
Grenzen und Grenz- überschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung

Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse
in der abendländischen Missionsgeschichte¹

von Matthias M. Tischler

In memoriam Bertholdi Altaner
1885-1964

Über Grenzen und Entgrenzung, Abgrenzung und Grenzüberschreitung wird aus aktuellen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Anlässen in Europa, ja weltweit, in den letzten Jahren heftig diskutiert. Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen aus den verschiedensten Fachbereichen führen im deutschsprachigen Raum seit einer Publikation des Romanisten Victor Klemperer von 1931², vermehrt aber seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts, das Wort »Entgrenzung« in ihrem Titel³. Den Mittelalterhistorikern sind im Frühjahr 2001 die Altertumswissenschaftler sowie im Herbst 2002 die Philosophiehistoriker mit Tagungen zuvorgekommen, in denen bereits »Grenzen« und »Grenzüberschreitungen« thematisiert wurden⁴. Im Herbst 2004 haben sich schließlich Mediävisten auf einer internationalen Tagung in Erlangen mit verschiedenartigen Phänomenen der »Grenzen« und »Grenzüberschreitungen« an den Rändern Europas komparatistisch auseinandergesetzt⁵. Wenig ist dort, wie auch in der einschlägigen jüngeren Geschichtswissenschaft⁶, aber von religiösen Grenzen und ihrer Entgrenzung, von religiöser Abgrenzung und Überschreitung der hierdurch gezogenen Demarkationslinien die Rede⁷.

Nähert man sich dem selbst schon durch Grenzen umrissenen geographischen wie philosophischen Wortfeld »Grenzen«, »Abgrenzen«, »Ausgrenzen« oder »Entgrenzen«, so wird schnell das ambivalente Wesen von »Grenze« deutlich: Die empirische Erfahrung

1 Dieser Aufsatz ist die erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags zum Thema »Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung zwischen dem XI. und XIII. Jahrhundert«, den der Autor auf dem 11. Symposium des Mediävistenverbandes *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter* in Frankfurt an der Oder am 16. März 2005 gehalten hat. Die Abkürzungen folgen Siegfried M. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York 1994.

2 Vgl. Victor KLEMPERER, *Die französische Literatur von Napoleon bis zur Gegenwart* 3: Der Ausgleich (Die Gegenwart). 2: Die Entgrenzung / Der Ausgleich, Leipzig 1931.

3 Das ist das Ergebnis einer Internetrecherche in diversen elektronischen Bibliothekskatalogen.

4 Vgl. Monika SCHUOL / Udo HARTMANN / Andreas LUTHER (Hg.), *Grenzüberschreitungen*. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum (Oriens et Occidens. Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben 3), Stuttgart 2002; Wolfgang HOGREBE / Joachim BROMAND (Hg.), *Grenzen und Grenz-*

überschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004 mit folgenden mediävistischen Beiträgen: Ludger HONNEFELDER, Einleitung, 234-236; Theo KOBUSCH, Die Grenzen der theoretischen Vernunft, 237-256; Burkard MOJSISCH, Grenze als Vollkommenheit und Übergang in der Philosophie des Nikolaus von Kues, 257-266; Rolf SCHÖNBERGER, Die Grenzen verständlicher Sprache. Notwendigkeit und Grenze negativer Theologie nach Thomas von Aquin, 267-279.

sagt uns, dass Abgrenzen den Reiz zur Überschreitung von gesetzten Grenzen in sich birgt, aber gleichzeitig das Überschreiten von Grenzen auch wieder das Bewusstsein für alte und neue Grenzen auf den Plan ruft. Die Philosophie der Gegenwart lehrt, dass jede Begrenzung ihre Entgrenzung mitdenkt, wie die Entgrenzung zugleich ohne Grenzen nicht möglich ist. Michel Foucault bemerkt, dass es keine Grenze gäbe, die nicht auch irgendwie überschritten werden könne – dass also der Versuch, sich abzugrenzen, letztlich zum Scheitern verurteilt sei⁸. Zugleich sei die Übertretung einer Grenze, die nur illusorischen oder schattenhaften Charakter besäße, sinnlos. Reale und mentale Grenzziehungen und ihre Überschreitung gehören zusammen und bedingen einander: Grenzüberschreitungen sorgen überhaupt erst für das Bewusstsein von der Existenz von Grenzen, sie werden oft bis an die Grenze ihres Seins geschoben, können aber nicht auflöst werden. Wenn im Folgenden von »Grenzen« und »Grenzüberschreitung« die Rede ist, so soll dieses Konzept anhand der historischen interreligiösen Begebenheiten der hoch- und spätmittelalterlichen Begegnung, Wahrnehmung und Deutung von Christen und Muslimen auf den Prüfstand gestellt und, wo nötig, auch neu akzentuiert werden.

