

**Müssen monotheistische Religionen intolerant sein?
Drei Ringe, Drei Betrüger und der Diskurs
der religiösen Vielfalt im Mittelalter**

Dorothea Weltecke

Einleitung

Viele Religionskritiker der Gegenwart erklären religiöse Gewalt mit einer scheinbar griffigen Theorie: Religionen seien notwendig intolerant. Und aus dieser Intoleranz folge unabwendbar Gewalt. Die Ursache scheint auf der Hand zu liegen. Religionen vertreten absolute Wahrheitsansprüche. Ungebremst und roh trete uns die Natur der sogenannten monotheistischen Religionen im Mittelalter entgegen. Damals hätten die Religionen die politische Macht und die geistige Deutungshoheit besessen und seien noch nicht durch Aufklärung und Säkularisierung eingezäunt und gezähmt gewesen. Sie seien daher, ihrer Eigenart gemäß, ignorant, selbstbezogen und kompromisslos feindselig gegenüber anderen Religionen gewesen. Dies könne man an den Kreuzzügen, dem Dschihad oder der Inquisition erkennen. Um so mehr sei die Rückkehr der Religionen zu bedauern.¹ Diese Erklärung ist ein bemerkenswerter Rückfall in metaphysische Argumentationsstrategien, noch dazu bei einem Begriff, der »Religion«, der seinen Kritikern eigentlich gegenstandslos erscheint.

Die dominante Vorstellung von der inhärenten Gefährlichkeit von monotheistischen Religionen ist selbst dort – oder auch gerade dort – verbreitet, wo die Existenz von Religionsgemein-

schaften in der gegenwärtigen Gesellschaft gewünscht und organisiert wird. Religion muss aus dieser Perspektive eingeeht, also gepflegt, aber auch kontrolliert werden.² Die sozialen Träger der inhärenten Gewalt werden unterschiedlich identifiziert. Vielfach gelten vor allem die religiösen Massen als gefährlich. Von dem vernünftigen Diskurs der Gelehrten, einem elitären Kreis, erwarten manche, das durch die monotheistischen Religionen verursachte Gewaltpotential auflösen zu können. Dagegen steht die Vorstellung, dass es gerade die politischen und religiösen Eliten sind, die die immanente Gewalt zum Zweck der Machtausübung für sich nutzen. Hier wird unter der Bevölkerung das Potential erwartet, im sozialen Miteinander die von den Eliten entsicherten Bomben zu entschärfen.³

Fragen wir mit historischen Methoden, ob die Annahme zutrifft, dass Religionen intolerant sein müssen. Dazu gilt es zu bestimmen, ob der Begriff »Toleranz« die Beziehungen zwischen den Religionen hinreichend beschreibt. Auch ist zu klären, wie es sich mit dem »absoluten Wahrheitsanspruch« in den Religionen verhält. Der Annahme gemäß, dass das Mittelalter die Epoche der Religionen ist, versprechen Beobachtungen zu dieser Zeit besonders gut verallgemeinerbare Erkenntnisse.

Der Ausgangspunkt: Die gegenwärtige Debatte

Die Erfahrung lehrt, dass viele Anhänger monotheistischer Religionen intolerant und einige, auch hier mitunter zahlreiche, im Namen der Religion gewalttätig waren und sind. Was dies für die Religionen aussagt, ist umstritten. Theologen der drei monotheistischen Religionen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten gegen die Religionskritik verwahrt, dass solches Verhalten religiös zu begründen sei. Doch andere Theologen haben in der Vergangenheit zu Abgrenzung, Intoleranz und Gewalt aufgerufen oder tun es jetzt.

Als Belege werden in der gegenwärtigen Debatte von Religionskritikern wie von ihren Anhängern vielfach besonders prominente Passagen aus Bibel und Qoran zitiert. Die Lektüre erfolgt dabei oft aktualisierend und normativ; das heißt, die Offenbarungsdokumente gelten als Handlungsanleitung. Dagegen spielen die Lektüretaditionen der Jahrhunderte nach der Kanonisierung der Offenbarungsdokumente kaum eine Rolle und daher auch nicht die Frage, ob diese Jahrhunderte überhaupt solche Lektüren favorisierten. Es soll an dieser Stelle bereits angemerkt werden, dass dies nicht der Fall war.

Zentraler Punkt des Anstoßes der Gegenwart ist der absolute Wahrheitsanspruch der Religionen, aus dem sich die Intoleranz notwendig ableitet. Die »Mosaische Unterscheidung« von Jan Assmann hat diese These elaboriert entfaltet. Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch ist bei ihm die Folge der Entscheidung für den Glauben an einen Gott, die in der Unterscheidung zwischen wahrem Gott und falschem Götzen als Gründungsmoment des Monotheismus resultiert. Dies wiederum führe zu unübersetzbaren Glaubensinhalten und Überzeugungen, somit zur Einteilung der Menschheit in Gläubige und Ungläubige.

Man hat vermutet, dass Jan Assmann mit dieser Theorie die weitergehende These unterstützt hätte, dass monotheistische Religionen deshalb auch notwendig gewalttätig sein müssten. Dies muss als Missverständnis gelten. Assmanns Theorie hat dagegen die Aufmerksamkeit für wichtige Charakteristika der Religionsgeschichte geschärft und den sozialen Preis des Monotheismus benannt. Für das Mittelalter möchte ich jedoch Differenzierungen fordern. Im Augenblick weiß ich noch nicht, welche Folgen für die Theoriebildung sie haben.

»Gläubige« und »Ungläubige«?

Sicher, es gab diese binäre Kategorie, die Unterscheidung zwischen »Gläubigen« und »Ungläubigen«. Man konnte sie sehr scharf machen. Aber sie war weder ubiquitär noch unveränderlich. So waren die Konsequenzen dessen, was man mit dem Begriff »Ungläubiger« verbinden konnte, zu Zeiten ganz unterschiedlich.⁴

Was die damit verbundene Anthropologie betrifft, so wird es nicht schwer sein, polemische Autoren zu finden, die die Angehörigen anderer Religionen entmenschlichen, sie mit Dämonen, mit Monstern oder mit Tieren gleichsetzen.⁵ Diese Belege werden häufig herangezogen; sie sind wichtig. Sie können hier als bekannt vorausgesetzt werden. Bedeutet dies jedoch, dass die »Ungläubigen« vogelfrei waren und ausgerottet werden mussten, wie dies heute sowohl von radikalen religiösen Gruppen wie von Religionskritikern aus den Offenbarungsdokumenten abgeleitet wird?

