Die Iberische Halbinsel als christlich-muslimischer Begegnungsraum im Spiegel von Transfer- und Transformationsprozessen des 12.-15. Jahrhunderts

La Península Ibérica como espacio de encuentro cristiano-musulmán a la luz de los procesos de transferencia y transformación durante los siglos XII-XV

Matthias TISCHLER

Technische Universität Dresden. Institut für Geschichte / Matthias.Tischler@mailbox.tu-Dresden.de

Abstract: This paper describes the Iberian Peninsula from the perspective of the many processes of transfer and transformation that occurred in it from the twelfth to the fifteenth centuries, owing to which it became a place of encounter between Christians and Muslims. Particular attention is paid to translations of religious texts made by Christians about Islam, which were on the one hand modes of knowledge and interpretation of a culture, and on the other hand special means for the integration and disintegration of the Muslim population. On gathering together the manuscript tradition currently available of these translations and determining their background, the people involved, the places, circumstances and historical contexts, the paper lays the foundations for the possibility of a complete history of the inter-Christian reception of this transmission process.

Keywords: Christians and Muslims, translations and dialogue, knowledge and interpretations, integration and disintegration.

Resumen: Este trabajo describe la Península Ibérica desde la perspectiva de los numerosos procesos de transferencia y transformación ocurridos en ella durante los siglos XII al XV, debido a los cuales se manifiesta como un espacio de encuentro entre cristianos y musulmanes. Se presta particular atención a las traducciones de textos religiosos acerca del Islam iniciadas por los cristianos, que eran por una parte modos de conocimiento e interpretación de una cultura y, por otra parte, medios especiales para la integración y desintegración de los musulmanes. Al recoger la tradición manuscrita actualmente disponible de estas traducciones y determinar su ambiente, el personal implicado, lugares, circunstancias y contextos históricos, se ponen unas primeras bases para poder historiar de modo completo la recepción intracristiana de estas transmisiones.

Palabras clave: cristianos y musulmanes, traducciones y diálogo, conocimiento e interpretación, integración y desintegración.

1. PROBLEMAUFRISS

Wenn auf den folgenden Seiten über ein so großes Thema, wie das im Titel genannte, gehandelt wird, dann kann es sich nicht um die konzise Darlegung eines bis in den letzten Winkel ausgeleuchteten Arbeitsfeldes nach langjähriger Beschäftigung handeln. Der vorliegende Aufsatz besitzt vielmehr den Charakter einer Problemskizze zu einer begonnenen mehrjährigen Forschungsarbeit. Gleichwohl ist schon jetzt bewußt von ‘Transfer’ und ‘Transformation’ die Rede, Kategorien also¹, die kulturelle oder religiöse Kontakte oder Austauschverhältnisse voraussetzen. Dies hat seinen Grund darin, daß wir bei den theologischen und religiösen Texten des Islam in christlicher Übertragung und Widerlegung

¹ Auch die jüngsten Arbeiten zu ‘Transfer’ gehen kaum auf mittelalterliche Fragestellungen ein, blenden oft den Aspekt der ‘Transformation’ aus, haben das ‘religiöse Wissen vom Fremden bzw. Anderen’ noch nicht als vielversprechenden Gegenstand der modernen Transfer- und Transformationsforschung erkannt und leisten auch keine begrifflich klare Scheidung zwischen ‘Transfer’ und ‘Rezeption’; vgl. Michel ESPAGNE, *Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle*, in *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 17 (1994), S. 112-121 [wieder abgedruckt unter dem Titel *Au-delà du comparatisme*, in ID., *Les transferts culturels franco-allemands* (Perspectives germaniques), Paris, 1999, S. 35-49]; Johannes PAULMANN, *Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts*, in *Historische Zeitschrift*, 267 (1998), S. 649-685, hier S. 673-681; Peter BURKE, *Kultureller Austausch*, in ID., *Kultureller Austausch*, (Erbschaft unserer Zeit 8. Edition Suhrkamp 2170), Frankfurt am Main, 2000 [2002], S. 9-40; Michel ESPAGNE, *Kulturtransfer und Fachgeschichte der Geisteswissenschaften*, in Matthias MIDDELL (ed.), *Kulturtransfer und Vergleich [= Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung*, 10, 1 (2000)], Leipzig, 2000, S. 42-61 (jeweils innereuropäische, vor allem deutsch-französische Forschungs- und Transfergeschichte); Matthias MIDDELL, *Kulturtransfer und Historische Komparatistik - Thesen zu ihrem Verhältnis*, in *ibid.*, S. 7-41 (allgemeine Forschungs- und Transfergeschichte); Jürgen OSTERHAMMEL, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 147), Göttingen, 2001; ID., *Transferanalyse und Vergleich im Fernverhältnis*, in Hartmut KÄELBLE - Jürgen SCHRIEWER (eds.), *Vergleich und Transfer*. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main-New York, 2003, S. 439-466 (jeweils globale Transferperspektiven); Christiane EISENBERG, *Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik*, in *ibid.*, S. 399-417 (sozial- und geschichtswissenschaftliche Forschungs- und Transfergeschichte); Hartmut KÄELBLE, *Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer*, in *ibid.*, S. 469-493; Matthias MIDDELL, *Histoire universelle, histoire globale, transfert culturel*, in Michel ESPAGNE (ed.), *L'horizon anthropologique des transferts culturels [= Revue germanique internationale*, 21 (2004)], Paris, 2004, S. 227-244, hier S. 241-244 (jeweils allgemeine Forschungs- und Transfergeschichte); Michael WERNER - Bénédicte ZIMMERMANN, *Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der ‘Histoire croisée’ und die Herausforderung des Transnationalen*, in *Geschichte und Gesellschaft*, 28 (2002), S. 607-636, hier S. 612-615; ID., *Penser l'histoire croisée. Entre empirie et réflexivité*, in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 58 (2003), S. 7-36, hier S. 13-15 (jeweils Überblick). Methodisch und inhaltlich fundierte Beiträge zu Transfer- und Transformationsprozessen im Mittelalter sind inzwischen im Erlanger Graduiertenkolleg 516 «Kulturtransfer im europäischen Mittelalter» und im Frankfurter SFB/Forschungskolleg 435 «Wissenskulturen und gesellschaftlicher Wandel» (jeweils seit 1999) entstanden.

nicht von 'Rezeption' im Sinne einer Literatur-, Kultur- oder Religionsästhetik sprechen können, da diesen Texten von seiten der Christen im Mittelalter natürlich keine Vorbildlichkeit beigemessen wurde. Mit 'Transfer' und 'Transformation' sind dynamische Prozesse angesprochen. Es geht um die Übertragung von Konzepten, Normen, Bildern und Repräsentationen von einer Kultur bzw. Religion in eine andere unter Berücksichtigung ihrer methodischen, medialen, personalen, zeitlichen und räumlichen Kontextualität sowie – untrennbar damit verbunden – um die Über- bzw. Umformung dieses Wissens durch bzw. im eigenen Wissensbestand.

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als ein methodisch sensibilisierender Beitrag zu jenem abendländischen Islambild, das wir seit über 40 Jahren den hervorragenden islamwissenschaftlichen und allgemein mediävistischen Synthesen von Norman Daniel² und Richard William Southern entnehmen können³ und das in jüngerer Zeit durch die Arbeiten von Philippe Sénac⁴, John Victor Tolan⁵ und vielen anderen weiter präzisiert worden ist. Diese methodische Sensibilisierung ist unabdingbar, denn in allen genannten Arbeiten ist aus den einschlägigen Texten ein westliches Islambild rekonstruiert worden, das einseitig bleiben muß, da es das mediale Komplement, um dessen Erforschung es mir in erster Linie geht, aus den Augen verloren hat: Man hat eine Geschichte dieses Islambildes auf der Grundlage von mehr oder weniger zuverlässig edierten Texten geschrieben, die ihrer materiellen und sozialen Kontexte entkleidet, in ein Panorama gleichgewichteter Zeugen ohne nähere Quantifizierung und Qualifizierung derselben überführt worden sind. Mit anderen Worten hat es die bisherige Forschung weitestgehend unterlassen, dieses Panorama auf der Grundlage der christlich-lateinischen Islamhandschriften in ihrer historischen, also personalen, örtlichen und zeitlichen Streuung im europäischen Kontext umfassend zu profilieren und für eine Transfer- und Transformationsgeschichte der in diesen Codices überlieferten Texte fruchtbar zu machen.⁶ Es dürfte jedem Leser einsichtig sein, daß die Ge-

² Vgl. Norman DANIEL, *Islam and the West. The making of an image*, Edinburgh, 1960 [Oxford ²1993].

³ Vgl. Richard William SOUTHERN, *Western views of Islam in the middle ages*, Cambridge (Mass.), 1962 [Oxford, ²1978; deutsche Fassung: *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart-Berlin, 1981].

⁴ Vgl. Philippe SÉNAC, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983 [überarbeitete Fassung: *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*, Paris, 2000].

⁵ Vgl. John Victor TOLAN, *Saracens. Islam in the medieval European imagination*, New York, 2002 [französische Fassung: *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au moyen âge*, (Collection historique), Paris, 2003].

⁶ Charakteristisch für diese merkwürdige Form von 'entmaterialisierter und entkontextualisierter Ideengeschichte' ist etwa die Haltung von DANIEL, *Islam...* (1960) [Anm. 2], S. 25 (= DANIEL, *Islam...* (1993) [Anm. 2], S. 25): «... I have not attempted to write a literary history, nor have I given any account of the relationships between writers, except in instances where it illustrates their treatment of their data to do so»; ID., *Heroes and Saracens. An interpretation of the Chansons de geste*, Edinburgh, 1984, S. 4: «I have no special experience in literature as an artefact, rather than

nese des abendländischen Islambildes erst zuverlässig geschrieben werden kann, wenn die Transfer- und Transformationsbedingungen hierfür untersucht worden sind⁷. Dazu ist es aber wiederum notwendig, die angesprochenen Transfer- und Transformationsprozesse als Wahrnehmungs- und Deutungsprozesse verstehen zu lernen.

2. WAHRNEHMEN UND DEUTEN IM INTERRELIGIÖSEN KONTEXT

Wenn es im folgenden um die Wahrnehmung⁸ und Deutung⁹ des religiös Fremden, Anderen und Eigenen¹⁰ geht, dann wird einerseits über die gegenwärtig

as an historical source. Neither would I attempt to judge the history of texts or of manuscripts, their inter-relations and mutual influences. Although I trust to make full use of the work of editors, of critics and of commentators on the texts, I confine myself to the history of ideas. (...) Because I am not concerned with the history of written texts, but with the content of a convention used and modified only slightly over a long period, I am able to use material from different dates throughout the period, often to illustrate the durability of the tradition». Ich gehe also noch einen Schritt weiter als Kenneth Baxter WOLF, Christian views of Islam in early medieval Spain, in John Victor TOLAN (ed.), *Medieval Christian perceptions of Islam. A book of essays*, (Garland Medieval Casebooks 10), New York-London, 1996 [New York-London, 2000], S. 85-108, hier S. 86 mit Anm. 2, der sich ausdrücklich auf DANIEL, *Islam...* (1960) [Anm. 2] bezieht: «A second potential danger is that of treating a view of Islam without considering the particular context within which the 'viewer' operated».

⁷ Insofern ist der Kritik von Katherine Scarfe BECKETT, *Anglo-Saxon perceptions of the Islamic world*, (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 33), Cambridge, 2003, S. 5 zuzustimmen: «The discussions by Daniel and Southern are furthermore chiefly concerned with 'attitudes and opinions of Latin Christians, and not primarily with the data available to them'».

⁸ Jede aktive Aufnahme kultureller oder natürlicher Phänomene, die dem Ausführenden dieser Tätigkeit als fraglos erscheinen. Dies ist also nicht der (oft implizit) unter den Generalverdacht der Verformung oder Verfälschung gestellte spezifische Blickwinkel eines Autors bzw. eines Textes bzw. eines Milieus, auch nicht allein das 'geistige Bild' oder die 'Sicht von etwas', die es jeweils zur Erlangung der 'wahren Geschichte' zu 'überwinden' gilt.

⁹ Gezieltes, reflektierendes Erfassen der wahrgenommenen Phänomene.

¹⁰ Vgl. zur soziologischen bzw. literaturwissenschaftlichen Sicht auf das 'Eigene' und das 'Fremde' bzw. 'Anderer' Alfred SCHUTZ, *The stranger. An essay in social psychology*, in Arvid BRODERSEN (ed.), *Collected papers*, Bd. 2: Studies in social theory, (Phaenomenologica 15), The Hague, 1964, S. 91-105; Alois HAHN, *Überlegungen zu einer Soziologie des Fremden*, in *Simmel Newsletter*, 2, 1 (1992), S. 54-61; ID., *Die soziale Konstruktion des Fremden*, in Walter M. SPRONDEL (ed.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*. Für Thomas Luckmann, (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1140), Frankfurt am Main, 1994, S. 140-167; Jörg BERGMANN, *Kommunikative Verfahren der Konstruktion des Fremden*, in Cornelia BOHN - Herbert WILLEMS (eds.), *Sinngeneratoren*. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive, Konstanz, 2001, S. 35-56 (ohne genaue Scheidung zwischen dem 'Fremden' und dem 'Anderen'); Marina MÜNKLER, 7. Alterität und Interkulturalität. a) Ältere deutsche Literatur, in Claudia BENTHLEN - Hans Rudolf VELTEN (eds.), *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, (Rowohlt's Enzyklopädie), Reinbek bei Hamburg, 2002, S. 323-344. Die religiöse Perspektive auf die Begriffe ist in diesen Beiträgen jeweils

diskutierten Ansätze zu einer allgemeinen Wahrnehmungs- und Deutungstheorie¹¹ (die letztlich eine Theorie zur Konstituierung und Lesbarkeit der religiösen Wirklichkeit mittels Texten ist), nachgedacht werden müssen, um zu einer angemessenen Beurteilung der mittelalterlichen interreligiösen Texte und ihrer Autoren als möglicher Spiegel ihrer realen Begegnungen, Wahrnehmungen und Deutungen des Gegenüber zu gelangen. Andererseits müssen sich diese theoretischen Überlegungen an der Wirklichkeit der Texte und Autoren in ihrer vielgestaltigen mittelalterlichen Kontextualität¹² bemessen, im Zweifelsfall also auch falsifizieren lassen, um den Texten, Autoren und den ihnen jeweils innewohnenden Wahrnehmungs- und Deutungsmustern¹³ ihre Historizität zu bewahren und unser gegenwärtiges Wahrnehmungs- und Deutungsbemühen nicht in ein überzeitiges intellektuelles Glasperlenspiel ableiten zu lassen. Wir müssen also die Gegenstände unserer Wahrnehmung und Deutung immer von diesen beiden Seiten aus behandeln, nicht zuletzt um der Gefahr der oft nicht eingestandenen oder gar bemerkten Falle der allein textimmanenten Interpretation zu entgehen. Dabei geht es in dem diesem Beitrag zugrundeliegenden Forschungsprojekt darum, die Funktionsweisen und die Funktionalisierung der einzelnen Facetten des in und jenseits der Texte erkennbaren mittelalterlichen Islambildes in ihren jeweiligen Kontexten möglichst genau zu erfassen und diese Bilder schließlich auf ihre theoretische Integrations- wie Desintegrationskraft und ihre praktische Inklusions- wie Exklusionsabsicht und -wirkung innerhalb ihrer Kontexte zu befragen.

Die folgenden Seiten werden sich allein mit der Frage auseinandersetzen, in welchem Wechselverhältnis von unmittelbarer Wahrnehmung und Deutung das religiös Eigene und das religiös Fremde bzw. Andere im Spiegel interreligiöser Übertragungsbewegungen während des 12. und 13. Jahrhunderts gestanden haben und wie das Fremde bzw. Andere in den eigenen religiösen bzw. interreligiösen Wissenskosmos einbezogen worden ist. Natürlich soll dieses Wechselverhältnis in

kaum berücksichtigt. Eine philosophische Scheidung zwischen 'alltäglicher', 'struktureller' und 'radikaler Fremdheit' trifft Bernhard WALDENFELS, *Das Eigene und das Fremde*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43 (1995), S. 611-620, hier S. 615f.

¹¹ Vgl. zu einer ersten Orientierung Hartmut BLEUMER - Steffen PATZOLD, *Wahrnehmungsmuster in der Kultur des europäischen Mittelalters*, in *Das Mittelalter*, 8 (2003), S. 4-22; Hans-Werner GOETZ, *Wahrnehmungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft*, in *ibid.*, S. 23-33.

¹² Im Unterschied zu 'Kontext', jeglichem materiellen, ideellen und gesellschaftlichen Zusammenhang von Texten in Handschriften, wird hier unter 'Kontextualität' die gesellschaftliche, individuelle, psychologische und mentale Sinnhaftigkeit, aber auch Prozeßhaftigkeit dieser Textzusammenhänge verstanden.

¹³ Variable mentale Ordnungsraster, mithin sozial und kulturell vermittelte Konzepte und/oder Überzeugungen, die bei einem Wahrnehmungsvorgang unwillkürlich und selektiv wirksam sind und dem Ausführenden dieser Tätigkeit die Sinnhaftigkeit des Wahrgenommenen von vornherein und zeitspezifisch erschließen.

erster Linie aus der lateinisch-christlichen Perspektive und ihrer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster beschrieben werden, und selbstverständlich ist dieses Bild erst vollständig, wenn auch die arabisch-muslimische Perspektive hierauf berücksichtigt sein wird. Da es keine ausdrücklichen zeitgenössischen Zeugnisse von christlicher Seite zur Bewertung dieser intellektuellen Transfer- und Transformationsvorgänge¹⁴ zu geben scheint¹⁵, kann die Frage nach dem Selbstverständ-

¹⁴ Alle bislang bekannten Stellen bezeugen lediglich die Absicht zur Beschaffung von bislang nicht verfügbaren muslimischen Interna zu apologetischen bzw. disputativen Zwecken gegen die Häresie bzw. zur Aufhellung der eigenen Position; vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola de translatione sua* § 2f.: «Mitto... novam translationem nostram contra pessimam nequam Mahumeti haeresim disputantem... epistolam immo libellum multis ut credo propter ignotarum rerum notitiam perutilem futurum perfecit (Pseudo-al-Kindī, *Apologia*) ... Fuit autem in hoc opere intentio mea, ut morem illum Patrum sequerer, quo nullam unquam suorum temporum vel levissimam ut sic dicam haeresim silendo praeterierunt, quin ei totis fidei viribus resisterent et scriptis atque disputationibus esse detestandam ac damnabilem monstrarent (sog. *Corpus Toletanum*)», ed. Reinhold GLEI, *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam*, (Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 1), Altenberge, 1985, S. 22-28, hier S. 22 Z. 1f. und 11f. sowie S. 24 Z. 1-6; Markus von Toledo, *Praefationes*: «[sc. «Rodericus archiepiscopus Toletanus»] ... perscrutabiliter operam dedit et sollicitudinem, ut liber in quo sacrilega continebantur instituta et enormia precepta translatus, in noticiam venire[n]t ort<h>odoxorum, ut quos ei non licebat armis impugnare corporalibus, saltem enormibus institutis obviando confunderet... Reverendus Mauricius archidiaconus eiusdem [sc. «ecclesie Toletane»] ... pari voto parique affectu laboravit, ut liber iste in latinum transferretur sermonem, quatinus ex institutis detestandis Mafometi a Christianis confusi, Sarraceni ad fidem nonnulli traherentur catholicam... Ego autem Marchus, humilis eiusdem [sc. «ecclesie Toletane»] canonicus... librum Mafometi ad petitionem eorum et com<m>odum ort<h>odoxe fidei de arabica lingua in latinum transtuli sermonem» (Koran), ed. Marie-Thérèse D'ALVERNY - George VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart*, in *al-Andalus*, 16 (1951), S. 99-140 und 259-307; *ibid.* 17 (1952), S. 1-56, hier S. 280-282, S. 260-268 und 268f., hier S. 267 Z. 17-21 und 22-27 sowie S. 268 Z. 5-10; «Transtuli siquidem [sc. «librum»] Habent<ometi> post librum Mofometi, ut ex utriusque inspectione fideles in Sarracenos invehendi exercitamenta sumant ampliora... ut [«in» ed.] catholicis viris utrumque librum inspicientibus Maurorum secreta via patet impugnandi» (Ibn Tūmart und Koran), *ibid.*, S. 268 Z. 25-27 und S. 269 Z. 22-24; *Liber Scale Machometi*: «Quem quidem librum Abraham, Iudeus physicus illustris et excellentis viri domini Alfonsi... de mandato ipsius domini, de arabica loquela in hispanam transtulit, ut vitam et scienciam Machometi declararet... sic ego Bonaventura de Senis, prefati domini regis notarius atque scribe, de mandato eiusdem domini, librum ipsum..., ut Machometi non minus abusiva quam derisoria contra Christum temere attemptata notescant, et ipsius Christi fidei veritas comparata mendaciis plus delectet, de hispano converti eloquio per singula in latinum. Redditur namque lux ex tenebrarum cognitione acceptior, et contrariorum quorumlibet iuxta se positurum evidenter est natura» (Mi'rāj), ed. Edeltraud WERNER, *Liber Scale Machometi*. Die lateinische Fassung des Kitāb al mi'rāj. Einleitung - Edition - Glossar (Studia humaniora 4), Düsseldorf, 1986, S. 95-227, hier S. 95 Z. 8-12 und 17-24; ed. Gisèle BESSON - Michèle BROSSARD-DANDRÉ, *Le Livre de l'Échelle de Mahomet*. Liber Scale Machometi. Préface de Roger ARNALDEZ. Traduction de Gisèle BESSON - Michèle BROSSARD-DANDRÉ (Le Livre de Poche. Lettres gothiques), Paris, 1991, S. 78-340, hier S. 78 Z. 10-15 und 21-30.

