

DIE VORGESCHICHTE DES MOTIVS VOM FRIEDEN IM GLAUBEN BEI RAIMUND LLULL

Von Eusebio Colomer, Barcelona*

Das Motiv vom Frieden im Glauben durchzieht in vielfacher Gestalt fast die gesamte europäische Geistesgeschichte. Das gleichnamige Werk des NvK steht genau am Scheideweg zweier Richtungen: der mittelalterlich-apologetischen und der modernen irenischen, welche den Gedanken in seinem konkreten Geschichtsablauf begleiten. Nach ihm verweltlicht sich langsam das Ideal des Religionsfriedens und führt nach Versuchen von *Thomas Moore*, *Jean Bodin*, *Tommaso Campanella* und *Leibniz* zu der Aufklärungs-idee – wir denken an Lessing und Kant – „einer rein natürlichen Religion der Vernunft, die sich in den verschiedenen Religionssystemen in verschiedener Weise abspieglel“¹. Vor ihm motivierte der Gedanke eines Religionsfriedens die Missionspläne eines Raimund Llull und Roger Bacon und liegt auch den mittelalterlichen Streitgesprächen zwischen den Vertretern der drei großen monotheistischen Religionen zugrunde.

Hier nun geht es um die Vorgeschichte des cusanischen Motivs vom Frieden im Glauben in der Gedankenwelt des *Raimund Llull*. Auch bei ihm hat dieses Thema seine eigene Geschichte. Er hat sein religiöses Denken in der Form von Gesprächen und apologetischen Traktaten bzw. Missionsplänen entwickelt. In beiden Fällen fehlte es ihm nicht an historisch bereits verwirklichten Vorbildern.

Dialoge und Verteidigungsschriften waren im mittelalterlichen Kulturbereich längst üblich. Schon Ende des XI. Jhdts. schrieb der spanische Jude *Petrus Alphonsus* (geboren 1062 in Huesca), der ursprünglich Moses Sefardi hieß und unter dem Schutz des Königs Alfons VI. von Kastilien, dessen Arzt er war, getauft wurde, den *Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex iudaeo christiani et Moysi iudaei*². Wie der Titel des Zwiegespräches besagt, sind seine beiden Hauptpersonen, Moses und Peter, keine anderen als die Personifizierung des Autors vor und nach der Taufe. In der Form einer Diskussion für und wider den Glauben Israels handelt es sich also in dieser Schrift um die Verwerfung des Judentums und die Rechtfertigung des Christentums³.

* Ich danke meiner Schwägerin, Frau A. D. EISENFÜHR-COLOMER, für die freundliche Hilfe bei der deutschen Übersetzung.

¹ B. DECKER, *Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960* (Florenz 1962) 197.

² Vgl. PL 157, 535 – 671.

³ Vgl. T. U. J. CARRERAS ARTAU, *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, I (Madrid 1939) 45. Schon seit westgotischer Zeit gab es in Spanien antijüdische, christliche Apologetik beziehungsweise Polemik als eigene Literaturgattung. Paulus Alvarus mit seinen Briefen an Bodo-Eleazar setzte diese Literatur im Frühmittelalter fort. Beispiele dieser Kontroversliteratur findet man

Einige Jahrzehnte später schrieb *Jehuda ha-Levi*, ein spanischer Jude, der gegen 1075 in Tudela an den Ufern des Ebro das Licht der Welt erblickte und einen großen Teil seines Lebens in Al-Andalus, in Córdoba und Sevilla verbracht hatte, auf arabisch eine schöne Verteidigungsschrift des jüdischen Glaubens, gewöhnlich *Kuzari* genannt, deren richtiger Titel jedoch *Buch des Beweises und der Begründung zur Verteidigung eines verachteten Glaubens* lautet. Von einer 400 Jahre zurückliegenden, durch arabische Quellen belegten Geschichte ausgehend, nämlich der Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judentum, beschreibt der jüdische Apologet nacheinander die Grundzüge des Christentums und des Islams, um schließlich zu der Überzeugung der Überlegenheit des jüdischen Glaubens zu gelangen.

Ha-Levi stellte sich vor, wie der besagte König, ein Heide mit reinem Herzen, im Traum von einem Engel folgende Worte vernimmt: „Dein Wollen gefällt dem Schöpfer, aber nicht so Dein Handeln.“ Darauf will der König die schwierige Frage nach der wahren Religion klären. Zuerst sucht er einen Philosophen auf, der ihm einige ketzerische aristotelische These aufbindet: Ewigkeit der Welt, fehlende Vorsehung, Unsicherheit und Zwecklosigkeit aller positiven Religionen.

Der König beharrt auf seinem Ansinnen und beschließt, einen christlichen Geistlichen und einen musulmanischen Weisen aufzusuchen. Ersterer führt an Beispielen des Alten und Neuen Testaments die großen Mysterien der Heilsgeschichte an: Schöpfung, Sündenfall, Verheißung des Erlösers, Gottessohnschaft des Heilands und Trinität, aber er legt besonderen Nachdruck auf das Christentum als rechtmäßiger Erbe Israels. Der zweite seinerseits betont die absolute Einmaligkeit Gottes und die Schönheit und Unnachahmlichkeit des Korans, aber auf die Frage, ob der Islam Wunder kenne, die seine Glaubwürdigkeit bezeugen könnten, muß er auf Moses und das alte Israel zurückgreifen.

Der König wird sich darüber klar, daß sowohl Christentum wie Islam aus der Quelle des Judentums schöpfen und er entschließt sich am Ende, einen jüdischen Gelehrten zu Rate zu ziehen. Dieser erklärt ihm so überzeugend die Grundlagen seines Glaubens, wie die Größe des Gesetzes, die glorreiche Anwesenheit Gottes mitten in seinem Volk während dessen langer und bewegter Geschichte, die Bescheidenheit und Fröhlichkeit mit der die Juden ihrem Gott sogar in ihrer augenblicklichen verzweifelten Lage dienen, daß sich

allerdings auch in anderen Ländern. Vor allem werden genannt: der *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum respondentem* des Petrus Damianus (1007 – 1072); die *Disputatio cum Iudaeo Leone* des Odo von Cambrai († 1113) und der *Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum* des Rupert von Deutz († 1135). Neuerdings spricht man eine besondere Bedeutung der *Disputatio Iudaei et Christiani de fide christiana* des Gilbert Crispinus (1046 – 1117) zu. Siehe darüber B. BLUMENKRANZ, *La „Disputatio Iudaei et Christiani de fide christiana“ de Gilbert Crispin, Abbé de Westminster: Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Âge* (London 1977) XVI, 237 – 252. Über die jüdisch-christliche Auseinandersetzung im Frühmittelalter vgl. auch DERS., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430 – 1096): Études Juives 2* (Paris 1960).

der König jubilierend zum Judentum bekehrt und mit ihm sein Gefolge und sein Volk⁴.

Der Verfasser des *Kuzari* ist ein frommer Jude, der seinen Glauben gegenüber den rationalistischen Tendenzen des Aristotelismus von Salomon Ibn Gabirol verherrlicht. Der reine Glaube steht hoch über der Vernunft. Man könnte meinen, hier schreibe ein jüdischer Pascal, der den Gott der Gläubigen vor dem Gott der Philosophen und Gelehrten verteidigen wolle. Sein Werk ist zweifellos eine Rechtfertigung des Judentums, aber in seinem Geist erscheint dieses organisch verbunden mit den beiden anderen biblischen Glaubensbekenntnissen. Es geht weniger darum, die drei monotheistischen Gemeinden gegenüberzustellen, als sie auf ihre gemeinsame Vergangenheit zurückzuführen. Aus diesem Grund vergleicht Jehuda ha-Levi sie mit einem großen Baum: das Christentum und der Islam sind der Gipfel, die Blüten und Früchte; aber der Saft und die Substanz stammen aus der Wurzel und dem Samen: Israel. Israel verwirklicht seine Berufung nicht mit Stolz, sondern in Bescheidenheit und Leidensbereitschaft. So wie der geduldige Diener des Jesaias muß Israel das Leid des Exils kennenlernen. Aber für viele ist dieses Leiden die Saat des Heils, und Jehuda ha-Levi will, daß sein Volk dies in der Freude seiner Auserwählung anerkenne⁵.

Ganz anders ist die Gedankenwelt, die ein mehr oder weniger zur gleichen Zeit entstandenes Werk eines Christen schuf: der zu Recht berühmte *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* von Peter Abaelard (1079 – 1142)⁶. Das Werk ist in der Abgeschiedenheit von Cluny in den letzten Jahren seines bewegten Lebens entstanden und stellt den Höhepunkt seines theologischen Vorhabens dar: den Versuch nämlich, nicht so sehr Vernunft und Glauben in Gegensatz zu bringen, als vielmehr den Glauben durch philosophisches Nachdenken zu erläutern und zu ernähren⁷.

Die Gedankenfolge des Dialogs ist allgemein bekannt: vor dem Autor, der die Rolle eines meist schweigenden Richters spielt und dessen Urteil wir nicht mehr erfahren, da das Werk nur unvollständig erhalten ist, verteidigen ein Jude und ein Christ ihren Glauben vor einem mit altherwürdiger Weisheit erfüllten Philosophen.

Alle drei Figuren sind voller Bedeutung. Das hervorragendste Profil hat der Jude. Abaelard verkörpert in ihm „die Gestalt eines unter Verfolgung leidenden

⁴ Vgl. J. MILLÁS VALLICROSA, *Jehudá Ha-Levi como poeta y apologista* (Madrid-Barcelona 1947) 88 ff.

⁵ Vgl. A. NEHER, *La filosofía judía medieval: Historia de la filosofía*, hrsg. von B. Parain (Madrid 1971) III, 216 ff.

⁶ Vgl. PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970).

⁷ Vgl. M. T. BEONIO-BROCCHIERI, *Note a proposito di alcuni aspetti della teologia abelardiana. La difesa della fede contro gli infedeli: Actas del Vº Congreso Internacional de Filosofía medieval*, hrsg. von S. Gómez Nogales (Madrid 1979) I, 577.

orthodoxen Juden zwischen dem 1. und 2. Kreuzzug⁸“. Ihm geht es hauptsächlich um die Verteidigung der Vollkommenheit und absoluten Einmaligkeit des mosaischen Gesetzes. Die Größe des jüdischen Volkes liegt gerade in seiner Treue zum Gesetz, selbst inmitten von Verachtung, Haß und Grausamkeit von seiten der Christen, die es für den Tod ihres Gottes verantwortlich machen. Abaelard bezeugt hier ein tiefgreifendes Mitgefühl für den Leidensweg des Diaspora-Judentums⁹. Aber obwohl der Jude zugibt, daß der Gläubige, wenn er erwachsen ist, seinen Glauben mit der Vernunft begründen können muß, zeigt Abaelard ihn uns eher als einen Mann, der das Stadium der kindlichen Frömmigkeit noch nicht überwunden hat, der das Verhältnis zu Gott mit den Begriffen von „Herr“ und „Diener“ ausdrückt – eben als einen Menschen, der noch nicht die Reife und die Freiheit des Erwachsenen erreicht hat¹⁰.

Die Figur des Christen ist komplexer. Obwohl sein Glauben ursprünglich auf der *auctoritas* fußt, öffnet er sich langsam dem Lichte der *ratio*. Abaelard zeigt hier die Möglichkeit eines „aufgeklärten“ Christentums: eines Christentums, das einerseits mit der Philosophie einig geht, andererseits aber eine derartige Vervollkommnung der Erkenntnis darstellt, daß es den Menschen in seinem derzeitigen Zustand auf die Hilfe Gottes anweist, bzw. ihn der Offenbarung anheimstellt.

Und der Philosoph? Seine Gestalt ist voller Kontraste. Einerseits erscheint er uns als ein wahres Abbild des *Abaelard*: Dialektiker und Moralist, Verfechter einer der Vernunft offenen Religion, die auf dem Naturgesetz fußt; aber mit islamischen Zügen: er ist ein Sohn des Ismael und gehört einem Volk an, bei dem die Knaben mit zwölf Jahren beschnitten werden. Kannte Abaelard die Existenz von Philosophen, die in den islamischen Ländern das altertümliche Wissen weiterreichten? Averroes war erst 15 Jahre alt, als der *Dialogus* geschrieben wurde; dagegen war sein Lehrer, *Ibn Badjdja*, der Avenpace der Scholastik, drei Jahre zuvor gestorben.

Vergessen wir auch nicht, daß Abaelard in Cluny schreibt, wo man sich seit langem für den spanischen Islam interessierte¹¹. Oder wollte Abaelard auf diese Weise auf seinen ehemaligen Wunsch anspielen, in islamisches Gebiet auszuwandern und dort gegen eine Steuer das Recht zu erwerben, als Christ zu leben, und zwar in jener intellektuellen Freiheit, die gerade die Heimat ihm verwehrte¹²? Es ist schwierig, dies zu sagen. Auf jeden Fall unterstreicht die Ambivalenz in der Gestalt des Philosophen die Relevanz des Werkes von

⁸ R. THOMAS, *Die Begegnung islamischer Philosophie und jüdischer Religiosität im „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“ von Peter Abaelard*: Actas del Vº Congreso Internacional des Filosofía medieval, II, 1269.

⁹ Vgl. EBD. 1271, Anm. 14.

¹⁰ Vgl. G. H. ALLARD, *Une suggestion à propos des trois personnages du Dialogue d'Abélard*: Actas del Vº Congreso Internacional de Filosofía medieval, I, 501 f.

¹¹ Vgl. J. JOLIVET, *La Filosofía medieval en Occidente*: Historia de la filosofía, hrsg. von B. Parain, IV, 109. Vgl. auch J. JOLIVET, *Abélard et le Philosophe (Occident et Islam au XIIe siècle)*: RHR 163/164 (1963) 181 – 189.

¹² Vgl. G. H. ALLARD, a. a. O., 497 f.

Abaelard als Zeugnis der Begegnung verschiedener Religionen im christlichen Mittelalter.