Mitten in der Kreuzzugszeit beschreibt der epische Roman *Willehalm* aus dem 13. Jahrhundert von Wolfram von Eschenbach eine Haltung dem Anderen gegenüber, die die gemeinsame Menschlichkeit betont und Morden außerhalb des Kriegsziels verurteilt. Hier wird der Andere als tapfer, ritterlich und treu gekennzeichnet. Familien- und Liebesbande verbinden hier die Eigenen und die Anderen. Daraus ergeben sich die Probleme, die in diesem Roman verhandelt werden.

Sie kulminieren in einer großen Rede einer Dame Gyburg vor dem Kriegsrat, bevor die Christen gegen das heidnische Heer ausziehen, in dem sich nahe Verwandte von Gyburg befinden. Gyburg bittet die Christen in ihrer Not, die Heiden zu schonen, denn alle Menschen, auch die Christen, waren vor der Geburt Heiden. Auch sie selbst war eine Heidin, bevor sie *Willehalm* liebte und den Krieg zwischen seinen und ihren Verwandten verursachte. Alle Menschen sind Gottes Geschöpfe, betont sie. Dass Wolfram keineswegs eine Mindermeinung

oder eine besonders kritische Avantgarde repräsentiert, sondern vielmehr mit seinen Äußerungen grundsätzlich im Rahmen anerkannter Theologie stand, wurde in der lebhaften Forschungsdiskussion zu diesem Text festgestellt.⁶ Trotz seines Respekts vor dem Anderen wich er dabei kein Jota von den exklusiven Wahrheitsansprüchen seiner Religion ab.

Hier zeigt sich somit eine Denkfigur, die den Gegensatz zwischen »gläubig« und »ungläubig« durch eine universale Kategorie auf einer anderen Ebene, die gemeinsame Geschöpflichkeit und die gemeinsame Geburt als Heide, überbrücken kann. Anders als es in der öffentlichen Debatte über Kreuzzüge mitunter scheint, führten diese und andere Ableitungen aus der Theologie dazu, dass lateinisches Recht und Theologie dafür hielten, dass der Heide sein Land und sein Leben zu Recht besitzt. Er durfte nicht mir-nichts-dir-nichts mit Krieg überzogen werden. Sowohl unter christlicher als auch unter muslimischer Herrschaft war es bei Strafe und aus religiösen Gründen verboten, Muslime und Juden bzw. Juden und Christen im eigenen Land einfach umzubringen.

Das Leben eines Angehörigen dieser unterlegenen Religionen hatte einen rechtlich geringer bemessenen Wert, aber es hatte einen. Der Schutz von Besitz, Leib, Leben und Religionsausübung der monotheistischen Minderheiten wurde im Islam und im lateinischen Europa ähnlich gedacht. Er wurde als Vertrag bzw. als Privileg zwischen Überlegenen und Unterlegenen verstanden. Der Schutz war von den Unterlegenen mit Unterwerfung und Steuern abzugelten. Dieses Rechtsverständnis war theologisch begründet.⁷ Dieser Schutz verhinderte bekanntlich Kriege und Massaker nicht, aber das haben auch moderne, säkulare Ethiken nicht zu leisten vermocht. Hier geht es um die Überprüfung theoretischer Annahmen über die monotheistischen Religionen.

Hinzu kommt, dass die Kategorie »gläubig« versus »ungläubig« nur eine unter verschiedenen möglichen Unterscheidungen gewesen ist, vornehmlich als Vereinfachung Rechts-

texte und Theologie unterschieden in Wirklichkeit erheblich mehr Gruppen als »Gläubige« und »Ungläubige«. Es gab geradezu eine Obsession des Klassifizierens. Menschen hatten ohnehin einen unterschiedlichen Rechtsstatus, ob sie Männer oder Frauen waren, frei oder unfrei, einer bestimmten Gruppe oder einer bestimmten Ethnie angehörten und so fort. Auch die vermeintlichen »Ungläubigen« standen nicht alle auf derselben Stufe. Aus lateinisch-christlicher Sicht wurde etwa zwischen Muslimen, Juden und Häretikern unterschieden, aus muslimischer Sicht zwischen Juden und Christen, Polytheisten und Apostaten. Die historische Differenzierung zwischen den Angehörigen der unterschiedlichen Gruppen sowohl auf der normativen als auch auf der praktischen Ebene ist keine Quisquilie, sondern sie gehört zum Grundbestand des Verhältnisses der mittelalterlichen Religionen untereinander. Sie muss also auch in der theoretischen Debatte mit einbezogen werden.

Intoleranz? Toleranz?

Problematisch für die Charakterisierung der mittelalterlichen Religionen ist, dies bahnte sich bereits im vergangenen Abschnitt an, der Begriff »Toleranz«. »Toleranz« ist in der gegenwärtigen Debatte vor allem ein Topos der Selbstvergewisserung. Der Begriff ist positiv besetzt, gleichzeitig dient er der Ausgrenzung. Dies funktioniert umso besser, als »Toleranz« häufig nicht klar definiert wird. Politische, soziale und ethische Ebenen werden angesprochen und mit normativen Erwartungen verbunden, ohne dies jeweils klar methodisch durchzuführen.⁸

Religiöse Toleranz ist in politisch-pragmatischer Hinsicht das Hinnehmen einer als falsch oder sogar feindlich bewerteten Religion inmitten der eigenen Herrschaft. So gesehen waren mittelalterliche Gesellschaften tolerant. Allerdings blieb ihnen auch oft nichts anderes übrig, weil die Anhänger der

unterlegenen Religionen bisweilen die Bevölkerungsmehrheit bildeten. Intolerant wären mit dieser Definition jene Herrscher und Gesellschaften, die in ihren Grenzen tatsächlich für religiöse Uniformität sorgten bzw. diese durchzusetzen vermochten. Solche wird man zwischen 500 und 1500 immer nur punktuell finden. In der Praxis lässt sich in dieser Epoche in Eurasien jede Abstufung zwischen religiöser Gewalt und friedlichem Zusammenleben beobachten, doch nur selten Mono-religiosität.