¹⁵ Bemerkenswert ist immerhin die ausdrückliche Absicht der lateinischen Imitation der romanischen Vorlage bei Bonaventura von Siena; vgl. «... et imitans supradicte translacionis exemplar, conversionem huiusmodi pro viribus fideliter consummavi», ed. WERNER, *Liber Scale Machometi*... [Anm. 14], S. 96 Z. 2f.; ed. BESSON - BROSSARD-DANDRÉ, *Le Livre de l'Échelle de Mahomet*... [Anm. 14], S. 80 Z. 4f.

nis des Eigenen in Bezug auf das Fremde bzw. Andere und das Verständnis des Fremden bzw. Anderen in Bezug auf das Eigene nur über den angedeuteten Erkenntnisweg beantwortet werden. Hierzu soll der Versuch unternommen werden, die Kontexte dieser Transfer- und Transformationsvorgänge möglichst genau zu bestimmen, während auf eine umfassende Quantifizierung und Qualifizierung der materiellen Folgen dieser Prozesse, das heißt auf eine eingehende Bewertung der bislang bekannten handschriftlichen Überlieferung und der textlichen Rezeption dieser Übertragungs- und Überformungsprozesse aufgrund von fehlenden Vorarbeiten noch weitgehend verzichtet werden muß.

Wenn es um eine Bestimmung der Kategorien 'Eigenes', 'Fremdes' und 'Anderes' als konstruierte und daher variable Konfigurationen und um ihre Bedingtheiten als solche im interreligiösen Rahmen geht, dann sind auch folgende Überlegungen anzustellen:¹⁶ Wahrnehmungs- und Deutungsschemata sind oft offenkundig traditionell oder aber latent stereotypisierend angelegt, so daß nur das positiv bzw. negativ Relevante zu einem Wirklichkeitsentwurf zugelassen und verarbeitet wird. So ist die oft beobachtete Wiederkehr derselben Phänomene bei der Beschreibung des muslimischen Gegenüber, wie etwa der angebliche Polytheismus dieses religiösen Systems, die freizügigen Lebensgewohnheiten oder der Pseudoprophetenstatus des Mohammed, sicher Ausdruck dieser stereotypen Art von 'religiöser Filterung'. Dabei muß aber beachtet werden, daß sowohl mittelbare literarische Topoi als auch durch unmittelbare Anschauung und Interaktion gewonnene Erfahrungswerte die Wahrnehmung und Deutung des religiös Fremden steuern, da beide Raster nicht voneinander getrennt werden können, sondern vielmehr aufeinander Einfluß ausüben. Das Austarieren, welches der Raster beim Wahrnehmen und Deuten des jeweiligen Autors oder Werkes gewichtiger ist, kann daher nur gelingen, wenn wir über Bildungs-, Lebens- und Handlungskontexte der Autoren und Werke möglichst viel in Erfahrung bringen. Dies ist umso wichtiger, als wir uns in einem Zeitraum bewegen, in dem das Verhältnis von traditioneller, wissensvermittelter Abgrenzung vom Fremden bzw. Anderen, wie es seit der Spätantike praktiziert wird, und neuer, empirischer Anreicherung des Wissensbestandes gerade auch im religiösen Interaktionsraum neu bestimmt wird.

Religiös Fremdes ist stets außerhalb des Bereichs des habitualisierten religiösen Wissens und Handelns angesiedelt, es kann aber mit einer vermuteten Andersheit des eigenen Wissensbestandes übereinstimmen; das religiös Fremde

¹⁶ Ich spreche hier bewußt vom attributiven 'Eigenen', 'Fremden' und 'Anderen', da zunächst nicht von Individuen, sondern von kollektiven Typen dieser Eigenschaften auszugehen ist. Zur wichtigen Rolle von Stereotypen bei der Konstruktion des Fremden vgl. BERGMANN, *Kommunikative Verfahren...* [Anm. 10], S. 49f.

befindet sich also jenseits der Grenze des als gleich oder anders Gewußten und gleichwohl kann es immer nur in den Kategorien des religiös Vertrauten konstituiert werden, wenn ein wie auch immer motivierter Versuch der Übertragung ins religiös Andere unternommen wird. Dieses religiös Andere ist dann bereits in den eigenen Wissensbestand integriert, aber als 'nicht-eigen' charakterisiert, also erneut abgegrenzt. Die Grenze zwischen dem religiösen Selbst und Anderem verläuft dann innerhalb des eigenen Wissenskosmos, wobei es im wahrgenommenen religiösen Gegenüber stets eine Gleichzeitigkeit von weiterhin fremden und neuen anderen Wahrnehmungs- und Deutungsbestandteilen gibt, da die Wahrnehmung des Fremden immer nur selektiv oder gar eingeschränkt erfolgt und die Deutung des wahrgenommenen Fremden einen nur partiellen Übergang ins religiös Andere ermöglicht. In jedem Fall sind Wahrnehmung und Deutung des Fremden ein die vertrauten Grenzen überschreitender Transferprozeß, der immer einen mehr oder weniger intensiven Transformationsprozeß des eigenen Wissensbestandes impliziert und etwaige neue Grenzen herausbildet, da jedem Deutungsgang bereits interkulturell geprägte Wahrnehmungsmuster vorgeschaltet sind, aber ebenso traditionelle Deutungsmuster zu unbedachten neuen Wahrnehmungsmustern werden können. Dabei gibt es keine Grenzüberschreitung ohne Schaffung, das heißt Bewußtwerdung neuer Grenzen, zum einen, weil jede Entgrenzung kontextabhängig, von den jeweils angewandten Wahrnehmungs- und Deutungsmustern abhängig ist¹⁷, zum anderen, weil offenkundig jeder Integrationsprozeß der desintegrativen Dämpfung bedarf¹⁸.

Geht es auf christlicher Seite um die Übertragung von fremden religiösen Wissensbeständen, dann ist nach der zeitgenössischen Wahrnehmung ihrer Wertigkeit oder Verwerflichkeit zu fragen, die sich aus dem absoluten Anspruch

¹⁷ Vgl. Matthias Martin TISCHLER, *Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 93 (2009), S. 58-75.

¹⁸ Es dürfte schwer sein, im zeitgenössischen christlichen Traditionsstrom ausdrückliche Zeugnisse für die Auffassung zu finden, daß jedem interreligiösen Transferprozeß ein Gefahrenpotential für das religiös Eigene innewohnt. Latent ist dieses Bewußtsein immerhin erkennbar an der Haltung des Reformpapsttums des 11. Jahrhunderts, das den religiösen Synkretismus der mozarabischen Christen auf der Iberischen Halbinsel anprangert. Dieselbe Haltung ist ferner konkret ablesbar an der inhaltlichen Erschließung und Glossierung der ersten lateinischen Koranübersetzung des Robert von Ketton (vgl. José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Observaciones a la traducción latina del Corán (Qur'án) de Robert de Ketone*, in Jacqueline HAMESE (ed.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*. Actes du Colloque international organisé par le 'Ettore Majorana Centre for Scientific Culture', Erice, 30 septembre - 6 octobre 1999, (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge 18), Turnhout, 2001, S. 115-127, hier S. 115f., 120-125 und 127), insofern der Kommentar zugleich Mittel zur Abdämpfung der Integrationsleistung (Richtigstellung des integrierten Wissens) und zu ihrer Legitimierung im christlichen Kontext ist. Man kann die Geschichte der christlichen Kommentierung des Islam als eine langgestreckte, aber stets gebremste Integrationsleistung verstehen.

auf Normativität und Wahrheit des Religiösen ergibt. Daher ist eine klare Unterscheidung zwischen ‘Transfer’ und ‘Rezeption’ zu treffen, denn es ist natürlich gerade im Mittelalter nicht einerlei, welche fremden religiösen Wissensbestände jeweils in den eigenen transferiert werden sollten.¹⁹ Da es bei den Christen in Bezug auf die muslimischen Wissensbestände schon bald zumindest Ansätze zu einem Wissen um das religiös Fremde bzw. Andere, mithin also Muster der Ausgrenzung bzw. Abgrenzung gegeben hat, kann natürlich von einer Rezeption dieser Wissensbestände keine Rede sein: Rezeption ist ein auf Übernahme von anerkannten Autoritäten ausgelegtes Konzept von Übertragung in den eigenen Wissensbestand. Da die Geschichte der rezeptiven Vorgänge im Mittelalter noch nicht geschrieben ist, wissen wir auch nicht genau, wo im Bereich der interreligiösen Begegnung bzw. Wahrnehmung jeweils die Grenze zwischen bloßem Transfer und tatsächlicher Rezeption verlief, ab wann also ein Transfer doch zu Rezeption wurde. Eindeutig kann nur im eigenen Wissenskosmos von einer Rezeption des bereits transferierten Islamwissens gesprochen werden. Stets aber wird im Einzelfall zu klären sein, wodurch Transfer bzw. Rezeption von fremdem religiösem Wissen Grenzen gesetzt sind bzw. wodurch sie jeweils durchbrochen werden.

¹⁹ Im Unterschied zu einem häufig umfassender verstandenen Transferbegriff ist im Bereich des interreligiösen Texttransfers kaum von Beiläufigkeit, sondern stets von wie auch immer gearteter Zweckgebundenheit auszugehen.

3. INTERRELIGIÖSE ÜBERSETZUNGSLEISTUNGEN

Welches sind im Hinblick auf das Verhältnis von Christen und Muslimen die historischen Kontexte der in den Blick genommenen Übersetzungsleistungen? Zur Beantwortung dieser Frage konzentriert sich der Beitrag auf ein bestimmtes Textgenre, das ein spezifisches Publikum mit einem auch besonderen Wahrnehmungs- und Deutungsvermögen besitzt, die arabischen religiösen und theologischen Texte in volkssprachlicher und/oder lateinischer Übersetzung²⁰:

²⁰ Ausgewertet für diese Übersicht sind [Heinrich] Ferdinand WÜSTENFELD, *Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Bd. 1-2, (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 22, 4-5), Göttingen, 1877, S. 44-50 und 116f.; Moritz STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893 [Nachdruck: Graz, 1956]; ID., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts* [I-II], (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien. Philosophisch-historische Klasse 149, 4 und 151, 1), Wien, 1904-1905 [Nachdruck: Graz, 1956]; Charles Homer HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 1927 [Nachdrucke: Cambridge (Mass.), 1933 u. ö.], S. 278-302; Ugo MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e XIII secolo*, (Studi e Testi 110), Città del Vaticano, 1944 [Nachdrucke: Città del Vaticano, 1961; 1972]; Marie-Thérèse D'ALVERNY, Deux traductions latines du Coran au moyen âge, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 16 (1947-1948), S. 69-131; José MUÑOZ SENDINO (ed.), *La Apología del Cristianismo de al-Kindī*, in *Miscelánea Comillas*, 11-12 (1949), S. 339-460, hier S. 341 und 356-375; Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Quelques manuscrits de la 'Collectio Toletana'*, in Giles CONSTABLE - James KRITZECK (eds.), *Petrus Venerabilis 1156-1956. Studies and texts commemorating the eighth centenary of his death*, (Studia Anselmiana 40), Roma, 1956, S. 202-218; James KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, (Princeton Oriental Studies 23), Princeton (NJ.), 1964, S. 73-116; Marie-Thérèse D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle*, in *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 12, 2), Spoleto, 1965, S. 577-602 und 791-803 (Discussione), hier S. 591-593 und 600-602; Peter WUNDERLI, *Études sur le livre de l'Eschiele Mabomet. Prolégomènes à une nouvelle édition de la version française d'une traduction alphonseine*, Winterthur, 1965, S. 18-34, 44-128 und 145-154; Marie-Thérèse D'ALVERNY, *La connaissance de l'Islam au temps de Saint Louis*, in *7^e centenaire de la mort de Saint Louis*. Actes des Colloques de Royaumont et de Paris, 21-27 mai 1970, Paris, 1976, S. 235-246, hier S. 238f.; EAD., *Translations and translators*, in Richard L. BENSON - Giles CONSTABLE (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Oxford, 1982, S. 421-462, hier S. 429f., S. 439 Anm. 75, S. 449-451 und S. 455 mit Anm. 150; Richard LEMAY, *De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie. Itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam*, in Biancamaria SCARCIA AMORETTI (ed.), *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo*. Convegno internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1984, (Pubblicazioni della Fondazione Leone Caetani [20]), Roma, 1987, S. 399-535; Hartmut BOBZIN, *Latin translations of the Koran. A short overview*, in *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 70 (1993), S. 193-206; ID., *Der Koran im Zeitalter der Reformation*. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, (Beiträge Texte und Studien 42), Stuttgart, 1995 [2008], S. 46-60, 64-70 und 224; Thomas E. BURMAN, *Tafsīr and translation. Traditional Arabic Qur'ān exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo*, in *Speculum*, 73 (1998), S. 703-732; Serafín VEGAS GONZÁLEZ, *La Escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo, 1998, S. 74-77 und 85; José-Vicente NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas, tres religiones. Convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*, (Aletheia 28), Salamanca, 2001, S. 137; Thomas E. BURMAN, *Polemic, philology, and ambivalence. Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, in *The Journal of Islamic*

Arabischer Autor/arabisches Werk	Volkssprachliche Übersetzung/ Übersetzer/Zeit	Lateinische Übersetzung/ Übersetzer/ Zeit
?		<i>Chronica mendosa et ridicula Saracenorum</i> /Robert von Ketton (C), 1142/1143
Bernkastel-Kues, Hs. 108; Cambridge, CCC, Ms. 335; Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4071 und 4072; Dresden, SLB, A. 120 ^b ; Mantova, BC, Cod. A. III. 1.; Milano, BA, C. 201 inf.; Oxford, BL, Selden supra, Ms. 31; Oxford, CCC, Ms. 184; Oxford, Merton College, Ms. 313; Paris, BARS, Ms. 1162; Paris, BnF, Ms. lat. 3390, 3391, 3392, 3393, 3668, 3670, 6064, 6225 und 14503; St. Petersburg, RNB, Ms. lat. Q. I. 345; Torino, BNU, H. II. 33.; Troyes, Bm, Ms. 1235; ferner eine Hs. in Privatbesitz		

Studies, 15 (2004), S. 181-209; Hartmut BOBZIN, *Translations of the Qur'ān*, in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 5: Si-Z, Leiden-Boston 2006, S. 340-358, hier S. 341 und 344f. Überblicke zu arabisch-lateinischen Übersetzungen von naturkundlichen und philosophischen Texten sind Hans DAIBER, *Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung*, in Jacqueline HAMESSE - Marta FATTORI (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino, Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, S. 203-250; Charles BURNETT, *The translating activity in medieval Spain*, in Salma Khadra JAYYUSI (ed.), *The legacy of Muslim Spain*, (Handbook of Oriental Studies I: The Near and Middle East 12), Leiden-New York-Köln, 1992, S. 1036-1058; Charles BURNETT, *Translating from Arabic into Latin in the middle ages. Theory, practice, and criticism*, in Steve G. LOFTS - Philipp W. ROSEMANN (eds.), *Éditer, traduire, interpréter. Essais de méthodologie philosophique*, (Philosophes médiévaux 36), Louvain-la-Neuve, 1997, S. 55-78, hier S. 59-72; Charles BURNETT, *Arabic into Latin. The reception of Arabic philosophy into Western Europe*, in Peter ADAMSON - Richard C. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, Cambridge, 2005, S. 370-404. Ein strukturgeschichtlicher Überblick über das Übersetzungswesen im 12. Jahrhundert ist Charles BURNETT, *Some comments on the translating of works from Arabic into Latin in the mid-twelfth century*, in Albert ZIMMERMANN - Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG (eds.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia 17), Berlin-New York, 1985, S. 161-171. Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, daß auch die in Toledo im 12. Jahrhundert angefertigte lateinische Übersetzung von Abū Ma'shars *Kitāb al-milal wa-d-duwal*, das Werk *De magnis coniunctionibus*, das dem Fachbereich der historischen Astrologie angehört, einige wertvolle Kenntnisse über Inhalt und Geschichte des Islam vermitteln konnte; vgl. Keiji YAMAMOTO - Charles BURNETT (ed.), *Abū Ma'sar on historical astrology. The book of religions and dynasties, (On the great conjunctions) 1: The Arabic original (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 33)*, Leiden-Boston-Köln, 2000, S. 599-606; Charles BURNETT, *The strategy of revision in the Arabic-Latin translations from Toledo. The case of Abū Ma'shar's «On the great conjunctions»*, in HAMESSE (ed.), *Les traducteurs...* [Ann. 18], S. 51-113, hier S. 63-65. Schließlich ist daran zu erinnern, daß Avicenna am Ende seiner Metaphysik eine idealisierte Beschreibung des Islam liefert, die seit der lateinischen Übersetzung durch Dominicus Gundissalinus ebenfalls den abendländischen Christen zugänglich war; vgl. D'ALVERNY, *Saint Louis...*, S. 240f.