In gewisser Hinsicht wagte Abaelard, was Hegel dem Philosophen verwehrt: sein Zeitalter zu überspringen. Überflüssig zu bemerken, daß Abaelards tolerante Haltung anderen Auffassungen gegenüber und die großmütige Apologetik, die ihn schließlich dazu führte, das Christentum als „die totale Wahrheit, die in sich alle anderen Wahrheiten einschließt“ zu verstehen¹³, zu jener Zeit von fast niemanden geteilt wurde. Für die Mehrheit der europäischen Christen waren bis zu Anfang des XIII. Jhdts. die Juden und Mohammedaner nichts anderes als Gottesmörder (erstere) und Nachfolger des Betrügers Mohammeds (letztere). Die wirkliche Kenntnis des Talmud und des Koran, die Einführung der jüdischen und islamischen Scholastik in die westliche Welt und durch sie der griechischen Philosophie machten dann das Beharren auf solch simplen Ansichten unmöglich. Auf diese Weise entstand das gesellschaftliche Klima für *öffentliche Streitgespräche*, wie das von 1240 in Paris über den Talmud, das in Gegenwart des Bischofs *Wilhelm von Auvergne* zwischen dem konvertierten *Nikolaus Donin* und dem Rabbiner *Jechiel ben Joseff* abgehalten wurde, oder auch für den Beginn einer eher „wissenschaftlichen“ Literatur über religiöse Streitfragen, wie die der *Pugio fidei* von *Raimund Martí* und als echte geistige Neuschöpfung die *Summa contra gentes* des *Thomas von Aquin*¹⁴. Für uns ist das *Streitgespräch von Barcelona* von Bedeutung. Es wurde auf Vorschlag des *Raimund von Penyafort* von *König Jakob I.*, den der Vater *Llulls* auf seiner Eroberungsreise nach Mallorca begleitet hatte, im Jahr 1263 anberaumt. Die Eröffnungsreden hielten ein getaufter Jude namens Paul, ein Mann von beschränkter Bildung, und der berühmte Rabbiner von Gerona, *Moses ben Nahman*, der gewöhnlich *Bonastruc de Porta* genannt wird. Wie erwartet, schnitt dieser besser in der Polemik ab. Später untersuchte und kritisierte eine kirchliche Kommission, bestehend aus dem Bischof von Barcelona, dem Prior des Dominikanerklosters der heiligen Katharina und *Raimund Martí* die Bücher des Rabbiners. Der König begnügte sich allerdings damit, die für das Christentum schmachlichen Stellen auszumerzen und warf die Bücher nicht – wie in Paris geschehen – ins Feuer. Die Kontroverse fand ihre Fortsetzung in häufigen Besuchen des *Raimund Martí* in Synagogen und Moscheen, wo er auf Grund eines königlichen Privilegs den Juden und Muselmanen das Christentum predigte. Später übte *Raimund Llull* die gleiche Taktik und erhielt dafür 1299 die Erlaubnis des Königs *Jakob II.*¹⁵.

¹³ E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques a la fin du XIVe siècle* (Paris 1952) 291 f.

¹⁴ Vgl. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramón Llull* (Madrid 1977) 33.

¹⁵ Vgl. A RUBIÓ LLUCH, *Documents par a l'història de la cultura catalana migeval* (Barcelona 1908) I, 13. Über das Streitgespräch von Barcelona siehe E. COLOMER, *Die Beziehung des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters: Misc. Med.*, Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Berlin 1966) 201 ff. Dort werden auch die wichtigsten Literaturangaben gegeben. Vgl. auch M. CRUZ HERNÁNDEZ, a. a. O., 33 f.

Wir haben mehrfach von *Raimund Martí* gesprochen. Es lohnt sich, daß wir uns für wenige Augenblicke mit dem Denken dieses temperamentvollen Dominikaners beschäftigen, denn es bildet einen klaren Gegensatz zur Lehre Llulls.

Raimund Martí (1286 gestorben) war sehr verschieden von Llull, doch wurzelte er wie dieser tief in einem Lande, in dem Menschen dreier biblischer Religionen mehr oder weniger tolerant miteinander lebten. Nachdem er in Paris an den Vorlesungen Alberts des Großen teilgenommen hatte, gehörte Martí einer Gruppe von acht katalanischen Dominikanern an, die das Kapitel von Toledo im Jahre 1250 auf Betreiben von *Raimund von Penyafort* zum *studium arabicum* bestimmte¹⁶. Später war er Missionar in Tunis und schließlich Direktor der hebräischen Schule, die sein Orden in dem Katharinenkloster in Barcelona unterhielt. Dort gehörte zu seinen Schülern ein Mann, der sich später durch seinen antijüdischen Eifer auszeichnete, der berühmte Arzt und Kirchen-erneuerer *Arnald von Vilanova*. Martí ist damit gewissermaßen der Wegbereiter von Llull. Heute wissen wir, daß die *studia linguarum* der spanischen Dominikaner das Vorbild für Llulls Gründung der Miramarschule zur Sprachausbildung von 13 Minoriten war, die 1276 von Papst Johannes XXI. bestätigt und großzügig von ihrem ehemaligen Schützling und späteren König Jakob II. ausgestattet wurde¹⁷.

Von den Schriften des Raimund Martí interessieren uns hier im Zusammenhang mit Llull, und um sein Denken kennenzulernen, die *Explanatio symboli apostolorum* und der *Pugio fidei contra Judaeos*. Erstere ist, wie ihr Name sagt, eine Auslegung des christlichen Glaubensbekenntnisses, vielleicht bestimmt zur Vorbereitung der späteren Missionare. Wirklich läßt Martí die Juden und Mohammedaner nicht aus den Augen, wenn er auch für die Christen schreibt. Wenn er, wie es scheint, in Paris Albert den Großen hörte, so hat ihm dessen Wissen wenig genützt: das Werk bewegt sich noch im Rahmen des Augustinismus.

Der *Pugio fidei*, d. h. „Verteidigung des Glaubens“, und nicht „Dolch des Glaubens“, wie es jahrhundertlang übersetzt wurde, gehört indessen zu dem Gedankengut des großen Schülers von Albert: Thomas von Aquin. Einem Entwurf des Algazel folgend, unterscheidet Martí die Menschen nach ihrem jeweiligen Glauben. Es gibt Menschen, die sich nach dem reinen Naturgesetz

¹⁶ Vgl. C. DOUAIS, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum* (Toulouse 1894) 612. Man nahm allgemein an, daß diese Schule in Tunis lag, wo die Dominikaner seit ungefähr 1242 bis 1245 tatsächlich ein *studium arabicum* besaßen. Vgl. z. B. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIIIe siècle*. R. Martin: AFP 6 (1936) 272 f.; J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período raimundiano)*: AST 17 (1944) 123 ff. Neuerdings wurde jene Annahme in Frage gestellt. Statt dessen weist man als wahrscheinlichen Sitzplatz der Schule auf das Dominikanerkloster zu Palma auf Mallorca mit unterschiedlichen Gründen hin. Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramón Llull* (Palma de Mallorca 1977) 268 ff.

¹⁷ Über die Sprachschule von Miramar vgl. S. GARCÍAS PALOU, 39, a. a. O. Siehe auch S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam* (Palma de Mallorca 1981) 107 – 140.

richten: die Heiden, und andere, die sich nach einem Gesetz richten, das sie durch Offenbarung empfangen haben und das sie in einem Buch bewahren: Juden, Christen und Mohammedaner.

Im ersten Teil seines Werkes geht es dem Dominikaner um die rationale Rechtfertigung der sogenannten *praeambula fidei* gegen die heidnischen Philosophen. Es handelt sich konkret um den Gottes- und Unsterblichkeitsbeweis und um die Ablehnung der damals gängigen Thesen der Linksaristoteliker um die Ewigkeit der Welt, die Vorsehung Gottes und um die Möglichkeit der Auferstehung. Dabei schreibt er, indem er sich manchmal mit einem *dicit quidam* entschuldigt, ganze Absätze der *Summa contra gentes* und sogar der *Summa theologiae* ab.

Im zweiten und dritten Teil verteidigt Martí gegenüber den Juden die Wahrheit des christlichen Offenbarungsglaubens: Erfüllung der Prophezeiungen in Christus, Dreifaltigkeit, Menschwerdung und Erlösung. Im Gegensatz zu den *praeambula fidei* können die Glaubensartikel nicht bewiesen werden. Aus diesem Grund tauscht Martí die rationalen Argumente gegen die Exegese der Heiligen Schrift und der rabbinischen Texte aus. Es geht nicht darum, ausgehend von den vom jüdischen Gesprächspartner anerkannten Prämissen, die in diesem Fall nicht existieren, eine neue Wahrheit unter Beweis zu stellen, sondern ihm eine Wahrheit klarzumachen, die er unbewußt schon besaß¹⁸. Das Neuartige der *Pugio fidei* im Vergleich zur *Explanatio symboli apostolorum* liegt also in der Tatsache, daß Martí seine apologetische Methode der neuen Art angepaßt hat, die Beziehungen zwischen Vernunft und Glauben zu verstehen, die sein Ordensbruder Thomas von Aquin eingeleitet hatte. Hingegen bewegte sich Llulls Denken innerhalb der alten augustinischen „Weisheit“. Ende des XIII. Jhdts. denkt er so, als ob Thomas von Aquin nie existiert hätte. Seine Auffassung von der Beziehung zwischen Vernunft und Glauben ist kreisförmig: die Vernunft überholt den Glauben und der Glaube überholt die Vernunft. Seine dialektische Geistesarbeit richtet sich darauf, wie schon bei *Anselm von Canterbury* und *Hugo von St. Viktor*, zu verstehen, was man glaubt. Es handelt sich um eine paradoxe Einstellung, in der der doktrinäre Konservatismus Hand in Hand geht mit Wagemut und missionarischem Realismus. Um nun den rationalen Anforderungen seiner jüdischen und mohammedanischen Gesprächspartner gerecht zu werden, tat Llull etwas, was fast niemand zu seiner Zeit wagte: er erweiterte das Feld des apologetischen rationalen Streitgesprächs von den strikten *praeambula fidei* hin zu den doktrinären Glaubensversicherungen, diejenigen eingeschlossen, die der Gläubige als Mysterien betrachtet¹⁹.

¹⁸ Vgl. *Pugio fidei*, ed. J. de Voisin, reed. (Leipzig 1687) I, 192 ff.; II, 259 ff.; III, 479 ff. Vgl. die Darstellung von T. u. J. CARRERAS ARTAU, a. a. O., 147-170. L. ROBLES, *En torno a una vieja polémica: el „Pugio fidei“ y Tomás de Aquino*: RET 34 (Madrid 1974) 321 – 350, wirft ein neues Licht auf die heikle Frage über die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Raimund Martí und Thomas von Aquin.

¹⁹ Vgl. M. CRUZ HERNÁNDEZ, a. a. O., 59.

In Wirklichkeit ist Llull weder der erste noch der einzige, der diesen Weg verfolgt: *Nikolaus von Amiens* im XII. und *Roger Bacon* im XIII. Jhd. teilten gleichermaßen diese ungewöhnliche Vernunftfreudigkeit mit.

Nikolaus von Amiens entwickelte seine außergewöhnliche Konzeption der christlichen Apologetik in einem Werk, das zeitweise dem *Alanus von Lille* zugeschrieben wurde: *De arte catholicae fidei*. Er entwickelt sie folgendermaßen: Die Mohammedaner bekriegen die Christen mit Gewalt, aber wir dürfen es ihnen nicht mit gleicher Münze heimzahlen; Juden und Heiden traten früher der Wunder wegen zu unserem Glauben über, aber heute können wir leider keine Wunder mehr tun. Da weder die einen noch die anderen das Zeugnis der Heiligen Schrift anerkennen, bleibt uns nichts anderes übrig, als die Vernunft anzurufen.

„Aus diesem Grunde“, schreibt er abschließend, „habe ich sorgfältig eine Reihe überzeugender Gründe für unseren Glauben zusammengestellt, die ein klarsehender Geist nicht ablehnen kann, damit diejenigen, die sich weigern, an die Prophezeiungen und das Evangelium zu glauben, wenigstens durch menschliche Gründe dazu gebracht werden²⁰.“

So einer Methode *more geometrico* folgend, die auf Definitionen, Postulaten und Axiomen beruht, entfaltet Nikolaus von Amiens die Reihe seiner Sätze und Beweise auf ähnliche Art, wie es in der Neuzeit *Descartes* und *Spinoza* taten²¹.

Roger Bacon ist unter allen Zeitgenossen Llull am verwandtesten. Es wäre anregend, einen breit angelegten Vergleich zwischen den beiden Exzentrikern zu ziehen; dieses Thema ist noch lange nicht erschöpfend behandelt worden²². Geboren etwa 20 Jahre vor Llull (zwischen 1210 und 1214), ist Roger Bacon „einer dieser Apostel, die sich ganz der ihnen von Gott anvertrauten Aufgabe widmen, anfangs ein bißchen lächerlich, dann den Zeitgenossen ein Ärgernis und zum Schluß einfach unerträglich²³.“ Diese Aufgabe ist keine andere als die volle Verwirklichung des Begriffes der „Christenheit“, oder wie Bacon sagt, der *res publica fidelium*, der Gedanke, die Welt durch die Philosophie für den christlichen Glauben zu gewinnen. Dieser Mann, der in einem Zeitalter in dem die Vernunft vorherrschte, für die Wahrheit der Erfahrung einstand, ist gleichzeitig ein von einer unvergleichlich edlen Utopie beherrschter Geist: der Idee eines Universalvolkes, dessen Zugehörigkeit allen Menschen guten Willens offensteht, die sich zu dem selben Glauben bekennen²⁴.

²⁰ PL Bd. CCX, 596 f.

²¹ Vgl. E. GILSON, a. a. O., 317.

²² Das Thema wird von T. U. J. CARRERAS ARTAU, a. a. O., 638 ff., kurz angedeutet. J. TUSQUETS, *Ramón Llull, pedagogo de la cristiandad* (Madrid 1954) 166, 177, 179 ff., 182 geht auf das Problem näher ein. Vgl. auch die bündige Anspielung von J. N. HILLGAHRT, *Ramon Llull and Lullism in fourteenth century France* (Oxford 1971) 42 f.