Der Begriff Toleranz aber lässt erstens solche Differenzierungen nicht zu. Zweitens ist die pragmatische Ebene gewöhnlich nicht gemeint, wenn »Toleranz« im Zusammenhang mit den Religionen angesprochen wird. Nicht einmal ein ethisch-religiös begründetes passives Aushalten von oder interessiertes Interagieren mit als falsch angesehenen religiösen Anschauungen ist gemeint. Auch dafür würde man im Mittelalter viele Beispiele finden. Vielmehr wird darunter oft die zustimmende Bejahung der anderen Religionen, die Abschaffung absoluter religiöser Überzeugungen überhaupt verstanden. Dass ein solcher Toleranzbegriff für die Gegenwart philosophisch begründbar ist, wurde mit guten Argumenten bestritten.⁹

Im Mittelalter gab es diese Ideologie der religiösen Toleranz nicht. Zwar kann man in der lateinisch geprägten Welt die Ansätze einer Theorie des tugendhaften Aushaltens und Duldens finden, die sich um das Wort »tolerare« bzw. »tolerantia« anlagert.¹⁰ Allerdings begründete diese die komplexen, Minderheiten duldbaren Rechtsverhältnisse im Islam und im Christentum nicht, die oben angesprochen wurden. Diese wurden, wie erwähnt, aus anderen Wurzeln der Theologie und dem religiösen Recht abgeleitet, die hier nicht im Einzelnen zu verfolgen sind. Andererseits galt damals, gerade weil sie sich nie flächendeckend verwirklichen ließ, die Einheit der Religion als höchstes Ideal. Sie schien unabdingbar für die Verwirklichung des im Mittelalter so hoch gewichteten und so selten verwirklichten Ideals des Friedens. Religiöse Toleranz

als solche wurde paradoxerweise erst dann zu einer ausformulierten Philosophie, seitdem die monoreligiöse Situation nicht nur erträumt, sondern realiter mit Gewalt erzwungen werden konnte - also in der europäischen Neuzeit.

»Unübersetzbarkeit«?

Bei Jan Assmann ist mit »Intoleranz« ein unübersetzbarer Gegensatz von Überzeugungen gemeint; hier wird die Ebene der Überzeugungen und Lehren angesprochen. Aber was genau war im Mittelalter unübersetzbar? Wohl wird man schnell mittelalterliche Polemiker finden, für die nicht einmal ein Vergleich der Religionen in Frage kam. Doch hatte sich zugleich ein Diskurs gebildet, in dem genau dies zur Voraussetzung wurde. Ein oft zitiertes Beispiel ist die Parabel von den drei Ringen. Giovanni Boccaccio (1313-1375) erzählte diese Geschichte des liebenden Vaters, der einen wertvollen Ring besitzt und zwei weitere fälscht, um diese drei Ringe seinen Söhnen zu vererben, die er alle gleich liebt. Die Söhne beginnen nach seinem Tod über die Echtheit der Ringe zu streiten.

Die philologische Forschung ist schon lange damit befasst, die Wurzeln dieser Geschichten zu suchen. Die genaue Zahl ist schwer festzustellen, etwa dreißig Versionen werden öfter genannt. Inzwischen ist man davon abgekommen, eine Urfassung rekonstruieren zu wollen. Stattdessen wird die Geschichte auf ihren Wanderungen zwischen den drei Religionen verfolgt. Als Oberbegriff könnte man sie als »die Geschichten von den Dreien und dem Einen« bezeichnen. Sie zerfallen in zwei Untergruppen. Die erste sind die Schatzgeschichten. Hier werden die Religionen durch Perlen, Ringe oder wertvolle Edelsteine repräsentiert, die gefälscht oder verwechselt werden.

Die älteste mir bekannte Version stammt von einem Oberhaupt der sogenannten Kirche des Ostens (Nestorianer), einer Kirche in der syrisch-aramäischen Liturgietradition, aus

Bagdad. Der Verfasser war Patriarch Timotheus (780-832). Seine Fassung steht ganz am Ende seines Dialoges zwischen dem Patriarchen und dem Kalifen Al-Mahdi. Er erzählt, eine Perle, die jedermann zu haben wünschte, wurde in einen dunklen Raum geworfen. Alle greifen danach, fast alle erwischen nur einen wertlosen Stein vom Boden. Aber erst wenn das Licht entzündet wird, werden sie die Wahrheit erfahren.

Ein zweiter Typ dieser Geschichten sind Geschichten über Menschen. Die Religionen werden etwa von drei Kameraden, Pilgern, Weisen oder Töchtern repräsentiert. Wie bei Boccaccio zu sehen, werden die beiden Formen oft verbunden. Bei Boccaccio selbst sind die drei Ringe mit den drei Söhnen korreliert. Als Repräsentanten der drei Religionen treffen sich die Protagonisten in manchen Fassungen der Geschichte auf einem Weg, in anderen in einem Wald. In allen Versionen interagieren sie. Meist konkurrieren sie miteinander oder legen sich gegenseitig herein. Manche Versionen zeigen die Protagonisten auf derselben Augenhöhe, andere auf verschiedenen hierarchischen Ebenen.

In vielen Varianten wird betrogen. Besonders radikal geschieht dies in einer Version, in der nun die Propheten selbst, Moses, Jesus und Mohammed, die Menschen in die Irre führen. Dass diese Fassung inhaltlich zu den Geschichten von den Dreien und dem Einen dazugehört und deren Konstellation spiegelbildlich verkehrt, wurde schon im 16. Jahrhundert beobachtet. In der europäischen Neuzeit wurde dieser Satz als Ausdruck von Atheismus verstanden. Dies gilt allerdings für die mittelalterliche Epoche noch nicht. Hier funktionierte er als Polemik, zuerst gegenüber religiösen Strömungen, die außerhalb der drei monotheistischen Religionen standen. Zoroastrier, Manichäer und pagane Gruppen seien nur als Beispiele für die vielen nichtmonotheistischen Richtungen benannt.