Saʿīd ibn ʿUmar, <i>Kitāb Nasab rasūl Allāh</i>		<i>Liber generationis Mabumet et nutritura eius</i> /Hermann von Kärnten (C), 1142 ²¹
Bernkastel-Kues, Hs. 108; Cambridge, CCC, Ms. 335; Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4071 und 4072; Dresden, SLB, A. 120 ^b ; Mantova, BC, Cod. A. III. 1.; Milano, BA, C. 201 inf.; Oxford, BL, Selden supra, Ms. 31; Oxford, CCC, Ms. 184; Oxford, Merton College, Ms. 313; Paris, BArS, Ms. 1162; Paris, BnF, Ms. lat. 3390, 3391, 3392, 3393, 3668, 3670, 6064, 6225 und 14503; St. Petersburg, RNB, Ms. lat. Q. I. 345; (†) Torino, BNU, H. II. 33.; Troyes, Bm, Ms. 1235; ferner eine Hs. in Privatbesitz		

<i>Kitāb Masāʿil Abi-al-Hārith ʿAbdallāh ibn Salām</i>		<i>Doctrina Mabumet</i> /Hermann von Kärnten (C), 1142
Bernkastel-Kues, Hs. 108; Cambridge, CCC, Ms. 335; Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4071 und 4072; Dresden, SLB, A. 120 ^b ; Güssing, Bibliothek des Franziskanerklosters, Ms. 1/35 (auszugsweise Kopie der Edition von Bibliander); Mantova, BC, Cod. A. III. 1.; Milano, BA, C. 201 inf. und R. 113 sup.; Oxford, BL, Selden supra, Ms. 31; Oxford, CCC, Ms. 184; Oxford, Merton College, Ms. 313; Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 207 Scaff. X; Paris, BArS, Ms. 1162; Paris, BnF, Ms. lat. 3390, 3391, 3392, 3393, 3668, 3670, 3671, 6064, 6225 und 14503; St. Petersburg, RNB, Ms. lat. Q. I. 345; Torino, BNU, H. II. 33.; Troyes, Bm, Ms. 1235; Venezia, Biblioteca Marciana, Ms. 4662; Wien, ÖNB, Cod. 11879; ferner eine Hs. in Privatbesitz		

<i>al-Koran</i>		<i>Alcoran</i> /Robert von Ketton (C) und (?) Mohammed (M), 1142/1143 ²²
Bernkastel-Kues, Hs. 108; Cambridge, CCC, Ms. 335; Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4071 und 4072; Dresden, SLB, A. 120 ^b ; Escorial, &. IV. 8. (Kopie der Edition von Bibliander); Güssing, Bibliothek des Franziskanerklosters, Ms. 1/35 (auszugsweise Kopie der Edition von Bibliander); Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. 112; Mantova, BC, Cod. A. III. 1.; Milano, BA, C. 201 inf. und R. 113 sup.; Oxford, BL, Selden supra, Ms. 31; Oxford, CCC, Ms. 184; Oxford, Merton College, Ms. 313; Paris, BArS, Ms. 1162; Paris, BnF, Ms. lat. 3390, 3391, 3392, 3393, 3668, 3669, 3670, 6064 und 14503; St. Petersburg, RNB, Ms. lat. Q. I. 345; Torino, BNU, H. II. 33.; Troyes, Bm, Ms. 1235; Wien, ÖNB, Cod. 4815; Wien, ÖNB, Cod. 11879; ferner eine Hs. in Privatbesitz		

²¹ Vgl. Charles BURNETT, *Arabic into Latin in twelfth century Spain. The works of Hermann of Carinthia*, in *Mittelalterliches Jahrbuch*, 13 (1978), S. 100-134, hier S. 129.

²² Vgl. BURNETT, *Arabic into Latin...* [Anm. 21], S. 129; ID. (ed.), *Hermann of Carinthia, De essentiis*. A critical edition with translation and commentary, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 15), Leiden-Köln, 1982, S. 245 und 247, der auf Rezeptionsspuren aus dem von Robert von Ketton übersetzten Koran einschließlich seines Vorworts dazu im Werk *De essentiis* des Hermann von Kärnten hinweist.

<i>Risālat ‘Abdillāh ibn-Isīmī ila ‘Abd-al-Masīb ibn-Isbāq al-Kindī wa-risālat al-Kindī ila al-Hāsimī</i>		<i>Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani</i> /Petrus von Toledo (C) und Petrus von Poitiers (C), 1143 = sog. Pseudo-al-Kindī ²³ <i>Historia Macomet</i> ? (C), ca. 1187 ²⁴
<i>Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani</i> : Bernkastel-Kues, Hs. 108; Cambridge, CCC, Ms. 335; Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4072; Milano, BA, C. 201 inf.; Oxford, CCC, Ms. 184; Paris, BARS, Ms. 1162; Paris, BnF, Ms. lat. 3393, 3649, 6064, 6225 und 14503; ferner eine Hs. in Privatbesitz <i>Historia Macomet</i> : Handschriften von Gottfried von Viterbo, <i>Pantheon</i> (Fassungen D und E), Jakob von Vitry, <i>Historia orientalis</i> und Matthaues Parisiensis, <i>Chronica majora</i>		
<i>al-Koran</i>		<i>Alcoran</i> /Markus von Toledo (C), 1209/1210
Milano, BA, L. 1 sup.; Milano, BA, R. 113 sup.; Paris, BMaz, Ms. 780; Paris, BnF, Ms. lat. 3394 und 14503; Torino, BNU, F. V. 35.; Wien, ÖNB, Cod. 4297		

²³ Vgl. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio...* [Ann. 20], S. 9-11 und 13-15; D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Ann. 20], S. 87-96; Laura BOTTINI, *Introduzione*, in EAD. (ed.), *al-Kindī, Apologia del cristianesimo*. Traduzione dall'arabo, introduzione e cura, (Patrimonio culturale arabo cristiano 4. Di fronte e attraverso 457), Milano, 1998, 11-37, hier S. 30f.; Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción*, in ID. (ed.), *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāsimī y al-Kindī* (Universidad da Coruña. Servicio de Publicacións. Monografías 111), A Coruña 2005, S. VII-CXXXVIII; ID., *La versión latina de la 'Apología de al-Kindī' y su tradición textual*, in Miquel BARCELÓ - José MARTÍNEZ GAZQUEZ (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra, 2005, S. 25-40. Hierüber sind auch etliche längere Passagen aus dem Koran in den lateinischen Wissensschatz gelangt, die unabhängig von der Koranübersetzung des Robert von Ketton sind; vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Ann. 20], S. 89. Vgl. ferner BURNETT, *Hermann of Carinthia...* [Ann. 22], S. 245, 247 und 308, der bei zwei Koranversen sowie bei den Vorwürfen gegen Mohammed auf die auffallende Wiederkehr im Werk *De essentiis* des Hermann von Kärnten hinweist, ohne klären zu können, ob diese Übereinstimmungen aus einer arabischen Vorlage oder aus dem für Petrus Venerabilis ins Lateinische übersetzten Exemplar stammen.

²⁴ Vgl. DANIEL, *Islam...* (1960) [Ann. 2], S. 11f. (= DANIEL, *Islam...* (1993) [Ann. 2], S. 29f.); Maurits VANDECASTEELE, *Étude comparative de deux versions latines médiévales d'une apologie arabo-chrétienne. Pierre le Vénérable et le Rapport grégorien*, in *Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren* Jg. 53, Nr. 1 (1991), Bruxelles, 1991, S. 79-134; Otfried LIEBERKNECHT, *Zur Rezeption der arabischen Apologie des Pseudo-Kindī in der lateinischen Mohammedliteratur des Mittelalters*, in Axel SCHÖNBERGER - Klaus ZIMMERMANN (eds.), *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus*. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1994, S. 523-538; James M. POWELL, *Matthew Paris, the Lives of Muhammad, and the Dominicans*, in Michel BALARD - Benjamin Ze'ev KEDAR - Jonathan RILEY-SMITH (eds.), *Dei gesta per Francos*. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard. Crusades studies in honour of Jean Richard, Aldershot e. a., 2001, S. 65-69.

Ibn-Tūmart, <i>Muršida I, Muršida II und Tašbīb al-bārī</i>		<i>Morchidae</i> und <i>Laudes</i> /Markus von Toledo (C), 1213 ²⁵
Paris, BMaz, Ms. 780		
Ibn-Tūmart, <i>Kitāb aḡbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa-ibtidāʿ dawla ʿal-muwa idīn (ʿAqīda)</i>		<i>Tractatus (Libellus) Habentometi de unione Dei</i> /Markus von Toledo (C), 1213 ²⁶
Paris, BMaz, Ms. 780		
?		<i>Liber denudationis sive ostensionis aut patefaciens</i> bzw. <i>Contrarietas alpholica</i> ? (C) (?), ? ²⁷
Paris, BnF, Ms. lat. 3394		
<i>Kitāb al mīrādīj</i> (vgl. <i>al-Koran</i> 17, 1)	<i>La Escala de Maboma</i> (kastilisch)/ Abraham ibn Waqqar (J), 1260/1264 ²⁸ <i>Livre de leschiele Mabomet</i> (französisch)?, frühestens 1264 ²⁹	<i>Liber scale Machometi</i> / Bonaventura von Siena (C), 1264 ³⁰
Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4072 (lateinisch); Paris, BnF, Ms. lat. 6064 (lateinisch); Oxford, BL, Laud. misc. 537 (französisch)		

²⁵ *Morchidae*, ed. D'ALVERNY - VAJDA, *Marc de Tolède...* [Anm. 14], S. 280-282; *Laudes*, ed. *ibid.*, S. 282f.

²⁶ Ed. *ibid.*, S. 269-279.

²⁷ Ed. Thomas E. BURMAN, *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200* (Brill's Studies in Intellectual History 52), Leiden-New York-Köln, 1994, S. 240-384; vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 125-127; D'ALVERNY - VAJDA, *Marc de Tolède...* [Anm. 14], S. 124-132; D'ALVERNY, *La connaissance...* [Anm. 20], S. 591f. mit Anm. 27; BURMAN, *Religious polemic*, S. 37-62; Juan GIL [FERNÁNDEZ], *En torno a una obra sobre polémica religiosa contra el Islam, in Hispania. Revista española de historia*, 55 (1995), S. 1115-1124.

²⁸ Die bisweilen zu lesende Behauptung, etwa bei WUNDERLI, *Études...* [Anm. 20], S. 84f.; Leonard Patrick HARVEY, *The Alfonsine school of translators. Translations from Arabic into Castilian produced under the patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284)*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, Jg. 1977, S. 109-117, hier S. 112; José Sangrador GIL, *La Escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos* (Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos. Serie I: Monografías 19), Toledo, 1985, S. 78; Norman ROTH, *Jewish translators at the court of Alfonso X*, in *Thought. A review of culture and idea*, 60 (1985), S. 439-455, hier S. 450, daß diese kastilische Fassung verloren sei, trifft nicht ganz zu: Es haben sich Exzerpte dieser volkssprachlichen Version in den Werken *Impugnación de la secta de Maboma y defensión de la ley evangélica de Cristo* und *Tratado del libre albedrío contra los fatalistas musulmanes* des Petrus Paschalis (jeweils El Escorial, Real Biblioteca de

?		<i>Liber de revelationibus factis Sergio Barre/syrischer/palästinensischer Übersetzer (C), Anfang 14. Jahrhundert</i>
Bourges, Bm, Ms. 367; Paris, BnF, Ms. lat. 2599		

San Lorenzo, Ms. h. II. 25) erhalten; vgl. Enrico CERULLI, *Il 'Libro della scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina commedia* (Studi e Testi 150), Città del Vaticano, 1949 [1960; Nachdruck: Città del Vaticano, 1970], S. 264-328; José MUÑOZ SENDINO, *Introducción*; Appendices I-III, in ID. (ed.), *La Escala de Maboma*. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio, Madrid, 1949, [XXVII]-247 und 491-530, hier S. 491-525; Enrico CERULLI, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (Studi e Testi 271), Città del Vaticano, 1972, S. 315; Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Les traductions à deux interprètes, d'arabes en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, in Geneviève CONTAMINE (ed.), *Traduction et traducteurs au moyen âge*. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes [54]), Paris, 1989, S. 193-206, hier S. 201; VEGAS GONZÁLEZ, *La Escuela...* [Anm. 20], S. 85. Die kastilische Version, die Alfons X. in seiner *Estoria de España* c. 488f. wiedergibt (ed. Antonio García SOLALINDE, *Antología de Alfonso X el Sabio* (Colección Austral 169), Madrid, 1980, S. 92-95; vgl. HARVEY, *The Alfonsine school...*, S. 116; Anwar George CHEJNE, *Historia de España musulmana* (Historia), Madrid, 1980 [²1987; ³1994; ⁴1999], S. 117 und S. 369f. mit Anm. 23) geht hingegen mit der in der *Historia Arabum* des Rodrigo Jiménez de Rada überlieferten Version auf eine eigenständige Tradition zurück; vgl. CERULLI, *Il 'Libro della scala'...*, S. 335-345; MUÑOZ SENDINO, *Introducción...*, S. 191. Erwähnung findet dieser Text schon in Alfons' *Setenario*; vgl. CERULLI, *Nuove ricerche...*, S. 11f., 15-17 und 316.

²⁹ Ed. CERULLI, *Il 'Libro della scala'...* [Anm. 28], S. 24-224; ed. MUÑOZ SENDINO, *La Escala de Maboma...* [Anm. 28], S. 251-488; ed. Peter WUNDERLI, *Le livre de l'Échelle Mabomet*. Die französische Fassung einer alfonsinischen Übersetzung (Romanica Helvetica 77), Bern, 1968, S. 31-112. Im Kontext der unter Alfons X. entstandenen kastilischen Übersetzungen ist die Übertragung in eine weitere Volkssprache (hier: Französisch) eine absolute Ausnahme; vgl. Gonzalo MENÉNDEZ PIDAL, *Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes*, in *Nueva revista de filología hispánica*, 5 (1951), S. 363-380, hier S. 368; Jacques MONFRIN, *Les sources arabes de la 'Divine Comédie' et la traduction française du livre de l'ascension de Mabomet*, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 109 (1951), S. 277-290, hier S. 287. CERULLI, *Il 'Libro della scala'...* [Anm. 28], S. 17, 22f. und 523; ID., *Nuove ricerche...* [Anm. 28], S. 15, 18 und 315 schließt sich der Nachricht des Prologs an, wonach die französische Übersetzung auf der Grundlage der (schriftlich fixierten) kastilischen angefertigt worden sei. MONFRIN, *Les sources...*, S. 286-289; WUNDERLI, *Études...* [Anm. 20], S. 90-125; ID., I. *Einleitung*, in ID., *Le livre de l'Échelle Mabomet...*, S. 13-24, hier S. 19-24; WERNER, *Liber Scale Machometi...* [Anm. 14], S. 16f.; Isabelle HEULLANT-DONAT - Marie-Anne POLO de BEAULIEU, *Histoire d'une traduction. Le Livre de l'Échelle de Mabomet*, in *Le Livre de l'Échelle de Mabomet...* [Anm. 14], S. 11-26, hier S. 21f.; Edeltraud WERNER, *Islambilder in Mittelalter und früher Neuzeit im Spiegel der Übersetzung*, in Bogdan KOVTYK - Hans-Joachim SOLMS - Gerhard MEISER (eds.), *Geschichte der Übersetzung*. Beiträge zur Geschichte der neuzeitlichen, mittelalterlichen und antiken Übersetzung (Angewandte Sprach- und Übersetzungswissenschaft 3), Berlin, 2002, S. 245-258, hier S. 254 sind hingegen zu Recht der Meinung, daß sie nach der lateinischen erstellt worden ist.

³⁰ Ed. CERULLI, *Il 'Libro della scala'...* [Anm. 28], S. 25-225; ed. MUÑOZ SENDINO, *La Escala de Maboma...* [Anm. 28], S. 251-488; ed. WERNER, *Liber Scale Machometi...* [Anm. 14], S. 95-227, hier S. 95 Z. 8-12 und 17-24; ed. BESSON - BROSSARD-DANDRÉ, *Le Livre de l'Échelle de Mabomet...* [Anm. 14], S. 78-340.

<i>al-Koran</i>	Jacobus Dominici (C), ?	? (katalanisch)/Franciscus Poncii ça Clota (C), 1381/1382 ³¹
?		

<i>al-Koran</i>	? (kastilisch)/Īsa b. Ŷābir (M), 1455-1456	<i>Alcoran</i> /Johannes von Segovia (C), 1456
Sevilla, Biblioteca Colombina, Ms. 7-6-14		

<i>al-Koran</i> 21 f.		<i>Suratbilbagi Mabomedi traductio!</i> Flavius Mithridates (C), 1480/1481 ³²
Città del Vaticano, BAV, Vat. Urb. lat. 1384; Milano, BA, R. 113 sup.; Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 207 Scaff. X; Paris, BnF, Ms. lat. 3671; Wien, ÖNB, Cod. 11879; Venezia, Biblioteca Marciana, Ms. 4662		

Legende: C = Christ	J = Jude	M = Muslim
---------------------	----------	------------

³¹ Auf der Grundlage eines lateinischen Koran aus dem Franziskanerkonvent von Palma de Mallorca; vgl. Antoni RUBIÓ Y LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, Bd. 1, Barcelona, 1908, S. 296 Nr. CCCXXIII und S. 305f. Nr. CCCXXXIV; *ibid.*, Bd. 2, Barcelona, 1921, S. 261 Nr. CCLXIX; vgl. ferner *ibid.*, S. XLV Anm. 2. Vielleicht ist die lateinische Fassung diejenige gewesen, die ein Brief König Peters III. von Aragón vom 18. Juni 1384 für den vor dem 3. Mai dieses Jahres verstorbenen Dominikaner Jacobus Dominici (vgl. Thomas KAEPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Bd. 2: G-I, Roma, 1975, S. 319f.) in Anspruch nimmt; vgl. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents...*, Bd. 1, S. 322f. Nr. CCCLVI mit Anm. 1. Vgl. zu diesem gesamten Komplex, der der weiteren Erforschung bedarf, Berthold ALTANER, *Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts*, in *Historisches Jahrbuch*, 56 (1936), S. 227-233, hier S. 232; MONNERET DE VILLARD, *Lo studio...* [Anm. 20], S. 30f. Nach Mikel de EPALZA, *Antecedentes islamocristianos concretos de la traducción del Corán al catalán*, in *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 8 (2003), S. 213-224, hier S. 213 sei die lateinische Vorlage eine Handschrift der ersten Koranübersetzung des Robert von Ketton gewesen, er bringt für diese Ansicht aber keine Belege.

³² Vgl. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio...* [Anm. 20], S. 76 noch Anm. 6; BOBZIN, *Koran...* [Anm. 20], S. 80-84.

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, Hs. 108 (2. Hälfte des 15. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3391 (2. Hälfte des 13. Jh.)
Bourges, Bibliothèque municipale, Ms. 367 (14. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3392 (Mitte des 14. Jh.)
Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 335 (15. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3393 (Ende des 14. Jh.)
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4071 (1462)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3394 (2. Hälfte - Ende des 16. Jh.)
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4072 (Ende des 14. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3649 (14./15. Jh.)
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Urb. lat. 1384 (Ende des 15. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3668 (13. Jh.)
Dresden, Sächsische Landesbibliothek, A. 120 ^b (3. und 4. Viertel des 15. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3669 (1. Hälfte des 15. Jh.)
El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, & IV. 8. (1650)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3670 (9. Januar 1515)
Güssing, Bibliothek des Franziskanerklosters, Ms. 1/35	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3671 (Ende des 15. Jh./Anfang des 16. Jh.)
Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. 112 (16. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 6064 (Anfang - 1. Hälfte des 14. Jh.)
Mantova, Biblioteca Comunale, Cod. A. III. 1. (16. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 6225 (Ende des 15. Jh./Anfang des 16. Jh.)
Milano, Biblioteca Ambrosiana, C. 201 inf. (Mitte des 15. Jh.)	Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 14503 (1. Hälfte des 14. Jh.)
Milano, Biblioteca Ambrosiana, L. 1 sup. (14. Jh.)	St. Petersburg, Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, Ms. lat. Q. I. 345 (Anfang des 16. Jh.)
Milano, Biblioteca Ambrosiana, R. 113 sup. (16. Jh.)	Sevilla, Biblioteca Colombina, Ms. 7-6-14 (15. Jahrhundert)
Milano, Biblioteca Comunale, Cod. A. III 1 (16. Jh.)	Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, H. II. 33. (olim CLVI) (ca. 1525)
Oxford, Bodleian Library, Laud. misc. 537 (1. Hälfte des 14. Jh.)	Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, F. V. 35. (olim CLXIV) (15. Jh.)
Oxford, Bodleian Library, Selden supra, Ms. 31 (Ende des 13. Jh.)	Troyes, Bibliothèque municipale, Ms. 1235 (14. Jh.)
Oxford, Corpus Christi College, Ms. 184 (Mitte des 13. Jh.)	Venezia, Biblioteca Marciana, Ms. 4662 (1538)
Oxford, Merton College, Ms. 313 (14. Jh.)	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4297 (um 1500)
Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 207 Scaff. X (15.-16. Jh.)	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4815 (1. Viertel des 16. Jh. [bis 5. Dezember 1530])
Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 1162 (12. Jh.)	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 11879 (16. Jh.)
Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 780 (23. Oktober 1400)	Privatbesitz (olim New York, Antiquariat Lawrence Feinberg) (1542)
Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 2599 (14. Jh.)	
Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 3390 (13. Jh.)	