²³ E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Löwen – Paris 1952) 75.

²⁴ Vgl. EBD. Über Bacons Denken siehe R. CARTON, *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon* (Paris 1924); S. C. HEASTON, *Roger Bacon and his Search for a Universal Science* (New York 1952); E. HECK, *Roger Bacon, ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft* (Bonn 1957).

Möglicherweise hätte Bacon darauf verzichtet, seine Utopie in allen Einzelheiten bekanntzugeben, wenn er nicht aus Viterbo im Juni 1266 einen Brief des Papstes Klemens VI., einem früheren Studienfreund aus Paris, erhalten hätte, in dem der Papst ihn bat, die Ergebnisse seiner Untersuchungen zum Besten der Kirche mitzuteilen. Kurzenschlossen beendete nun Bacon innerhalb eines Jahres das *Opus maius* mit einem Anhang, dem *Opus minus*, und einer Einleitung, dem *Opus tertium*; und sandte es sofort dem Papst.

Das Problem Bacons ähnelt dem von Llull. Die *res publica fidelium* hat die gleichen Begrenzungen wie der Glaube. In Wirklichkeit ist er fest überzeugt, daß sich die Menschheit in puncto Religion in sechs Gruppen einteilt: die Heiden, die nicht an Gott glauben; die Götzenanbeter, die die Werke ihrer eigenen Phantasie verehren; die Tataren, die einen mächtigen Gott anbeten, mit dessen Hilfe die ganze Welt zu erobern sie gedenken; die Mohammedaner, die eine höhere Auffassung von Gott mit einer materialistischen Auffassung des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens verbinden; die Juden, die dank ihres eigenen Gesetzes Gott besser kennen und den wahren Heiland erwarten müßten; und schließlich die Christen, die das jüdische Gesetz zur höchsten Entfaltung bringen und ihm die Christusidee hinzufügen²⁵.

Wie allerdings kann man nun die Andersgläubigen, d. h. den Rest der Menschheit davon überzeugen, daß der christliche der einzig wahre Glaube ist? Bacon macht schon zu Anfang eine drastische Einschränkung: dies ist eine Angelegenheit, die den Gelehrten obliegt. Der Laie hat dabei nichts zu suchen. Daher die Notwendigkeit, die Sprachen der Weisen zu erlernen, die sich wie bei Llull, letztlich nur auf Hebräisch, Arabisch, Griechisch und Caldäisch oder Syrisch beschränken²⁶.

Noch bleibt das heikle Problem, wie man diesen ungläubigen Gelehrten die Kenntnis des wahren Glaubens vermitteln könne. Denn es ist klar, daß man Glauben nicht durch Glauben beweisen kann. Man kann die Ungläubigen nicht auf Grund von Prämissen überzeugen, die sie nicht anerkennen. Bacon findet eine ähnliche Lösung wie Llull: daß der christliche Glaube der wahre ist, „kann den Ungläubigen weder durch das Gesetz von Christus, noch durch die kirchlichen Autoren bewiesen werden; denn da, wo das Gesetz Christi nicht gilt, kann alles, was es enthält, als unwahr abgetan werden – so wie die Christen alles verneinen, was die anderen Gesetze enthalten. Für den Glauben braucht man Überzeugung und zu dieser gelangt man auf zwei Wegen: durch Wunder, die jenseits von Gläubigen und Ungläubigen liegen, oder durch die Philosophie, die beiden offensteht. Aus diesem Grund muß die Philosophie überzeugende Argumente für den christlichen Glauben liefern“²⁷.

Es ist offensichtlich, daß Bacon in diesem Zusammenhang ein Konzept der Philosophie handhabt, das zu seiner Zeit nicht üblich war. In seinen Augen ist

²⁵ Vgl. *Opus Maius* II, 370 f.

²⁶ Vgl. *Opus Maius* I, 66 – 96.

²⁷ *Opus Maius* I, 61 f.

die Philosophie ein Überrest der göttlichen Weisheit, den Menschen von Gott anvertraut, um sie in die Anfänge der Weisheit einzuführen. Nun findet man in der Philosophie überall Spuren des christlichen Glaubens, und nur von ihm. Die Wahrheiten, die Bacon auf diese Weise zu finden meint, schließen die Trinität, den Christusgedanken, die Erschaffung der Welt und das ewige Leben, kurz alle christlichen Glaubensartikel ein.

Offensichtlich macht Bacon es sich dann noch leichter als Llull. Er zweifelt nicht daran, daß, wenn der Papst es wollte, „die Griechen neuerlich der Römischen Kirche gehorchen, die Tataren übertreten, die Mohammedaner ausgemerzt und nur ein einziger Hirte und eine einzige Herde da sein würden²⁸“. Wenn er auch wie Llull die Wirksamkeit der Kreuzzüge anzweifelt, kann Bacon sich nicht, wie man sieht, von dem Gedanken trennen, das geistliche und das weltliche Schwert zu vereinen. Diejenigen auszurotten, die sich nicht beugen wollen, ist sicher ein wirksamer Weg, „eine einzige Herde und einen einzigen Hirten zu errichten, aber keinesfalls der vom Evangelium gepredigte²⁹“.

Raimund Llull (1232 – 1316) übernahm die Besorgnisse und Erwartungen Bacons: das Interesse für die orientalischen Sprachen, die Sorge um die Bekehrung der Tataren und die Unterwerfung der Mohammedaner, den Ehrgeiz, verschiedene Völker für den christlichen Glauben zu erobern, aber mit dem Vorteil vor seinen Vorgängern, daß eben aus solchen Besorgnissen und Erwartungen sein eigenes philosophisch-theologisches Denken entstand³⁰. Wie es in der sogenannten *Vita coetanea* heißt, einer Art Autobiographie, die Raimund, als er beinahe 80 Jahre alt war, in Paris von seinen Freunden, den Karthäusern von Vauvert, schreiben ließ, faßte Llull im Augenblick seiner Bekehrung und zusammen mit dem Gedanken, das Leben Jesus zu widmen und Schulen zur Sprachausbildung der zukünftigen Missionare zu gründen, schon den Entschluß „ein Buch zu schreiben, das Beste der Welt, um die Heiden zu bekehren³¹“. Dieses Buch ist kein anderes als die berühmte *Ars magna*. Llull arbeitete unermüdlich daran, nach vielen Skizzen – angefangen von *Art abrenjada d'atrobare veritat* oder *Ars maior*, aufgezeichnet in Mallorca gegen 1271, bis zu der *Ars generalis ultima*, angefangen in Lyon 1305 und 1308 in Paris beendet – hingegen blieb die grundsätzliche Idee unverändert: die Kunst ist gleichzeitig eine wirksame Methode, Wissen zu erwerben und die Ungläubigen zum christlichen Glauben zu bekehren.

Llull war der Meinung, daß die von der Apologetik seiner Zeit angewandte Methode nur zu fürchterlichen Ergebnissen führen könne. Bis zum Überdruß wiederholte er: „Die Ungläubigen kümmern sich nicht um die Behauptungen der Gläubigen, sondern ausschließlich um Vernunftsgründe; sie sagen: wir wollen nicht einen Glauben tauschen, aber wir würden gern Glauben gegen Verstehen eintauschen³².“ In diesem Zusammenhang erzählt Raimund die

²⁸ *Opus tertium: Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer (London 1959) 87.

²⁹ E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, 106.

³⁰ Vgl. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, 462 f.

³¹ *Vita coetanea*: R. Opera latina VIII, ed. H. Harada (Tournai 1980) 275.

³² *Librum de demonstratione per aequiparantiam*: R. L. Opera latina IX, ed. A. Madre (Tournai 1981) 221 – 222.

Geschichte eines Ordensmannes, den er angeblich von Ansehen kannte – es handelt sich vermutlich um Raimund Martí –, der, nachdem er den König von Tunis von der Irrlehre des Islams überzeugt hatte, bei dem Versuch, ihn daraufhin zum christlichen Glauben zu bekehren, völlig versagte.

Auf die Bitte des Königs „von nun an will ich nicht mehr Mohammedaner sein: beweise mir deinen Glauben, und ich werde Christ“, nahm der Geistliche ein Buch zur Hand, möglicherweise die *Exposito symboli apostolorum*, und sagte nur folgendes: „Der christliche Glaube ist nicht beweisbar; aber hier hast du das Glaubenssymbol in Arabisch aufgezeichnet: glaube das!“ Darauf antwortet der König: „Ich bin nicht gewillt, einen Glauben für einen anderen aufzugeben. Es war ein Fehler von dir, mein Gesetz zu verschmähen, wenn du mir deins nicht mit schlüssigen Gründen beweisen kannst: nun habe ich gar kein Gesetz mehr³³.“

Wie verschiedenartig die Verhaltensweise Lulls in seiner Beziehung zu den Andersgläubigen war, ergibt sich aus der Missionspredigt, die er nach der *Vita coetanea* 1292 in Tunesien vor dem Kadi und den islamischen Theologen hielt. Unser Apologet steht von Anfang an auf dem gleichen Niveau wie seine Zuhörer. Sein ihnen vorgetragener Plan ist äußerst eigenwillig: „Wir werden sehen“, sagt er ihnen, „welche der beiden Religionen, die christliche oder die islamische, mehr überzeugende Vernunftsgründe auf ihrer Seite hat.“ Seinerseits ist er bereit, das Ergebnis der Untersuchung anzuerkennen und wenn nötig, den Glauben zu wechseln. Danach erklärt er ihnen folgendermaßen die Richtlinien seines Denkens: „Es ist angemessen, daß jeder vernünftige Mensch den Glauben annimmt, welcher dem Ewigen Gott, an den alle Weisen der Erde glauben, die höchste Güte, Weisheit, Macht, Wahrheit, Herrlichkeit, Vollkommenheit usw. zuschreibt, und zwar in der größten Gleichheit und Übereinstimmung. Gleichzeitig ist der lobenswerteste Glaube derjenige, welcher zwischen Gott – der höchsten und ersten Ursache – und seiner Wirkung die größte Übereinstimmung setzt.“

Nun gut, an Hand der Argumente, die ihr mir vorbringt, sehe ich, daß ihr, Mohammedaner, nicht anerkennt, daß jene und die restlichen göttlichen Grundwürden in sich selbst intrinsische und ewige Tätigkeiten haben, ohne die sie ebenfalls ewig untätig wären . . . Ihr schreibt diesen Tätigkeiten, wie ich sehe, nur zwei Grundwürden zu, das heißt der Weisheit und dem Willen, woraus zu schließen ist, daß ihr die übrigen wie Güte, Größe usw. untätig laßt und so einen Unterschied macht, der nicht zu entschuldigen ist.

Wenn wir nun annehmen, was recht und billig ist, daß die wesentlichen Tätigkeiten dieser Grundwürden intrinsisch und ewig sind, und zwar in Gleichheit und Übereinstimmung, so beweisen die Christen ganz offensichtlich, daß in dem einzigen und unvermischten göttlichen Wesen Dreieinheit der Personen (d. h. Vater, Sohn und Heiliger Geist) herrscht.

Dieses alles kann ich mit einsichtigen Gründen und durch eine einem christlichen Eremiten von Gott kürzlich offenbarte Kunst beweisen . . . Durch die gleiche Kunst kann ich euch auch beweisen, wenn ihr es wollt, daß in der Menschwerdung des Gottessohnes, durch Mitteilung und Vereinigung

³³ *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. Longpré: Criterion (1927) 276 – 277. Vgl. auch *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*: R. L. Opera IV (Mainz 1729; Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 4 (574); *Blanquerna*: Obres de R. L. IX, ed. S. Galmés (Palma de Mallorca 1914) 190 – 191. Siehe darüber E. LONGPRÉ, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí O. P.*: *Bulletí de la Societat arqueològica lulliana* 24 (Palma de Mallorca 1933) 269 f.

des Schöpfers mit dem Geschöpf in der einzigen Person Christi, die erste und höchste Ursache mit seiner Wirkung, und zwar auf höchst vernünftige Weise, übereinstimmt³⁴.“

In seiner Prägnanz bietet der Text eine ausgezeichnete Systematisierung der Llullischen Lehre. Raimund versucht, die Andersgläubigen, vor allem die Moslems, aber auch die Juden, von dem gemeinsamen Gottesglauben ausgehend, zu den besonderen Glaubensgeheimnissen des Christentums, wie Dreieinigkeit und Menschwerdung, hinzuführen.

Daher bedient er sich erstens des anselmischen Gottesbegriffes: *id quo nihil maius cogitari potest*, demzufolge man Gott immer die höchste Vollkommenheit wie im Sein als auch im Tun zuschreiben muß. Zweitens der sogenannten absoluten und relativen Prinzipien, das heißt Transzendental- und Relationsbegriffe, die Gott in bezug auf die Schöpfung meinen und daher für Gott und für die Welt angewandt werden können. Dementsprechend muß man Gott die absoluten Prinzipien oder Grundwürden wie zum Beispiel Güte, Weisheit, Macht usw. solchermaßen zuschreiben, daß zwischen ihnen jegliche Gegensätzlichkeit für immer ausgeschlossen ist. Und drittens der sogenannten Korrelativa, das heißt die Entfaltung der Nominalformen jedes transitiven Zeitwortes, also das Partizip Präsens als Tätigkeitsform, das Partizip Passiv als Leideform und der Infinitiv als Verbindung. Demgemäß haben die Grundwürden intrinsische Tätigkeiten (wie z. B. die Güte = *bonificans, bonificatum, bonificare*), so daß Gott in sich selber als unendlich fruchtbar erscheint.