Die ältesten Belege stammen aus dem 10. Jahrhundert. Der Satz wurde Anhängern einer neuen religiösen Bewegung, der Qarmaten in Bahrain, zugeschrieben, die die Wahrheits-

ansprüche von Judentum, Christentum und Islam gleichermaßen ablehnten. Auch als der Satz im 13. Jahrhundert in Europa auftauchte, wurde er einigen religiösen Gegnern in der Absicht unterstellt, diese zu desavouieren. Die Belege sind vor dem 16. Jahrhundert extrem selten, man kommt mit allen arabischen, persischen und lateinischen Beispielen auf gerade eine Handvoll.¹¹

Diese Geschichten von den Dreien und dem Einen verfolgten ähnliche Strategien. Die meisten zeigen den klaren Sieg einer Partei. Manche scheinen auf den ersten Blick unentschieden. Allerdings wird auch hier die Existenz des Einen betont. Die Wahrheit muss den Protagonisten der Geschichte jedoch nicht unbedingt bekannt sein. In einer weniger bekannten Variante wird erzählt, wie Sultan Saladin vor seinem Tod seinen wertvollen Tisch aus einem einzigen Edelstein in drei Teile teilt. Er weiß nicht, welcher der drei Götter der mächtigste ist, und also will er allen zu gleichen Teilen huldigen. Der historische Sultan Saladin (1137/8-1193) wurde im mittelalterlichen Europa für seine Tapferkeit und seine Großmut sehr bewundert. Unser Erzähler, der Chronist Jans Enikel (gest. nach 1302) unterläuft diese Bewunderung, indem er ihn als Narren kennzeichnet, der, weil er sich nicht entscheiden kann, seinen Schatz zerstört.¹²

Manche Varianten sind außerordentlich komplex gebaut, was man sicher von Boccaccios Version sagen kann. Bei Boccaccio wird sie in einen Rahmen eingebettet. Er erzählt ein Treffen zwischen dem Juden Melchisedek und einem mächtigen muslimischen König; auch bei ihm ist das Saladin. Sein Saladin möchte Geld für seine Kriege aufbringen. Sein reicher Untertan Melchisedek möchte aber seinen Reichtum nicht teilen. Die Frage, welche Religion die wahre sei, die Saladin Melchisedek stellt, ist hier, anders als bei Patriarch Timotheus, ganz offen eine Falle. Melchisedek rettet sich mit der Ringparabel. Boccaccio rahmt diesen Zweierdialog nochmals ein. Er wird von einer christlichen Erzählerin vorgetragen, die durch

ihre Religionszugehörigkeit wieder die Dreizahl komplettiert. Sie erklärt, dass es ihr mit der Geschichte nicht um die Wahrheit von Religion gehe, sondern um die Taten von Menschen.

In der Geschichte, die Jans Enikel erzählt, sprach Saladin von drei Göttern. Die Version von Boccaccio funktioniert dagegen nur, wenn ein und derselbe Gott für alle drei Religionen vorausgesetzt wird. Diese Varianten sind erheblich zahlreicher. Bei der Betrachtung der Geschichten von den Dreien und dem Einen zeigt sich also: Als Gründungsmoment des Monotheismus mag die Unterscheidung zwischen dem einen Gott und den falschen Götzen wesentlich gewesen sein – in der mittelalterlichen Welt war diese Unterscheidung theologisch nicht vorrangig. Man konnte gut davon ausgehen, dass die anderen an denselben Gott glaubten.

Zu den wichtigen Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Versionen zählen die Elemente des Betrugs oder des Irrtums. Die Erzählungen spielen mit der Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen, auch zwischen Macht und dem Eigensinn des Machtlosen. Wichtig ist das Element der Ähnlichkeit der Symbole für die drei Religionen. Als religionsvergleichende Aussage ist dies bemerkenswert. Denn es beweist, dass die Glaubensauffassungen der Religionen tatsächlich für viele übersetzbar waren und dass man erzählerisch damit spielen konnte.

Wie war das möglich? Die Epoche von 500 bis 1500 war entscheidend für die Ausbildung der drei Religionen, ihrer Theologie, ihrer Institutionen. Der Islam war nicht mit dem Tag des Auszugs aus Mekka ausgebildet. Auch die beiden älteren Religionen, Judentum und Christentum, veränderten sich seit 500 massiv und in Schüben immer wieder. Alle drei spalteten sich in unterschiedliche Richtungen. Alle drei waren auch das Produkt inner- und interreligiöser Auseinandersetzungen mit den Religionen, Philosophien, Kulturen und Völkern Eurasiens. Sie sind historisch untrennbar miteinander verflochten.

Dieser Prozess wurde von einem vielstimmigen Sprechen begleitet und geformt. Um Bibel und Qoran legte sich im Mittelalter ein kompliziertes Gespinnst aus Interpretationen, das seinerseits teilweise kanonischen Status erhielt – Talmud, Kirchenväter, Hadith, Kommentare, Rechtsschulen, Liturgien, Praktiken, Erbauungsliteratur und so fort. Wie sehr diese Schicht wiederum zwischen den Religionen verflochten ist, wird seit einigen Jahren intensiv erforscht. In der populären Kultur wie in der spekulierenden Theologie entfalteten sich Diskurse um die religiöse Vielfalt als Realität und ihre Einheit als Ideal. Die Geschichten von den Dreien und dem Einen sind also keine Zeugen für eine verborgene Gegenposition, sondern des Diskurses der religiösen Vielfalt allgemein. Sie vereinfachen ihn und bringen ihn auf griffige Formeln.

»Absoluter Wahrheitsanspruch«?

Ist in diesem Diskurs die Entscheidungsfrage nach der absoluten Wahrheit das einzige Kriterium und was ist darunter zu verstehen? Die Geschichten von den Dreien und dem Einen legten bereits nahe, dass die Antworten sehr viel dialektischer ausfielen. Praktisch jedes mittelalterliche Genre konnte sich mit der religiösen Vielfalt beschäftigen, sie erklären und bewerten: feindlich, probend, vergleichend, untersuchend, spielerisch, polemisch, parodistisch und so fort. Recht als wissenschaftliche Disziplin der Erörterung und die erzählende Literatur wurden bereits genannt. Historische Werke erläuterten die Entstehung der Religionen. Man wollte wissen, ob und in welcher Weise Gott für die Vielfalt der Religionen verantwortlich war und wie er sich zu den unterschiedlichen Gruppen verhielt. Polemische und apologetische Schriften befassten sich theologisch-systematisch mit den Lehren.