Im Mittelpunkt der weiteren Überlegungen sollen drei Übersetzungskomplexe stehen:

1. die beiden ältesten lateinischen Koranübersetzungen, die der Kleriker Robert von Ketton auf Veranlassung des Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis, 1142/1143 angefertigt und die unabhängig davon der Kanoniker Markus von Toledo 1209/1210 realisiert hat;
2. die Übertragung weiterer Islamschriften, die zur Übersetzungskampagne des Petrus Venerabilis gehörten, sowie
3. die verschiedenen Übersetzungen der *Mīrādī*, Mohammeds nächtlicher Himmelsreise, die zwischen 1260 und 1264 der königliche Leibarzt und Jude Abraham und der königliche Sekretär Bonaventura von Siena im Auftrag Alfons X. von Kastilien angefertigt haben.

Es sicher kein Zufall, daß alle genannten Übersetzungen im Kontext der Iberischen Halbinsel und in einem Zeitraum relativ friedlichen Zusammenlebens, der sog. Konvivenz³³, der Angehörigen beider religiöser Systeme entstanden sind. Wir bewegen uns also nicht mehr in einer Epoche des kulturellen und religiösen Zusammenstoßes³⁴, als die Christen der Iberischen Halbinsel ihren ersten direkten Kontakt mit einem unbekanntem außerchristlichen Phänomen hatten, und natürlich ist es auch nicht mehr eine Epoche nur der Berührung, da der Austausch zwischen den beiden kulturellen und religiösen Systemen nicht nur nicht zeitlich begrenzt, einmalig oder mehrfach unterbrochen, sondern dauerhaft war. Vielmehr betrachten wir hier eine Periode mehr oder weniger intensiver und friedvoller Beziehungen, die geprägt ist von andauernden wechselseitigen Kontakten und Austauschbewegungen in einer Zeit des machtpolitischen und vielleicht schon kulturellen Gleichgewichts. Auf das Verhältnis von kulturellem bzw. religiösem Ausgangs- und Aufnahmesystem übertragen, haben wir es also nicht mit einem Gefälle zwischen diesen Systemen zu tun, das den Transfer erfordert oder auslöst, sondern mit einer allgemeinen Pattsituation, in der sich die Waagschale aber zusehends zugunsten der Christen auf der

³³ Den eher idealistisch gedachten spanischen Originalbegriff ‘convivencia’ mit ethnisch-religiöser, nicht sozialer Färbung prägte in diesem Zusammenhang Américo Castro; vgl. THOMAS F. GLICK, *Convivencia*. An introductory note, in Vivian B. MANN - Thomas F. GLICK - Jerrilynn D. DOODS (ed.), *Convivencia*. Jews, Muslims, and Christians in medieval Spain, (Ausstellungskatalog), New York, 1992, S. 1-9, hier S. 1f.

³⁴ Die Taxonomie der Formen der Kulturbegegnungen zwischen Europäern und Nicht-Europäern, die der Ethnologe Urs Bitterli entworfen hat (*Die ‘Wilden’ und die ‘Zivilisierten’*. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München, 1976 [1991; 32004], S. 81-179: Kulturbegegnung, Kulturberührung, Kulturkontakt, Kulturzusammenstoß und Kulturverflechtung; *Alte Welt - Neue Welt*. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, München, 1986 [1992], S. 17-54: Kulturberührung, Kulturzusammenstoß und Kulturbeziehung), wird hier abgewandelt auf die kulturelle und religiöse Begegnung von Christen und Muslimen der Iberischen Halbinsel angewandt.

Iberischen Halbinsel verschiebt. Hieraus dürfte sich die wachsende Bereitschaft oder Fähigkeit seitens der Christen erklären, die traditionell starke mentale und religiöse Grenze zum authentischen Wissenskosmos der islamischen Welt zu überschreiten. Nicht weil man dieses Wissenstransfers bedarf, sondern weil man ihn sich inzwischen machtstrategisch und religiös leisten kann, tätigt man ihn. Da aber zugleich die Konstituierung des religiös Eigenen nur durch Inanspruchnahme von religiöser Alterität, also durch Abgrenzung vom religiös Fremden möglich ist, benötigt man das religiös Fremde zur religiösen Selbstkonstruktion. Das spannende Moment an der hier betrachteten Phase ist, daß sich die besten Köpfe der «christianitas» in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem muslimischen Gegenüber, die in den bewährten Wahrnehmungs- und Deutungsmustern eine Abgrenzung vom wahrgenommenen religiös Fremden und vom gedeuteten religiös Anderen sein muß, überhaupt erst des religiösen Eigenen voll bewußt werden: Es dürfte kein Zufall sein, daß das Zeitalter der inneren Formierung der lateinischen Kirche, die sich als solche, ja als Raum ausschließlichen Heils in der Gregorianischen Kirchenreform und in der Entwicklung der Sakramententheologie überhaupt erst umfassend begreifen lernt, mit der Epoche der einsetzenden Kreuzzüge und Reconquista zusammenfällt. Wenn man so will, hat der Islam das Christentum gelehrt, sich als Religion zu begreifen.

Nimmt man die arabisch-lateinischen Transferprozesse bei den islamischen Grundlagentexten in den Blick, dann wird man feststellen, daß sich die Zahl der Übersetzungen arabischer theologisch-religiöser Texte, also des Koran, von Ḥadīthen, biographischem Schrifttum zu Mohammed und christlich-arabischem polemischen Schrifttum in Grenzen hält³⁵ – dies ganz im Widerspruch zur reichen Übersetzungstätigkeit bei den wissenschaftlichen (Medizin, Astronomie/Astrologie, Recht und Naturwissenschaften) und philosophischen Fachtexten. Mit Blick auf die heute bekannte handschriftliche Überlieferung wird man sagen können, daß die Möglichkeit, diese Texte lesen zu können, relativ eingeschränkt und offenkundig auf spezifische Nutzerkreise konzentriert gewesen ist³⁶. Träger dieses Wissenstransfers sind teils Einheimische der Iberischen Halbinsel, die Arabisch, Kastilisch und Latein beherrschen, teils ausländische Gelehrte, die in den Bildungszentren der Halbinsel wirken. Nahezu alle Übersetzungen entstehen im iberischen Kulturraum stets auf Bitten interessierter Auftraggeber und sind im weiteren Kontext der lateinisch-christlichen Kirche der Halbinsel zu sehen. Es gibt keine vor dem 12.

³⁵ Hinsichtlich des theologischen Schrifttums vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 71-73 und 76-131; MUÑOZ SENDINO, *Introducción...* [Anm. 28], S. 132-146; D'ALVERNY, *La connaissance...* [Anm. 20], S. 591-593 und 600-602; EAD., *Saint Louis...* [Anm. 20], S. 238f.; EAD., *Translations...* [Anm. 20], S. 429f., S. 439 Anm. 75, S. 449-451 und S. 455 mit Anm. 150.

³⁶ Eine präzise Auswertung der Handschriftenüberlieferung nach quantitativen und qualitativen Gesichtspunkten wird erst möglich sein, wenn die genauen Zahlen eruiert und die konkreten Entstehungsmilieus und die zeitliche Streuung der Überlieferungsträger bestimmt sind.

Jahrhundert nachweisbare Übersetzung. Auffallend ist ferner, daß der Bezug zu den die sog. Übersetzerschule von Toledo des 12. und 13. Jahrhunderts³⁷ konstituieren-

³⁷ Kritisch hierzu zu lesen Richard LEMAY, *Dans l'Espagne du XI^e siècle. Les traductions de l'arabe au latin*, in *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 18 (1963), S. 639-665, hier S. 647-665; vgl. Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Observaciones a unas páginas de Lemay sobre los traductores Toledanos*, in *Cuadernos de historia de España*, 41-42 (1965), S. 313-324. Die Klassiker zum Thema sind José María MILLÁS VALLICROSA, *El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio*, in *al-Andalus*, 1 (1933), S. 155-187; Gabriel THÉRY, *Tolède, grande ville de la Renaissance médiévale. Point de jonction entre les cultures musulmane et chrétienne*, (Le circuit de la civilisation méditerranéenne), Oran, 1944, S. 7-97 und 127-149. Vgl. ferner Gonzalo MENÉNDEZ PIDAL, *La Escuela de traductores de Toledo*, in Guillermo DÍAZ-PLAJA (ed.), *Historia general de las literaturas hispánicas 1: Desde los orígenes hasta 1400*, Barcelona, 1949, S. 275-289 [mit 4 Abbildungen], hier S. 281-285; MUÑOZ SENDINO, *Introducción...* [Anm. 28], S. 163-173; MENÉNDEZ PIDAL, *Cómo trabajaron...* [Anm. 29]; Douglas Morton DUNLOP, *The work of translation at Toledo*, in *Babel. Revue internationale de la traduction*, 6 (1960), S. 55-59; Alfonso GAMIR, *Toledo school of translators*, in *Journal of the Pakistan Historical Society*, 14 (1966), S. 85-92; DAVIDE ROMANO, *Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei*, in *Oriente e occidente nel medioevo*. Filosofia e scienze, (Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei Convegni 13), Roma, 1971, S. 677-711 und 726-729 (Discussione); HARVEY, *The Alfonsine school...* [Anm. 28]; GIL, *La Escuela...* [Anm. 28]; Pierre RACINE, *Y a-t-il eu une 'École de Tolède*, in Jacques HURÉ (ed.), *Tolède (1085-1985)*. Des traductions médiévales au mythe littéraire. Actes du Colloque de Mulhouse, décembre 1985 [= *Bulletin de la Faculté des Lettres de Mulhouse*, 16 (1989)], Paris, 1989, S. 31-40; Clara FOZ, *El concepto de escuela de traductores de Toledo (ss. XII-XIII)*, in Julio-Cesar SANTOYO e. a. (ed.), *Fidus interpres*. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la traducción, Bd. 1, León, 1987, S. 24-30; José Sangrador GIL, *The translators of the period of D. Raymundo. Their personalities and translations (1125-1187)*, in HAMESSE - FATTORI (eds.), *Rencontres...* [Anm. 20], S. 109-119; Clara FOZ, *Pratique de la traduction en Espagne au moyen âge. Les travaux toledans*, in Roger ELLIS (ed.), *The medieval translator*, Bd. 2, (Westfield Publications in Medieval Studies 5), London, 1991, S. 29-43; Danielle JACQUART, *L'école des traducteurs*, in Louis CARDAILLAC (ed.), *Tolède XI^e-XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs. Le savoir et la tolerance*, (Éditions Autrement. Série Mémoires 5), Paris, 1991, S. 177-191 [spanische Fassung: *La escuela de traductores*, in Louis CARDAILLAC (ed.), *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos. La sabiduría y la tolerancia*, (Memoria de las ciudades), Madrid, 1992, S. 183-198]; Charles BURNETT, *The institutional context of Arabic-Latin translations of the middle ages. A reassessment of the 'School of Toledo'*, in Olga WEIJERS (ed.), *Vocabulary of teaching and research between Middle Ages and Renaissance*. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 march 1994, (CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge 8), Turnhout, 1995, S. 214-235, hier S. 217-227; Anthony PYM, *The price of Alfonso's wisdom. Nationalist translation policy in thirteenth century Castile*, in Roger ELLIS - René TIXIER (ed.), *Proceedings of the International Conference of Conques, 26-29 July 1993*. Actes du Colloque international de Conques, 26-29 juillet 1993, (The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge 5), Turnhout, 1996, S. 448-467; Clara FOZ, *Le traducteur, l'église et le roi (Espagne, XI^e et XII^e siècle)*, (Traductologie. Regards sur la traduction), Ottawa (Ont.), 1998 [überarbeitete Fassung von *L'école des traducteurs de Tolède au douzième et au treizième siècle*, Diss. phil. [masch.] Paris, 1987; spanische Fassung: *El traductor, la iglesia y el rey (Península ibérica, siglos XII-XIII)*, Barcelona, 2000]; Barbara SCHLIEBEN, *Ambition und Wissen. Wissen im Wandel der Kaiserpläne Alfons' x*, in Carsten KRETSCHMANN - Henning PAHL - Peter SCHOLZ (eds.), *Wissen in der Krise. Institutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel*, (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 7), Berlin, 2004, 29-41, hier S. 32-41. Die besten monographischen Überblicks sind gegenwärtig VEGAS GONZÁLEZ, *La Escuela...* [Anm. 20]; Alexander FIDORA, *La Escuela de traductores*, in Ramón GONZÁLEZ RUIZ (ed.), *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*, Toledo 2010, S. 480-491 und 637-641 [mit 7 Abbildungen]. Ausstellungskataloge zum Thema sind *La escuela de traductores de Toledo*, Luxembourg, 1995; Ana María ÁLVAREZ LÓPEZ e. a. (eds.), *La escuela de traductores de Toledo*, Toledo, 1996.

den Persönlichkeiten weitestgehend fehlt³⁸, da Robert von Ketton³⁹ und Hermann von Kärnten⁴⁰ vermutlich im nordspanischen Tarazona oder Tudela, also in nächster Nähe des auch kulturell so fruchtbaren Ebro-Tal⁴¹ ausschließlich als Übersetzer naturwissenschaftlicher Texte tätig sind. Dies unterstreicht einmal mehr, daß Toledo zu diesem Zeitpunkt noch nicht die führende Rolle in der allgemeinen Übersetzungsbewegung der Iberischen Halbinsel innehat. Erst bei Markus von Toledo⁴² ist der unmittelbare Bezug zur spanischen Kirchenmetropole gegeben, aber auch er ist zunächst ausschließlich als Übersetzer von naturwissenschaftlichen (medizinischen) Werken tätig. Auffallend ist insbesondere, daß bei diesen individuellen Übersetzungsleistungen kein Zusammenhang mit Persönlichkeiten erkennbar ist, die in den dominikanischen «*studia Arabica et Hebraica*», den ersten Arabisch- und Hebräisch-

³⁸ Eine Ausnahme ist der rätselhafte Petrus von Toledo, sofern es sich nicht um den hochbetagten Petrus Alfonsi handelt, was in letzter Zeit ernsthaft in Erwägung gezogen wird; vgl. unten Anm. 51.

³⁹ Vgl. Charles Homer HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, (Harvard Historical Studies 27), Cambridge (Mass.), 1924 [1927; Nachdruck: New York, 1960], S. 11f. und 120-123; Ángel J. MARTÍN DUQUE, *El inglés Roberto, traductor del Coran. Estancia y actividades en España a mediados del siglo XII*, in *Hispania. Revista española de historia*, 22 (1962), S. 483-506; Charles BURNETT, *A group of Arabic-Latin translators working in Northern Spain in the mid-12th century*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, Jg. 1977, S. 62-108, hier S. 63; ID., *Hermann of Carinthia...* [Anm. 22], S. 5f.; FOZ, *Le traducteur...* [Anm. 37], S. 52f. und 90. Die nordspanischen Zeugnisse zu Roberts Lebensdaten hat zusammengestellt José [María] GOÑI GAZTAMBIDE, *Los obispos de Pamplona del siglo XII*, in *Anthologica annua*, 13 (1965), S. 135-358, hier S. 254-256.

⁴⁰ Vgl. HASKINS, *Studies...* [Anm. 39], S. 11f. und 43-66; Norman DANIEL, *The Arabs and mediaeval Europe*, (Arab Background Series), London-Beirut, 1975 [1979; 1986], S. 270f.; BURNETT, *A group...* [Anm. 39], S. 63; ID., *Arabic into Latin...* [Anm. 21]; ID., *Hermann of Carinthia...* [Anm. 22], S. 4-10; Charles BURNETT, *Hermann of Carinthia*, in Peter DRONKE (ed.), *A history of twelfth-century Western philosophy*, Cambridge e. a., 1988 [1992], S. 386-404; FOZ, *Le traducteur...* [Anm. 37], S. 48f. und 90.

⁴¹ Vgl. Juan VERNET, *El valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente*, in *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 23 (1950), S. 249-286; Manuel GRAU MONSERRAT, *Contribución al estudio del estado cultural del valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII*, in *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 27 (1957-1958), S. 227-272; Gabriella BRAGA, *Le prefazioni alle traduzioni dall'arabo nella Spagna del XII secolo. La valle dell'Ebro*, in SCARCIA AMORETTI (ed.), *La diffusione...* [Anm. 20], S. 323-354.

⁴² Vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 113-130; EAD. - VAJDA, *Marc de Tolède...*; D'ALVERNY, *La connaissance...* [Anm. 20], S. 592; EAD., *Marc de Tolède*, in *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 20-26 mayo 1985, Bd. 3, (Instituto de Estudios Visigóticos-Mozárabes de Toledo. Serie Histórica 5), Toledo, 1989, S. 25-59; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Trois traductions médiévales latines du Coran. Pierre le Vénérable-Robert de Ketton, Marc de Toledo et Jean de Segobia*, in *Revue des études latines*, 80 (2002), S. 223-236 [leicht abweichende spanische Fassung: *Las traducciones latinas medievales del Corán. Pedro el Venerable - Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segobia*, in *Euphrosyne*, 31 (2003), S. 491-503], hier S. 228-231; ID. - Óscar DE LA CRUZ PALMA - Cándida FERRERO - Nàdia PETRUS [I PONS], *Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien*, in Matthias LUTZ-BACHMANN - Alexander FIDORA (ed.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt, 2004, S. 27-39, hier S. 35-39; NÀDIA PETRUS I PONS, *Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán*, in BARCELÓ - MARTÍNEZ GÁZQUEZ (eds.), *Musulmanes...* [Anm. 23], S. 87-94; John Victor TOLAN, *Las traducciones y la ideología de reconquista. Marcos de Toledo*, in *ibid.*, S. 79-85.

schulen des Abendlandes, ausgebildet worden sind, daß also mit anderen Worten kein Konnex mit den dominikanischen Missionsbestrebungen zu erkennen ist⁴³. Die Initiative zur Übersetzung geht vielmehr – wie auch später noch⁴⁴ – von Einzelpersonen aus – von dem bedeutendsten Benediktinerabt der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts (Petrus Venerabilis), dem wichtigsten Erzbischof der spanischen Metropole im 13. Jahrhundert (Rodrigo Jiménez de Rada)⁴⁵ und dem glänzendsten Herrscher des Hauses Kastilien-León im selben Jahrhundert (Alfons X. ‘der Weise’), der zudem erneut den Koran und auch den Talmud übersetzen läßt, nur diesmal ins Kastilische⁴⁶. Mit Mohammed⁴⁷ und

⁴³ Vgl. zu diesem eigenen Themenkomplex TISCHLER, *Grenzen...* [Anm. 17].

