstellung. Das gilt für sämtlichen Positionen, die in Teil I des *Pugio* vertreten werden: der Nachweis der Existenz Gottes (vgl. *Summa contra gentiles* [ScG] I 12-13); der Nachweis, dass die fleischliche Lust nicht das höchste Gut ist (ScG III 27); der Nachweis der Unsterblichkeit der rationalen Seele des Menschen (ScG II 79); die Widerlegung der These, dass die Welt ewig sei (ScG II 32-38); die Widerlegung der These,

34 Eine ausführliche Beschreibung und Einordnung der *Summa contra gentiles* gibt *Ruedi Imbach*, Thomas von Aquin, in: A. Brungs/V. Mudroch/P. Schulthess (Hrsg.), *Grundriss, Mittelalter*, 13. Jahrhundert (wie Anm. 8), I 345-348.

dass Gott die Partikularia nicht als Partikularia kenne (ScG I 63-71); die Widerlegung der These, dass es keine körperliche Auferstehung gebe (ScG IV 80-81).

Die Testimonien, die Raimundus aus arabischen Quellen zusammengetragen hat, lassen sich nicht mit vergleichbarer Eindeutigkeit klassifizieren. Wie zu erwarten, dienen sie ihm nicht als Beweismaterial für seine eigenen Überzeugungen. Aber Raimundus verwirft sie auch nicht *tout court*. Sein Anliegen besteht vielmehr darin, die Lehrmeinungen, die er in den Texten vorfand, kritisch zu sichten und festzustellen, was davon akzeptabel und was unannehmbar sei.

Diese Tendenz zur Differenzierung zeigt sich bereits im ersten Kapitel seines Buches (I 1: *De diversitate errantium a via veritatis & fidei*). Dort unterscheidet Raimundus drei Typen von philosophischen Denkern: (1) solche, die ausschließlich den zeitlichen Dingen zugewandt sind und von ihm als *temporales* bezeichnet werden, (2) solche, die sich ganz auf die Untersuchung der Natur konzentrieren und deswegen *naturales* heißen, und (3) die eigentlichen Philosophen (*philosophi*). Letztere lassen sich noch weiter unterteilen, denn es gibt laut Raimundus Philosophen *ohne* Zugang zu einem geoffenbarten Gesetz und Philosophen, die einen solchen Zugang besitzen (*habentes legem*). Dabei akzeptiert er offenbar verschiedene religiöse Überzeugungen, denn Philosophen *mit* Gesetz können Juden oder Christen oder Muslime sein (*aut sunt Iudaei, aut Christiani, aut Saraceni*).<sup>35</sup>

Die Unterscheidung, die hier getroffen wird, ist fundamental, denn Raimundus trennt nicht einfach zwischen diversen philosophischen Richtungen. Die Gruppen, die

35 *Pugio*, I 1, §1-3, 192.

er markiert hat, repräsentieren vielmehr drei verschiedene Stufen der Erkenntnis, die in einem je anderen Verhältnis zu den Grundthesen seines Buches stehen. Die *temporales*, die von ihm an anderer Stelle auch *carnales* (»die dem Fleisch Zugewandten«) genannt werden, haben keinen Sinn dafür, dass es jenseits der zeitlichen und körperlichen Welt etwas Höheres geben könnte. Das verschließt ihnen alle Wege zur Erkenntnis und stellt sie außerhalb des konzeptionellen Rahmens, den Raimundus mit seinen Thesen abgesteckt hat. Sie akzeptieren nicht einmal seinen ersten Grundsatz, nämlich dass Gott existiert, und vertreten auch sonst Ansichten, die seinen eigenen Überzeugungen diametral entgegengesetzt sind.<sup>36</sup>

Bei der zweiten Gruppe, d.h. den *naturales*, geht die Verblendung nicht ganz so weit. Aber auch sie konzentrieren sich auf das Studium der Natur und folgern daraus, dass alle Existenzformen des Menschseins an unseren Körpern hängen. Deswegen bestreiten sie zwar nicht, dass Gott existiert, leugnen aber, dass die Seele des Menschen nach dem Tod des Leibes weiterleben und Lohn und Strafe im Jenseits erfahren wird.<sup>37</sup>

Von solchen Verirrungen hat sich erst die dritte Gruppe befreit, denn bei ihr handelt es sich wirklich um philosophische Denker. Das merkt man schon an den Namen, die Raimundus nun anführt: War für ihn Epikur ein typischer *temporalis/carnalis* und Galen ein Vertreter der *naturales*, so werden die *philosophi* durch Sokrates, Platon, Aristoteles sowie Avicenna und al-Fārābī (gest. 950) repräsentiert. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass sie in der Lage waren, hinter den Bereich der natürlichen Phänomene zu schauen. Das führte zwar nicht dazu, dass sie sämtliche

<sup>36</sup> *Pugio*, I 1, §4, 192.

<sup>37</sup> *Pugio*, I 1, §5-7, 192-194.