Dazu gehören auch die mittelalterlichen Religionsdialoge und dialogischen Traktate, wie das Gespräch zwischen Timo-

theus und al-Mahdi, die man als elaborierte Versionen der Geschichten von dem Einen und den Dreien verstehen kann. Sie spiegeln die historisch tatsächlich gelebte Praxis des religiösen Diskutierens auf gehobener¹³ wie auf banal alltäglicher Ebene. Oft haben sie eine literarisch ausgefeilte Form.¹⁴ Die Autoren vergleichen die theologischen Positionen in der Absicht, die eigene Religion zu verteidigen. Dabei genügt keine einfache Verdammung der anderen. Die Darstellung musste vielmehr realistisch und kompetent sein, sonst machte sie sich in der Konkurrenz lächerlich. Wenn es also auch genug Polemiker gab, die an der absoluten Wahrheit ihrer eigenen Religion nie den Schimmer eines Zweifels hegten und die diese Sicherheit lärmend herausposaunten: Die Religionen bestimmten ihr Verhältnis erwiesenermaßen nicht nur mit einer Entscheidung zwischen »wahr und falsch«. Wieder lässt aber diese Kategorie keine weitere Präzisierung zu.

Doch liegen inzwischen von anderer Seite differenzierende Vorschläge vor: Theologen haben Ende des 20. Jahrhunderts drei abgestufte Kategorien für das Verhältnis zwischen ihren Religionen entworfen. Sie gehen über den reinen Gegensatz zwischen »wahr und falsch« hinaus. Man unterscheidet zwischen a) exklusivistischen Lehren (außer mir irren sich alle), b) Inklusivisten (die anderen haben zum Teil recht) und c) Pluralisten (jeder hat recht).¹⁵ Zahlreiche Zeugnisse von mittelalterlichen Exklusivisten haben sich erhalten. Vor allem auf sie wird in der gegenwärtigen Debatte immer wieder Bezug genommen; sie sollen hier daher nicht wiederholt werden. Doch auch für die anderen beiden Kategorien finden sich Beispiele.

Tatsächlich war in Wirklichkeit nicht der Exklusivismus, sondern der Inklusivismus im Grunde die vorherrschende Methode, das Verhältnis der Lehren der drei Religionen untereinander zu beschreiben. Insgesamt wurden die gemeinsamen Wurzeln und der Bestand gleicher Kategorien und Überzeugungen weithin anerkannt. Dass alle denselben Gott verehrten,

wurde, wie erwähnt, von zahlreichen Theologen vertreten. Theologen der drei Religionen grenzten diese auch von anderen ab, wie etwa von den Buddhisten. Ob eine inklusive oder eine exklusive Argumentationsstrategie gewählt wurde, hing mitunter vom Schreibanlass ab. Derselbe Autor mochte daher durchaus zu Zeiten verschiedene Positionen einnehmen.

Typische Beispiele für Inklusivismus sind die meisten der genannten literarischen Religionsgespräche und der vergleichenden Traktate. Dabei gingen auch Ausnahmeautoren wie Ibn Kammuna (ca. 1215-1285) oder Nikolaus von Kues (1401-1464) in diesen Texten nicht über die Grenzen anerkannter inklusivistischer Theologie hinaus. Von der Überlegenheit ihrer eigenen Religion waren sie überzeugt. Ferner wurden in der Mission oder in der Diplomatie inklusive Argumente vorgebracht; der Nutzen versteht sich von selbst. Ohne Inklusivismus wäre schließlich die Adaption der antiken Wissenschaften in das spekulative Denken aller drei Religionen – zuerst im 8.-10. Jahrhundert in Mesopotamien und dann im 11.-13. Jahrhundert in Europa – gar nicht möglich gewesen: Die Voraussetzung dafür war, dass man die Aussagen heidnischer Denker in mancher Hinsicht und auf bestimmte Prinzipien bezogen als wahr anerkannte. Man traute überdies Angehörigen anderer Religionen zu, diese Philosophen richtig zu kommentieren und zu übersetzen. Und man las die Werke der anderen.

Ein solcher dogmatischer Inklusivismus konnte, wie erwähnt, oft Respekt vor anderen Religionen theoretisch entfalten, aber dies war keine notwendige Folge. In interreligiösen Beziehungen konnte Inklusivismus vereinnahmen, vor allem aus der besseren Machtposition heraus. Er konnte abwerten, indem er zwar die Richtigkeit der anderen Lehren anerkannte, doch sie nun für überholt erklärte. Christen formulierten dies gegenüber Juden, Muslime gegenüber Christen und Juden. Auf einer exklusivistischen Position zu beharren, war daher etwa für den jüdischen Theologen Juda Halevi (1075-1141) eine Maßnahme des Selbstschutzes für seine unter Druck geratene

Gemeinde. Normative Abwertungen von »Intoleranz« gewinnen für seinen Exklusivismus kein Verständnis.

Selbst für Pluralismus finden sich Beispiele, in interner wie in externer Perspektive: Sowohl im Judentum als auch im Christentum und im Islam bildeten sich im Mittelalter unterschiedliche Strömungen heraus, die zu starken internen Konflikten führten. In Publikationen der gegenwärtigen Debatte findet sich verbreitet die Vermutung, dass diese innerreligiösen Friktionen noch schwerer zu überwinden seien als interreligiöse.

Es trifft zu, dass die mittelalterlichen Konfessionen bis heute bestehen. Absolutheitsansprüche der Konfessionen gegeneinander konnten nicht weniger scharf formuliert werden, als gegenüber anderen Religionen. Auch waren die Normen gegen interne Abweichung in den Offenbarungsschriften und auch in den später entstandenen Rechten außerordentlich scharf formuliert. Anders als Angehörige anderer Religionen hatten Abweichler, Apostaten bzw. Häretiker namentlich im Kirchenrecht wie im islamischen Recht kein Recht auf Schutz des Eigentums und des Lebens. Sie wurden immer wieder auch gewaltsam verfolgt. Im 13. Jahrhundert wurden im lateinischen Christentum Inquisitionstribunale zur Identifikation häretischer Bewegungen eingerichtet. Mitte des 13. Jahrhunderts wurde die Todesstrafe für Häresie als Verbrechen an der Majestät Gottes eingeführt und die Blasphemie in der lateinischen Welt als Verbrechen kriminalisiert.¹⁶ Allerdings war dies keine Aktualisierung des »Sinai-Komplexes« im Sinne der Theorie Peter Sloterdijks, die totale Ausgrenzung des inneren Gegners gemäß den Erzählungen der Bestrafung der Täufer um das Goldene Kalb.¹⁷ Sondern es ist eine historisch erklärbare, noch dazu ziemlich späte Innovation nach dem Modell des römischen Rechtes.