⁴⁴ So ist im 15. Jahrhundert die dritte Koranübersetzung durch Johannes von Segovia durch den vielleicht bedeutendsten «Islamforscher» seiner Zeit, Kardinal Nikolaus von Kues initiiert, worden. Auch die im folgenden genannten Aspekte tauchen hier wieder auf: Der beauftragte Übersetzer kann kein Arabisch und muß sich von einem Sprachkundigen (hier einem Muttersprachler, also Muslim) eine volkssprachliche Version anfertigen lassen; vgl. Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe*, in *al-Andalus*, 14 (1949), S. 149-173, hier S. 162-166; ID., *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952 [Nachdruck: (Archivum 101), Granada, 2007], S. 140-153.

⁴⁵ Und dem Archidiakon der Kathedrale von Toledo, Mauritius; vgl. oben Anm. 14.

⁴⁶ Vgl. Juan Manuel, den Neffen Alfons’ X., in seinem *Libro de la caza*: «Et tanto condicio que los de los sus regnos fuessen muy sabidores, que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, tan bien de theología commo la lógica, et todas las siete artes liberales como toda la arte que dizen mecánica. Otrosí fizo trasladar toda la secta de los moros, porque paresçiesse por ella los errores en que Mahomad, el su falso propheta, les puso et en que ellos están oy en día. Otrosí fizo trasladar toda «la» ley de los judíos et aun el su Talmud et otra sciencia que an los judíos muy escondida a que llaman Cabala. Et esto fizo porque paresçiesse manifestamente por la su ley que toda fue figura d’esta ley que los christianos avemos, et que también ellos como los moros están en grant error e en estado de perder las almas», ed. Gottfried BAIST, *Don Juan Manuel, El libro dela caza*, Halle an der Saale, 1880 [Nachdruck: Hildesheim-Zürich-New York, 1984], S. 1-89, hier S. 1 Z. 6-19; ed. José María CASTRO Y CALVO, *Don Juan Manuel, Libro de la caza*, (Publicaciones de la Escuela de Filología de Barcelona. Filología moderna 7), Barcelona, 1947, S. 11-109, hier S. 11 Z. 7-22; ed. José Manuel BLECUA, *Don Juan Manuel, Obras completas*, Bd. [1]: Libro del cauallero et del escudero, Libro de las armas, Libro enfenido, Libro de los estados, Tractado de la asunción de la virgen María, Libro de la caza, (Biblioteca Románica Hispánica 4. Textos 15), Madrid, 1982, S. 519-596, hier S. 519 Z. 7 – S. 520 Z. 18; ed. José Manuel FRADEJAS RUEDA, in ID. (ed.), *Don Juan Manuel y el Libro de la caza*, (Seminario de Filología Medieval. Estudios y ediciones 2), Tordesillas, 2001, S. 129-208, hier S. 129 Z. 6-16; vgl. Germán ORDUNA, *Los prólogos a la ‘Crónica abreviada’ y al ‘Libro de la caza’. La tradición alfonsi y la primera época en la obra literaria de don Juan Manuel*, in *Cuadernos de Historia de España*, 51-52 (1970), S. 123-144, hier S. 135; ROTH, *Jewish translators...* [Anm. 28], S. 440f.; ID., *Jewish collaborators in Alfonso’s scientific work*, in Robert Ignatius BURNS (ed.), *Emperor of culture. Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth-century Renaissance*, (Middle Ages Series), Philadelphia (Pa.), 1990, 59-71 und 223-230, hier S. 60 mit Anm. 7 und S. 225 Anm. 7. Nach MUÑOZ SENDINO, *Introducción...* [Anm. 28], S. 65f.; HARVEY, *The Alfonsine school...* [Anm. 28], S. 114; GIL, *La Escuela...* [Anm. 28], S. 86 beziehe sich «toda la secta de los moros» möglicherweise auf die kastilische Übersetzung des *Kitāb al-mir’ādī*. Vermutlich ist damit aber eher eine kastilische Übertragung des Koran gemeint; vgl. ROTH, *Jewish translators...* [Anm. 28], S. 440.

⁴⁷ Seine Beteiligung zieht BURMAN, *Tafsīr...* [Anm. 20], S. 727f. mit Anm. 121 zu Unrecht in Zweifel: Er hat nicht beachtet, daß die (spätere?) Mitarbeit Mohammeds durch Petrus Venerabilis veranlaßt worden ist. Daher ist von ihm bei Robert von Ketton (noch?) nicht die Rede.

Abraham⁴⁸ sind ein Muslim und ein Jude⁴⁹ und Arzt an volkssprachlichen Übertragungen beteiligt; den rätselhaften Magister⁵⁰ Petrus von Toledo hält man aufgrund seiner guten Arabischkenntnisse, aber etwas unsicheren Lateinfertigkeiten für einen Konvertiten⁵¹; Markus von Toledo stammt aus einer altkastilischen Familie, die im

⁴⁸ Vgl. Bernard CHAPIRA, *Essai d'identification des personnages mentionnés dans le Divan* [de Todros Ben Iehouda Halévi Aboulafia], in *Revue des études juives*, 106 (1941-1945), S. 9-33, hier S. 22f.; MUÑOZ SENDINO, *Introducción...* [Anm. 28], S. 15-22; WUNDERLI, *Études...* [Anm. 20], S. 85-87; ROMANO, *Le opere scientifiche...* [Anm. 37], S. 691f.; Pilar LEÓN TELLO, *Judíos de Toledo*; Bd. 1: Estudio histórico y colección documental, (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto 'B. Arias Montano'. Serie E. 4), Madrid, 1979, S. 73; ROTH, *Jewish translators...* [Anm. 28], S. 450; David ROMANO, *Los hispanojudíos en la traducción y redacción de las obras científicas alfonsíes*, in ÁLVAREZ LÓPEZ e. a. (eds.), *La escuela de traductores...* [Anm. 37], S. 35-50 [mit 2 Abbildungen], hier S. 37 und 39f.; FOZ, *Le traducteur...* [Anm. 37], S. 66f.

⁴⁹ Zur zentralen Rolle der Juden im Übersetzungsprojekt unter König Alfons X. vgl. ROMANO, *Le opere scientifiche...* [Anm. 37], S. 685-695; LEÓN TELLO, *Judíos...* [Anm. 48], S. 67-74; GIL, *La Escuela...* [Anm. 28], S. 60-83; ROTH, *Jewish translators...* [Anm. 28]; ID., *Jewish collaborators...* [Anm. 46]; THOMAS F. GLICK, *Science in medieval Spain. The Jewish contribution in the context of 'convivencia'*, in MANN - GLICK - DOODS (ed.), *Convivencia...* [Anm. 33], S. 83-111 [mit 9 Abbildungen], hier S. 85f. und 102f.; ROMANO, *Los hispanojudíos...* [Anm. 48], S. 37-40; Ángel SÁENZ-BADILLOS, *Participación de judíos en las traducciones de Toledo*, in ÁLVAREZ LÓPEZ e. a. (eds.), *La escuela de traductores...* [Anm. 37], S. 65-70 [mit 2 Abbildungen], hier S. 69f.

⁵⁰ Der Magisterstatus wird bezeugt in der Rubrik vor dem Pseudo-al-Kindī: «Hunc librum fecit dominus Petrus Cluniacensis abbas transferri de arabico in latinum a Petro magistro Toletano, iuvante Petro monacho scriptore...», ed. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 95; ed. EAD., *Quelques manuscrits...* [Anm. 20], S. 205 (nach Oxford, CCC, Ms. 184, fol. 272v); ed. José MARTÍNEZ GAZQUEZ, *El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable, in L'affrontement, fonctions symboliques et idéologiques de la violence en Péninsule Ibérique (XII^e-XV^e siècle). II^e Journée d'Étude du GEMAH [= Cahiers d'études hispaniques médiévales, 28 (2005)]*, Lyon, 2005, S. 243-252, hier S. 246 (nach Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4071, fol. 127r/v).

⁵¹ Ist das Zeugnis des Petrus Venerabilis (wie Anm. 50) doch ein Grund, in ihm den hochbetagten Petrus Alfonsi zu sehen? Diese Identität, die Pieter Sjoerd VAN KONINGSVELD, *La Apologia de al-Kindī en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un 'animal disputax'*, in *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 20-26 mayo 1985, Bd. 3, (Instituto de Estudios Visigóticos-Mozárabes de Toledo. Serie Histórica 5), Toledo, 1989, S. 107-129, hier S. 115-120 zuletzt vorgeschlagen hat, lehnen John Victor TOLAN, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville (FL), 1993, S. 210; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción* [Anm. 23], S. LXIV zwar ab, doch bleibt zu fragen, warum Petrus von Toledo ausgerechnet das (fiktive) Religionsgespräch des Pseudo-al-Kindī übersetzt, wo doch Petrus Alfonsi durch seine eigenen dialogisch konzipierten Werke (*Dialogus contra Iudaeos*; *Disciplina clericalis*) maßgeblich zur Popularisierung des religionsphilosophischen Genres im Abendland beigetragen hat. Beide Werke sind mehr oder weniger Übersetzungsliteratur, wenn auch im Falle der *Disciplina clericalis* keine vordergründig theologische. Zudem möchte sich inzwischen auch Charles BURNETT, *Las obras de Pedro Alfonso. Problemas de autenticidad*, in María Jesús LACARRA (ed.), *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, (Colección de Estudios Altoaragoneses 41), Huesca, 1996, S. 313-348, hier S. 324-326; ID., *The works of Petrus Alfonsi. Questions of authenticity*, in *Medium Aevum*, 66 (1997), S. 42-79, hier S. 48-50 einer Identität nicht verschließen, da die Koranzitate im *Dialogus contra Iudaeos* und im Pseudo-al-Kindī auffallend übereinstimmen. Vgl. auch BOTTINI, *Introduzione* [Anm. 23], S. 31: «Restano però meno conosciuti i percorsi dell'Apologia attraverso le sue riutilizzazioni in opere polemiche

Zuge der Reconquista nach Toledo zieht, weshalb er des Kastilischen, Arabischen und Lateinischen mächtig ist.

Schon dieser knappe personengeschichtliche Überblick verdeutlicht, wer für religiös motivierte Übersetzungsleistungen in der hochmittelalterlichen Gesellschaft prädestiniert ist. Es sind in erster Linie jene kulturellen Grenzgänger, die in der mehrsprachigen andalusischen und mozarabischen Gesellschaft aufgewachsen sind und seit jeher in und zwischen den verschiedenen kulturellen und religiösen Systemen leben und changieren: Vereinzelte Übersetzer vornehmlich naturwissenschaftlicher und medizinischer Werke, welche die arabische Sprache im Mittelmeerraum erlernt haben, daneben Juden, die aufgrund der semitischen Nähe ihrer Muttersprache leichter als ein Romane oder Lateiner das Arabische beherrschen sowie jüdische und muslimische Konvertiten. Wesentliche Voraussetzungen für das interreligiöse Übersetzungsunternehmen sind zudem Pioniergeist und Mut zur Überschreitung etablierter mentaler und religiöser Grenzen. Bedingung für den interreligiösen Transfer sind also zunächst keine institutionellen und programmatischen Strukturen im schulischen oder bildungsorganisatorischen Bereich. Dieses personale, individualisierte Konzept von interreligiösem Transfer stimmt übrigens mit der bis ins Hochmittelalter üblichen Organisationsform von 'Mission' überein. Ja, selbst als der Dominikanerorden im 13. Jahrhundert die inhaltlichen und strukturellen Voraussetzungen für einen hinreichend qualitativollen orientalischen Sprachunterricht geschaffen und erste erfolgreiche Absolventen aufzuweisen hat, bleibt es bei der institutionellen und personalen Abgrenzung zwischen den Übersetzerkreisen der arabisch-muslimischen Literatur und den zu Missionszwecken ausgesuchten wenigen Arabischschülern⁵².

Die genannten Übertragungen entstehen zumeist im Umfeld erfolgreicher Etappen der christlichen Reconquista: Es ist, als ob man sich erst der physischen Stärke und militärischen Überlegenheit vergewissern muß, bevor man sich auf zentrale theologische Schriften des Islam einlassen kann. Der Übersetzungsvorgang ist dabei jeweils nicht genau nachzuzeichnen, da die mündliche mozarabische oder romanische Zwischenstufe⁵³ zunächst nicht verschriftlicht wird. Erst im 13. Jahrhundert wird auch der erste volkssprachliche Übersetzungsschritt schriftlich

successive alla sua traduzione e perché no anche anteriori ad essa. Qui si vuole annotare solo un caso: sembra che alcune parti del 'Dialogus' di Pietro Alfonso, scritto polemico redatto nel 1106 [sc. '1110'], abbiano delle analogie con l'Apologia di al-Kindī. Ciò apre un altro canale di diffusione dei materiali dell'opera in questione e permette di anticipare il suo arrivo in Spagna di quasi mezzo secolo». D'ALVERNY, *La connaissance...* [Ann. 20], S. 594; BOBZIN, *Koran...* [Ann. 20], S. 45f. sehen nur Parallelen, die eine Benutzung des Pseudo-al-Kindī wahrscheinlich machen.

⁵² Wie Ann. 43.

⁵³ Vgl. MENÉNDEZ PIDAL, *La Escuela...* [Ann. 37], S. 282; ID., *Cómo trabajaron...* [Ann. 29], S. 364f.; HARVEY, *The Alfonsine school...* [Ann. 28], S. 111f.; D'ALVERNY, *Les traductions...* [Ann. 28], S. 194-199; VEGAS GONZÁLEZ, *La Escuela...* [Ann. 20], S. 28f.

fixiert, also einer langfristigen Bewahrung für wert erachtet, weil er zunehmend der einzige bleibt⁵⁴.

Die hier genannten Übersetzungsleistungen gehen ausschließlich auf christliche Initiative zurück. Sie sind gleichsam christliche Kommentierungen der muslimischen Welt und zeigen einen grundsätzlichen Wandel im christlichen Islambild auf, da sie eine doppelte mentale Grenze überwinden, die einerseits eine sprachliche⁵⁵, andererseits eine theologische ist. Nicht nur, daß der Koran aufgrund der muslimischen Überzeugung, Gottes geoffenbartes, unnachahmbares Wort zu sein, bis heute als unübersetzbar gilt, weshalb jede Übertragung allein als Interpretation verstanden wird und jegliche muslimische Beteiligung an einem Übersetzungsunternehmen quasi undenkbar ist⁵⁶. Auch aus christlicher Sicht ist die vollständige Übersetzung des zentralen theologischen Textes des Islam⁵⁷ in

⁵⁴ Vgl. MENÉNDEZ PIDAL, *Cómo trabajaron...* [Anm. 29], S. 365f.; D'ALVERNY, *Les traductions...* [Anm. 28], S. 199-201. Mit den in den Übersetzungsvorgang involvierten mozarabischen Notaren während des 12. und 13. Jahrhunderts beschäftigt sich Jean-Pierre MOLÉNAT, *Le problème du rôle des notaires mozarabes dans l'oeuvre des traducteurs de Tolède (XII^e-XIII^e siècle)*, in *En la España Medieval*, 18 (1995), S. 39-60, hier S. 57-60.

⁵⁵ Gegenüber dem Griechischen bietet das Arabische ein entfernteres Vokabular, eine andere Syntax und eine oft exuberante Ausdrucksweise. Die Distanz zwischen 'Fremdem' und 'Eigenem' allein schon hinsichtlich der Wissenssprachen der beiden religiösen Systeme, Arabisch und Latein, kommt sehr schön in dem bei (wortwörtlichen) Übersetzungsprozessen verwendeten Vokabular zum Ausdruck: Die mündliche Übertragung zwischen dem Arabischen und Romanischen heißt «t r a n s ferre», was die Distanzüberwindung zwischen zwei Systemen zum Ausdruck bringt; die mündlich/schriftliche Übertragung zwischen Romanisch und Lateinisch lautet «c o n vertere», was die Umwandlung innerhalb des eigenen Systems bezeichnet. Der orale romanische Zwischenschritt ist für die Überwindung der zu großen Distanz zwischen dem Fremden und dem Eigenen unabdingbar. Auf diese konsequent durchgehaltene terminologische Unterscheidung geht nicht ein JACQUELINE HAMESSE: *La terminologie latine des traducteurs médiévaux, expression de la rencontre des cultures dans l'histoire de la pensée espagnole*, in José María SOTO RÁBANOS (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Bd. 2, Madrid, 1998, S. 1459-1496, hier S. 1486-1488.

⁵⁶ Noch im 15. Jahrhundert wird das Ansinnen des Johannes von Segovia, sich den Koran ins Kastilische übersetzen zu lassen, von Muslimen abgelehnt; erst in einem außermuslimischen Kontext – in einem christlichen Priorat in Savoyen im Jahr 1455 – erklärt sich Īsa b. Yābir zur Übertragung in die Volkssprache bereit; vgl. CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia...* (1949) [Anm. 44], S. 162-166; ID., *Juan de Segovia...* (1952) [Anm. 44], S. 140-153.

⁵⁷ Lateinische Teilübersetzungen in Form einzelner übersetzter Ayas (Verse) bieten bereits Petrus Alfonsi in seinem *Dialogus contra Iudaeos* (vgl. BOBZIN, *Koran...* [Anm. 20], S. 45f.), die lateinischen Übersetzungen des Pseudo-al-Kindī (wie Anm. 23f.), der *Liber denudationis* (wie Anm. 27) und der *Liber scale Machometi* (vgl. WERNER, *Liber Scale Machometi...* [Anm. 14], S. 228f.). Auch sonst sind Teilübersetzungen einzelner Koranstellen anzutreffen, so etwa bei Raimundus Martini, *Explanatio symboli apostolorum* (vgl. BOBZIN, *Koran*, S. 64 mit Anm. 170), *De secta Mabometi* (vgl. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio...* [Anm. 20], S. 15 Anm. 2, S. 57 Anm. 7 und S. 63f.; CERULLI, *Il 'Libro della scala'...* [Anm. 28], S. 453-455: hier jeweils noch als Werk des John Waleys = Johannes von Wales genannt, unter dessen Namen das Werk erstmals gedruckt worden ist) und *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* (vgl. BOBZIN, *Koran*, S. 63f.), bei Riccoldo von Montecroce, *Contra legem Sarracenorum*

die heilige Sprache der eigenen Kirche ein ungeheuerlicher Schritt, denn aus dem verteufelten Buch und Falsifikat eines Häretikers und Sektengründers wird das tatsächlich les- und verstehbare und damit widerlegbare zentrale Buch der Muslime, indem es zur Quelle für die entscheidenden Gegenargumente gegen den Islam wird⁵⁸ und den im andalusischen Kontext bzw. in der iberischen Grenzgesellschaft lebenden Christen der religiösen und theologischen Abgrenzung dient⁵⁹. Kann der Übergang vom verfluchten, angstbesetzten religiösen Fremden zum entzauberten, rational nachvollziehbaren religiösen Anderen deutlicher sein? Dennoch: Die Übersetzung hat aus dem heiligen Buch der Muslime ein Hilfsmittel zur christlichen Mission gemacht, denn das Ziel bleibt bei allen Paradigmenwechseln das gleiche: die Bekehrung der Muslime.