Irrtümer vermeiden konnten, hob ihre Erkenntnis aber auf eine Stufe, die weit über den Standpunkten der beiden ersten Gruppen liegt. Lässt man die Details einmal beiseite, so kann der Erkenntnisstand der dritten Gruppe so zusammengefasst werden, dass sie genau die Hälfte der Hauptthesen von Raimundus teilen. Denn sie lehren, dass Gott existiert, dass die Menschen eine immaterielle Seele haben und dass unser höchstes Gut nicht in der Erlangung körperlicher Lust liegt. Aber sie vertreten leider auch Ansichten über die Ewigkeit der Welt, über das Wissen Gottes und über die körperliche Auferstehung, die laut Raimundus als widerlegt gelten können.<sup>38</sup>

Dieses Resümee hat natürlich eine generalisierende Tendenz. Nicht alle Lehrmeinungen, die von islamischen Philosophen geäußert wurden, lassen sich auf diese Weise kategorisieren. Das weiß auch Raimundus Martini. Er schreibt zum Beispiel, Averroes habe über das Wissen Gottes eine angemessene (d.h. der Lehre des Thomas von Aquin vergleichbare) Ansicht vertreten.<sup>39</sup> Außerdem stuft er al-Ġazālī, wie wir gleich sehen werden, völlig konträr zu allen anderen islamischen Autoren ein. Gleichwohl hat die binäre Klassifizierung ihre Berechtigung. Sie gibt gewissermaßen den Standard wieder, den man laut *Pugio* von Philosophen erwarten kann. Das lässt sich am besten am Beispiel von Avicenna nachvollziehen, dessen Darstellung durch Raimundus genau diese Dichotomie zwischen richtigen und falschen Ansichten spiegelt. Dass Avicenna einen Gottesbeweis vorgelegt hatte, war allgemein bekannt, da Thomas diesen Beweis in die *Summa theologiae* aufgenommen und als richtig anerkannt hatte.<sup>40</sup> Dass Avicenna

38 *Pugio*, I 1, §8-9, 194.

39 *Pugio*, I 25, §1-9, 250-252.

40 Dazu Ulrich Rudolph/Roman Seidel, *The Philosophical Proof for God's Existence between Europe and the Islamic World: Reflex-*

die körperliche Lust nicht als das höchste Gut ansah und die rationale Seele des Menschen für unsterblich hielt, bestätigt der *Pugio*, indem Raimundus ausführliche Belege dafür aus *al-Isārāt wa-t-tanbīhāt* und *an-Nağāt* zitiert.<sup>41</sup> Gleichzeitig hält er daran fest, dass Avicenna sich bezüglich der Ewigkeit der Welt, des göttlichen Wissens und der körperlichen Auferstehung getäuscht habe. Deshalb wird sein Name in den ausführlichen Widerlegungen dieser Irrtümer im *Pugio* (I 6-26) nirgends genannt.

Warum die Philosophen solche Irrtümer begangen haben, ist ein Thema, das Raimundus ebenfalls interessiert hat. Er diskutiert es in Kapitel I 5 (*De secta philosophorum*), das eine Gelenkstelle in seiner Darstellung einnimmt und der allgemeinen Charakterisierung der Philosophie dient. Dabei heißt es zu Beginn, die Philosophen hätten auf mehreren Wissensfeldern durchaus Beachtliches geleistet. Hervorzuheben seien vor allem die grundlegenden Erkenntnisse, die sie in der Arithmetik, Geometrie und Astronomie (mit einem Vorbehalt gegenüber der Astrologie) sowie der Dialektik erzielt hätten.<sup>42</sup> In anderen Bereichen hingegen könne man sich auf ihre Ergebnisse nicht verlassen. Das liege an zwei prinzipiellen Übeln (*corruptiones*), die leider mit dieser Disziplin verknüpft seien. Eines von ihnen seien Anmaßung und Dünkel (*praesumptionis atque superbiae cornu*). Insbesondere Philosophen, die sich in ihrer eigenen Wissenschaft nicht wirklich auskennen, neigten dazu, auf andere herabzuschauen und zu glauben, dass sie selbst aufgrund ihrer Leistungen in der Mathematik und der Logik für alle Wissensgebiete zuständig seien. Das zweite Problem ergibt sich für Raimundus folgerichtig

tions on an Entangled History of Philosophy and Its Contemporary Relevance, in: *Asiatische Studien* 73 (2019), 57-88, hier 66-68.

41 *Pugio*, I 3, §4-6, 217; I 4, §9, 205 und §10, 206-207.

42 *Pugio*, I 5, §1-2, 207-208.

aus dem ersten. Denn wer meint, alles rational durchdringen zu können, übersieht nach seiner Auffassung, dass es noch andere Erkenntnismittel gibt.<sup>43</sup> Dabei denkt Raimundus vor allem an die Prophetie, d.h. an die Offenbarung durch Propheten. Sie wird von den Philosophen teils abgelehnt, teils missverstanden, aber in jedem Fall nicht als die Erkenntnisquelle, die sie ist, akzeptiert. Dabei stehe außer Frage – so Raimundus' Argumentation –, dass sie uns den Weg zu metaphysischen Einsichten öffnen könne. Denn wir wissen, dass es Propheten gibt (I 5, §6: *Quid sit propheta*). Wir sind in der Lage, sämtliche Einwände, die gegen das Prophetentum erhoben wurden, zu entkräften (I 5, §7: *Refutatio negantium prophetas*). Also wissen wir auch, dass der Zugang zu unserem Heil nicht in der philosophischen Wissenschaft, sondern im Glauben liegt (I 5, §10: *Fides, non scientia salvat*).