Überhaupt wird man sowohl rechtlich wie praktisch wieder differenzieren müssen. Erstens haben Juden und orientalische Christen kein Gewaltrecht gegenüber Apostaten, Blas-

phemikern und Häretikern etabliert, auch wenn Modelle dafür in den Offenbarungsdokumenten und im römischen Recht vorlagen. Zweitens gab es zwar zwischen Rabbaniten und Karaiten massive Polemiken, doch sprach man sich gegenseitig das Judesein nicht ab. Dies gilt auch für das östliche Christentum. Christen verschiedener Konfessionen lebten in den Städten unter muslimischer Herrschaft zusammen; sie konkurrierten, aber sie nahmen einander als Christen wahr. Diesem Gedanken folgten auch die lateinischen Missionare und Diplomaten, die im 12. und 13. Jahrhundert Beziehungen zwischen der westlichen und den östlichen Kirchen aufnahmen.¹⁸ Die lateinische Kirche bekämpfte zwar (nicht erfolgreich) die Häresie in ihrem eigenen Herrschaftsbereich, aber auch sie akzeptierte die östlichen Kirchen als christliche Gesprächspartner. Muslime mussten sich vielerorts mit der Existenz der unterschiedlichen Gruppen abfinden und namentlich in großen Städten ihr Zusammenleben organisieren.¹⁹ Auf die gesamte eurasiatische Verbreitung der drei Religionen bezogen war auch hier interner Inklusivismus neben Exklusivismus eine verbreitete Haltung.

Die erste pluralistische Bewegung im Christentum lässt sich im 12. und 13. Jahrhundert ausmachen. Sie entstand 700 Jahre nach der Etablierung der parallelen Kirchen und Konfessionen. Diese sind die chaledonischen Kirchen (Lateiner und Orthodoxe), die Kirche des Ostens (Nestorianer) und die sogenannten miaphysitischen Kirchen (Kopten, Armenier, Syrisch-Orthodoxe). Führende miaphysitische Theologen erklärten jetzt dogmatische und rituelle Differenzen zwischen den christlichen Kirchen als einfache Varianten derselben Theologie. Gerade diese Unterschiede waren im 5. und 6. Jahrhundert als absolut unhintergebar gewertet worden. Mit dieser Methode wurden nun die bestehenden Unterschiede respektiert und integriert. Sie brauchten nicht aufgehoben zu werden. Lehren als gleichwertig zu erklären, ohne auf ihrer Gleichartigkeit zu bestehen, war ein Weg des versöhnenden Denkens,

der im Mittelalter erfunden wurde.²⁰ Der interreligiöse Pluralismus argumentierte ähnlich. Unterschiedliche Lehre und Praxis wurden als einfache Varianz desselben verstanden. Allerdings überschritt interreligiöser Pluralismus die Grenzen dessen, was religiöse Autoritäten als rechthgläubig zu tolerieren bereit waren, und ist daher sehr viel schwieriger historisch zu rekonstruieren.

Nicht zuletzt konnten die Religionen als theologische Systeme und soziale Institutionen ihre Überzeugungsfähigkeit ganz einbüßen. Im 6. Jahrhundert lehnte der Arzt Burzoe aus dem Iran alle verfassten Religionen ab. Er gilt als Urheber der persischen Fassung einer Sammlung von indischen Parabeln mit dem Namen »Kalila wa-Dimna«. Diese Sammlung verbreitete sich im Mittelalter über ganz Eurasien. Der Ich-Erzähler Burzoe behauptet in der Einleitung zu dieser Sammlung, dass er nach der wahren Religion geforscht habe; bis Indien hatte ihn diese Suche geführt. Doch überzeugten ihn die Religionsvertreter nicht. Sie alle behaupteten, die Religion sei ihnen offenbart worden, und sie befanden sich miteinander in endlosem Streit. Deshalb folgte der Arzt einem eigenen spirituellen Weg, mit dem er den Willen Gottes zu tun und sein Leben im Jenseits gut vorzubereiten hoffte.²¹ Solche Beispiele von Verweigerung gegenüber dem Klerus und die Suche nach individuellen Wegen sind eine der treibenden Kräfte der mittelalterlichen Religionsgeschichte. Sie hat immer wieder interne Kritiker, originelle Denker und neue religiöse Lehren und Bewegungen hervorgebracht.²²

Und damit ist ein weiteres Problem mit der Theorie von der Notwendigkeit der Intoleranz angesprochen, das hier bereits angeklungen ist: Letztlich ging es um die Frage, ob man das richtige tat. Wichtig war für die Zeitgenossen, auch diejenigen, die die hochspekulativen Theologien gar nicht verstanden, noch sich dafür interessierten, dass die eigene Religion einen mit Gott in Beziehung brachte, im Leben wie nach dem Tod. Auch dieses Anliegen zeigt sich empirisch anders, als die

Theorie vom »Sinai-Komplex«, die zu Recht besonderes Gewicht auf dieses Treueverhältnis legt, erwarten lässt. Tatsächlich lässt es sich im Verhältnis zu den anderen Religionen und Konfessionen wiederum mit den Kategorien »exklusivistisch«, »inklusionistisch« oder »pluralistisch« beschreiben.²³

Aus der Sicht vieler Theologen schmorten alle, die nicht ihrer eigenen Religion angehörten, unweigerlich auf ewig in der Hölle. Diese exklusivistische Position kann als bekannt vorausgesetzt werden; vor allem in diesen letzten Jahren wird sie von fundamentalistischen Strömungen stark gemacht. Aber auch dass einige Ungläubige Gottes Nähe, Heil oder Belohnung im Jenseits erfahren können, war in allen drei Religionen von anerkannten Theologen durchaus denkbar. Entscheidend war im lateinischen Christentum und im Islam, ob jemand die Botschaft Christi bzw. Mohammeds gehört hatte. Für die jüdische Seite darf der ebenso anerkannte wie einflussreiche Moses Maimonides (1135/8-1204) nicht unerwähnt bleiben, für den es unproblematisch zu denken war, dass die Rechtschaffenen unter den Völkern in der zukünftigen Welt auch bei Gott sein würden.²⁴

Während diese inklusivistische Lösung breit anerkannt war, blieb eine andere, pluralistische, im Islam und im Christentum ausgegrenzt, doch auch diese wurde immer wieder geäußert: Gott, der Allbarmherzige, konnte unmöglich eine solche Menge an Muslimen und Juden geschaffen haben, um sie alle in die Hölle zu verdammen, sagten mitleidige europäische Zeitgenossen des 13. Jahrhunderts. Gott musste also auch ihr Streben zu ihm annehmen und anerkennen.