Dieser Beitrag besteht aus zwei Teilen. Zunächst sollen in einem systematischen Abriss die Grenzen und die ihnen innewohnenden Überschreitungspotentiale in der interreligiösen Begegnung und Wahrnehmung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter aufgezeigt werden. In einem zweiten historischen Abschnitt werden dann die Überschreitungen der kulturellen und religiösen Grenzen zwischen Christen und Muslimen am Beispiel der Arabischkenntnisse und ihrer bildungs- und missionsgeschichtlichen Institutionalisierung durch die Dominikaner und Franziskaner während des 13. und 14. Jahrhunderts illustriert, indem die darin involvierten Personen und Strukturen vorgestellt und gedeutet werden⁹.

1 Grenzen und Überschreitungspotentiale in der Begegnung und Wahrnehmung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter

Es ist keine Frage, dass das Muslimen- oder Islambild des 8. bis 11. Jahrhunderts ein religiöser Barriere- bzw. Grenzbereich im abendländischen Selbstverständnis ist, der erst seit dem 12. Jahrhundert konsequent durchschritten wird. Als generelles Negativ- oder Zerrbild bleibt es lange Zeit eine geeignete Abgrenzungshilfe und dient der Versicherung der eigenen religiösen Identität, ja Überlegenheit¹⁰. Dies korreliert mit dem Selbstverständnis der inzwischen zur »christianitas« ausgebildeten Christenheit, alleiniger Raum des Heils¹¹

5 Vgl. Klaus HERBERS / Nikolas JASPERT (Hg.), *Grenzzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas* (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 7), Berlin 2007.

6 So etwa zur »kulturellen Grenze« im Kontext der europäischen Expansionsbewegung Jürgen OSTERHAMMEL, *Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas*, in: *Saeculum* 46 (1995) 101-138.

7 Klaus HERBERS, *Religions et frontières*, in: Outi MERISALO (Hg.), *Frontiers in the middle ages*. Proceedings

of the 3rd European Congress of Medieval Studies, Jyväskylä, 10-14 June 2003 (Textes et études du moyen âge 35), Louvain-la-Neuve 2006, 706-716, beschäftigt sich vornehmlich mit dem Verhältnis von Religionen und geographischen Grenzen/Grenzzräumen.

8 Vgl. Michel FOUCAULT, *Préface à la transgression* in: DERS., *Dits et écrits 1954-1988* 1: 1954-1969, Paris 1994, 233-250, hier 236f.

9 Hiervon sind personell wie institutionell zu trennen die arabisch-lateinischen Übersetzungen theologischer religiöser Texte, die auf der Iberischen Halbinsel realisiert wurden; vgl. Matthias M. TISCHLER, *Transfer-*

und Transformationsprozesse im abendländischen Islambild zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, in: Ulrich KÖPF / Dieter R. BAUER (Hg.), *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts* (Archa Verbi. Beihefte 2), Münster i. W. 2009 (im Druck).

10 Vgl. John Victor TOLAN, *Saracens. Islam in the medieval European imagination*, New York 2002.

11 Vgl. CYPRIAN VON KARTHAGO, *Epistola* 73, 21: »... salus extra ecclesiam non est«, hg. von Wilhelm VON HARTEL, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia* 2 (CSEL 3, 2), Wien 1871, 778-799, hier 795 Z. 3f.

zu sein, so dass alles Außerchristliche als heillos verstanden wird. Es gibt also eine Vorstellung von der Grenze des Heils der Menschheit, und diese Grenze ist in der Geschichte des Christentums immer auch eine geographische gewesen. Schon im Aussendungsbefehl Jesu Christi sind persönliche Mobilität und allgemeine Entgrenzung der eigenen christlichen Gemeinschaft angelegt¹². In diesem inklusiven christlichen Exklusivismus liegt die Dynamik zur Überschreitung geographischer, kultureller und religiöser Grenzen begründet, die wir als christliche Missionsbewegung bezeichnen.