Man kann sich die theologische Hürde gar nicht hoch genug vorstellen, um im 12. Jahrhundert einen Koranübersetzer zu finden, weshalb wohl auch nur zwei erhaltene vollständige mittelalterliche lateinische Koranübertragungen zu nennen sind (eine dritte, die Johannes von Segovia kurz nach der Mitte des 15. Jahrhunderts

(vgl. BOBZIN, *Latin translations...* [Anm. 20], S. 203; ferner unten Anm. 87), bei Wilhelm von Tripolis, *Notitia de Machometo* (vgl. BOBZIN, *Koran*, S. 588f.) oder bei Raimundus Lullus, *Liber de gentili et tribus sapientibus* IV Prolog (vgl. Óscar DE LA CRUZ PALMA, *La trascendencia de la primera traducción latina del Corán* (Robert de Ketton, 1142), in *Collatio*, 7 (2002), S. 21-28 [elektronische Fassung: <http://www.hottopos.com/collat7/oscar.htm>], Anm. 9). Am Rand der arabischen Koranhandschrift Paris, BnF, Ms. Arab. 384 befinden sich lateinische Koranpassagen aus dem späten 13. Jahrhundert (vgl. BURMAN, *Polemic...* [Anm. 20], S. 190f. mit Anm. 34). Die drei Koranzitate am Ende des von dem Dominikaner Alfonsus Bonihominis angeblich aus dem Arabischen übersetzten *De adventu Messiae praeterito liber* sind das Ergebnis einer eigenständigen Übertragung; vgl. Klaus REINHARDT, *Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana. La disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo*, in Horacio SANTIAGO OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M. Rencontres de Philosophie Médiévale 3), Turnhout, 1994, S. 191-212, hier S. 203; Antoni BIOSCA I BAS, *Citas coránicas y referencias al Islam en la 'Carta de Samuel'* (s. XIV), in Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ (ed.), *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval*, León, 11-14 de noviembre de 1997, Bd. 1, León, 1998, S. 263-267, hier S. 266f. Eine Übersetzung von Sure 21f. fertigte 1480-1481 der zum Christentum konvertierte Jude Flavius Mithridates an; vgl. BOBZIN, *Koran*, S. 80-84; BURMAN, *Polemic...* [Anm. 20], S. 188 Anm. 26 und S. 205-207 mit Abb. 2 (von Città del Vaticano, BAV, Urb. lat... 1384, fol. 65r).

⁵⁸ Vgl. Ludwig HAGEMANN, *Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?*, in ZIMMERMANN - CRAEMER-RUEGENBERG (eds.), *Orientalische Kultur...* [Anm. 20], S. 45-58, hier S. 56.

⁵⁹ Diese Zwecksetzung ist freilich erst bei der zweiten vollständigen lateinischen Koranübertragung durch Markus von Toledo nachweisbar; vgl. *Praefationes*: «Hic nimirum antistes [sc. «Rodericus archiepiscopus Toletanus»]... perscrutabiliter operam dedit et sollicitudinem, ut liber in quo sacrilega continebantur instituta et enormia precepta translatus, in noticiam venire[n]t ort-h-odoxorum, ut quos ei non licebat armis impugnare corporalibus, saltim enormibus institutis obviando confunderet... ut liber iste in latinum transferretur sermonem, quatinus ex institutis detestandis Mafometi a Christianis confusi, Sarraceni ad fidem nonnulli traherentur catholicam», ed. D'ALVERNY - VAJDA, *Marc de Toledo...* [Anm. 14], S. 267 Z. 14-21 und 25-27.

anfertigt, ist mit Ausnahme des Prologs und einiger Exzerpte noch nicht wieder entdeckt)⁶⁰. Bemerkenswert ist, daß es scheinbar keine eigenständigen lateinischen Übersetzungen von exegetischen Schriften zum Koran (Tafsīren) gibt⁶¹. Die Zusammenstellungen der in der sog. *Collectio Toletana*⁶² des Petrus Venerabilis vereinigten übersetzten Islamtexte⁶³ ist nicht nur im 12. Jahrhundert absolut singular und vielleicht auch nur durch einen kulturell überlegenen Franzosen im iberischen Kontext⁶⁴ denkbar:

⁶⁰ Vgl. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Trois traductions...* [Anm. 42], S. 232-236; ID., *El Prólogo de Juan de Segobia al Corán (Qurʾān) trilingüe (1456)*, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 38 (2003), S. 389-410; MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Las traducciones...* [Anm. 42], S. 498-502; Ulli ROTH - Reinhold F. GLEI, *Die Spuren der lateinischen Koranübersetzung des Juan de Segovia – alte Probleme und ein neuer Fund*, in *Neulateinisches Jahrbuch*, 11 (2009), S. 109-154 [mit 1 Abb.].

⁶¹ Vgl. jedoch das Textmaterial, das BURMAN, *Tafsīr...* [Anm. 20], S. 707-727 in der freien Koranübersetzung des Robert von Ketton, aber auch bisweilen in der viel wörtlicheren Übertragung des Markus von Toledo nachweisen konnte.

⁶² Auch *Corpus Toletanum* genannt. Beide Begriffe sind nicht durch die Handschriftenüberlieferung gedeckt und auch inhaltlich falsch, da es mit Ausnahme der Übertragung des Pseudo-al-Kindī durch Petrus von Toledo keinen erkennbaren lokalen Bezug der wohl an verschiedenen Orten Spaniens angefertigten Teilübersetzungen sowie der gesamten Sammlung zur spanischen Kirchenmetropole gibt, die zudem erst später so etwas wie eine Art 'Übersetzerschule' erlebte; vgl. oben Anm. 37. Zudem war die Sammlung Markus von Toledo nicht bekannt und wurde vielmehr von Cluny aus verbreitet; vgl. D'ALVERNY, *Marc de Tolède* [Anm. 42], S. 42.

⁶³ Vgl. Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Pierre le Vénérable et la légende de Mabomet*, in *À Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon*, 9-11 juillet 1949, Dijon, 1950, S. 161-170, hier S. 166-168; James KRITZECK, *Robert of Ketton's translation of the Qurʾān*, in *The Islamic Quarterly*, 2 (1955), S. 309-312; James KRITZECK, *Peter the Venerable and the Toledan collection*, in CONSTABLE - KRITZECK (eds.), *Petrus Venerabilis...* [Anm. 20], S. 176-201; KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Anm. 20]; BOBZIN, *Koran...* [Anm. 20], S. 46-55; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ - Oscar DE LA CRUZ PALMA, *Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable*, in María Dolores BURDEUS - Elena REAL - Joan Manuel VERDEGAL (eds.), *Las órdenes militares. Realidad e imaginario*, (Humanitats 2), Castelló de la Plana, 2000, S. 285-296; NICLÓS ALBARRACÍN, *Tres culturas...* [Anm. 20], S. 122-130; MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Trois traductions...* [Anm. 42], S. 224-228; ID., *Las traducciones...* [Anm. 42], S. 492-495; ID. - Maria Luisa LA FIGO GUZZO, *Recursos literarios en la primera traducción latina del Corán*, in Juan Antonio BARRIO BARRIO (ed.), *Los cimientos del estado en la edad media. Cancillerías, notariado y privilegios reales en la construcción del Estado en la Edad Media*, Alicante, 2004, S. 309-317; MARTÍNEZ GÁZQUEZ - DE LA CRUZ PALMA - FERRERO - PETRUS [I PONS], *Koran-Übersetzungen...* (Anm. 42), S. 27-35; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Las circunstancias personales y el trabajo de los traductores medievales*, in PEDRO P. CONDE PARRADO - Isabel VELÁZQUEZ (eds.), *La Filología Latina. Mil años más*. Actas del IV Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos, Medina del Campo, 22-24 mayo de 2003, Madrid, 2005, S. 998-1007, hier S. 1003-1006.

⁶⁴ Vgl. zu den französischen, nicht zuletzt cluniazensischen Einflüssen auf der Iberischen Halbinsel bis weit ins 12. Jahrhundert unlängst Patrick HENRIET, *Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française dans la Péninsule ibérique (XI^e-XII^e siècles)*, in *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 90 (2004), S. 65-80.

Petrus Venerabilis, *Summa totius haeresis Saracenorum*⁶⁵
*Fabulae Sarracenorum*⁶⁶
*Liber generationis Mabumet et nutritura eius*⁶⁷
*Doctrina Mabumet*⁶⁸
*Lex Sarracenorum seu Alchoran*⁶⁹
Petrus Venerabilis, *Epistola de translatione sua*⁷⁰
*Epistola Sarraceni et Rescriptum Christiani*⁷¹.

⁶⁵ Ed. KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Ann. 20], S. 204-211; ed. GLEI, *Petrus Venerabilis...* [Ann. 14], S. 2-22. Zusammenfassung der häretischen Lehren des Islam, gewonnen aus den anderen Islamschriften, insbesondere dem Koran; vgl. KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Ann. 20], S. 115-152; BOBZIN, *Koran...* [Ann. 20], S. 48f.

⁶⁶ Ed. Theodor BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum principis... Alcoran...*, Basel, 1543 [P1550], S. 213-223. Ursprünglich mündlich tradierte jüdische und muslimische Legenden zur Schöpfung der Erde und des Menschen, eine Chronologie der Patriarchen und Propheten, eine Geschichte Mohammeds und eine Skizze der sieben ersten Kalifen; vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Ann. 20], S. 79f.; KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Ann. 20], S. 75-83; BOBZIN, *Koran...* [Ann. 20], S. 49.

⁶⁷ Ed. BIBLIANDER, *Machumetis...* [Ann. 66], S. 201-212. Eine Anzahl von jüdisch-islamischen Schöpfungslegenden, etliche Patriarchen- und Prophetengeschichten und die Genealogie des Mohammed, in der als Leitmotiv vom prophetischen Licht von Adam über Noah und die Patriarchen bis Mohammed die Rede ist; vgl. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio...* [Ann. 20], S. 11f.; D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Ann. 20], S. 80-82; KRITZECK, *Robert of Ketton...* [Ann. 63], S. 310; KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Ann. 20], S. 84-88; BOBZIN, *Koran...* [Ann. 20], S. 49.

⁶⁸ Ed. BIBLIANDER, *Machumetis...* [Ann. 66], S. 189-200. Bekehrungslegende: Sprüche und Rätsel, genommen aus Bibel und Talmud, die drei Juden unter der Leitung des Abdias dem Mohammed vorgelesen haben. Es handelt sich um 100 Fragen zum jüdischen Gesetz. Mohammed beantwortet alle Fragen und veranlaßt Abdias zur Annahme des Islam. Das Werk hat also dialogischen Charakter; vgl. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio...* [Ann. 20], S. 11f.; D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Ann. 20], S. 82-85; KRITZECK, *Robert of Ketton...* [Ann. 63], S. 310; KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Ann. 20], S. 89-96; BOBZIN, *Koran...* [Ann. 20], S. 49f.; Henri LAMARQUE, *Le 'Dialogue d'Abdia'*, in BARCELÓ-MARTÍNEZ GAZQUEZ (eds.), *Musulmanes...* [Ann. 23], S. 41-49.

⁶⁹ Ed. BIBLIANDER, *Machumetis...* [Ann. 66], S. 8-188; vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Ann. 20], S. 85-87.

⁷⁰ Ed. KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Ann. 20], S. 212-214; ed. GLEI, *Petrus Venerabilis...* [Ann. 14], S. 22-28. Einladungsschreiben an Bernhard von Clairvaux, eine Widerlegung des Islam zu verfassen; vgl. BOBZIN, *Koran...* [Ann. 20], S. 49. Eine ausführlichere Version dieses Schreibens ist Petrus' *Epistola* 111, ed. Giles CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, Bd. 1, (Harvard Historical Studies 78), Cambridge (Mass.), 1967, S. 1-450, hier S. 274-299; vgl. *ibid.*, Bd. 2, S. 275-284.

⁷¹ Ed. MUÑOZ SENDINO, *La Apologia...* [Ann. 20], S. 377-460 [nach Oxford, Corpus Christi College, Ms. 184 und Paris, BnF, Ms. lat. 6064]; ed. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Exposición...* [Ann. 23], S. 1-147. Apologie des sog. Pseudo-al-Kindī gegen den Islam. Zweigeteilter fiktiver Briefwechsel zwischen einem Muslimen und einem Christen, in dem zunächst vom Muslimen die wesentlichen Gesichtspunkte des Islam referiert werden, um den Christen zur Annahme des Islam zu bewegen, bevor der Christ die Inhalte des Islam in einem sechsmal ausführlicheren Antwortbrief wiederlegt; der Sultan al-Ma'mūn fällt schließlich zugunsten des Christen sein Urteil; vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Ann. 20], S. 87-96; MUÑOZ SENDINO, *La Apologia...* [Ann. 20], S. 344-355; D'ALVERNY, *La connaissance...* [Ann. 20], S. 592f.; BOBZIN, *Koran...* [Ann. 20], S. 50f.; BOTTINI, *Introduzione* [Ann. 23], S. 30f.; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción...* [Ann. 23], S. XXI-XLIX; ID., *La versión latina...* [Ann. 23], S. 25f.

So nimmt es nicht Wunder, daß der Abt von Cluny all seine Überredungskünste und sehr viel Geld zur Realisierung seines Islamprojektes einsetzen muß⁷², da die angeworbenen Übersetzer eigentlich auf der Suche nach einem arabischen Exemplar des ptolomäischen *Almagest* sind.

Diese Situationsbeschreibung zeigt das grundsätzliche Dilemma einer gewissen allgemeinen interreligiösen Gleichgültigkeit seitens der Christen auf: Es scheint, als seien selbst unter den lateinischen Gelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts zutreffende Kenntnisse zu Mohammed und seiner Religion kaum über den Wissensstand eines Petrus Venerabilis aus der Mitte des 12. Jahrhunderts⁷³ hinausgelangt, ja, als sei das Interesse am Islam ein Merkmal nur weniger Intellektueller der lateinischen «christianitas». Jedenfalls spricht das heute bekannte Überlieferungsprofil der *Collectio Toletana* nicht gerade dafür, daß der seinerzeit beste Kenntnisstand zum Islam Allgemeinut der abendländischen Gelehrten gewesen ist.

Ob das originale Übersetzungswerk des Petrus Venerabilis etwa dies- und jenseits des Dominikanerordens breiter rezipiert worden ist, werden künftige Untersuchungen erst erweisen müssen⁷⁴. Eine ausdrückliche Anregung, den Koran zu studieren, gibt der frühere Ordensgeneral der Dominikaner, Humbert von Romans (1254-1263), nur einmal in seinem Kreuzzugspredigthandbuch *De praedicatione crucis contra Saracenos, infideles et paganos* von 1266/1268, wenn er in c. 29 («De sex generibus scientie que sunt necessaria eisdem») eine Liste der zu studierenden Schriften und Geschichtsbücher erstellt und darunter auch den Koran erwähnt⁷⁵. Eine Rezeption ausgewählter Stücke der *Collectio Toletana*, insbesondere

⁷² Vgl. *Summa totius haeresis Saracenorum* § 18: «magno studio et impensis totam impiam sectam eiusque pessimi inventoris execrabilem vitam de Arabico in Latinum transferri ac denudatam ad nostrorum notitiam venire feci», ed. GLEI, *Petrus Venerabilis...* [Anm. 14], S. 20 Z. 3-6; *Epistola de translatione sua* § 2: «multo pretio», *ibid.*, S. 24 Z. 22; *Contra sectam Saracenorum* § 17: «tam prece quam pretio», *ibid.*, S. 54 Z. 16f.

⁷³ Petrus Venerabilis, *Contra sectam Saracenorum*, ed. KRITZECK, *Peter the Venerable...* [Anm. 20], S. 220-291; ed. GLEI, *Petrus Venerabilis...* [Anm. 14], S. 30-224.

⁷⁴ Es können hier nur erste Lektürefunde präsentiert werden. Einige Rezeptionsspuren der sog. *Collectio Toletana* hat zusammengetragen DE LA CRUZ PALMA, *La transcendencia...* [Anm. 23]. Thomas E. BURMAN, *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140-1560*, (Material Texts), Philadelphia (Pa.), 2007 konzentriert seine Untersuchungen auf die erhaltenen Handschriften dieser Sammlung, rekonstruiert aber nicht ihr komplettes Rezeptionsprofil im Spiegel der mittelalterlichen Bibliothekskataloge und der Koranrezeption in der christlichen Islamliteratur.

⁷⁵ Vgl. CERULLI, *Il 'Libro della scala'...* [Anm. 28], S. 416; D'ALVERNY, *Saint Louis...* [Anm. 20], S. 245; TOLAN, *Petrus Alfonsi...* [Anm. 51], S. 108 mit Anm. 238 und S. 238 Anm. 25; ID., *Pedro Alfonso, precursor de la literatura apologética*, in LACARRA (ed.), *Estudios...* [Anm. 51], S. VII-LVII, hier S. XXXIX; Anne MÜLLER, *Die dominikanische Mission 'inter infideles et scismaticos'. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis*, in Gert MELVILLE - Jörg OBERSTE (eds.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 11), Münster in Westfalen, 1999, S. 321-382, hier S. 363.

des Pseudo-al-Kindī⁷⁶, ist aber schon deutlich vor der Mitte des 13. Jahrhunderts zu beobachten. Zunächst ist hier Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris (1228–1249), zu nennen, der sich in seinem zwischen 1223 und nach April 1228 geschriebenen Traktat *De fide et legibus* bei der Widerlegung muslimischer Glaubensinhalte nicht wenig auf den Pseudo-al-Kindī stützt (c. 18f.)⁷⁷. Den Durchbruch erzielt das Werk aber erst durch seine Rezeption in den dominikanischen Bestsellern des weiteren 13. Jahrhunderts. Genannt seien hier nur die definitive Fassung des *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais von 1259⁷⁸, die *Legenda aurea* des Jakob

Die *ibid.*, S. 379 zu findende Wendung, «versäumt er, die Übersetzung und das Studium des Koran anzuregen», trifft also nicht zu.

⁷⁶ Viel zur Klärung der verschiedenen lateinischen Traditionen des Pseudo-al-Kindī haben nach DANIEL, *Islam...* (1960) [Anm. 2], S. 11f. (= DANIEL, *Islam...* (1993) [Anm. 2], S. 29f.) und DANIEL, *The Arabs...* [Anm. 40], S. 238 dann VANDECASTEELE, *Étude...* [Anm. 24] und LIEBERKNECHT, *Rezeption...* [Anm. 24] beigetragen, ohne daß sich die Autoren untereinander rezipieren. POWELL, *Matthew Paris...* [Anm. 24], S. 66; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción...* [Anm. 23], S. LXXXV Anm. 249, die auf DANIEL, *Islam...* (1993) [Anm. 2] rekurrieren, berücksichtigen die jüngeren Studien nicht.

⁷⁷ Ed. [François HOTOT], *Guilelmi Alverni episcopi Parisiensis, mathematici perfectissimi, eximii philosophi, ac theologi praestantissimi, Opera omnia*, Bd. 1, Paris, 1674 [Nachdruck: Frankfurt am Main, 1963], S. 1 Sp. a – S. 102 Sp. b, hier S. 49 Sp. b – S. 54 Sp. a; vgl. Noël VALOIS, *Guillaume d’Auvergne, évêque de Paris (1228–1249). Sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880 [Nachdruck: Dubuque (Ia.), (1962)], S. 204; CERULLI, *Il ‘Libro della scala’...* [Anm. 28], S. 402–412; D’ALVERNY, *Saint Louis...* [Anm. 20], S. 241f.; DANIEL, *Islam...* (1993) [Anm. 2], S. 256; Lesley SMITH, *William of Auvergne and the law of the Jews and the Muslims*, in Thomas J. HEFFERNAN - Thomas E. BURMAN (eds.), *Scripture and pluralism. Reading the bible in the religiously plural worlds of the Middle Ages and Renaissance*. Papers presented at the First Annual Symposium of the Marco Institute for Medieval and Renaissance Studies at the University of Tennessee, Knoxville, february, 21–22, 2002, (Studies in the History of Christian Traditions 123), Leiden-Boston 2005, S. 123–142, hier S. 124 und 138f. Da Wilhelm auch bezeugt, er habe den Koran gelesen (vgl. D’ALVERNY, *Saint Louis...* [Anm. 20], S. 242), dürfte seine Quelle des Pseudo-al-Kindī eine Handschrift der *Collectio Toletana* gewesen sein. Der genannte Traktat ist Teil einer enzyklopädischen Summe, die Wilhelm selbst als *Magisterium divinale* bezeichnet; vgl. VALOIS, *Guillaume d’Auvergne...*, S. 162f. und 195–197; Joseph KRAMP, *Des Wilhelm von Auvergne ‘Magisterium divinale’*, in *Gregorianum*, 1 (1920), S. 538–584, hier S. 564f. und 574f.; *ibid.* 2 (1921), S. 42–78 und 174–187, hier S. 67f., 71 und 78.