Für Llull ist also Gott die gemeinsame Grundlage für Juden, Christen und Mohammedaner, und zwar in der dynamischen Einheit seiner Grundwürden. Bis zu welchem Punkt Llull die aktive Bedeutung der *Hadras* der islamischen Mystik und die kreisförmige Bewegung der *Sephirots* der hebräischen Kabbala in dem endgültigen Aufbau der *Ars* berücksichtigte, bleibe dahingestellt; er selber bezeichnete die Korrelativa als „eine arabische Sprechweise³⁵“. Jedenfalls

³⁴ *Vita coetanea*, a. a. O., 290 f. Siehe über diesen Text den Kommentar von CH. A. LOHR, *Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens*: ThPh 56 (1981) 222 ff. Vgl. auch J. N. HILLGAHRT, a. a. O., 22 ff.

³⁵ *Compendium artis demonstrativae*: R. L. Opera III (Mainz 1722) 160. Man sollte den arabischen und jüdischen Beitrag zur Lehre Llulls weder übertreiben noch leugnen. Die Grundlage der *Ars* ist christlich-neuplatonisch. Die Hauptstufen ihrer Vorgeschichte bilden Richard von St. Viktor, Anselm, Johannes von Salisbury, Scotus Eriugena, Proklos und Augustin. Siehe darüber E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)* I (Düsseldorf 1962) 99 ff. und 336 ff. Die Beziehungen Llulls zu Algazel (besonders zu dessen Logik und Gotteslehre) und zur Kabbala (besonders zum *Sefer Jezira*, nicht zum *Sefer Zohar*) sind jedoch unleugbar. Vgl. E. W. PLATZECK, a. a. O., 99 ff. und 327 ff. Dazu kommt noch der indirekte Einfluß des einige Zeit in Mallorca lebenden Ibn Hazm, dessen Gotteslehre zu einem Bestandteil des mallorkinischen Islams wurde. Siehe darüber D. URVOY, *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes: Al-Andalus 37* (Madrid 1972) 87 – 132. Vgl. auch S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Lull y el Islam*, a. a. O., 19 – 33. Die gemeinsame Grundlage für die drei Denkrichtungen ist letzten Endes im Gottesbegriff des Alten Testaments: dort wird Jahwé-Elohim als der gütige, der weise, der mächtige, der wahre, der glorreiche Gott bereits angerufen. Siehe darüber J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala: L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès International de Philosophie médiévale* (Löwen – Paris 1960) 637 f. Vgl. auch M. CRUZ HERNÁNDEZ, a. a. O., 75 ff.

war er überzeugt, daß Juden und Mohammedaner seine Auffassung von Gott und dessen Grundwürden mindestens hinsichtlich der Schöpfertätigkeit mit ihm teilten.

Deswegen setzte er alles daran, den Widersinn zu unterstreichen, der darin liegt, einerseits die Grundwürden als wesensmäßige, handelnde Gottesattribute anzuerkennen und andererseits ihre Tätigkeit auf die Schöpfung zu beschränken, anstatt sie folgerichtig auf das innere Gottesleben zu erweitern. Entspräche der äußeren nicht die innere Tätigkeit, so wäre Gott nach außen zwar aufs höchste tätig, in sich aber völlig untätig und müßig. Dann wäre er ein *Deus minor* und kein *Deus maior* im absoluten Sinn, wie es seinem Begriff entspricht. Das aber führt, wie Llull meint, zum christlichen Dreifaltigkeitsgeheimnis, das heißt zur Unterscheidung dreier Personen in der Einheit des göttlichen Wesens.

Auf ähnliche Weise versucht Llull, nachdem er die Dreieinheit Gottes bewiesen hat, die Menschwerdung des Sohnes als die höchste Wirkung der ersten und höchsten Ursache und damit als die größte Offenbarung der göttlichen Grundwürden in der Welt zu rechtfertigen.

Das Lehrschema der *Ars* wiederholt sich in fast allen theologischen Werken Raimunds. Für unser Thema kommen nur die Religionsgespräche und Missionstraktate in Betracht.

Die erste Schriftengruppe hat unserem Verfasser den größten Ruhm eingebracht. In ihnen stellt er uns Menschen aller religiösen Richtungen vor: Heiden, Juden, Christen und Mohammedaner, Griechen und Lateiner. Sie unterhalten sich auf vornehme Art und hoffen, dadurch zu einer friedlichen Einigung zu gelangen. Die Kritik hat den leidenschaftslosen und objektiven Ton dieser Werke, der sich von der harten polemischen Stimmung seiner Zeit abhebt, unterstrichen.

„Die disputierenden Gegner“ schreibt B. Altaner, „begegnen sich mit den Umgangsformen der gebildeten Gesellschaft. Die Ausführungen der Anwesenden bleiben ruhig, und ihre Redekämpfe werden streng sachlich durchgefochten. Ausdrücke, die die Gegenseite verletzen könnten, werden peinlichst vermieden. Zuweilen herrscht eine wundervolle Feierlichkeit, die erkennen läßt, daß die disputierenden Gegner einander Hochachtung entgegenbringen³⁶.“ Und R. Sugranyes fügt hinzu: „Damit hat Raimund einen Beweis seiner tiefsten persönlichen Haltung gegenüber den Andersgläubigen hinterlassen. Er zweifelt nicht an Ihrer religiösen Aufrichtigkeit und Gründlichkeit. Ein jüdischer Weiser, ein mohammedanischer König oder die Gläubigen, die der Predigt eines islamischen Mystikers zuhören, vergießen Tränen der Liebe und aufrichtiger Frömmigkeit. Der katalanische Philosoph hat die Ungläubigen gut genug aus der Nähe gekannt, um zu wissen, daß es unter ihnen religiöse Geister gibt, die leidenschaftlich Gott suchen³⁷.“

³⁶ B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus*. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedanken: HJ 48 (München 1928) 592.

³⁷ R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, Docteur des Missions. Avec un choix de textes traduits et annotés* (Schöneck-Beckenried 1954) 63.

Diese Bemerkungen sind richtig und zutreffend, haben aber einen Fehler: sie verallgemeinern. Sie ignorieren, daß Llulls Haltung Andersgläubigen gegenüber sich allmählich gewandelt hat und infolgedessen der anfängliche Dialog zum Disput wurde. In diesem Zusammenhang müssen wir mit A. Llinarès in Llulls Leben zwei genau abgegrenzte Zeitabschnitte unterscheiden, die der Zwie- und die der Streitgespräche. Als Meilenstein dazwischen steht das Jahr 1293, Datum seiner ersten Reise nach Tunis, das heißt seinem wirklich intensiven Kontakt mit den Andersgläubigen³⁸.

Man könnte sogar die Bemerkung von Llinarès noch erweitern und zwischen zwei literarischen Kategorien unterscheiden: dem apologetischen Streitgespräch, dessen Absicht es ist, die Überlegenheit des christlichen Glaubens zu beweisen, welches aber die Lehrsätze der Andersgläubigen respektiert, und die eigentliche Polemik, die manchmal ungerecht und respektlos ist. Vorbilder für einen aufrichtigen und offenen Dialog sind vor allem das *Libre del Gentil* und das *Liber de Sancto Spiritu*. Beispiele für das apologetische Streitgespräch sind das *Liber Tartari et christiani* und das *Liber de quinque sapientibus*. Schließlich müssen wir die *Disputatio Raymundi et Saraceni* als Modell für die Polemik zitieren.

Das bekannteste und wertvollste aller dieser Werke ist das *Libre del Gentil e los tres savis*, welches Raimund gegen 1271/72 auf Mallorca zuerst in Arabisch und dann in Katalanisch niederschrieb. Der äußere Rahmen des Werkes, das Gespräch eines Heiden mit Vertretern der drei biblischen Religionen, erinnert an den *Kuzari* des Jehuda ha-Levi. Wenn wir jedoch von dieser Verwendung der Anfangsanekdote, die als literarisches Motiv ihre gemeinsame Wurzel im *Buch des Barlaam und Josephat* hat, absehen, so zeigt das Werk echt Llullsche Züge und wird vom Anfang bis zum Ende von der Beweisführung der *Ars* beherrscht³⁹.

Sein Inhalt ist ausreichend bekannt. Ein Heide, der nichts von Gott und der Wiederauferstehung weiß, beunruhigt sich bei dem Gedanken an den Tod. Während er durch einen Hain wandelt, trifft er mit drei Weisen zusammen, die diesen Ort zum Ausruhen von ihren Studien aufsuchen. Schweigend folgt ihnen der Heide bis zu einer schönen, von einer Quelle getränkten Wiese, auf der fünf reichbehängte Obstbäume wachsen, die die Prinzipien der Llullschen *Ars* symbolisieren. Plötzlich erscheint eine weibliche Gestalt, die sich als die Herrin „Intelligenz“ zu erkennen gibt, ihnen das Quellwasser zum Trunke reicht und ihnen sowohl die Bedeutung der Bäume als auch die Regeln erklärt, um ihre Früchte zu erforschen. Konkret handelt es sich um folgende zwei Bedingungen: man muß Gott immer die höchste Vollkommenheit zugestehen, indem man die Gegensätzlichkeit in ihren Eigenschaften stets vermeidet. Nach diesen Erklärungen zieht die weibliche Gestalt sich zurück.

³⁸ Vgl. A. LLINARÈS, *Raymond Lulle. Philosophe de l'action* (Grenoble 1963) 269 f.

³⁹ Vgl. J. M. MILLÁS VALLICROSA, *El „Liber praedicationis contra Iudaeos“ de Ramón Llull* (Madrid – Barcelona 1957) 23 ff.

Der Dialog kann beginnen. Aber vorerst läßt Llull, um die Geistesverfassung der Gesprächspartner zu veranschaulichen, einen der Gelehrten seine eigene Idee vom Frieden im Glauben vortragen: „O Gott, welch ein großes Glück wäre es, wenn wir in dieser Welt, so wie die Bäume es uns lehren, in einem Gesetz und einem Glauben uns einigen könnten, so daß aller Zank und aller Haß aufhörte unter den Menschen, die sich wegen des Unterschiedes und der Gegensätze der Sekten und Glaubensbekenntnisse befehden. Und wie es nur einen Gott gibt, der Vater, Herr und Schöpfer aller ist, so könnten auch alle Völker sich in einem einzigen Volk zusammenschließen, auf daß alle auf dem Weg des Heils sein und alle einen Gott und ein Gesetz haben und Gott unseren Herrn rühmen und loben könnten“⁴⁰.

Daraufhin setzten sich die Weisen zum Gespräch nieder. Jetzt stellt sich ihnen der Heide, und sie erfahren, daß er Gott nicht kennt. So beschließen sie, ihm zuerst die Gründe für einen gemeinsamen Glauben an Gott und die Wiederauferstehung vorzubringen. Und sie verfahren mit soviel Erfolg, daß der Heide von seiner Unruhe befreit ist und ein Dankgebet an Gott, den Herrn, anhebt.

Der Heide hat allerdings bemerkt, daß die drei Gelehrten nicht immer einig waren, was die Glaubensfragen und Sitten anbetraf. Deshalb fragt er sie: Seid ihr denn nicht alle in einem Glauben und unter einem Gesetz? Die drei Weisen müssen nun gestehen, daß in diesem Punkt unter ihnen die größten Unterschiede herrschen: einer von ihnen ist Jude, der andere Christ und der dritte Moslem. Wer von euch steht nun unter dem besseren Gesetz? fragt der nun immer besorgtere Heide und bittet gleichzeitig die drei Männer, daß sie ihm den Weg der heilbringenden Wahrheit zeigen mögen. Auf diese Weise ist die entscheidende Frage gefallen, auf die die Gesprächspartner eine Antwort finden müssen. Gemeinsam beschließen sie, daß jeder von ihnen dem Heiden die Gründe seines Gesetzes darlege, so wie dieses in der Geschichte auftauchte: zuerst das jüdische, dann das christliche und endlich das islamische.

So beginnt *der Jude* mit der Erklärung der acht Artikel seines Glaubensbekenntnisses: Die Einheit Gottes, die Schöpfung, die Übergabe des Gesetzes an Moses, die Auferstehung, das Jüngste Gericht, das Paradies und die Hölle. Was den zentralen Kern seines Glaubens angeht, so bemüht sich der Jude, den Heiden „das Gnadengesetz, das Gott Moses gab“, zu beweisen⁴¹. Erwähnung verdient die Begründung, die er für die messianische Hoffnung gibt. Da die Juden sich in Gefangenschaft befinden und es ihnen daher nicht möglich ist, das Gesetz voll zu erfüllen, muß Gott ihnen den Messias schicken. Sonst „widerspräche die Weisheit Gottes dem Heiligen Gesetz, das er uns gegeben hat“⁴². Noch größeres Verständnis für die Juden beweist Llull, wenn er in den Mund des jüdischen Gelehrten diese Wort legt: „Die Kraft, die sich mit der Milde vereint, besiegt die Kraft, die sich mit dem Stolz vereint“⁴³.

⁴⁰ *Libre del Gentil e los tres savis*: Obras de R. L., ed. J. Rosselló, I (Palma de Mallorca 1901) 11.

⁴¹ EBD. 91.

⁴² EBD. 93.

⁴³ EBD. 98.

Wie einst Jehuda ha-Levi und Abaelard, spielt Raimund damit auf den Leidensweg des mittelalterlichen Judentums an. Diese milde, aber zugleich tapferere Kraft der Juden ist größer als die mit Stolz vereinte Kraft der Christen und Sarazenen. „Trotz der vielen Entbehrungen, der Leiden und der Gefangenschaften, die sie dem jüdischen Volk auferlegten, gelang es ihnen nicht, es zu zwingen, vom Heiligen Gesetz, das Gott Moses gab, abzulassen“⁴⁴.