Ein Hans Becker aus Mainz gab 1458 vor der Inquisition zu Protokoll, dass seiner Ansicht nach in Wirklichkeit sogar die Kirche häretisch sei, weil sie die Häretiker, die Juden und die Heiden verdamme. Aber das sei alles Unsinn, eine formale Taufe sei gar nicht nötig für das Heil, und Juden und Heiden würden durch den Heiligen Geist, den auch sie haben, gerettet werden. Wohl gemerkt, Hans Becker war aus seiner eigenen

Sicht ein frommer Mann! Frömmigkeit und Pluralismus schlossen sich auch hier nicht aus. Diese Meinung wurde immer wieder in theologischen Werken bekämpft, bis zum Ende des Mittelalters. Sie blieb also trotz der Ausgrenzung eine individuell vertretene Position. Auch muslimische Autoren erklärten es als falsch, wenn jemand nicht glaubte, dass nur der Islam wahr sei, und andere Religionen für gleichwertig hielt.²⁵ Auch hier lebte diese Haltung gleichwohl fort.

Schluss

Die mittelalterlichen Religionen vertraten nicht nur absolute Wahrheitsansprüche. Sie unterschieden ferner nicht nur zwischen »Gläubigen« und »Ungläubigen«. Sie haben auch nicht alle und ständig Gewalt gegen interne Abweichler ausgeübt. Weitergehend lässt sich sagen, dass die monotheistischen Religionen nicht notwendig intolerant sind. Wir müssen das Verhalten ihrer Anhänger offenbar als so widersprüchlich hinnehmen, wie sie sich zeigen. Sowohl religiöse Eliten, weltliche Herrschaften, als auch die Bevölkerungsgruppen wiesen dieses unterschiedliche Verhalten und die verschiedenen Positionen auf. Historisch gesehen haben die Religionen im Mittelalter normativ und praktisch sehr vielfältig schattierte Beziehungen untereinander entwickelt, die sich mit einfachen Gegensatzpaaren nicht beschreiben lassen. Die tatsächlichen Lektüren der Offenbarungsdokumente, ihre Kommentartraditionen und der Diskurs der religiösen Vielfalt dieser Jahrhunderte muss für die Theoriebildung über monotheistische Religionen einbezogen werden.

Jenseits der Traditionen begeben sich Menschen immer wieder auf die Suche nach dem Ursprünglichen und Authentischen. Die Suche nach dem »Eigentlichen« durch aktualisierende Lektüre in Bibel und Quran betreiben heute vielfach Religionskritiker und religiöse Fundamentalisten. Dass dies die

»wahren« Lektüren seien, ist die programmatische Behauptung beider Lager. Dass ihre Lektüren nicht die einzig möglichen sind, war hier historisch zu zeigen.

Zu den Fehlschlüssen der gegenwärtigen Debatte gehört sowohl auf Seiten der radikalen Bewegungen als auch auf Seiten der Religionskritiker, dass aus einer Ablehnung der anderen Religion notwendig eine Ablehnung des anderen Menschen resultiere. Wir erfahren, dass dies allerdings die Folge sein kann. Doch konnten und können exklusivistische Positionen in der Praxis sehr wohl Respekt vor dem anderen Menschen beinhalten.

Heute wie damals wurde die multireligiöse Wirklichkeit durch Machtinteressen, Hierarchien und ungleiche Teilhabe an Diskursen strukturiert. Die religiösen und politischen Eliten im Mittelalter versuchten offenbar, in einer multireligiösen Welt aus ihrer Sicht zwischen Skylla und Charybdis hindurchzusteuern. Sie wollten Recht und inneren Frieden herstellen, aber sie wollten auch ihre stets labilen Gruppengrenzen stabilisieren. Inklusivismus war deshalb eine unter anderen, exklusiveren Positionen, verbreitete Haltung und Praxis. Interreligiöse pluralistische Positionen wurden als deviant ausgemacht, doch bediente sich der hochtheologische, interkonfessionelle Pluralismus tatsächlich derselben Denkopoperationen.

Die »Mosaische Unterscheidung« hat einen wesentlichen Mechanismus in den monotheistischen Religionen identifiziert. Aber dieser ist viel dynamischer als angenommen. Man konnte immer wieder neue Unterschiede zu unhintergehbaren religiösen Gegensätzen erklären. Aber man konnte auch zuvor unüberwindliche Gegensätze als Unterschiede umdefinieren, die nur teilweise oder gar nicht zu trennen brauchten. Dies wurde nicht aus einer säkularen Relativierung der Religionen, sondern aus den Theologien selbst begründet.

Die religionsphilosophischen Theorien, die die Gewalt als notwendige Aktualisierung der Offenbarungsdokumente oder metaphysisch aus den Religionen selbst erklären, halten der

empirischen Überprüfung nicht stand. Stattdessen müssen die innerweltlichen Strukturen identifiziert werden, die je spezifisch die Dramatisierung der Gegensätze und die Gewalt verursachen oder die Wogen wieder glätteten.