⁷⁸ Vgl. *Speculum historiale* XXIII c. 40–67, ed. *Bibliotheca mundi seu Speculi maioris Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis... tomus quartus qui Speculum historiale inscribitur...*, Douai, 1624 [Nachdruck: Graz, 1965], S. 1–1334, hier S. 913 Sp. a – S. 922 Sp. b: Exzerpte aus dem Pseudo-al-Kindī, und zwar ein Leben Mohammeds, eine Charakterisierung seiner Anhänger und eine Geschichte des Koran aus dem Antwortbrief des Christen sowie eine Beschreibung der Glaubensinhalte des Islam hieraus und aus dem Ausgangsbrief des Muslimen. Vinzenz übergibt dabei die allzu polemischen und theologischen Passagen seitens des Christen; vgl. D’ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 97; CERULLI, *Il ‘Libro della scala’...* [Anm. 28], S. 386; MUÑOZ SENDINO, *La Apologia...* [Anm. 20], S. 341–343; CERULLI, *Nuove ricerche...* [Anm. 28], S. 46 und 299; D’ALVERNY, *Saint Louis...* [Anm. 20], S. 239; DANIEL, *Islam...* (1993) [Anm. 2], S. 22, 244 und 256–259; Monique PAULMIER-FOUCART - Marie-Christine DUCHENNE, *Vincent de Beauvais et le Grand miroir du monde*, (Témoins de notre histoire [10]), Turnhout, 2004, S. 90 Anm. 181, S. 91, 101 und S. 324 mit Anm. 380; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción...* [Anm. 23], S. LXXXIV; ID., *La versión latina...* [Anm. 23], S. 29. Zur besonderen textlichen Nähe der Exzerpte zum cluniazensischen Archetyp Paris, BArs, Ms. 1162 gegen den Rest der Überlieferung vgl. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción*, S. LXXXIV Anm. 246; ID., *La versión latina*, S. 31.

von Varazze in der 2. Redaktion von spätestens 1272⁷⁹ und die *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin von ca. 1259-1263⁸⁰. Ihnen steht Humbert von Romans auf seine alten Tage nicht nach, wenn er in seinem Gutachten zum II. Konzil von Lyon, seinem *Opusculum tripartitum* von ca. 1274, gleichfalls die Kenntnis des Pseudo-al-Kindī bezeugt⁸¹.

Andere Rezeptionsspuren des Textes, wie die sog. *Ystoria Magometh*, die in den Materialappendices zu den 1188 bzw. 1191 abgeschlossenen letzten beiden Redaktionen von Gottfrieds von Viterbo *Pantheon* steht⁸², ferner die Versatzstücke in c. 4-7 der *Historia orientalis* des Jakob von Vitry von 1219-1221⁸³ sowie größere Teile eines angeblichen Berichts orientalischer Dominikaner für Papst Gregor IX. aus dem Jahr 1236, der in den *Chronica majora* des Matthaeus Parisiensis von 1250-1259 überlie-

⁷⁹ Vgl. c. 177, ed. Giovanni Paolo MAGGIONI, *Iacopo da Varazze, Legenda aurea*, Bd. 1-2, (Millennio medievale 6. Testi 3), Firenze 1998 [21999], S. 3-1298, hier S. 1256-1282, hier S. 1261 § 76 – S. 1266 § 150; vgl. CERULLI, *Nuove ricerche...* [Ann. 28], S. 47; Giovanni Paolo MAGGIONI, *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della 'Legenda aurea'*, (Biblioteca di Medioevo Latino 8), Spoleto, 1995, S. 96, 134f., 256-261 und 517; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción...* [Ann. 23], S. LXXXV. Vgl. aber auch den von LIEBERMANN, *Rezeption...* [Ann. 24], S. 530 Anm. 27 gelieferten Hinweis einer Teilabhängigkeit von Jakob von Vitry.

⁸⁰ Vgl. I 6, ed. *Summa contra gentiles*, (Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici Opera omnia, iussu edita Leonis XIII. P. M. 13), Roma, 1918, S. 3-602, hier S. 17 Sp. a-b; vgl. Simone VAN RIET, *La 'Somme contre les Gentils' et la polémique islamo-chrétienne*, in Gérard VERBEKE - Daniël VERHELST (eds.), *Aquinas and problems of his time*, (Mediaevalia Lovaniensia. Series I. Studia 5), Leuven-The Hague, 1976, S. 150-160, hier S. 153-157; Jean-Pierre TORRELL, *Saint Thomas et les non-chrétiens*, in *Saint Thomas et la théologie des religions*. Acte du Colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas d'Aquin, Toulouse, 13-14 mai 2005 [= *Revue Thomiste*, 106, 1-2 (2006)], Toulouse, 2006, S. 17-49, hier S. 37-40.

⁸¹ I 20, ed. Edward BROWN, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum ab Ortbuino Gratioditum Coloniae A. D. MDXXXV*, London, 1690 [Nachdruck: Tucson (Ariz.), 1967], Appendix 2, S. 185-228, hier S. 200; vgl. Dana Carleton MUNRO, *The Western attitude toward Islam during the period of the crusades*, in *Speculum*, 6 (1931), S. 329-343, hier S. 343.

⁸² Ed. CERULLI, *Il 'Libro della scala'...* [Ann. 28], S. 417-427 (nach Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 2037, fol. 161v-163r, 14. Jahrhundert); vgl. D'ALVERNY, *Saint Louis...* [Ann. 20], S. 239; VANDECASTEELE, *Étude...* [Ann. 24], S. 82f.; DANIEL, *Islam...* (1993) [Ann. 2], S. 30, 148 und 399f.; LIEBERKNECHT, *Rezeption...* [Ann. 24], S. 524-526; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción...* [Ann. 23], S. LXXXVf.; ID., *La versión latina...* [Ann. 23], S. 28.

⁸³ Ed. Franciscus MOSCHUS, *Iacobi de Vitriaco... libri duo*. Quorum prior Orientalis, sive Hierosolymitanæ, alter Occidentalis Historiæ nomine inscribitur..., Douai, 1597 [Nachdruck: Westmead, 1971], S. 1-258, hier S. 8-33; ed. Jacques BONGARS, *Gesta Dei per Francos, sive Orientalium expeditionum, et regni Francorum Hierosolimitani Historia...*, Bd. 1, Hanau, 1611, S. 1047-1124, hier S. 1052-1060; vgl. D'ALVERNY, *Saint Louis...* [Ann. 20], S. 239; VANDECASTEELE, *Étude...* [Ann. 24], S. 94-97; DANIEL, *Islam...* (1993) [Ann. 2], S. 30, 125, 128, 148, 257 und 399f.; LIEBERKNECHT, *Rezeption...* [Ann. 24], S. 526; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción...* [Ann. 23], S. LXXXVI. Daß Jakob von Vitry mit dem Werk des Petrus Venerabilis vertraut gewesen sein soll, wie MUNRO, *The Western attitude...* [Ann. 81], S. 341 meinte, trifft also nicht zu. Von Jakob von Vitry ist ferner abhängig das Mohammedkapitel (II 8) der italienisch geschriebenen *Cronica* des Giovanni Villani († 1348) sowie wiederum hiervon die umfangliche italienische Mohammedglosse im Kommentar des sog. Anonimo fiorentino zu Dantes *Divina commedia*, Inferno XXVIII 31 (um 1400); vgl. LIEBERKNECHT, *Rezeption...* [Ann. 24], 526f.

fert wird,⁸⁴ gehen hingegen auf eine wohl im lateinischen Orient um 1187 gefertigte Übersetzung des Pseudo-al-Kindī zurück. Diese ist im Gegensatz zur wortgetreuen Übertragung im Rahmen der *Collectio Toletana* «eine straffende Teilübersetzung aus dem Brief des Christen, unter Aufgabe der Briefform sowie mit Schwerpunkt auf der Wiedergabe der historisch-narrativen Aussagen und unter Kürzung oder Weglassung der doktrinen Aussagen»⁸⁵. Dabei handelt es sich nach der ansprechenden Vermutung des Gender Literaturwissenschaftlers Maurits Vandecasteele um einen Text, der unmittelbar mit Papst Gregors VIII. eiliger Kreuzzugsinitiative vom Jahr 1187 zu hat⁸⁶.

Natürlich sind auch später immer wieder direkte Kenntnisse des (lateinischen) Koran im Dominikanerorden nachweisbar⁸⁷. Ferner scheint es Spuren der Rezeption der *Collectio Toletana* in der päpstlichen Bibliothek zu geben⁸⁸. So wird etwa im Katalog der päpstlichen Bibliothek von 1369 (Pontifikat Urbans V.) der Pseudo-al-

⁸⁴ Ed. Henry Richards LUARD, *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*, Bd. 3, (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 57, 3), London, 1875 [Nachdruck: London, 1964], S. 1-640, hier S. 343-355; vgl. D'ALVERNY, *Saint Louis...* [Anm. 20], S. 239; VANDECASTEELE, *Étude...* [Anm. 24], S. 82; DANIEL, *Islam...* (1993) [Anm. 2], S. 125, 257 und 399f.; LIEBERKNECHT, *Rezeption...* [Anm. 24], S. 526f. Von einem Zusammenhang mit Gregor IX. gehen aus Berthold ALTANER, *Die Dominikanermisionen des 13. Jahrhunderts*. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters, (Breslauer Studien zur historischen Theologie 3), Habelschwerdt, 1924, S. 87 Anm. 90; MONNERET DE VILLARD, *Lo studio...* [Anm. 20], S. 60; POWELL, *Matthew Paris...* [Anm. 24], S. 65f. und 68f.; GONZÁLEZ MUÑOZ, *Introducción...* [Anm. 23], S. LXXXV. Aus den Rubriken zum Text geht freilich nicht hervor, daß die Absender Dominikaner sind und der Empfänger Papst Gregor IX. ist: «De quodam scripto misso ad dominum Papam de lege Machometi (S. 343 Z. 25f.)... de partibus orientalibus per praedicatorum partes illas peragrantes» (*ibid.*, Z. 28f.) und «Explicit scriptum ad dominum Papam de pseudo-prophetia Machometh...» (S. 355 Z. 24f.).

⁸⁵ So LIEBERKNECHT, *Rezeption...* [Anm. 24], S. 530.

⁸⁶ Vgl. VANDECASTEELE, *Étude...* [Anm. 24], S. 83 mit Anm. 9.

⁸⁷ Eine Rezeption des Koran läßt sich etwa bei Riccoldo von Montecroce, *Contra legem Sarracenorum* belegen; vgl. Ludwig HAGEMANN, *Der Qurʾān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erbellebung islāmisch-christlicher Geschichte*, (Frankfurter Theologische Studien 21), Frankfurt am Main, 1976, S. 56-67 (Exkurs 2); Hartmut BOBZIN, 'A treasury of heresies'. *Christian polemics against the Koran*, in Stefan WILD (ed.), *The Qurʾān as text*, (Islamic Philosophy, Theology and Science. Text and Studies 27), Leiden-New York-Köln, 1996, S. 157-175, hier S. 164-167 und 170-174. Johannes von Ragusa besorgt sich 1437 in Konstantinopel eine Kopie des lateinischen Koran; vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 86 mit Anm. 5; EAD., *Quelques manuscrits...* [Anm. 20], S. 218; BOBZIN, *Koran...* [Anm. 20], S. 31 noch Anm. 81, S. 67f., 223, S. 237 Anm. 497 und S. 249.

⁸⁸ Vgl. ALTANER, *Geschichte...* [Anm. 31], S. 231. Keine Koranhandschrift dürfte freilich der im Katalog der päpstlichen Bibliothek von 1375 (Pontifikat Gregors XI.) gemachte Eintrag «Item in volumine signato per CCLXV quidam libellus contra Saracenos, de scismate Grecorum», ed. Franz EHRLER, *Historia bibliothecae Romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Bd. 1, (Biblioteca dell'Accademia Storico-Giuridica 7), Roma, 1890, S. 454-549, hier S. 505 Nr. 766 bezeugen. Gemeint könnte damit sein Humbert von Romans, *Opusculum tripartitum*.

Kindī erwähnt⁸⁹. Auch in der Bibliothek des Kardinals von Aragón, Petrus von Luna, des späteren Papstes Benedikt XIII., wird schon vor 1394 ein Exemplar des ins Lateinische übertragenen Koran aufbewahrt⁹⁰, doch handelt es sich hierbei um ein Exemplar der lateinischen Übertragung des Markus von Toledo (samt Begleitschriften)⁹¹.

Bei aller Nähe in Kreuzzügen, Pilgerschaft oder Mission scheint sich aber das lateinische Islam- und Mohammedbild nur unwesentlich verändert zu haben. Es bleibt dominiert von der legendenhaften, verzerrenden und polemisierenden Sichtweise auf Mohammed und die Lebensformen 'seiner' Religion. In der Regel bleibt es unscharf und mehr oder weniger phantasievoll. Seine Quellen sind auch heute oft nicht genau zu bestimmen.

Gleichwohl gibt es eine Reihe von Grenzüberschreitungen, die sich in den wandelnden Formen der inhaltlichen und methodischen Auseinandersetzung mit dem Islam artikulieren. Offenkundig hat also im Nachdenken über Islamstrategien und Missionsmethoden die Einbeziehung von 'Islamwissen' einen Einfluß auf spezifische Vorgehensweisen gehabt.⁹² Der Methodenwechsel durch Wissenstransfer findet aber nicht allein im theologischen Bereich statt. So sind neben antik-heidnischen zivilisatorischen Abgrenzungsversuchen (Römer – Barbaren), spätantiken patristischen Deutungsmustern zur Häresiebekämpfung und mittelalterlichen geschichtstheologischen Erklärungsansätzen auch erste Versuche einer deskriptiven Phänomenbeschreibung (natürlich mit polemisch- apologetischen Absichten) zu

⁸⁹ Vgl. «Item doctrina Machometi cum responsione Christiani, cooperta corio rubeo, que incipit in secundo folio 'cant', et finit in penultimo folio 'alii'», ed. EHRLE, *Historia...* [Anm. 88], S. 277-432, hier S. 360 Nr. 952. EHRLE, *ibid.*, Anm. 319 meinte noch, es handelte sich hierbei um ein Werk des Petrus Paschalis.

⁹⁰ Vgl. «Item Alcoranus Macometi in latino, coopertus de nigro, incipit in secundo folio 'distinctus' et finit in penultimo 'comprehenditur'», ed. EHRLE, *Historia...* [Anm. 88], S. 549-560, hier S. 559 Nr. 1650; vgl. ALTANER, *Geschichte...* [Anm. 31], S. 232.

⁹¹ Vgl. D'ALVERNY - VAJDA, *Marc de Tolède...* [Anm. 14], S. 103 mit Anm. 4; D'ALVERNY, *Marc de Tolède* [Anm. 42], S. 51f., die wahrscheinlich machen können, daß der erhaltene Koran-Codex Paris, BMaz, Ms. 780 eine unmittelbare Abschrift dieser Vorlage ist. Letztere wird auch in zwei Inventaren Papst Benedikts XIII. erwähnt: zunächst im Katalog seiner von ihm 1411 nach Peñíscola verschafften päpstlichen Bibliothek: «Item Alcoranus», ed. Maurice FAUCON, *La librairie des papes d'Avignon. Sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420)*, Bd. 2, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 50), Paris, 1887 [Nachdruck: Amsterdam 1969], S. 43-150, hier S. 124 Nr. 727; dann im Inventar der Handschriften, die sich beim Ableben des Papstes 1423 dort befanden: «Item liber in quo est Disputacio fratris Ricoldi Florentini contra Sarracenos et Alcoranum, et ipse liber Alcorani in principio, et est copertus de nigro in copertis papiri, et incipit in secundo folio 'distinctus', et finit 'Marie Virginis' (dann von der Hand des Notars Antoine de Camps:) Fuit traditus magistro Subirats pro sua provisione», ed. Marie-Henriette JULIEN DE POMMEROL - Jacques MONFRIN, *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñíscola pendant le grand Schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, (Collection de l'École Française de Rome 141, 1), Roma, 1991, S. 367-623, hier S. 510 Nr. 740.

⁹² Vgl. etwa BURMAN, *Polemic...* [Anm. 20], S. 189 und 192-209 zum philologischen Koranstudium im Spätmittelalter.

beobachten. Dabei erfolgen die Wahrnehmung und Deutung des religiös Fremden (Unvertrauten) mittels des beschreibenden Vergleichs oder Kontrastes mit dem Eigenen (Vertrauten). Im Bereich der interreligiösen Dialogliteratur ist die Ablösung des theologisch-dogmatischen Dialogs, der in Wahrheit ein Monolog ist, durch den emergenten religionsphilosophischen Dialog zu beobachten, eine wissenschaftsgeschichtliche Innovation allerersten Ranges, die an der Veränderung der Dialogführung und der Auseinandersetzungsstrategie in den christlich-lateinischen Islamtexten abgelesen werden kann.

Bemerkenswert ist nun das Spannungsverhältnis zwischen traditionellem und innovativem Verhalten, zwischen Abgrenzung der eigenen Position und Ausgrenzung des religiös Anderen sowie zwischen Bezugsetzung der Religionen und inhaltlicher Auseinandersetzung. Dabei kann es vorkommen, daß sogar intellektuell geschulte Autoren ohne wirkliche Erkundung des religiös Anderen, also ohne eine echte inhaltliche und intellektuelle Grenzüberschreitung, es wagen, sich von diesem Gegenüber abzugrenzen: Selbst ein Thomas von Aquin grenzt in seiner Gelehrtenstube die christliche Identität gegen Andersgläubige durch intellektuelle Methoden ab⁹³, während sein Ordensbruder Riccoldo von Montecroce auch nach reicher Anschauung «in situ» und nach intensiver Auseinandersetzung mit dem Koran Polemik als Mittel zur Abgrenzung gegen Mohammed und seine Anhänger einsetzt⁹⁴. Im letzten ist Polemik ein probates Mittel, Feindbilder zu pflegen, die 'öffentliche Meinung' im Orden zu beeinflussen und die eigene Identität im Kontrast zum religiös Anderen zu bewahren. Hier liegen die Grenzen der intellektuellen Annäherung und der rationalen Predigt selbst für die fortschrittlichsten unter den christlichen Gelehrten ihrer Zeit, den Dominikanern.

Wie aber ist das Einsetzen der interreligiösen Übersetzungsbewegung auf der Iberischen Halbinsel seit dem 12. Jahrhundert aus der Perspektive von Wahrnehmung und Deutung des religiös Fremden bzw. Anderen zu verstehen? Da jede Wahrnehmung dem Wahrgenommenen Bedeutung verleiht, also Voraussetzung für seine Deutung ist, ist die jeweilige interreligiöse Realität in und durch das jeweilige zeitgenössische Modell von ihr gegeben und liegt nicht jenseits von ihm, weil das historische Geschehen nicht in die jeweilige Gegenwart einholbar ist. Wahrnehmungsmuster aber treten in dem Moment ins Bewußtsein und werden verändert, wenn die durch sie hervorgebrachten Deutungsmodelle von der Wirklichkeit nicht

⁹³ Vgl. Ludwig HAGEMANN, *Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift 'De rationibus fidei'*, in Albert ZIMMERMANN (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, (Miscellanea Mediaevalia 19), Berlin-New York, 1988, S. 459-483 [verkürzte Fassung von Einleitung, in ID. - Reinhold GLEI (eds.), *Thomas von Aquin, De rationibus fidei*. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, (Corpus Islamo-Christianum. Series Latina 2), Altenberge, 1987, S. 9-55].