Wie verhalten sich Grenzen und Grenzüberschreitungen in der Berührung und Wahrnehmung anderer religiöser Systeme im christlich-lateinischen Mittelalter zueinander? In einem Zeitalter allgemein, allseitig und jederzeit verfügbarer Informationen kann man sich kaum vorstellen, dass es in weiten Teilen Europas, ja, selbst in direkter Nachbarschaft über Jahrhunderte hinweg ein massives Unwissen oder allenfalls Teilwissen vom »religiös Anderen« gibt. Dieser zumeist unwillentliche Mangel an profundem Wissen ist eine unbewusste Begrenzung des Wissens um den Anderen. Aber keine Grenzen wahrzunehmen oder gar zu artikulieren, bedeutet auch, keine religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Relevanzen für sich selbst zu erkennen. Eine gewisse Ausnahme bildet der lange Zeit für sich stehende südwesteuropäische Kulturraum, der erst seit dem 11. Jahrhundert an den europaweiten Wissens- und Kulturtransferprozessen partizipiert¹³. Erst seit dieser Zeit kommt es zu einer intensiveren Wahrnehmung des »religiös Anderen«, weshalb auch erst jetzt deutliche religiöse Grenzen gezogen werden. Tatsächlich löst der Einbruch des Islam in die christliche Welt seit dem 7. Jahrhundert keine intellektuelle, missionarische oder kriegerische Gegenbewegung aus: Weder der Untergang des christlichen Nordafrika der Spätantike, immerhin die Heimat der Kirchenväter Tertullian, Cyprian und Augustin, noch der schlagartige Zusammenbruch des westgotisch-christlichen Reiches (711) werden europaweit thematisiert oder problematisiert¹⁴, da es unter den Christen ein den gesamten Kontinent umspannendes Selbstverständnis einer sich von einer anderen Glaubensgemeinschaft wie dem Islam abgrenzenden »christianitas« noch gar nicht gibt¹⁵. Erst die muslimische Bedrohung des Kirchenstaates unter Papst Leo IV. (847–855) um die Mitte des 9. Jahrhunderts, der als ideelles Zentrum des auf Rom bezogenen Teils der Christenheit verstanden wird¹⁶, der Übergriff al-Mansurs auf die sich langsam herausbildende internationale Jakobuspilgerstätte Compostela im Jahr 997 und die Bedrängung der Pilger zu den heiligen Stätten des Wirkens und Leidens Christi im weiteren 11. Jahrhundert, die eine Überschreitung der seit Jahrhunderten gewohnten Grenzen religiöser Toleranz auf der Apenninischen und Iberischen Halbinsel und im Heiligen Land bedeuten, sind Indikatoren der sich anbahnenden gewaltsamen christlichen Grenz(raum)überschreitungen und -ver-

12 Vgl. Mt 28,19f.: »euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis«; vgl. auch Mt 24,14: »et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet consummatio«; Mk 16,15: »et dixit eis euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit«; Lk 24,46f.: »et sic oportebat Christum pati ... et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccato-

rum in omnes gentes incipientibus ab Hierosolyma.«

13 Vgl. Klaus HERBERS, Wissenskontakte und Wissensvermittlung in Spanien im 12. und 13. Jahrhundert. Sprache, Verbreitung und Reaktionen, in: Ursula SCHAEFER (Hg.), »Artes« im Mittelalter, Berlin 1999, 230–248, dessen anregender Überblick hier in den eingangs skizzierten Themenfeldern weiter vertieft wird.

14 Vgl. Philippe SÉNAC, *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*, Paris 2000, 13–18.

15 Vgl. Jean RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris 1939; Raoul MANSELLI, La »res publica christiana« e l'Islam, in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 12, 1), Spoleto 1965, 115–147; Judith HERRIN, *The formation of Christendom*, Oxford 1987 [1989].

16 Vgl. RUPP, *L'idée de chrétienté* (wie Anm. 15), 27; Klaus HERBERS, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts*. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher

schiebungen nationalen wie internationalen Zuschnitts, die erst in der erheblich späteren Rückschau als »Reconquista«¹⁷ und »Kreuzzüge«¹⁸ bezeichnet werden.