All das klingt kohärent und zeigt, dass Teil I des *Pugio* einem klaren Plan folgt. Raimundus will die Philosophie kritisch evaluieren und offenlegen, wo ihre Stärken und ihre Schwächen bzw. die Gefahren, die mit ihr verbunden sind, liegen. Der Nachweis, den er in diesem Sinne führt, wirkt im Prinzip plausibel. Aber er trägt auch kontingente und eher zufällige Züge. Denn genau genommen reiht Raimundus einfach drei affirmative Behauptungen und drei Widerlegungen aneinander und liefert an keiner Stelle eine Begründung dafür, warum genau diese sechs Thesen die Grenzlinie zwischen Wahrheit und Irrtum markieren sollen.

Um die Auswahl der Themen im *Pugio* zu verstehen, bedarf es also noch einer weiteren Erklärung. Sie findet sich nicht im Text selbst, sondern muss von außen, aus

43 *Pugio*, I 5, §3-4, 208.

seinen Quellen an ihn herangetragen werden. Das führt zu unserer letzten und der Sache nach wohl wichtigsten Überlegung, d.h. der Frage, auf welche Anregung die Struktur der Argumentation, die Raimundus vorträgt, zurückgeht.

## 6. Die Schlüsselrolle al-Ġazālī

Die Antwort darauf ergibt sich, wenn man die Rolle, die al-Ġazālī für den ersten Teil des *Pugio* gespielt hat, genauer betrachtet. Von ihr war bislang noch kaum die Rede, aber nicht, weil sie unwichtig wäre, sondern weil sie erstaunlich ist und völlig aus dem für das 13. Jahrhundert erwartbaren konzeptionellen Rahmen fällt. Im Unterschied zu allen anderen islamischen Denkern war al-Ġazālī nämlich für Raimundus eine Autorität, die er respektierte und der er sich vorbehaltlos anschloss. Darauf verweisen mehrere Indizien in seiner Darstellung: Zunächst einmal der Umfang der Kenntnisse, die er über den muslimischen Theologen besaß. Raimundus hat nachweislich zahlreiche Werke aus dessen Feder gelesen und ihn nicht nur in Teil I des *Pugio*, sondern auch in Teil III zitiert.<sup>44</sup> Der zweite Hinweis ist die Art, in der al-Ġazālī im Text präsentiert wird. Raimundus kritisiert ihn nämlich an keiner Stelle, sondern nimmt ihn sogar gegen Attacken anderer Muslime in Schutz.<sup>45</sup> Am auffälligsten ist indessen das dritte Indiz. Es besteht darin, dass al-Ġazālī – wie gerade angedeutet – das strukturelle Modell geliefert hat, an dem Teil I des *Pugio* ausgerichtet ist. Konkret stammt es aus zwei Büchern, auf

44 Darauf hat *Jules Janssens*, *R. Marti and His References to al-Ghazālī*, in: *Georges Tamer* (Hrsg.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th anniversary. I.* Leiden 2015, 326-344, hier 343, hingewiesen. Er konnte belegen, dass Raimundus in Teil III mehrere Passagen aus al-Ġazālīs Abhandlung *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ [maʿānī] asmāʾ Allāh al-ḥusnā* (*Das erhabenste Ziel hinsichtlich der Erklärung [der Bedeutungen] der Schönen Namen Gottes*) übernommen hat.

45 Das auffälligste Beispiel dafür findet sich in *Pugio*, I 25, §3, 251, wo Raimundus eine kritische Äusserung von Averroes über al-Ġazālī wiedergibt und hinzufügt: *salva Algazelis reverentia*.

die wir näher eingehen müssen: dem *Tabāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*), al-Ġazālī's berühmter Streitschrift gegen die Philosophen, und *al-Munqid min ad-dalāl* (*Der Erretter aus dem Irrtum*), einem Spätwerk, in dem er Rechenschaft über seinen Lebensweg und seine Auseinandersetzung mit den intellektuellen Strömungen seiner Zeit abgelegt hat.<sup>46</sup>

Um mit dem *Tabāfut* zu beginnen. Bei seiner Lektüre konnte Raimundus lernen, wie man philosophische Argumente kritisch sichtet. Al-Ġazālī hatte den Text verfasst, um die Lehren der Philosophen – die er zuvor in den *Maqāsid al-falāsifa* (*Die Absichten der Philosophen*) neutral referierte – zu überprüfen. Dabei kam er zum Ergebnis, dass ihnen bei zwanzig ihrer Thesen zur Metaphysik und Physik nachweisbar Irrtümer unterlaufen wären. Das Ausmaß der Verfehlung, das er ihnen vorwirft, ist allerdings nicht immer das gleiche. Vielmehr muss man nach seiner Ansicht drei Problemebenen unterscheiden. Denn zu den zwanzig Irrtümern gehören (a) drei Thesen, die schlichtweg zum Unglauben (*kufur*) führen, (b) neun Thesen, die nur eine Häresie (*bid'a*) darstellen, und (c) acht Thesen, die an sich akzeptabel sind, aber von den Philosophen wegen ihrer methodischen Defizite (*'ağz*) nicht bewiesen werden können.<sup>47</sup>