Anschließend an die Ausführungen des jüdischen Gelehrten beginnt *der Christ* die 14 Artikel seines Glaubens aufzuzählen: sieben, die zum einen und dreifaltigen Gott gehören, Schöpfer, Erlöser und Verklärer, und sieben, die zur Menschheit Christi gehören: vom Heiligen Geist empfangen, geboren von der Jungfrau Maria, gekreuzigt und gestorben, wiederauferstanden, zum Himmel gefahren und Richter über Gute und Böse. Natürlich legt Llull nun das zentrale Argument seiner Apologie in den Mund des christlichen Gelehrten: der christliche Glaube ist der wahrhaftige, weil der Gott, an den die Christen glauben, der Größte ist, den man sich denken kann. „Alle Vollkommenheit, die die Juden und die Sarazenen Gott ihrem Glauben gemäß zugestehen, wird von uns noch übertroffen, da wir an die heilige Dreifaltigkeit und die glorreiche Menschwerdung des Sohnes glauben“⁴⁵. Der Christ ist also derjenige Mensch, der am besten dem Zweck entspricht, für den er geschaffen wurde, denn er ist der Mensch, der das höchste Wissen von Gott und die größte Liebe zu Gott hat.

Schließlich ist *der Muslim* an der Reihe. Er erklärt, wie schon üblich, die zwölf Artikel seines Gesetzes: Einheit Gottes, Schöpfung, Sendung und prophetischer Auftrag Mohammeds, Koran, Tod, Auferstehung, Gericht, Feststellung der Verdienste und Schuld, schmaler Weg des Paradieses, Himmel und Hölle. Der Muslim argumentiert für die Wahrheit seines Gesetzes mit der Tatsache, daß es nach dem Gesetz Moses und Christi entstand und vor allem damit, daß Mohammed, ein einfacher, ungebildeter Mensch, den Koran verfaßte, ein Buch großer Weisheit und „die schönste Schrift, die es gibt“⁴⁶. Es handelt sich hier um das bekannte Motiv der Unnachahmlichkeit des Korans, das wir schon bei Jehuda ha-Levi finden und das ganz allgemein von den islamischen Apologeten angeführt wurde⁴⁷. In der Beschreibung des Paradieses geht der Moslem

⁴⁴ EBD. 98 f.

⁴⁵ EBD. 129.

⁴⁶ EBD. 342.

⁴⁷ Siehe darüber F. M. PAREJA, *Islamología*, II (Madrid 1954) 502 ff. Die Unnachahmlichkeit des Korans war die Hauptlehre der islamischen Theologie. Algazel und Averroes sprechen vom Wunder des Korans und schließen daraus die Glaubwürdigkeit Mohammeds als Gottesgesandten ab. Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, a. a. O., 271 f. Das Thema wurde ein beliebter Gegenstand der islamisch-christlichen Auseinandersetzung. F. DE LA GRANJA, *Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio: Al-Andalus 31* (Madrid 1966) 47 ff., berichtet von einem Streitgespräch über die Unnachahmlichkeit des Korans, das in Murcia um 1243 – 1263 stattfand. Die Gesprächspartner waren ein Muselmaner namens Ibn Rasik und ein unbekannter christlicher Geistlicher, den man jedoch aus guten Gründen mit Raimund Martí identifizieren

verschwenderisch mit konkreten Einzelheiten um: Ströme von Wasser, Wein, Milch und Öl, Bäume voller Früchte und vor allem eine Schar von Haremsweibern, alles Jungfrauen. Er gibt allerdings zu, daß es bei ihnen auch gebildete Männer gibt, die diese Dinge geistig und moralisch interpretieren⁴⁸.

Bekanntlich führt das Gespräch zu keinem Ergebnis. Llull verrät uns nicht, welches Gesetz der Heide schließlich erwählt, sondern teilt uns nur seinen Vorsatz mit, dasjenige zu wählen, „das ihm als wahr gezeigt worden ist“⁴⁹. Die drei Gelehrten bitten einander in einer Atmosphäre der Höflichkeit und gegenseitiger Achtung um Verzeihung, falls sie gegen das Glaubensbekenntnis des jeweils anderen „ein gemeines Wort vorgebracht hätten“⁵⁰. Nachdem sie sich von dem Heiden verabschiedet haben, beschließen sie am Ende, sich am gleichen Ort wiederzutreffen und ihr Gespräch nicht zu Ende zu bringen, bis sie alle drei in einem Glauben übereinstimmen. „Seid ihr einverstanden, daß wir einmal am Tage und unter Anwendung der Methode der Herrin ‚Intelligenz‘ unsere Ansichten aussprechen und daß dieses Gespräch solange dauert, bis wir alle drei einen einzigen Glauben und ein einziges Gesetz haben und bis wir uns gegenseitig respektieren und helfen können, auf daß Eintracht unter uns herrscht? Denn Krieg, Mühsal, Mißgunst und gegenseitige Schädigung und Entehrung hindern die Menschen, sich in einem Glauben zu einigen“⁵¹.

Bei diesem unerwarteten Ende handelt es sich nicht um religiöse Gleichgültigkeit, denn Llull war genauso überzeugt von der Wahrheit des Christentums wie von der Beweiskraft seiner Lehre. Wenn er sich später auf das *Libre del Gentil* beruft, dann verrät sich darin seine Überzeugung, daß sich in diesem Werk eine Apologie des Christentums verbirgt. Doch auf Grund seines ruhigen und unparteiischen Tones und auch auf Grund der Achtung, die er Menschen anderer Glaubensbekenntnisse entgegenbrachte, stellt dieses Werk etwas Einzigartiges und Außergewöhnliches für sein Zeitalter dar.

Das *Liber de Sancto Spiritu*, gegen 1282 geschrieben – nach Ansicht einiger Autoren anlässlich einer angeblichen Reise Raimunds nach Konstantinopel⁵² –, bewegt sich innerhalb der Richtlinien des *Libre del Gentil*. Dessen ungeachtet vermißt man in ihm die literarische und menschliche Frische, die jenes auszeichnet. Natürlich haben die Personen gewechselt: hier sind es ein Moslem und zwei Christen, ein Lateiner und ein Grieche. Der Moslem hat das Meer überquert, um Christ zu werden, aber als er die Differenzen sieht, die Rom von Konstantinopel trennen, will er mit Sicherheit wissen, auf welcher Seite die

kann. Ein ähnliches Gespräch befindet sich auch sonderbarerweise im kostbaren Wörterbuch, *Vocabulista in arabigo* genannt, das von der Kritik im allgemeinen dem Raimund Martí zugeschrieben wird. Vgl. E. BERTHIER, a. a. O., 292.

⁴⁸ Vgl. *Libre del Gentil*, a. a. O., 283 – 289.

⁴⁹ EBD. 299.

⁵⁰ EBD. 303.

⁵¹ EBD. 304.

⁵² Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *El „Liber de Sancto Spiritu“ del B. Ramón Llull ¿fue escrito en el Oriente?:* Estudios lulianos 9 (Palma de Mallorca 1967) 169 – 179.

Wahrheit liegt, ehe er sich taufen läßt. Die beiden christlichen Gelehrten bieten sich gerne an, in seiner Gegenwart ein Zwiegespräch über den Hauptpunkt ihrer Unterschiede abzuhalten: Die Processio des Heiligen Geistes. Wie im *Libre del Gentil* bleibt die Frage offen. Der Moslem verspricht, die Gründe der beiden Christen zu untersuchen, und diese beschließen beim Abschied, die Aussprache zu erneuern bis beide – und mit ihnen Griechen und Lateiner – in einem einzigen Glauben übereinstimmen⁵³.

Das *Liber Tartari et Christiani*, gegen 1285 in Rom verfaßt, ähnelt, wenigstens äußerlich, gleichfalls dem *Libre del Gentil*. An dem Fall eines Tataren, der voller Sorge ist, die religiöse Wahrheit zu finden, wiederholt Lull das uns schon aus früheren Schriften bekannte Thema. Der einzige Unterschied besteht darin, daß den kurzen Darlegungen der drei Gelehrten, eines Juden, eines Moslems und eines Christen, am Ende die von Raimund persönlich hinzugefügt wird, der in der Gestalt des Eremiten Blanquerna dem Tataren das Glaubenssymbol des heiligen Athanasius, *Quicumque vult* genannt, nach den Regeln der Ars darlegt, um ihn schließlich zum Christentum zu bekehren. Die Schlußszene hat theatralische Züge: der Tatar bittet um Taufe, und Blanquerna schickt ihn auf den Weg nach Rom, wo er feierlich vom Papst in der Peterskirche getauft wird⁵⁴.

Mittlerweile ist es offensichtlich, daß das *Liber Tartari et Christiani*, so interessant es auch als Ausdruck der Sorge um die Bekehrung der Mongolen sein mag – Lull hat sich möglicherweise an den Gerüchten um eine nicht unmögliche Taufe von Khorbanda, Bruder und Nachfolger vom Cassan Khan inspiriert⁵⁵ –, weit von dem großzügigen Geist des *Libre del Gentil* entfernt ist. In Wirklichkeit handelt es sich bei ihm schon um eine über alle Zweifel erhabene Apologie des Christentums.

Das *Liber de quinque sapientibus*, gegen 1294 in Neapel geschrieben und dem Papst *Celestinus V.* vorgestellt, erinnert gleichfalls auf den ersten Blick ans *Libre del Gentil*. Neuerlich stellt uns Raimund Gelehrte verschiedener Religionen vor, die untereinander über ihre respektiven Glaubensbekenntnisse diskutieren. Aber diesmal handelt es sich nicht um Vertreter der drei großen biblischen Religionen, sondern um Vertreter der verschiedenen christlichen Kirchen: ein römischer Katholik, ein orthodoxer Grieche, ein Nestorianer und ein Jakobiter. Der Fragensteller ist kein Heide, sondern ein Moslem. Die Stimmung der Gesprächspartner hat ebenfalls gewechselt. Die Christen sprechen von der schlechten Welt, als der Moslem vorbeikommt. Dies führt bei jenen zu düsteren Vorahnungen: die Mohammedaner sind Herren vieler christlicher Länder, und sogar des Heiligen Landes. Es gibt genug Anzeichen,

⁵³ Vgl. *Liber de Sancto Spiritu*: R. L. Opera II (Mainz 1722; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 1 – 10 (115 – 124).

⁵⁴ Vgl. *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani*: R. L. Opera IV (Mainz 1729; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 1 – 50 (125 – 174).

⁵⁵ Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Lull y el Islam*, a. a. O., 201 f.

daß sie auch die Tataren bekehren können; dann wäre es ihnen ein leichtes, die Griechen zu unterwerfen und zu guter Letzt die gesamte Christenheit.

Der Muslim seinerseits bewegt ganz andere Gedanken in einem Kopf. Das Studium der Philosophie hat ihn dazu gebracht, die Religion seiner Väter in Zweifel zu ziehen. Jetzt wünscht er sich nur, den Weg zur wahren Religion zu finden. Mit dieser Absicht wendet er sich an einen christlichen Einsiedler, der ihm die Irrtümer des Islams bewies, dem es aber nicht gelang, ihn von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen. Er will nicht den bekannten Glauben für einen unbekanntem tauschen, sondern eine nicht bewiesene Religion für eine beweisbare. In diesem Falle ist er überzeugt, daß viele andere Mohammedaner, die wie er die Philosophie kennen, ihm folgen würden und dann die Mehrheit seiner Glaubensbrüder; denn der Mensch, der im Irrtum lebt, erträgt nicht, daß man ihm die Wahrheit beweist.

Die vier christlichen Gelehrten sind willig, ihm zu helfen; sie wollen nun unter sich eine Reihe von gegensätzlichen Absichten innerhalb der christlichen Gemeinschaft diskutieren. Der Moslem möge Zeuge der Aussprache sein. Anschließend werden sie ihn gerne von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen versuchen. Bevor sie aber anfangen, sagt einer der Gelehrten zu dem Muslim: „Denke aber nicht, mein Freund, daß man den christlichen Glauben mit einem Beweis *propter quid* oder einem offensichtlichen geometrischen Beweis bezeugen kann. Gott ist ja unsichtbar, und ein auf diese Art bewiesener Glaube wäre nicht der echte göttliche Glaube. Trotzdem werden wir dir solche Gründe aus der Gleichwertigkeit der göttlichen Grundwürden geben und aus einer kürzlich entdeckten Weise, daß sich dein Verständnis für die Wahrheit unseres Glaubens stärken wird⁵⁶.“ Dann, wie vorher besprochen, ergreift der lateinische Gelehrte das Wort und beweist zuerst dem Griechen, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn kommt; danach dem Nestorianer, daß Christus eine Person ist; darauf dem Jakobiter, daß in Christus zwei Naturen sind, und schließlich dem Moslem, daß in Gott Trinität und Menschwerdung sind.

So wie im *Libre del Gentil* verheimlicht uns Llull auch hier die endgültige Entscheidung der disidenten Christen und des Moslems. Jene zeigen sich allerdings befriedigt mit den Gründen des Lateiners und versprechen, sie tiefgehender zu untersuchen in der Hoffnung, daß Gott ihnen die Wahrheit enthülle, auf daß alle ihn in einem einzigen Glauben lieben und dienen können. Trotz allem ist die Absicht des Werkes deutlich. Vor einem gemeinsamen Feind – dem Moslem – will Raimund die östlichen, von der Kirche getrennten Christen dem katholischen Glauben zuführen, und wenn möglich, sogar den Feind selbst. Der anfängliche Dialog hat einer Apologie des Christentums Platz gemacht⁵⁷.

⁵⁶ *Liber de quinque sapientibus*: R. L. Opera II (Mainz 1722; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 4 (128).

⁵⁷ Vgl. A. LLINARÉS, a. a. O., 199 f.

Die *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni*, im April 1308 in Pisa beendet und Papst Klemens V. vorgestellt, bildet den Schlußpunkt dieser Entwicklung. Das zum Teil autobiographische Werk faßt die Erfahrungen Llulls in Bugia anläßlich eines dramatischen Missionsversuches im nordafrikanischen Islam zusammen.

Wie weit entfernt sind wir von der bewundernswürdigen Heiterkeit des *Libre del Gentil!* Der Szenenwechsel ist eindrucksvoll. Der schöne Hain voller Quellen und Obstbäume hat sich in einen dunklen Kerker verwandelt. Und die Personen sind auch nicht die edlen und erhabenen Weisen der früheren Werke, sondern zwei Menschen aus Fleisch und Blut, deren ungeschliffene, fast gewalttätige Sprechweise dieses Zeitalter realistisch widerspiegelt: Raimund, der christliche Gefangene, und Homer, der gelehrte Moslem, der ihn auf Geheiß des Muphti mit der Absicht besucht, ihn zum Islam zu bekehren.