⁹⁴ Vgl. ID., *Kurʿān...* [Anm. 87], S. 60-67.

mehr gangbar sind. Dies bedeutet im Umkehrschluß, daß der Weg der lateinischen Übersetzungen arabisch-muslimischer Texte als völlig neuer, intensiverer Wahrnehmung des religiös Fremden deshalb gewählt wird, weil nur so neue Deutungsmöglichkeiten generiert werden können. Daher ist zu bezweifeln, daß beim Umgang mit religiösem Fremden nur das wahrgenommen und zu Wirklichkeit konstruiert wird, was nach dem Urteil der eigenen Wahrnehmungsmuster als relevant erscheint.

Das allein aus christlicher Initiative erwachsene 'Übersetzungsprojekt' ist in mehrfacher Hinsicht die kartesianische Wende im Wahrnehmungs- und Deutungsverhältnis der sich zunehmend als Religionen, besser: als religiöse Traditionsgemeinschaften begreifenden Monotheismen der mittelmeerischen Welt. Denn seit dieser Zeit wird in der christlichen Deutung eines Petrus Venerabilis aus dem völkisch, heidnisch und polytheistisch konnotierten Kollektivbegriff der «Sarraceni» eine neue, ja die schlimmste christliche Sekte («secta») bzw. Häresie («haeresia»)⁹⁵. Der geradezu zwangsläufige Einbezug der «Sarraceni» in den eigenen Heilsbereich ist Ausdruck des religiösen Übergangs vom unbestimmten Fremden zum vorübergehend festgelegten Anderen. Im Fokus des ins Lateinische transferierten zentralen arabischen Glaubens-textes bezeugt der erkennbare radikale Wandel im christlichen Bild vom unbestimmten heidnischen Kollektiv zur näher bestimmten muslimischen Gemeinschaft eine doppelte Grenzüberschreitung, die eine sprachliche und theologische zugleich ist.

4. INTERRELIGIÖSES ÜBERSETZEN ALS DES/INTEGRATIVER AKT

Im Schlußabschnitt dieses Aufsatzes soll das christliche 'interreligiöse Übersetzen' aus der Perspektive des integrativen wie desintegrativen Potentials von Wahrnehmung und Deutung beleuchtet werden.

Zunächst zum 'Übersetzen im engeren Sinne'. Es geht hier nicht sosehr um ein philologisches Urteil darüber, ob eine Übersetzung mehr oder weniger korrekt ist, sondern um die kulturgeschichtliche Frage, welche konkreten Aufschlüsse wir über die in jeder Übersetzungsleistung nach Wissen und Methoden bemeßbaren Transferprozesse über die konkrete Wahrnehmung des sprachlich, kulturell und religiös Fremden gewinnen können⁹⁶. Wenn Übersetzung eine hochentwickelte

⁹⁵ Vgl. Petrus Venerabilis, *Epistola de translatione sua* § 3: «Hoc ego de hoc praecipuo errore errorum, de hac faece universarum haeresum, in quam omnium diabolicarum sectarum quae ab ipso salvatoris adventu ortae sunt reliquiae confluerunt, facere volui...», ed. GLEI, *Petrus Venerabilis...* [Anm. 14], S. 24 Z. 6-9.

⁹⁶ Dies ist eine Fragestellung, die so bislang kaum entwickelt, geschweige denn beantwortet wurde; vgl. Louis Gerard KELLY, *The true interpreter. A history of translation theory and practice in the West*, Oxford, 1979; Rita COPELAND, *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the middle ages. Academic traditions and vernacular texts*, (Cambridge Studies in Medieval Literature 11), Cambridge, 1991 [1995].

Form von bewußter Wahrnehmung des Fremden und seiner möglichen Deutung zum Anderen ist⁹⁷, dann muß die Frage erlaubt sein, was die Entscheidung über Wörtlichkeit, Paraphrasierung und (nicht markierte) Auslassung oder Kommentierung bei der Übertragung hinsichtlich Wahrnehmungsfähigkeit und -willen sowie Deutungsvermögen und -absicht des Übersetzers verraten⁹⁸. Seit der Spätantike ist die für theologische, philosophische und wissenschaftliche Werke übliche Übersetzungsmethode die Wort für Wort-Technik, die aus Respekt vor der zu übertragenden Autorität auf Kosten der stilistischen Eleganz geht. Blickt man nun auf die Übersetzungsweisen in den beiden Koranübertragungen, so könnten diese nicht unterschiedlicher sein⁹⁹. Während nämlich Markus von Toledo – mit Ausnahme gewisser Bezugnahmen auf Tafsīr-Traditionen – weitestgehend die wortgetreue Übersetzungstechnik praktiziert¹⁰⁰, ist die Übertragung des Robert von Ketton eine oft interpretierende Übersetzung. Robert teilt die ersten langen Suren auf, so daß statt 114 nun 123 bzw. 124 Suren vorliegen¹⁰¹, er stellt innerhalb der Suren um, läßt Text aus oder fügt anderen hinzu, wobei vieles verändernde Material aus Tafsīren, also aus der Koranexegese, stammt¹⁰². Dieses Verfahren belegt, daß sich vereinzelt gebildete Christen schon im 12. Jahrhundert um die Einbeziehung der muslimischen Innenperspektive zum Koran bemühen, diese also für verlässlich halten. Es zeigt aber auch, daß interreligiöses Übersetzen im Hochmittelalter etwas ganz anderes ist als das, was wir heute unter wissenschaftlichem Übersetzen verstehen: Die Wahl der Übersetzungsweise, die eine bestimmte Form des Umgangs mit der textlichen

⁹⁷ Vgl. zur allgemeinen Orientierung Doris BACHMANN-MEDICK, *Übersetzung als Medium interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung*, in Friedrich JAEGER - Jörn RÜSEN (eds.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 3: Themen und Tendenzen, Stuttgart-Weimar 2004, S. 449-465.

⁹⁸ Vgl. die Ansätze hierzu bei FOZ, *Le traducteur...* [Anm. 37], S. 86, 117, 134-136 und 153-155.

⁹⁹ Vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 114-119; EAD - VAJDA, *Marc de Tolède...* [Anm. 14], S. 116 und 132; D'ALVERNY, *Marc de Tolède...* [Anm. 42], S. 42.

¹⁰⁰ Vgl. BURMAN, *Tafsīr...* [Anm. 20], S. 707-727 und 731; ID., *Exclusion or concealment. Approaches to traditional Arabic exegesis in medieval-Latin translations of the 'Qur'ān'*, in *Scripta mediterranea*, 19-20 (1998-1999), S. 181-197, hier S. 183; PETRUS I PONS, *Marcos de Toledo...* [Anm. 42], S. 91-93; BURMAN, *Reading...* [Anm. 74], S. 40-43, 122, 125 und 133.

¹⁰¹ Man hat in Erwägung gezogen, daß evtl. ein liturgischer Koran als Vorlage gedient hat: Die langen Suren 2-6 sind nach der sog. hizb-Einteilung in vier, drei, vier, zwei und drei Abschnitte zerlegt und diese ebenfalls jeweils als Sure («azzoara») überschrieben (also: 1-4, 5-7, 8-11, 12 und 13 sowie 14-16). Sure 1 ist nicht mitgezählt, Suren 7 und 8 als Sure 17, Sure 9 dann als Sure 18 gezählt; vgl. D'ALVERNY, *Deux traductions...* [Anm. 20], S. 86; Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis an den Anfang des 19. Jahrhunderts*, Leipzig, 1955 [erweiterte Fassung von *Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts*, in ID., *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig, 1944, S. 86-253], S. 6 Anm. 1; Reinhold GLEI, Einleitung, in ID., *Petrus Venerabilis...* [Anm. 14], S. XII-XXXII, hier S. xvif.; BOBZIN, *Koran...* [Anm. 20], S. 226-229; BURMAN, *Reading...* [Anm. 74], S. 80.

¹⁰² Vgl. HAGEMANN, *Koranübersetzung...* [Anm. 58], S. 50-54; BURMAN, *Tafsīr...* [Anm. 20], S. 705-731; ID., *Exclusion...* [Anm. 100], S. 183; BURMAN, *Reading...* [Anm. 74], S. 37-40, 42f. und 56-58.

Vorlage ist, markiert den Grad des bereits erreichten Integrationswillens bzw. das Maß an bewußter Desintegrationsabsicht. Wird mehr der gedankliche Inhalt paraphrasiert, als daß Form und Stil der arabischen Sprache berücksichtigt werden, dann läßt dies nicht notwendigerweise auf mangelhafte Arabisch-Kenntnisse schließen. Vielmehr ist von einem Transferverhalten auszugehen, das unter dem Vorbehalt fehlender Vorbildlichkeit und unter der Maßgabe der Zweckdienlichkeit erfolgt¹⁰³, weshalb die vordergründige Suche nach polemischen Tendenzen in der Übersetzungspraxis zwecklos sein kann¹⁰⁴. Zugleich wird aber auch deutlich, daß aus dem jeweiligen Übersetzungsverhalten auch indirekt auf das jeweilige Muslimen- bzw. Islambild des Übersetzers bzw. seines Auftraggebers geschlossen werden kann.

Doch es ist ein schwieriges Unterfangen, im Hochmittelalter von einer Grenze zwischen verlässlicher Übertragung und verändernder Wiederschrift in einer anderen Sprache zu sprechen, da die Kontrollmöglichkeiten aufgrund seltener Vorlagen und noch seltenerer Fremdsprachkenntnisse im eigenen Wissensbereich sehr eingeschränkt sind. Hier gewinnt die Übersetzung als wirksamstes Gegenmittel gegen die babylonische Sprachverwirrung ihre brisanteste Dimension, denn der Überträger wird zum Verräter am übertragenen Wissen und als potentieller Geheimnisträger zum mehr oder weniger ungewollten Handlanger der ihn beauftragenden 'anderen Seite', wenn ihn nicht eine ganze Gruppe von Übersetzern nach Wissen und Wahrheit bemißt¹⁰⁵. Hier muß die Frage erlaubt sein, wie solche interreligiösen Über-

¹⁰³ Vgl. etwa Robert von Ketton, *Praefatio ad Alchoran*: «... Quanquam enim in effragili fulcitum ingeniolo plura praecesserunt incommoda, tum hinc eloquij penuria, ilhinc scientiae tenuitas, tum id quod ad nil agendum est efficacius, secordiae videlicet negligentiaeque mater desperatio multiplex ob translationis nostrae vilem et dissolubilem, ac incompatinatam materiam, pro sui modo prorsus, Arabico tamen semoto velamine, tuae maiestati praebendam, non minus tamen obnixae tuum obsequium aggressus sum, confisus nil effectu quassari, quo tuum votum igne divino plenum adspirat. Lapides igitur et ligna, ut tuum deinde pulcherrimum et commodissimum edificium coagmentatum et indissolubile surgat, nil excerpens, nil sensibiliber nisi propter intelligentiam tantum alterans, attuli...», ed. BIBLIANDER, *Machumetis...* [Ann. 66], S. 7f., hier S. 7 Z. 29-41; Robert von Ketton, *Praefatio ad Fabulas Sarracenorum*: «... Sui namque gratia speciali prius laborem agressus, legem peccati manu propria detexi et in linguae romanae thesaurum attuli, ut illius vilitate notata, lapis angularis redemptio generis humani pretiosissima longius magisque suos fulgores emittat...», ed. Jean LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, (Figures monastiques), Saint-Wandrille, 1946, S. 375-377, hier S. 376 Z. 1-5; ed. MUÑOZ SENDINO, *Introducción...* [Ann. 28], S. 143f. Anm. 1, hier S. 143 Anm. 1 Z. 11-14; ed. MARTÍN DUQUE, *El inglés Roberto...* [Ann. 39], S. 489f. Anm. 22, hier S. 22-25.

¹⁰⁴ Vgl. BURMAN, *Exclusion...* [Ann. 100], S. 182: «... it is very hard to find intentional, polemical distortion in either [sc. 'translation of the Qur'ān']».

¹⁰⁵ Auf muslimischer Seite ist das dem arabisch-lateinischen Übersetzen innewohnende Gefährdungspotential bereits deutlich erkannt worden, das entsteht, wenn vermehrte Arabisch- und Wissenskenntnisse auf jüdischer bzw. christlicher Seite über die bloße Wissensaneignung zugleich Techniken ihrer intellektuell-religiösen Nutzbarmachung zur Durchbrechung des sprachlichen und intellektuellen Schutzschields der Muslime vermitteln. Diese Sicht bezeugt implizit die Warnung des Ibn 'Abdūn in seinem Traktat über die Regulierung des Marktes, Juden bzw. Christen keine arabischen wissenschaftlichen Handschriften zukommen zu lassen (Anfang des 12. Jahrhunderts); vgl. George VAJDA, *À propos*

setzungen im Handschriftenzeitalter, in einer Zeit großer Varianz in den Vorlage- und Übertragungstexten, zu beurteilen sind. Hat ein Übersetzer im Hochmittelalter überhaupt die Chance eigenständiger Autor zu sein, und wenn ja, versteht er sich als solcher? Welchen Grad an Subjektivität kann er in einem Zeitalter der sich entdeckenden Einzelperson erreichen, oder gerät er durch die seit der Antike ausgebildeten Traditionen des Übersetzungsgeschäftes – jene Übersetzungsautorität jenseits persönlicher Übersetzerentscheidungen – stets nur in die ‘Falle der Konventionalität’?

Dann gibt es auch ein ‘Übersetzen im weiteren Sinne’¹⁰⁶, wenn wir das, was wir eben unter ‘Übersetzen im engeren Sinne’ behandelt haben, als besonders privilegierten Vorgang innerhalb des umfassenden Komplexes der Kultur- und Religionskontakte und der hierdurch ausgelösten Transfer- und Transformationsprozesse einzuordnen versuchen. Auf dieser Ebene betrachtet, bedeutet ‘Übersetzen’, unter möglichst getreuer Bewahrung des Bedeuteten die Übertragung des fremden Bedeutungsträgers in den eigenen oder in einen angepaßten Bedeutungsträger¹⁰⁷. Versteht man jegliche Wahrnehmung und Deutung des kulturell oder religiös Fremden als eine Form von Übersetzung, dann hat dies zur Folge, daß man keiner Kultur oder Religion eine ursprüngliche und eigentlich-authentische Identität zuschreiben kann, daß die Suche nach dem ‘Original’ im letzten obsolet ist¹⁰⁸. Jede Kultur oder

de la situation des juifs et des chrétiens à Séville au début du XII^e siècle, in *Revue des études juives*, 99 (1935), S. 127-129, hier S. 129; Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Séville musulmane au début du XII^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, (Islam d'hier et d'aujourd'hui 2), Paris, 1947 [2001], S. 128; D'ALVERNY, *Translations...* [Anm. 20], S. 440; Charles BURNETT, *The translation of Arabic science into Latin. A case of alienation of intellectual property?*, in *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 4 (2002), S. 145-157, hier S. 148f. Ausdrücklich bezeugen diese Haltung dann bezüglich der christlichen Übersetzungsaktivitäten in Murcia Abū 'Alī al-Husein ibn Rašīg in seinem *Kitāb al-rasā' il wa-l-wasā' il* (um 1275) bzw. Abu l-Abbās Ahmad ibn Yahyā al-Wanšārīsī (1430-1508) in seinem *Kitāb al-mi cyār al-mugrib wa-l-yāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*; vgl. Fernando DE LA GRANJA, *Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio*, in *al-Andalus*, 31 (1966), S. 47-72, hier S. 67; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Traducciones árabo-latinas en Murcia*, in *Filología mediolatina*, 2 (1995), S. 249-257, hier S. 251f.; ID., *Características de las traducciones árabo-latinas del 'studium' de Murcia*, in Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ (ed.), *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval, León, 11-14 de noviembre de 1997*, Bd. 2, León, 1998, S. 663-669, hier S. 666f. mit Anm. 12.

¹⁰⁶ Vgl. aus der Perspektive der Sprachphilosophie Marc CRÉPON, *La traduction entre les cultures*, in ESPAGNE (ed.), *L'horizon anthropologique...* [Anm. 1], S. 71-82. Vgl. ferner aus kulturwissenschaftlicher Sicht BACHMANN-MEDICK, *Übersetzung...* [Anm. 97].

¹⁰⁷ Vgl. CRÉPON, *La traduction...* [Anm. 106], S. 74: «Traduire, c'est passer d'un signifiant à un autre – en préservant, autant que faire ce peu, mais jamais totalement, le signifié... il existe des signifiés culturels qui, d'une culture à l'autre, changent de signifiant – ou encore des signifiés dont le passage exige l'invention d'un autre signifiant».

¹⁰⁸ Dies gegen Walter BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *Charles Baudelaire, Tableaux Parisiens*. Deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers, (Die Drucke des Argonautenkreises 5), Heidelberg, 1923, s. V-XVII, der ‘Original’ als unhintergebares kulturelles/sprachliches Ereignis versteht, ohne zu beachten, das sich auch dieses voraufgegangenen ‘Übersetzungen’ verdankt.

Religion konstituiert sich gerade in einem Zeitalter intensivierter Begegnungen wie dem Hoch- und Spätmittelalter in einer Vielzahl von Übersetzungs- und Transferleistungen, welche die erneute Transformation von bereits Transferiertem auslösen. Kultur bzw. Religion als Konstrukt wechselseitiger Selbst- und Fremdzuschreibungen ist ein dynamisches und permanentes Konzept.

Diese Überlegungen werfen viele neue Fragen auf, von denen hier nur einige formuliert sein mögen: Hat es jenseits einer sprachlichen Übersetzungsleistung, die ja immer auch eine kulturelle Transfer- und Transformationsleistung ist, so etwas wie ein unausgesprochenes, praktiziertes Regelwerk von interkulturellen Verhaltensformen und Vorstellungsmustern gegeben, nach denen gedacht, geschrieben und gehandelt wurde? Auf die Ebene des 'Übersetzens im engeren Sinn' heruntergebrochen: Sind Übersetzungsprojekte, an denen Partner beider, wenn nicht sogar einer vermittelnden dritten Instanz beteiligt waren, nur etablierte, besonders intellektualisierte Formen der Umsetzungen dieses interkulturellen Regelwerks gewesen? Kann man solche Übersetzungsprozesse als eine besonders intellektualisierte Form der Fremdwahrnehmung und -deutung verstehen? So ist etwa die Beobachtung spannend, daß die frühen Übersetzungsinitiativen im relativ toleranten Toledo des 12. Jahrhunderts wohl alternative Ausformungen (Vorformen) des noch nicht etablierten interkulturellen und interreligiösen Dialogs gewesen sind¹⁰⁹. Mit der Kategorie 'Dialog' kommt nun aber eine neue interreligiöse Denk- und Interaktionsform zur Sprache, die nur Thema eines anderen Beitrags sein kann.

¹⁰⁹ Vgl. Alexander FIDORA, *Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus. Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jahrhunderts*, in LUTZ-BACHMANN - FIDORA (ed.), *Juden...* [Anm. 42], S. 10-26; vgl. dazu Matthias Martin TISCHLER (Rezension), in *Theologie und Philosophie*, 81 (2006), S. 277-279, hier S. 277.