Vom dritten Typus, d.h. den Lehren, die al-Ġazālī als akzeptabel, aber schlecht begründet charakterisiert, führt

46 Zum Folgenden vgl. *Travalletti*, *Front*, I 87-93, und *Janssens*, R. *Marti*, 332-342.

47 Eine detaillierte Werkbeschreibung findet sich in meinem Beitrag: Abū Ḥāmid al-Ġazālī, in: Ulrich Rudolph (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie in der islamischen Welt. II/1: 11. und 12. Jahrhundert. Zentrale und östliche Gebiete*. Basel 2021, 253-345, hier 282-287. Vgl. auch meinen Artikel: Abū Ḥāmid al-Ghazālī. *Die Inkohärenz der Philosophen*, in: Michael Kühnlein (Hrsg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch*. Berlin 2018, 84-94.

ein gewisser Weg zu Teil I des *Pugio*. Denn unter ihnen finden sich zwei Behauptungen, die Raimundus ebenfalls den Philosophen zugeschrieben hat: dass Gott existiert<sup>48</sup> und dass die menschliche Seele eine geistige Substanz sei.<sup>49</sup> Die eigentliche Parallele zwischen *Tabāfut* und *Pugio* ist jedoch eine andere. Sie betrifft die Thesen der ersten Gruppe, die radikal abgelehnt werden müssen. Es sind in beiden Texten drei, und es sind jeweils exakt die gleichen. Denn es geht um die Behauptungen, (1) die Welt bestehe von Ewigkeit her, (2) Gott kenne die Einzeldinge nicht als Partikularia, sondern lediglich auf universale Weise, und (3) der Mensch könne nur mit seiner Seele, nicht aber mit seinem Leib auferstehen.<sup>50</sup>

Ist damit schon eine Nähe zwischen al-Ġazālī und Raimundus dokumentiert, so wird ihre Verbindung noch auffälliger, wenn man die Schrift *al-Munqid min ad-ḍalāl* hinzuzieht. Denn diesem Werk verdankt Raimundus nicht einzelne Anregungen, sondern das komplette argumentative Gerüst, nach dem er Teil I des *Pugio* verfasst hat. Der *Munqid* hatte, wie gesagt, zum Ziel, al-Ġazālīs Lebensweg zu rechtfertigen und seine Haltung gegenüber den wichtigsten intellektuellen Strömungen seiner Zeit zu erklären.<sup>51</sup> Das geschieht in sieben Abschnitten, die aus al-Ġazālīs Sicht jeweils einen Erkenntnisfortschritt oder eine richtige praktische Entscheidung dokumentieren:<sup>52</sup>

48 *Tabāfut*, Kap. 4; vgl. *Pugio*, I 2.

49 *Tabāfut*, Kap. 18; vgl. *Pugio*, I 4 mit anderer Akzentsetzung.

50 *Tabāfut*, Kap. 1; vgl. *Pugio*, I 6-I 14 / *Tabāfut*, Kap. 13; vgl. *Pugio*, I 15-I 25 / *Tabāfut*, Kap. 20; vgl. *Pugio*, I 26.

51 Werkbeschreibung in meinem Beitrag: Abū Hāmid al-Ġazālī (wie Anm. 47), 262-265.

52 Vgl. die Inhaltsübersichten in der Edition des arabischen Textes von *Farid Jabre*. Beyrouth 1959, <sup>2</sup>1969, 7 (arab. Teil) und der deutschen Übersetzung von Abd-Elšamad Abd-Elḥamīd Elschazli. Hamburg 1988, VII-VIII. Die Siebenzahl ergibt sich, indem man die vier Unterkapitel von Teil II als eigene Abschnitte auffasst.



In unserem Kontext sind zwei dieser Abschnitte von besonderer Bedeutung. Gemeint sind die Auseinandersetzung mit der Philosophie, die in Kapitel III dargelegt wird, und die Anerkennung der Prophetie in Kapitel VI. Konzentriert man sich auf diese beiden Passagen – und das scheint Raimundus getan zu haben –, so ergibt sich für die Struktur der Argumentation al-Ġazālīs folgendes Bild:

### Kap. III: Die Auseinandersetzung mit der Philosophie

1. Es ist notwendig, in der Philosophie zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden
2. Drei Gruppen von Philosophen:
  - a) ›Dahriten‹ (*dahriyyūn*): sie lehren die Existenz einer ewigen materiellen Welt ohne Schöpfer
  - b) Naturphilosophen (*tabīʿiyyūn*): sie lehren die Existenz Gottes, negieren aber das Jenseits und die Unsterblichkeit der Seele
  - c) Metaphysiker (*ilāhiyyūn*) wie Sokrates, Platon, Aristoteles, Avicenna und al-Fārābī: sie unterscheiden sich von a) und b), lehren ihrerseits aber auch Wahres und Falsches
3. Die Teilgebiete der Philosophie und ihre Bewertung:
  - a) Mathematik und Logik:
    - exakte Wissenschaften, die auch von den Gläubigen anerkannt und studiert werden müssen
    - problematisch: die Exaktheit von Mathematik und Logik verleiht der Philosophie insgesamt ein hohes Renommee und führt dazu, dass ihr zu Unrecht auch in anderen Bereichen (z.B. der Metaphysik) umfassende Erkenntnisse zugetraut werden
  - b) Physik und Metaphysik:
    - problematische Wissenschaften mit zahlreichen Irrtümern und drei gravierenden Irrlehren; letztere sind die Thesen:

- α) Es gibt keine Auferstehung der Körper
  - β) Gottes Wissen umfasst nicht die Einzeldinge
  - γ) Die Welt ist ewig ohne Anfang
- c) Politik und Ethik:
- akzeptable, aber entbehrliche Wissenschaften, deren Einsichten eigentlich von Propheten und Sufis stammen
4. Gefahren, die aus der undifferenzierten Ablehnung der Philosophie entstehen können
5. Gefahren, die aus der undifferenzierten Annahme der Philosophie entstehen können

#### Kap. VI: Die Prophetie

Sie gehört zu den geprüften und anerkannten Erkenntnisquellen der Menschen und eröffnet uns den Zugang zur Wahrheit in Bereichen, die nicht rational durchdrungen werden können

Die Parallelen zwischen *Munqid* und *Pugio* sind augenfällig. Denn alle richtungweisenden Aussagen, die al-Ġazālī in diesen Kapiteln seiner Autobiografie getroffen hat, werden von Raimundus aufgenommen und in seine eigene Darstellung integriert. Es sind, um das noch einmal zu wiederholen: die Notwendigkeit der Trennung von Wahrem und Falschem (*Pugio*, I 1, §1 u.ö.); die Unterscheidung von materialistischen Denkern (die Raimundus mit Epikur assoziiert), naturalistischen Denkern (in die er Galen einreicht) und theistischen Philosophen (deren Namensliste er von al-Ġazālī übernimmt: Sokrates, Platon, Aristoteles, Avicenna, al-Fārābī) (*Pugio*, I 1, §4-8); die Festlegung auf drei kapitale Irrlehren der Philosophen (*Pugio*, I 1, §9 u. I 6-26); die vorbehaltlose Anerkennung ihrer Leistungen in Mathematik und Logik (*Pugio*, I 5, §1-2); die Feststellung, dass sie durch das Prestige, das ihnen diese Leistungen eingebracht haben, zu Überheblichkeit und Fehlern in an-

deren Bereichen verführt worden sind (*Pugio*, I 5, §3-4); schließlich die Überzeugung, dass diese anderen Gebiete, insbesondere die Metaphysik, nur erschlossen werden können, wenn wir die Prophetie als Erkenntnisquelle zulassen (*Pugio*, I 5, §5-9).

Der *Munqid* lieferte mithin den Plan, nach dem Raimundus Teil I seines *Pugio* konzipiert hat. Er bildete die andere große Vorlage des Textes, neben der *Summa contra gentiles* von Thomas. Denn er zeigte Raimundus, wie er Thomas' Argumente strukturieren und für seine eigenen Zwecke einsetzen konnte. Damit erhielt al-Ġazālī für ihn ein spezifisches Gewicht. Er war offenbar der *spiritus rector* und der Wegführer, dem sich Raimundus in besonderer Weise verbunden fühlte. Oder, um es mit Görg K. Hasselhoff zu sagen, der seit langem zum *Pugio* geforscht hat und an einer kritischen Edition des Textes arbeitet: »Zudem scheint für Raimundus Martini die größte Autorität jenseits der Bibel nicht etwa der Philosoph der Scholastik, Aristoteles, zu sein, sondern al-Ghazālī [...]«. <sup>53</sup>

53 Hasselhoff, Raimundus Martini (wie Anm. 3), 31.

## 7. Schlussbetrachtung

Welche Folgerungen lassen sich aus diesem Befund ableiten? In welches Licht rücken sie die Figur des Raimundus Martini? Und wie passen sie in den intellektuellen Kontext, den man in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im lateinischen Europa voraussetzen kann? Abschließend soll versucht werden, einige Antworten auf diese Fragen zu geben. Dabei werden vier Punkte im Vordergrund stehen, die teils als Zusammenfassung des Gesagten, teils als Blick darüber hinaus gedacht sind.

Erstens: Als Raimundus den *Pugio* verfasste, war es seine erklärte Absicht, die Wahrheit der christlichen Lehre gegenüber Muslimen und Juden zu erweisen (daher der Titel: *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*). Damit knüpfte er an ein Programm an, das im Christentum eine lange Tradition hatte und auf emblematische Weise mit den Aposteln Petrus und Paulus verbunden wurde: die Mission der Juden und die Mission der Heiden.<sup>54</sup> Raimundus spielt auf diesen Zusammenhang auch an, denn er eröffnet die Einleitung zu seinem Buch mit zwei Bibelziten. Eines stammt aus Paulus' Brief an Titus (Ad Titum 1,9) und lautet: »[...] [er muss das zuverlässige Wort, das der Lehre entspricht, pflegen,] damit er imstande ist, die Gläubigen in der rechten Lehre zu stärken und jene, die der Wahrheit widersprechen, zu widerlegen«. Das zweite Zitat ist dem ersten Petrusbrief entnommen (1 Petrus 3,15) und hat den

54 Vgl. dazu Ann Giletti, Gentiles and Jews. Common Ground and Authorities in the Mission of Ramon Martí's *Pugio fidei*, in: Gorge K. Hasselhoff/Knut Martin Stünkel (Hrsg.), *Transcending Words. The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*. Bochum 2015, 111-126.