Was genau war geschehen, daß Llull sich in einer so unbehaglichen Lage befand? Im Lichte der heute bekannten Tatsachen über die engen geschäftlichen und militärischen Beziehungen zwischen dem Königshaus von Aragonien und den Ländern des Magreb, erscheint Llulls Versuch in Bugia nicht so extravagant, wie manche glauben. Sowohl in Bugia wie in Tunis gab es katalanische Konsulate und sogar eine christliche, den betreffenden Herrschern untertane Miliz, deren Chef allerdings vom König von Aragonien ernannt wurde. Die christlichen Kaufleute und Soldaten aus den Ländern der Krone von Aragonien genossen das Recht, ihre Religion auszuüben und sogar Kirchen zu bauen. Es fehlte nicht an missionarischen Versuchen seitens katalanischer Geistlicher, sowohl Dominikaner wie Franziskaner⁵⁸.

Den Prinzipien des Korans entsprechend war ihnen allerdings eins versagt: den Islam zu bekämpfen. Llull überschritt dieses Verbot, indem er auf einem öffentlichen Platz einer Menge auf Arabisch zurief: „Das christliche Gesetz ist das wahrhaftige, es ist heilig und Gott gefällig; das Gesetz der Sarazenen hingegen ist falsch – und ich bin bereit, es zu beweisen⁵⁹.“ Dieser Wagemut kam ihm teuer zu stehen. Geschlagen, von seinen Zuhörern fast gesteinigt, konnte er sich nur dank des Eingreifens des Muphti retten, der anordnete, ihn vor sich zu bringen und ihm mitteilte, daß er zum Tode verurteilt sei. Anschließend wurde der unvorsichtige Prediger in dem allgemeinen Gefängnis in Erwartung seines Prozesses eingeschlossen. Bald darauf gelang es katalanischen und genuesischen Kaufleuten zu erreichen, daß er an einen würdigeren Ort gebracht wurde. Schließlich beendete Halid I., damals Herrscher von Bugia, die Sache, indem er den Gefangenen aus seinem Reich auswies⁶⁰.

⁵⁸ Siehe darüber CH. E. DUFOURCK, *L'Espagne catalane et le Maghrib au XIIIe et XIVe siècles* (Paris 1966). Vgl. auch die knappe Darstellung von A. LLINARÈS, a. a. O., 37–48.

⁵⁹ *Vita coetanea*, a. a. O., 297.

⁶⁰ Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, a. a. O., 213 ff.. Siehe auch A. LLINARÈS, *Le séjour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la „Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni“*: *Estudios lulianos* 4 (1960) 63–72.

Die *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* hat zum Hintergrund die Gespräche, die Llull mit islamischen Theologen während seiner sechsmonatigen Haftzeit hielt. Der Brennpunkt des Streites liegt wie immer in den beiden christlichen Dogmen der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung, die Homer als mit dem Gottesbegriff unvereinbar und Raimund als sehr zutreffend erklärt, vorausgesetzt, daß man unter Gott das versteht, was gemeint ist, ein in seinem Sein und Tun absolut unendliches Wesen.

Aber hier interessiert uns weniger der Gegenstand der Diskussion als das Benehmen der Streitenden. Hier wird die Wandlung der Llullischen Haltung den Andersgläubigen gegenüber deutlich. Am Ende seiner Rede läßt Homer nun Llull ein, sich zum Islam zu bekehren, und verspricht ihm im Namen seines Souveräns und dem des Muphti „schöne und edle Mädchen, ein großes Haus und alle Arten von Reichtümern“⁶¹. Darauf antwortet Raimund: „Du hast mir ein schlechtes Geschäft vorgeschlagen, denn zum ewigen Ruhm gelangt man nicht mit diesen Gütern. Meinerseits verspreche ich dir, daß, wenn du dein falsches teuflisches Gesetz aufgibst, das durch Schwert und Gewalt bekanntgemacht wurde, und das meine annimmst, du das ewige Leben erlangen wirst, denn die Ausbreitung meines Gesetzes begann mit der Predigt und dem Blut der Märtyrer und dauert noch so an“⁶².

Anschließend beginnt Raimund einen Gegenangriff, der dazu bestimmt ist, die Wahrheit des Christentums und die Falschheit des Islams deutlich zu machen. Der Ton dieser Seiten ist von einer Llull bisher unbekanntten Härte. Häufig sind es Anspielungen auf unwürdige Fakten aus Mohammeds Leben und die moralische Unordnung der Anhänger des Korans. Das islamische Paradies wird mit häßlichen Zügen vorgeführt, es handelt sich nicht mehr nur um Essen und Trinken – jeder Auserwählte darf für 40 essen und trinken – und auch nicht um den Verbrauch schöner, immer jungfräulicher Mädchen, sondern sogar um den anderer Männer. Das Buch schließt mit dieser kurzen Bemerkung: „Als der Moslem diese Gründe gehört hatte, dachte er lange darüber nach, seufzte, entfernte sich schließlich von dem Christen und gab es auf“⁶³.

Man hat oft gesagt, das 13. Jhd. sei das Jahrhundert der Missionen, so wie das 12. das der Kreuzzüge war. In diesem Sinn erscheint uns Llull als ein Mann seiner Zeit. Der Missionsgedanke begleitet ihn stets, und anfangs in klarem Widerspruch zum Kreuzzugsgedanken. Llull gehört mit *Bacon* zu der Gruppe von Nonkonformisten, die der geistigen Wirksamkeit des Kreuzzuges kritisch gegenüberstehen. So schreibt er in dem *Libre de contemplació en Déu* ganz offen, daß „das Heilige Land sich hundertmal besser mit der Predigt als mit Waffengewalt erobern ließe“ und schließt aus der militärischen Niederlage der Kreuzzüge, daß Gott sie nicht billige⁶⁴. In dem Roman *Blanquerna* geht Llull sogar noch weiter und unterstreicht den Widersinn, das Heilige Land mit

⁶¹ *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*: R. L. Opera IV (Mainz 1729; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 12 (442).

⁶² EBD. 12 (442).

⁶³ EBD. 46 (476).

⁶⁴ *Libre de contemplació en Déu*: Obres de R. L., ed. M. Ferrà IV (Palma de Mallorca 1910) 59.

Gewalt wie Mohammed, statt „wie Christus und die Apostel mit der Predigt und dem Märtyrertod erobern zu wollen“⁶⁵.

Möglicherweise spielten in Llulls früherer negativer Haltung den Kreuzzügen gegenüber die zwei letzten fehlgeschlagenen Versuche, die der ehemalige Page von Jakob II. kennen dürfte, eine Rolle: 1254 mußte *Ludwig der Heilige* von Frankreich mit leeren Händen aus dem Heiligen Land zurückkommen, nachdem er ein hohes Lösegeld für seine Freilassung bezahlt hatte, und 1269 konnte *Jakob I.* von Aragonien nicht einen Fuß an Land setzen, da seine Flotte durch ein Unwetter praktisch zerstört war. Wie dem auch sei, Tatsache ist, daß Llulls Meinung sich im Laufe der Zeit merklich änderte. Der Idealist, der die Welt nur durch die Predigt und mit dem Vergießen seines eigenen Blutes erobern wollte, scheint merkwürdig pragmatisch und realistisch geworden zu sein und entwirft eine Reihe von Plänen für Kreuzzüge, in denen er die Interessen der Realpolitik seiner Zeit beachtet, seien es die kirchlichen, wie die Ausrottung der Templer, oder die der königlichen Häuser von Frankreich und Aragonien⁶⁶.

In dieser Entwicklung müssen wir drei Etappen unterscheiden: Bis 1285 ist Llull ein einfacher Pazifist, sein einziges Ideal ist die Mission.

Von 1285 an beginnt er, Mission und Kreuzzug zu verbinden, aber sein echtes Interesse gilt noch der Mission. So finden wir in dem Roman *Blanquerna* einen merkwürdigen Absatz, der von der Überfahrt handelt, die zwei Könige in islamische Länder machen und die von Arabisch sprechenden Geistlichen begleitet werden, deren Aufgabe es ist, den Sarazenen zu verkünden, daß sie sich bekehren mögen bevor man sie töte⁶⁷. 1285, am Ende des *Liber Tartari et Christiani* zeigt sich der neue Gesichtspunkt in aller Deutlichkeit. Llull läßt zwei Geistliche die Szene betreten, die vor dem Papst und dem Kardinalskollegium die Frage erörtern, welche Methode der Bekehrung der Heiden wirksamer wäre: die Predigt oder der Krieg. Die Diskussion bringt zwar keine Entscheidung, aber Llull spielt bezeichnenderweise auf eine dritte Möglichkeit an: die Verbindung von beiden⁶⁸.

Von 1292 an herrscht schließlich der Gedanke an den Kreuzzug vor. Raimund scheint besessen von dem Gedanken, das Heilige Land zurückzuerobern. Dafür schreibt er ununterbrochen Memoranden, Bittgesuche, Kreuzzugspläne, in dem verzweifelten Versuch, die Christenheit für die große Aufgabe zu mobilisieren. So im Jahre 1292 das Memorandum *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* und der *Tractatus de modo convertendi infideles*, beide dem Papst Nikolaus IV. vorgestellt; 1294 die *Petitio* an Celestinus V.; 1295 die *Petitio Raymundi pro conversione infidelium*, gerichtet an Bonifaz VIII.; 1305 und 1309 das *Liber de fine* und das *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, beide Klemens V. vorgestellt.

⁶⁵ *Libre de Blanquerna*: Obres de R. L., ed. S. Galmés IX (Palma de Mallorca 1914) 295.

⁶⁶ Siehe darüber J. N. HILLGAHRT, a. a. O., 46–134.

⁶⁷ Vgl. *Libre de Blanquerna*, a. a. O., 305–306.

⁶⁸ Vgl. *Liber Tartari et Christiani*, a. a. O., 30 (376).

Wie sollen wir diese scheinbar widersprüchliche Entwicklung beurteilen? Die Autoren haben auf psychologische Gründe zurückgegriffen, auf die Anpassung an die Umwelt: die Utopie hätte der Realität Platz gemacht⁶⁹, oder auf eine anachronische Konzeption der Beziehung zwischen weltlicher und geistlicher Macht⁷⁰. Der eigentliche Beweggrund scheint hingegen anderswo zu liegen: 1291 wurde die Christenheit von der Nachricht des Verlustes von Akkon und den restlichen Besitzungen, mit Ausnahme von Zypern und Armenien, im Orient erschüttert.

Llull schreibt nun seine ersten Kreuzzugspläne ein Jahr nach diesem Ereignis und versäumt bezeichnenderweise nicht, auf „die Trauer, die uns alle wegen des Verlustes des Heiligen Landes bewegt“, anzuspielen⁷¹.

Es scheint also, daß auch anläßlich des Kreuzzuges die Gedanken Llulls den realen Geschehnissen folgen. Natürlich wird damit nicht der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis aufgehoben, sondern noch mehr verschärft. Aber Raimund war kein reiner Denker, sondern ein Missionsdenker. Die Theorie ist für ihn der Entwurf einer Praxis und kann als solche von den geschichtlichen Bedingungen nicht absehen. Andererseits müssen wir zu seinen Gunsten sagen, daß er niemals, auch nicht in seiner letzten Epoche, die Waffen über die Predigt stellte. Im Gegenteil befahl er die militärische Aktion, um die Verkündigung des christlichen Glaubens zu ermöglichen. In seinen Augen war der Krieg das äußerste Mittel, um entweder ein Land wiederzuerobern, das seiner Meinung nach den Christen gehörte, oder um neue Wege für die Mission zu öffnen, die sonst für immer verschlossen blieben. Er dachte aber immer noch, wie in seinen geistigen Jugendjahren, daß „um den Glauben zu verbreiten, es nötig ist, daß die Kirche den Weg von Christus, den Aposteln und den Märtyrern fortführt⁷²“. Llull hat also das Paradoxe des Evangeliums nicht vergessen: der Glaube breitet sich nicht aus, indem man andere tötet, sondern indem man sein Leben gibt. Zusammengefaßt, in dem Doppelbegriff Mission-Kreuzzug, gehört immer der Mission der Vorrang.

Bemerken wir zum Abschluß, daß die llullischen Kreuzzugspläne im Grunde so selbstlos und idealistisch waren, daß sie schwerlich in dieser Welt in die Tat hätten umgesetzt werden können. Trotz der Aufmerksamkeit, die er der Militärstrategie widmet und der Kenntnisse, die er von den auf dem Spiel stehenden politisch-religiösen Mächten besitzt, verläßt Llull auch auf dem Boden der Realpolitik nicht seine Utopien.

Trotz aller Brüche in seiner Lehre und Inkonsequenzen in seiner Praxis, ist Raimund Llull doch in die Geschichte als ein Mann eingegangen, der in erster Linie die überzeugende Kraft der Wahrheit über die Gewalt stellte:

⁶⁹ Vgl. B. ALTANER, a. a. O., 609.

⁷⁰ Vgl. R. SUGRANYES DE FRANCH, a. a. O., 86.

⁷¹ *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. J. Rambaud-Buhot (Palma de Mallorca 1954) 106. Vgl. S. GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, 428 f.

⁷² EBD. 105.