Anmerkungen

- 1 Für viele: Onfray, Michel (2006), *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss* (Traité d'athéologie, Paris 2006). Aus dem Französischen von Bertold Galli (München).
- 2 Oebbecke, Janbernd (2010), 'Der Islam als Herausforderung für das deutsche Religionsrecht', in Heinrich Böll Stiftung (ed.), *Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik. Dossier* (Berlin), 3-12, hier 6: „Dieser Effekte wegen lässt sich das System der positiven Neutralität auch als „Religionshege“ qualifizieren. Der Staat fördert, er unterstützt, aber er kontrolliert auch, und ohne Zwang auszuüben, bindet er an seine Standards. Die auf Ewigkeit gerichteten Verheißungen der Religion können für die Gläubigen schwerer wiegen als weltliche Sanktionen durch den Staat. Deshalb birgt jede Religion ein Gefahrenpotential. Weil das so ist, muss der Staat sich und seine BürgerInnen vor Entwicklungen in den Religionen schützen, die den Rechten seiner BürgerInnen und dem Bestand seiner Ordnung gefährlich werden können. Dieser Schutz fällt in einem kooperativen System leichter.“
- 3 In dieser Richtung denken Daniel, Norman (1960), *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh); Moore, Robert Ian (2008 (zuerst 1987)), *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe* (Malden /Mass.: Blackwell).
- 4 Griffel, Frank (2000), *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen* (Diss. Berlin, 1998) (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies; Leiden, Boston); Soffer, Yossef (2011), 'The Theological Majlis and religious otherness in medieval Islam', in Katell Berthelot (ed.), *The quest for a common humanity. Human dignity and otherness in the religious traditions of the Mediterranean* (Studies in the history of religions; Leiden: Brill), 219-35, hier: 227-8.
- 5 Z.B. Patschovsky, Alexander (1998), 'Feindbilder der Kirche. Juden und Ketzer im Vergleich (11.-13. Jahrhundert)', in Alfred Haverkamp (ed.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge* (Vorträge und Forschungen; Sigmaringen), 327-57.
- 6 Schnell, Rüdiger (1991), 'Die Christen und die „Anderen“. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven', in Odilo Engels and Peter Schreiner (eds.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongressakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991* (Sigmaringen), 185-202. Die Übersetzung der theologisch womöglich fragwürdigen Passage in dieser Rede ist nach wie vor strittig. Überzeugend scheint mir die Argumentation von Steinmetz, Ralf-Henning (1995), 'Die ungetauften Christenkinder in den „Willehalm“-Versen 307, 26-30', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 124, 151-62, die Schnells

- Kontextualisierung in einem wichtigen, doch hier nicht entscheidenden Detail in Frage stellt.
- 7 Linder, Amnon (1997), *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press); Friedmann, Yohanan (2003), *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge).
 - 8 So schon Asad, Talal (2001), 'Reading a Modern Classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion', *History of Religion*, 40, 3, 205-22, hier: 212: "But apart from the fact that 'intolerance' may refer to conduct or to creed, to legal discrimination or to popular hatreds, this thesis rests on careless thinking."
 - 9 Forst, Rainer (2003), *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt a.M.).
 - 10 Schreiner, Klaus (1990), „Duldsamkeit“ (tolerantia) oder „Schrecken“ (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustiniischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit', *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter* (Ius commune, Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte; Frankfurt am Main), 159-210; Patschovsky, Alexander (1998), 'Toleranz im Mittelalter. Idee und Wirklichkeit', in Alexander Patschovsky and Harald Zimmermann (eds.), *Toleranz im Mittelalter* (Sigmaringen), 391-402.
 - 11 Madelung, Wilferd (1959), 'Fatimiden und Bahrainqarmaten', *Der Islam*, 34, 34-88; Niewöhner, Friedrich (1988), *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern* (Heidelberg); Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, und Pim Valkenberg (eds.) (2005), *The Three Rings. Textual studies in the historical triologue of Judaism, Christianity and Islam* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht; Leuven, Dudley, MA), 257-85; Weltecke, Dorothea (2010), 'Der Narr spricht: Es ist kein Gott'. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus Historische Studien; Frankfurt).
 - 12 Anders interpretiert Ferrari, Fulvio (2009), 'Der „frum heiden“ und sein kostbarer Tisch: Jans Enikels Erzählung um Saladins Tod und die Darstellung des muslimischen Ostens in der deutschen Literatur des Mittelalters', in Bernd Springer und Alexander Fidora (ed.), *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur: Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung* (Literatur: Forschung und Wissenschaft; 2009), 83-91.
 - 13 Soffer, Yossef (2011).
 - 14 Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner (eds.) (1992), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien) Wiesbaden.
 - 15 Für einige zentrale Schriften dazu s. Huang, Yong (1995), 'Religious Pluralism and Interfaith Dialogue. Beyond Universalism and Particularism', *International Journal for Philosophy of Religion*, 37, 3, 127-44.
 - 16 Segl, Peter (ed.), (1993), *Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich* (Köln; Weimar; Wien); Schwerhoff, Gerd (2005), *Zungen wie Schwerter – Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650* (Konflikte und Kultur; Konstanz).

- 17 U.a. Sloterdijk, Peter (2007), *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, (Stuttgart).
- 18 Richard, Jean (1998), *La papauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIIIe-XIVe siècles)*, 2. éd., augmentée d'une postface (Collection de l'école française de Rome; Rome École Française de Rome); Hamilton, Bernard (1980), *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church* (London).
- 19 Weltecke, Dorothea (2013), 'Zum syrisch-orthodoxen Leben in der mittelalterlichen Stadt und zu den Hūdōyē (dem Nomokanon) des Bar 'Ebrōyō', in Peter Bruns and Heinz Luther (eds.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaulhold zum 70. Geburtstag* (Wiesbaden: Harrassowitz), 537-67.
- 20 Pinggéra, Karl (2000), 'Christologischer Konsens und kirchliche Identität. Beobachtungen zum Werk des Gregor Bar Hebraeus', *Ostkirchliche Studien*, 49, 3-30.
- 21 Nöldeke, Theodor (1912), *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna* (Schriften der wiss. Ges. in Strassburg; Strassburg); Blois, François de (1990), *Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimna* (London).
- 22 Stroumsa, Sarah (1999), *Freethinkers in medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought* (Leiden: Brill).
- 23 Khalil, Mohammad Hassan (2012), *Islam and the Fate of Others. The Salvation Question* (Oxford u.a.).
- 24 Zu Maimonides s. Stroumsa, Sarah (2009), *Maimonides in his world. Portrait of a mediterranean thinker* (Princeton: Princeton UP); Stünkel, Knut Martin (2013), *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides* (Würzburg).
- 25 Khalil (2012).