Wortlaut: »[...] und seid allezeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von Euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung und den Glauben, die in Euch leben.«<sup>55</sup>

Indem Raimundus das klassische Missionsprogramm aufgreift, modifiziert er es allerdings. Denn von dem Versuch, Andersgläubige zu missionieren, kann nur in Teil II und Teil III des *Pugio* die Rede sein, die sich mit dem Judentum auseinandersetzen. Dort stellt Raimundus die christliche gegen die jüdische Lehre. Dort reiht er Zitate aus Tora, Talmud und anderen hebräischen Schriften aneinander, um sie als Belege *für* das Christentum und *gegen* das Judentum einzusetzen. In Teil I ist dagegen nichts Vergleichbares zu finden, denn hier werden weder der Islam als Religion attackiert noch der Koran als vermeintlich pro-christliches Argumentarium bemüht.<sup>56</sup>

Stattdessen wendet sich Teil I gegen Irrlehren von Philosophen. Dabei dienen zwar arabische Denker wie Avicenna und Averroes als Brückenfiguren. Aber die Einwände, die Raimundus formuliert, richten sich nicht gegen sie als Individuen, sondern gegen die Philosophie als Wissenschaft. Vom Programm, alle Heiden zu bekehren, ist im *Pugio* also nicht mehr viel geblieben. Wenn man die Ansätze überhaupt vergleichen kann, bezieht sich Raimun-

55 *Pugio*, Prooemium, §1, 2. Interessant ist, dass Raimundus in beiden Fällen die Bibeltex-te mit leicht verändertem Wortlaut wiedergibt, denn bei ihm lauten die lateinischen Zitate: *potens sit exhortari fideles in doctrina sana et eos qui veritati contradicunt redarguere* (Ad Titum 1,9) und *si semper paratus sit ad satisfactionem omni poscenti eum reddere rationem de ipsa quam credit et praedicat spe et fide* (1 Petrus 3,15).

56 Wie es Nicolaus Cusanus im 15. Jahrhundert in seiner *Cribratio Alkorani* versuchen wird; vgl. meinen Beitrag: Kann Philosophie zum Dialog der Religionen beitragen? Anmerkungen zur Koranexegese des Nikolaus von Kues, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hrsg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. Berlin/New York 2006, 179-193.

aus lediglich auf einen Ausschnitt des paulinischen Erbes, nämlich der Rede des Paulus vor dem Areopag.<sup>57</sup>

Zweitens: Diese Fokussierung auf die Philosophie mag erstaunlich sein, aber sie passt in den intellektuellen Kontext, in dem Raimundus gewirkt hat. Während er seinen *Pugio* verfasste, geriet die Philosophie nämlich im lateinischen Europa zunehmend unter Druck. Sinnbildlich dafür waren Versuche kirchlicher Autoritäten, bestimmte Lehrmeinungen, die man als problematisch empfand, zu verbieten. Im Jahr 1270, als Raimundus bereits an seinem Text gearbeitet haben dürfte, verurteilte der Bischof von Paris, Étienne Tempier, 13 philosophische Thesen. Sieben Jahre später, d.h. kurz vor Abschluss des *Pugio*, erließ Bischof Tempier ein weiteres Dekret, das sogar 219 Verbote umfasste und wegen seiner großen Bedeutung als die »Verurteilung von 1277« bekannt geworden ist.<sup>58</sup>

In der älteren Forschungsliteratur liest man häufig, dass diese Maßnahme auf Averroes und die sogenannten lateinischen Averroisten zielte. Tatsächlich gilt das aber nur für einen Teil der Verbote. Betroffen waren nämlich auch Lehren von Aristoteles sowie Thesen prominenter christlicher Denker wie Thomas von Aquin,<sup>59</sup> Albertus Magnus,

57 Apostelgeschichte 17,22-34.

58 Ausführlich dazu Luca Bianchi, Die »Verurteilung von 1277«, in: A. Brungs/V. Mudroch/P. Schulthess (Hrsg.), Grundriss, Mittelalter, 13. Jahrhundert (wie Anm. 8), I 457-466.

59 Dass unter den verurteilten Lehrmeinungen auch Thesen von Thomas von Aquin waren, steht nicht im Konflikt mit der Tatsache, dass Raimundus ihn schätzte und von der *Summa contra gentiles* ausführlich Gebrauch machte. Denn einerseits wurde Thomas' Autorität im Dominikanerorden durch die Verurteilung nicht in Frage gestellt; vgl. Imbach, Thomas von Aquin (wie Anm. 34), 400-401. Andererseits stützt sich Raimundus nicht auf die gesamte *Summa contra gentiles*, sondern auf ausgewählte Partien, die zu seiner Argumentation passen.