„Wäre es nicht besser, die Ungläubigen in der Diskussion zu besiegen, indem man sie durch die Lehre von den göttlichen Attributen und durch die notwendigen Gründe überführt, statt sie zu bekriegen, indem wir sie mit dem Schwert töten und ihnen ihr Land wegnehmen? Bekehren wir sie und lassen wir ihnen, was sie besitzen, seien wir Künstler der Eintracht und der Liebe⁷³.“

Als NvK 1453 die Schrift *De pace fidei* verfaßte, war Raimund Llull schon seit mehr als einem Jahrhundert tot. Seine Umwelt war zu gleicher Zeit ähnlich und verschieden von der Lulls. 1401, nach dem großen Chisma geboren, hat Nikolaus die Zersplitterung der Christenheit erlebt, die Raimund mit seinen Reformplänen zu verhindern suchte. Die mohammedanische Umklammerung war weiterhin eine Gefahr für Osteuropa. Der Fall Konstantinopels, der schönen Stadt, die er 1437 in all ihrer Pracht bewundert hatte, war ein weitaus fürchterlicheres Geschehen als der Verlust von Akkon. Man mußte einen starken Glauben in die Einheit und den Frieden haben, um zu versuchen, diesen zu erhalten und sogar zurückzuerobern in einer Zeit, in der alles ihn bedrohte.

Wie zuvor Raimund hatte Nikolaus diesen Glauben. Die Schrift *De pace fidei* anlässlich des Falles von Konstantinopel verfaßt, ist der beste Beweis dafür. Bei einer so erstaunlichen Übereinstimmung der Haltung taucht ganz spontan die Frage auf, inwieweit das schriftliche Vermächtnis Lulls nicht NvK den Gedanken zu einem ähnlichen literarischen Unternehmen eingegeben hat.

Die Antwort auf diese Frage ist eindeutig. Das cusanische Motiv des Friedens im Glauben, ist von keinem mittelalterlichen Autor so klar und oft vorgezeichnet worden, als von Llull. Wie L. Mohler es überzeugend hinsichtlich des *Libre del Gentil* beweist, teilten Nikolaus und Raimund das gleiche Ideal einer universellen Religion im christlichen Sinn, durch die allein religiöser Haß und Krieg aufhören, der Friede und die Eintracht unter den Völkern bestehen und die Menschen auf christlicher Grundlage dem einen wahren Gott dienen können. Die größte Schwierigkeit, die der religiösen Verständigung im Wege steht, ist sowohl für Nikolaus wie auch für Raimund, der mit fanatischer Anhänglichkeit behauptete eigene Glaube. Eben deshalb sehen beide Denker in dem Gespräch das beste Mittel zum erwünschten Frieden im Glauben, geführt von Gelehrten verschiedener Religionen und Völker in gegenseitiger Achtung⁷⁴.

Diese Analogien müssen wir auch, wie wir gesehen haben, auf andere Schriften Raimunds erweitern, wie das *Liber de Sancto Spiritu*, das *Liber Tartari et Christiani* und das *Liber de quinque sapientibus*, um nicht von der *Petitio* an Celestinus V. zu sprechen, in der Llull von einem friedlichen Kongreß der Weisen der verschiedenen Religionen träumt, ähnlich dem, der in *De pace fidei* sich im Himmel abspielt⁷⁵. Eine besondere Bedeutung scheint dem *Liber*

⁷³ EBD. 109.

⁷⁴ Vgl. L. MOHLER, *Einführung zu: Über den Frieden im Glauben*, 65 ff. Wir wissen nicht, ob Nikolaus die llullsche Vorlage bei der Hand gehabt hat. Jedenfalls ist das *Libre del Gentil* unter den Schriften seiner Bibliothek nicht vorhanden. Er wußte wohl um dessen Existenz und erwähnt es unter dem Titel *Liber gentilis* in seinem Katalog aus Llullischen Schriften. Vgl. M. HONECKER, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Kues*: SFGG 6 (1937) 279.

⁷⁵ Vgl. *Petitio Raymundi*. Anhang zum *Liber de quinque sapientibus*: R. L. Opera II (Mainz 1722; unveränderter Nachdruck Frankfurt a. M. 1965) 51 (175).

Tartari et Christiani und dem *Liber de quinque sapientibus* zuzukommen. Sie dürften die Aufmerksamkeit des Cusanus über die Juden und Mohammedaner hinaus auf die Syrer beziehungsweise Jakobiten oder Monophysiten und auf die Tataren gelenkt haben. Hinzu kommt die Tatsache, daß die zwei genannten Schriften unter dem Titel *Super psalmum quicumque vult* und *Compendium de Sanctissima Trinitate* im Cod. Cus. 86 vorhanden sind⁷⁶. Aus allen diesen Gründen erscheint NvK als der legitime Erbe des Llullischen Vermächtnisses, ohne in dessen Inkonsequenzen und Widersprüche zu verfallen, die er vermutlich nicht kannte.

Natürlich fehlt es nicht an Unterschieden. Wie M. de Gandillac unterstreicht, „geht es dem *Doctor illuminatus* endlich um die Bekehrung der Ungläubigen und die eindeutige Rückkehr der Schismatiker in den Schoß der Kirche⁷⁷“. Das Ziel Raimunds in allen seinen Bestrebungen war es, der Einigung auf religiösem Gebiet zu dienen, welche für ihn einzig und allein durch die freiwillige Annahme eines auf der Vernunftüberzeugung beruhenden katholischen Christentums zustandekommen könnte. Er war der Ansicht, daß die katholische Wahrheit sich im Gespräch schließlich durchsetzen würde. Er hat nicht daran gedacht, irgendetwelche Konzessionen zu machen, nicht einmal in Fragen des Kultes und religiöser Gebräuche. Sein Begriff der Einheit ist so starr und kompakt, daß es zwangsläufig zu der von T. Carreras genannten „platonischen Idee der Christenheit⁷⁸“, daß „es in der Welt nur eine Sprache, eine Religion, einen Glauben und folgerichtig nur einen Papst gäbe⁷⁹“, kommen mußte.

Bei *Nikolaus* hingegen zeigt sich etwas völlig Neues, das uns einen Zug seines Denkens erfassen läßt. Er persönlich hatte keinen anderen Glauben als den der Kirche. Wie Llull, ersehnte er leidenschaftlich eine einzige Religion auf der ganzen Erde und er zweifelte nicht daran, daß diese nur die christliche sein konnte. Hingegen war der Weg, den er beschritt, von jenem verschieden. Sein Ziel ist weniger die Bekehrung der Nichtchristen zum Christentum, als die Übereinstimmung der verschiedenen Glaubensbekenntnisse in dem einen christlichen Glauben. Damit zeigt er den Andersgläubigen einerseits mit einer geschickten Präsuppositionsdiagnostik, „daß die nichtchristlichen Religionen ohne es zu wissen den christlichen Glauben voraussetzen⁸⁰“; andererseits verlangt er von den Christen gewisse Zugeständnisse, damit das Christentum die anderen Glaubensbekenntnisse in dem einen orthodoxen Glauben zusammenfassen kann. Glaubens- und Religionseinheit verlangen keine Gleichför-

⁷⁶ Vgl. J. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues* (Trier 1905) 88. Siehe auch R. KLIBANSKY – H. BASCOUR, *Praefatio zu: De pace fidei* (h VII Hamburg 1959) XXXVI.

⁷⁷ M. DE GANDILLAC, *Nikolaus von Kues*. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung (Düsseldorf 1952) 39, Anm. 83.

⁷⁸ T. CARRERAS ARTAU, *L'obra i el pensament de Ramon Llull*: Obres essencials I (Barcelona 1957) 65.

⁷⁹ *Libre de Blanquerna*, a. a. O., 363.

⁸⁰ B. DECKER, a. a. O., 203.

migkeit in den Ausdrucksformen des religiösen Lebens. Daher die Formulierung des Cusanus: *una religio in rituum varietate*. Dasselbe Streben nach Vermittlung zwischen Gegensätzen, das Nikolaus im kirchenpolitischen Bereich zum Begriff der *concordantia catholica* und im philosophisch-theologischen Bereich zum Begriff der *coincidentia oppositorum* geführt hatte, äußert sich im religiösen Bereich mit dieser für *De pace fidei* typischen Formulierung. Der cusanische Geist sucht hier wie überall die Einheit nicht in der starren Gleichheit des Identischen, sondern in der lebendigen Übereinstimmung des Verschiedenen⁸¹.

Bekanntlich findet bei Cusanus der Beschluß zur Schaffung der Eintracht unter den Religionen zuerst im Himmel der Vernunft statt. Die Weisen der Nationen sollen dann in ihre Länder zurückkehren und dort auf die endgültige Glaubensvereinigung hinarbeiten, die in der heiligen Stadt Jerusalem beschlossen werden soll. In seinen ersten Dialogen läßt Lull die Frage der endgültigen religiösen Vereinbarung ebenfalls offen. Die Weisen sollen weiter diskutieren, bis sie zu einer glücklichen Übereinstimmung in einem Glauben kommen. Haben Nikolaus und Raimund irgendwie geahnt, daß es sich bei ihrem Friedensvorschlag um eine aus einer großen Hoffnung genährten Utopie handelte, die jedoch die Menschen auch heute noch zur Tat aufruft?

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: G. v. Bredow)

KLIBANSKY: Ich danke Herrn Colomer, weil er in bewundernswerter Klarheit herausgestellt hat, daß es sich im Leben des Lullus um zwei ganz verschiedene Perspektiven handelt: In der Jugend die großartigen Vorschläge eines Austauschs in der Lehre: Islamische Gelehrte sollen eingeladen werden, christliche Gelehrte sollen in islamische Länder gehen. Dieser Standpunkt wandelt sich, wie Sie hervorgehoben haben, aufs stärkste in den Schriften von etwa 1296 an: *De recuperatione Terrae sanctae* sowie die *Petitiones* an das Generalkonzil zeigen eine völlig andere, äußerst scharfe Haltung, die sich auch darin äußert, daß die Ungläubigen oder Andersgläubigen gezwungen werden sollen, in christlichen Ländern Predigten beizuwohnen. Nun aber die zwei Fragen, die uns interessieren: Was verdankt Nikolaus Lullus? und: Worin unterscheidet er sich von ihm?

Was verdankt er ihm? Hier müssen wir zunächst einen Blick auf die Struktur von *De pace fidei* werfen. Wir müssen davon ausgehen, daß hier 17 Weisen sprechen, die 17 Nationen repräsentieren. Welches sind diese Nationen? Was bestimmt die Wahl dieser Nationen? Hier werden wir zurückgeführt auf eine

⁸¹ Vgl. E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek (Berlin 1961) 117 f. Über diesen Charakterzug des cusanischen Denkens siehe M. DE GANDILLAC, a. a. O., 15 ff.

Quelle, die sowohl für Nikolaus wie für Lullus entscheidend ist, nämlich *Augustinus, De civitate Dei* VIII, 9. Hier kommt klar zum Ausdruck, daß alle Philosophen – er sagt, „die Weisen oder Philosophen aller Nationen“ – über den höchsten und wahren Gott gleich gedacht haben, insofern als sie alle annehmen, daß er der Schöpfer alles Geschöpflichen, daß er das Licht alles Erkennbaren und die Richtschnur alles guten Handelns ist; mit anderen Worten: Er ist *principium naturae*, er ist *veritas doctrinae*, und er ist *felicitas vitae*, er ist die Glück-Erfüllung des Lebens. Nun, die könnte als eine rein philosophiegeschichtliche Konstruktion gedeutet werden. Aber es kommt hinzu, daß Augustinus hier auch die Namen der Weisen nennt; es sind: Ionici (= Graeci), Italici, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli und Hispani. Alle diese acht sind unter den 17 vertreten. Es ist nicht leicht ersichtlich, warum gerade *Hispani* in *De pace fidei* vorkommen, und warum *Chaldaei*. Sie gehören zu den Weisen des Augustin! Nun aber kommen Weise hinzu, die nicht bei Augustin vorkommen; sie erscheinen bei Lullus. Und das sind vier: *Saracenus*, (*Arabs* bei Cusanus), *Judaeus*, *Syrus* (Lullus nennt ihn nicht Syrer, sondern Jacobiten) und vor allem *Tartarus*, der ja für Cusanus nicht unmittelbar von Bedeutung war: die Tartaren spielen in der Zeit, in der *De pace fidei* verfaßt wurde, im Gegensatz zu der des Lullus, keine besondere Rolle. Dazu kommen noch andere fünf, die Cusanus im Hinblick auf die eigene Zeitlage hinzufügt. Das sind: *Turcus*, *Alemannus*, *Armenus* (die Einheit mit den Armeniern war bei den Konzilsverhandlungen von Bedeutung), der Böhme und der Engländer. Nikolaus war bekanntlich durch eine Bulle, die nicht zur Ausführung kam, mit der Vermittlung des Friedens zwischen Frankreich und England betraut¹.

So sehen wir, daß sicher eine Beziehung zwischen Cusanus und *Lullus* besteht. Er hatte ja im Codex Cusanus 86 zwei der von Ihnen genannten Schriften. Ob er noch den *Liber de gentilis* besaß, wissen wir nicht; eine aus seinem Besitz stammende Handschrift dieses Werks ist bisher nicht gefunden. Nun aber die Unterschiede; und die haben Sie auch angedeutet. Niemals ist bei Lullus die Rede davon, daß *diversitas est devotionis adauctio*; dies ist für Lullus ein ganz unmöglicher Gedanke. Ebenso daß *diversarum nationum ritus esse tolerandos* – auch dieser Gedanke findet sich bei Lull nicht. Mit Lullus gemeinsam ist: daß die Weisen der Völker zum Sprechen kommen. Das Gespräch ist aber in großartigerer Weise bei NvK so ausgearbeitet, daß das göttliche Wort, der Erzengel und die Betreuer der Nationen eingreifen, sowie auch Petrus und Paulus.