Roger Bacon oder Aegidius Romanus.<sup>60</sup> Die eigentliche Intention des Dekrets scheint daher gewesen zu sein, ein bestimmtes Verständnis von Philosophie zu unterbinden, das im 13. Jahrhundert von nicht wenigen Autoren geteilt wurde, nämlich Philosophie als autonome Wissenschaft und theoretische Lebensform. So spricht Alain de Libera von einer »Verurteilung der Philosophie nach dem Verständnis der arabisch-muslimischen Denker und ihrer lateinischen Parteigänger«. <sup>61</sup> Und Luca Bianchi fügt hinzu: »Schließlich war die Zensurmaßnahme vom 7. März auch und vor allem ein Versuch, die traditionelle Unterordnung der Philosophie unter die Theologie wiederherzustellen, die Theologie als Hüterin der gesamten Kultur zu bestätigen und das überkommene Ideal einer einheitlichen und harmonischen christlichen Weisheit wiederzubeleben, innerhalb derer keine Disziplin wirkliche Unabhängigkeit beanspruchen konnte«. <sup>62</sup>

Beide Motive begegnen uns auch bei Raimundus. Sein *Pugio* verfolgt ähnliche Ziele, denn er soll den Autonomieansprüchen der Philosophie entgegentreten und eine Vernunft ins Recht setzen, die theologisch gebunden ist und das Prophetentum als Erkenntnisquelle schätzt. Deswegen ist es nicht verwunderlich, wenn bei gewissen Details ebenfalls Übereinstimmungen zwischen beiden Texten festzustellen sind. Die drei Kardinalirrtümer etwa, die Raimundus den Philosophen vorwirft, stehen nicht nur bei al-Ġazālī, sondern gehören auch zu den Thesen, die 1277 in Paris verurteilt wurden. <sup>63</sup>

60 *Bianchi*, Die »Verurteilung von 1277«, I 459-461.

61 *Alain de Libera*, Denken im Mittelalter. München 2003, 87.

62 *Bianchi*, Die »Verurteilung von 1277«, I 465.

63 Eine Auswahl der wichtigsten verurteilten Thesen (einschließlich dieser drei) nennt *Bianchi*, Die »Verurteilung von 1277«, I 458. Für eine vollständige Liste inkl. Übersetzung und Kommentar vgl. *Kurt*

Drittens: Teil I des *Pugio* fügt sich also in die Debatte ein, die in den 1270er Jahren im lateinischen Europa geführt wurde. Das kann auch nicht erstaunen, denn seine Adressaten waren nun einmal lateinische Christen, die zu dieser Zeit in Europa lebten. Wenn Raimundus trotzdem arabisches Autoren im Text zitiert, geschah das zunächst, um bestimmte Signale an christliche Leser zu senden. Die Muslime im *Pugio* sind, so gesehen, »rhetorische Muslime«. <sup>64</sup> Raimundus bedient sich ihrer, um seinen eigenen Lesern eine Botschaft zu vermitteln – ganz ähnlich, wie es später Montesquieu in den *Lettres persanes* tun wird.

Mit dieser Feststellung sind aber noch nicht alle Dimensionen des Textes erfasst. Denn Raimundus erfindet ja keine islamische Szenerie; er kennt sie. Insofern vermittelt sein Werk nicht nur Botschaften an christliche Leser, sondern beschreibt auch den Stand der Debatte, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Tunis anzutreffen war. Das Bild, das Raimundus davon zeichnet, ist interessant. Allein die Tatsache, dass er die Rolle und Bedeutung al-Ġazālīs richtig einzuschätzen wusste, ist beachtlich und verrät einen singulären Kenntnisstand, den andere Europäer erst Jahrhunderte später erreichen sollten. Gleichzeitig muss man bedenken, dass Raimundus in Tunis nur einen beschränkten Einblick in das intellektuelle Leben der islamischen Welt erhielt. Es ist im Wesentlichen der Diskussionsstand im Maghreb, den wir von den Almohaden, die

*Flasch*, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt. Mainz 1989.

64 Zum Begriff des »rhetorischen Muslims« und seiner Anwendbarkeit auf Raimundus' Schriften *Ryan Szpiech*, Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic, in: *Al-Qantara* 34 (2013), 153-178, bes. 160-166; vgl. *Ders.*, Translation, Transcription, and Transliteration in the Polemics of Raymond Martini, O.P., in: Karen L. Fresco/Charles D. Wright (Hrsg.), *Translating the Middle Ages*. London 2016, 171-187.

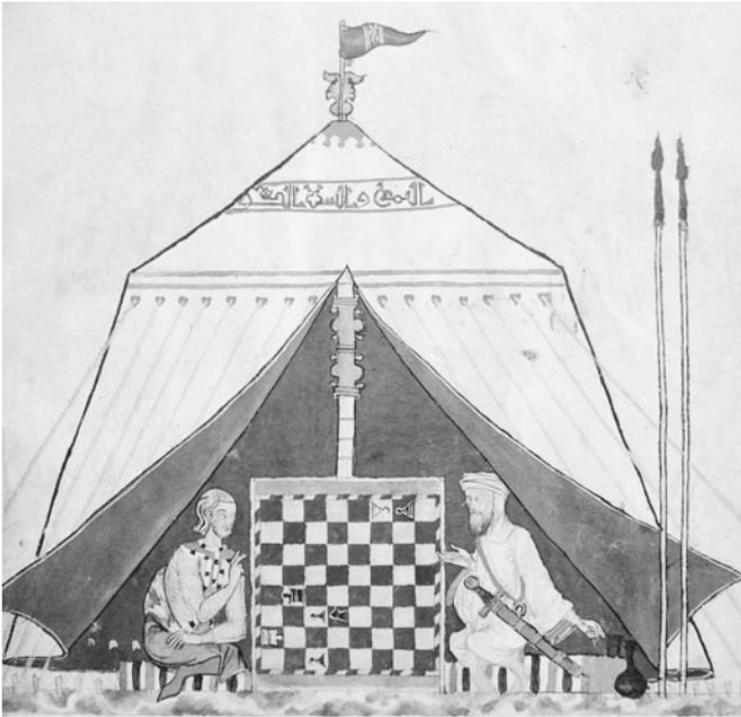


Abb. 6: Ein Christ und ein Muslim in al-Andalus spielen Schach; spanische Buchmalerei 13. Jh., Wikimedia Commons.

al-Ġazālī sehr schätzten, kennen.<sup>65</sup> Weiter im Osten der islamischen Welt sahen die Dinge anders aus. Dort nahm die Philosophie im 13. Jahrhundert einen beachtlichen Aufschwung, was ihm, wenn überhaupt, nur am Rande bekannt gewesen sein dürfte.

Viertens und letztens: Indem Raimundus für al-Ġazālī votierte, entschied er sich für einen Gelehrten, der zu seiner Zeit im islamischen Westen besonders geachtet wurde. Mit diesem Votum war aber nicht nur eine personelle, son-

65 *Delfina Serrano Ruano*, Later Ash'arism in the Islamic West, in: Sabine Schmidtke (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford 2016, 515-533, hier 525-526.

dern auch eine prinzipielle Entscheidung getroffen: *für* die Theologie und *für* die Möglichkeit, sich als christlicher Theologe von einem muslimischen Denker inspirieren zu lassen. Dieser Aspekt ist besonders spannend, denn er entspricht kaum den Erwartungen, die im Allgemeinen mit dem Phänomen eines Wissenstransfers zwischen verschiedenen Kulturregionen verbunden sind. Wissen wird in der Regel in thematischen Bereichen weitergegeben, die weltanschaulich neutral sind oder zu sein scheinen. Das gilt etwa für Mathematik, Medizin und Philosophie, die bei den Übersetzungen vom Griechischen ins Arabische und vom Arabischen ins Lateinische jeweils im Vordergrund standen, oder auch für einzelne Beispiele aus der schönen Literatur und dem Umfeld höfischer Kultur.

Das soll nicht heißen, dass uns keine Fälle von theologischer Rezeption bekannt wären. Es gab sie natürlich. Denn wir wissen zum Beispiel, dass muslimische Theologen im 8. und 9. Jahrhundert manche Problemstellung und manchen Lösungsansatz aus der Patristik übernommen haben.<sup>66</sup> Wenig später verhielt es sich bereits umgekehrt, denn jetzt waren es Juden und orientalische Christen, die in vielen Punkten der islamischen Theologie der Mu'tazila gefolgt sind.<sup>67</sup> Trotzdem bleibt Raimundus Martini ein außergewöhnlicher Fall. Er griff auf einen muslimischen Theologen zurück, während noch Kreuzzüge stattfanden. Und er tat es nicht auf diffuse und schwer rekonstruierbare Weise, sondern indem er sein Vorbild, Abū Ḥāmid

66 *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. I-VI. Berlin/New York 1991-1997, IV 359 u. ö.

67 Für die jüdische Theologie vgl. die Beiträge in Camilla Adang/Sabine Schmidtke/David Sklare (Hrsg.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Würzburg 2007; ein Beispiel für eine frühe christliche Rezeption islamischer Theologumena gibt mein Aufsatz: *Christliche Bibelexegese und mu'tazilitische Theologie*. Der Fall des Moses bar Kepha, in: *Oriens* 34 (1994), 299-313.

al-Ġazālī, beim Namen genannt hat. Diese Offenheit ist ungewöhnlich. Sie zeigt eine große Bereitschaft, von theologischen Gegnern zu lernen. Außerdem vermittelt der Fall des Raimundus den Eindruck, dass solches Lernen hilfreich und weiterführend sein kann. Ähnliche Vorgänge dürften auch anderswo möglich sein. Christliche und islamische Theologen begegnen sich immer wieder, seit einiger Zeit auch an verschiedenen akademischen Standorten in Deutschland. Ob es dabei zu einem Austausch kommt, ist nicht bekannt, und vielleicht wird darüber erst die Zukunft entscheiden. Sicher ist aber, dass Beispiele wie jenes, das Raimundus Martini gegeben hat, dafür eine Anregung sein können.



## Zu Person und Werk des Autors

Ulrich Rudolph (geb. 1957) wurde nach der Promotion in Tübingen (1986) und der Habilitation in Göttingen (1993) Professor für Islamwissenschaft an der Universität Zürich. Er war Fellow/Gastprofessor in Paris, Aix-en-Provence, Jerusalem, Berkeley, Tripolis (Libanon) und Berlin. Zu seinen Monographien zählen »Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand« (1997), »Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken« (mit D. Perler, 2000) sowie »Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart« (2004, <sup>4</sup>2018). Er ist Herausgeber der Reihe »Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt«, von der Bd. I 2012, Bd. II/1 im Oktober 2021 und die Bde. IV/1 und IV/2 im November 2021 publiziert wurden.