COLOMER: Ich danke Herrn Prof. Klibansky für die schönen Ausführungen. Ich stimme mit Ihnen überein in der Frage der augustinischen Quelle für Cusanus. Aber vielleicht gilt diese Quelle nicht so für Lull. Ich meine, Lull ist viel mehr durch die damalige Lage bestimmt: er gehörte in ein Land, in dem *Christen*, *Juden* und *Mohammedaner* zusammenlebten. Und diese sind die drei ersten Dialogpartner. Nachher erweitert sich der Rahmen: es kommen dazu

¹ Bulle des Papstes Nikolaus V. vom 13. August 1451 (Regest. Vatican. 418).

die *Griechen*. Ob er in Konstantinopel gewesen ist, wissen wir nicht. Die *Vita coëtanea* erwähnt jedenfalls diese Reise nicht. S. Garcías Palou meint jedoch, daß eine Reise Lulls in den Orient, vorab nach Konstantinopel, um 1279 – 1283, vor der Entstehung des *Liber de Spiritu Sancto*, tatsächlich stattfand. Es ist nämlich bekannt, daß die *Vita* beachtliche Lücken enthält, darunter ein volles Jahrzehnt (nämlich 1277 – 1283). Es fehlen gerade die Jahre, wo Lull in Konstantinopel gewesen sein könnte. Dazu kommt, nach Platzeck, daß der Name *Blanquerna* (der Titel des bekannten Lullischen Romans) von der *Blaquernitissa* kommt, einer Mutter Gottes, die in Konstantinopel verehrt wurde. Außer den Griechen kommen auch hinzu, wegen einer konkreten Frage der Zeit, die *Tartaren*, die auch bei Roger Bacon vorkommen. Also ich würde meinen, daß bei Lull die Gesprächspartner von der geschichtlichen Zeitlage mitbestimmt sind. Hinsichtlich des *Liber gentilis* haben Sie recht: wir wissen nicht, ob Nikolaus das Werk Lulls in der Hand gehabt hat. Aber der *Liber gentilis* steht in der Liste der Werke Lulls, die Cusanus sich aufgeschrieben hat, und die nicht ganz, aber ziemlich genau der Liste entspricht, die Le Myésier über die Bibliothek der Kartäuser von Vauvert gemacht hatte. Aber vielen Dank Herr Prof. Klibansky für Ihre wichtige Ergänzung.

BILANIUK: Ich möchte den Begriff *ritus* bei Cusanus zu klären suchen. Ich vermute, daß mit *ritus* bei ihm eine religiös und kulturell geschlossene Kultusgemeinde gemeint ist, die aus einer oder mehreren ethnischen Gruppen besteht. In einem *ritus* kann und muß man die materiellen und formellen Elemente unterscheiden. Die *materiellen* Elemente sind: das gläubige Volk selbst, dann die religiösen Führer, die Hierarchien, die Propheten, Mystiker usw. Dann kommt das religiöse Erbe, das *patrimonium*, die *traditio*, und weiter die heiligen Bücher und Sprache, kultische Handlungen, religiöse Kunst, Kirchen oder religiöses Recht, das Schulwesen im Westen und das monastische Leben. Die *formellen* Elemente sind eben die offizielle Anerkennung des Ritus als einer religiösen oder kulturellen Kultusgemeinde oder sogar Kirche seitens der religiösen oder staatlichen Behörden, oder zumindest seitens der Mitglieder des betreffenden Ritus selbst. Dann kommt das zweite formelle Element: das Eingeschriebensein oder die formelle Mitgliedschaft von einzelnen Personen in einem Ritus, einer Kirche oder religiösen Gemeinde anhand dieser Elemente, die bei Cusanus zur Sprache kommen. Weiter: Diese Riten partizipieren an der Weisheit Gottes, und die Weisheit ist ein Geschenk oder Charisma Gottes, sie schließt natürliche oder übernatürliche Elemente ein. Der Mensch besitzt $\nu\omicron\delta\varsigma$, Intellekt, Willen und ästhetischen Sinn. Der Intellekt hat das Wahre als Objekt, der Wille das Gute und der ästhetische Sinn das Schöne; und gerade das Schöne kommt bei Cusanus stark zum Vorschein an vielen Stellen. Gerade die Synthese dieser drei in einer religiösen und mystischen Schau und Erfahrung ist die göttliche Weisheit oder sogar Religion, die zu Gott als dem letzten Ziel führt. Und hier erscheint Gott allen Religionen oder Riten als die unendliche Wahrheit, das höchste Gut und die unendliche Schönheit. Und das ist gerade

die wahre und endgültige *coincidentia oppositorum*, die Frieden für alle Religionen ermöglicht.

COLOMER: Es gibt hier im Saal viele Cusanusforscher, die Ihnen besser als ich über diese Frage weitere Erklärungen geben können. Ich würde meinen: der *ritus* bedeutet wenigstens die Ausdrucksformen der Religion, sowohl in der Lehre (Cusanus hält an die einzige *fides orthodoxa* fest, aber läßt verschiedene rationale Formulierungen derselben zu) wie besonders in der Praxis, in der konkreten Verwirklichung des religiösen Lebens.

MEUTHEN: Eben hat Herr Klíbansky sehr schön die Gesprächspartner herausgearbeitet, wie in seiner Edition. Ich möchte aber noch eine Ergänzung zu dem „Engländer“ geben: Der *Anglicus*, der hier auftritt, ist Wyclif. Das kann man ganz genau sagen, weil er sagt: „*Quid aliis sacramentis . . . ordinibus?*“ Das sind ja spezifisch Wyclifsche Fragen an den Kirchenbegriff. Ich glaube, gerade zum *Böhmen* kann man den *Anglicus* hinzusetzen. Sie werden mir zustimmen, daß eben dies das Motiv dieser Stelle ist. Zweitens, zu seinem Legationsauftrag nach England: Davon konnte Nikolaus noch nichts wissen, er ist ja erst 1455 von Kalixt III. zum Kreuzzugslegaten für England ernannt worden; er nimmt hier sozusagen ein Interesse vorweg.

v. BREDOW: Dann hatte sich Herr Panikkar gemeldet.

PANIKKAR: Ich finde die Erklärung, was die Entwicklung von Raimund Lulls Mentalität betrifft, von Prof. Colomer sehr überzeugend. Ich möchte ihn fragen, ob er auch mit meiner Ergänzungshypothese übereinstimmen würde. Was mich zu dieser führt, ist, daß meines Erachtens Raimund Lull in der Geschichte des menschlichen Denkens kein Einzelfall ist. Wir finden Leute wie Tertullian, Akbar, Luther, Kardinal Daniélou und so viele andere, die einfach mit einer großartigen toleranten Vision anfangen und langsam sich verändern und vielleicht „verängstlichen“, mindestens verengen. Ich stimme mit Ihnen überein, daß eine psychologische Erklärung mitschwingen kann, ein Altersphänomen vielleicht, das aber nicht genügt. Sie machen die historische Hypothese: Irgendein historisches Geschehen löst die Reaktion aus, und dann wird man hartnäckiger. Ich möchte diese Hypothese vielleicht ergänzen, und ich frage mich, ob sich letzten Endes nicht alles um die ganze Dialektik handelt von Theorie und Praxis, also in diesem Fall von Monolog und Dialog. Die Theorie ist reiner Monolog. So meine ich „monologisch“: wenn ich über die Andersgläubigen nachsinne – auch wenn irgendwann ein Dialog hinzukommt, aber letzten Endes sind alle Ideen meine Geschöpfe. Dann kann man leicht großzügig und tolerant sein. Sobald ich aber den anderen ernst nehme und ihn als eine Quelle von Ansichten betrachte, die sich nicht in meine Kategorien einordnen lassen, bin ich dazu stimuliert, vielleicht versucht, irgendwie meine Position so zu verteidigen, daß bloße Toleranz, also reiner Pluralismus, nicht mehr gerechtfertigt werden kann, obwohl natürlich Krieg nur das letzte Mittel der Verteidigung sein kann. In einem Wort: Man kann dem Koran gegenüber (also Theorie) großzügig und tolerant sein; aber dem Muslim gegenüber (also Praxis) ist es viel schwieriger, weil die Sache anders ist.

COLOMER: Herr Panikkar, Sie haben deutlich ausgedrückt, was ich eben sagen wollte. Ich wollte zeigen, daß die psychologischen und besonders rein intellektuellen Erklärungen der befremdlichen Entwicklung Lulls in seiner Haltung den Andersgläubigen gegenüber nicht genug sind. Die letzte Erklärung ist eine Meinungsänderung, die auf gewisse Geschehnisse bzw. Erfahrungen bei dem realen Kontakt mit dem Gesprächspartner als Rückwirkung folgt. Für den Kreuzzugsgedanken ist 1291 das entscheidende Jahr. Für die Umbildung des anfänglichen offenen Gespräch zum Streitgespräch, es ist 1293, das Jahr der ersten Reise Lulls nach Tunis. Denn dort hat er zum ersten Mal einen wirklichen Partner gefunden; nicht die literarischen Partner, die er fingierte, die seine eigene Sprache sprachen, sondern einen realen Partner, der eine andere Sprache sprach und den man nicht mehr handhaben konnte. Und da kamen natürlich die Schwierigkeiten. Wenn man dies vor Augen hat, dann kann man den psychologischen Erklärungen ihren eigenen Platz einräumen. Denn was Sie am Anfang sagten, ist auch wirklich wahr: daß die Menschen sich verändern. In der Jugend kommt der große Idealismus vor, dann aber verengt sich der Horizont, man wird starr und hartnäckig, und so kann etwas geschehen, das, ich muß es sagen, für mich eigentlich schade ist.

PANIKKAR: Meine zugespitzte Frage wäre: Kann man mit einem platonischen Weltbild pluralistisch sein?

COLOMER: Im Mittelalter natürlich nicht. Im Mittelalter war es nicht möglich. Man sollte auch von Lull nicht mehr verlangen, als es zu seiner Zeit möglich war. Pluralistisch, oder besser gesagt, tolerant, kann und soll man heute sein, also Respekt und Achtung vor anderen Meinungen haben; Toleranz besagt aber nicht Indifferentismus oder Gleichgültigkeit! Das muß man unterscheiden; aber ich meine, das gehört nicht zu unserem Gespräch.

v. BREDOW: Herr Ben Chorin, Sie haben sich gemeldet.

BEN CHORIN: Ich habe nur eine kleine Sachfrage. In dem Referat wurde das Vorbild des Husai, des Juda ha Levi erwähnt. In der Tat ist die Grundstruktur eine ähnliche. Nun aber, wenn ich recht verstanden habe, trägt der Christ 14 Punkte oder 14 Artikel vor und der Jude acht Artikel. Ist in dieser Auswahl der acht Artikel . . .

COLOMER: Ja, ich habe die Artikel des Juden nicht gelesen, um den Vortrag ein bißchen zu erleichtern. Also . . .

BEN CHORIN: Da wollte ich fragen, ob hier die acht Artikel des Maimonides zugrunde liegen, ob man etwas darüber weiß, ob Raimundus Lullus diese Schrift, die ja jetzt wieder neu – das sah ich eben am Bücherstand – herausgekommen ist, ob er diese Schrift des Maimonides kannte und daher die Juden acht Fragen gestellt haben, acht Artikel verlautbar wurden.

COLOMER: Die 14 Artikel des jüdischen Gelehrten . . .

BEN CHORIN: 14 sind es nicht.

COLOMER: Moment, die acht Artikel sind die Einheit Gottes, die Schöpfung, die Übergabe des Gesetzes an Moses, die Hoffnung auf den kommenden Messias, die Auferstehung, das jüngste Gericht und das Paradies und die Hölle.

Dies sind nach dem Buch Lulls die acht Artikel des jüdischen Gelehrten. Nun, was den *Kuzari* des Jehuda ha-Levi betrifft: der Rahmen beider Werke ist sehr ähnlich, aber die Beweisführung ist ganz verschieden. Bei Lull sprechen die drei Gesprächspartner, sowohl der Christ wie der Moslem und der Jude, nach der Sprechweise der Lullischen Kunst. Und das besagt: die Beweise, die sie anführen, um ihr jeweiliges Glaubensbekenntnis zu begründen, sind völlig von der typisch Lullischen Spekulation beherrscht, die von den Grundwürden Gottes ausgeht.

v. BREDOW: Und noch nicht mal Maimonides als Quelle, vielleicht?

COLOMER: Nein, nein, Lull hatte sehr wenige Quellen. Er hat viel mehr aus dem Umgang mit den jüdischen und mohammedanischen Landsmannen gelernt, als aus den Büchern der Gelehrten. Außerdem, soweit ich weiß, inhaltlich stimmen die *Acht Kapitel* des Maimonides mit den acht Artikeln des jüdischen Glaubens bei Lull nicht überein.

v. BREDOW: Sie hatten sich noch gemeldet, Ihr Name bitte!

KANDLER: Eine ganz schlichte Frage: Auf Grund des Vortrages von Ihnen, verstärkt durch den Beitrag von Herrn Prof. Klibansky, möchte ich fragen, ob und gegebenenfalls inwieweit, die augustinische Theologie, vor allem aber die Forderung *Cogite intrare!* für den Wechsel bei Raimundus Lull irgendwelche Bedeutung gehabt hat.

COLOMER: Die augustinische Theologie? Warum denn?

v. BREDOW: Ja, *Cogite intrare!* „Zwingt sie, einzutreten!“

COLOMER: Ah, ja. Ich hatte die lateinische Aussprache nicht gut verstanden. Mir scheint, das hat natürlich auf Lull eingewirkt. Es war damals die allgemeine Meinung, die Lull sich einfach zu eigen gemacht hat, mit der einzigen Einschränkung, daß der Glaube frei sein sollte. Ob er das von Augustin wußte? Die Frage der Quellen Lulls ist sehr schwierig. Wir wissen einfach nicht, wo Lull studiert hat. Man hat gelegentlich von der Bibliothek der Zisterzienser bei Palma gesprochen. Aber es scheint, daß ihr Katalog sehr arm war. Jetzt denkt man an die Häuser der Minoriten oder der Dominikaner in Palma. Ich habe den Eindruck, daß die Einflüsse auf Lull sehr wenige waren, aber dann um so entschiedener. Augustin zählt ja ohne weiteres, und dann die Theologen des 12. Jahrhunderts, Anselm und die Victoriner, ferner Algazel und die Autoren der Franziskanerschule, besonders Bonaventura und Roger Bacon.

v. BREDOW: Ich fürchte, daß wir die Diskussion schließen müssen, leider, Herr Klibansky.

COLOMER: Nein, nein.

v. BREDOW: Es tut mir leid, ich bin kein Zauberer, der die Zeit verlängern kann.