Welches sind die Antriebsfedern für das Erkennen von religiösen Grenzen und ihre Überschreitung, welches näherhin die Gründe für jene interreligiösen Transferprozesse, die zur Transformation, das heißt zu einer Präzisierung, wenn nicht sogar zu einer Verschiebung des abendländischen Islambildes führen? Sicher hat es zu allen Zeiten Einzelfälle außergewöhnlicher Aufgeschlossenheit, Neugierde und Wahrnehmungsfähigkeit auch in der interreligiösen Begegnung, Wahrnehmung und Deutung gegeben. Auch ist es einleuchtend, dass die in unmittelbarer Nähe zu oder gar in muslimischen Gesellschaften lebenden Juden, Christen und Konvertiten die für Grenzüberschreitungen »privilegierten« Personen sind. Gleichwohl sind auch umfassende Prozesse zu beobachten, welche die interreligiösen Grenzziehungen und -überschreitungen gleichermaßen bestimmten: Durch die sprichwörtliche Erweiterung des geographischen Weltbildes im Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter ist ein allgemeiner Mentalitätswandel unverkennbar. In einem Zeitalter steigender sozialer und religiöser Mobilität kommt es zwangsläufig zu einer erheblichen Horizonterweiterung durch die zunächst unbewaffneten, dann bewaffneten Pilgerschaften internationalen Formats. Durch die Kreuzzüge wird die gleichsam an die Peripherie der bekannten Welt gerückte »Terra sancta« wieder in den Mittelpunkt der Christenheit gestellt. Im 13. Jahrhundert suchen die neuen Bettelorden sogar bewusst die Räume der geographischen und heilsgeschichtlichen Peripherie jenseits des Heiligen Landes auf. Das Überschreiten geographischer Grenzen und der Aufbau von Ordensprovinzen am Rande der Christenheit sind Ausdruck des universalen Geltungsanspruchs der lateinischen Kirche. Aber gleichzeitig wird der nun ins breitere religiöse Bewusstsein tretende Islam als Herausforderung des tradierten christlichen Weltbildes und der herkömmlichen Deutung der christlichen Heilsgeschichte verstanden. Es entsteht das gravierende Problem, ein bislang kaum gekanntes religiöses System überhaupt als solches, in seiner überwältigenden Dimension und in seinem gleichfalls universalen Anspruch erfassen und in die eigene Heilsgeschichte einordnen zu müssen – eine Herausforderung, die sich erst in dem Augenblick stellt, als sich die christlich-lateinische Kirche seit der gregorianischen Reform im späten 11. Jahrhundert zunehmend als ein religiöses System ausschließlichen Heils in seiner exklusiven Vermittlung in den Sakramenten und in seiner umfassenden Führungsrolle gegenüber Juden, Muslimen und Heiden zu begreifen und zu beschreiben lernt¹⁹. Dies führt zu einer Veränderung der Wahrnehmung und Deutung alles Nichtchristlichen, zu einer Überschreitung der herkömmlichen religiösen Verstehensgrenzen: Der Islam wird nicht mehr nur als Heidentum gesehen, welches das sakramentale System der Kirche leugnet,

Herrschaft in der späten Karolingerzeit (Päpste und Papsttum 27), Stuttgart 1996, 124 und 132.

¹⁷ Vgl. den gegenwärtigen Forschungsstand knapp zusammenfassend Klaus HERBERS, *Reconquista. Spaniens Christen gegen Spaniens Muslime?*, in: Raimund ALLEBRAND (Hg.), *Terror oder Toleranz? Spanien und der Islam*, Bad Honnef 2004, 39–59.

¹⁸ Vgl. zur raschen Orientierung Nikolas JASPERT, *Die Kreuzzüge* (Geschichte kompakt), Darmstadt 42008.

¹⁹ Vgl. Gerhart B. LADNER, The concepts of ›ecclesia‹ and ›christianitas‹ and their relation to the idea of papal ›plenitudo potestatis‹ from Gregory VII to Boniface VIII, in: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (MHP 18), Rom 1954, 49–77, hier 51f.; Jan VAN LAARHOVEN, ›Christianitas‹ et la réforme grégorienne, in: *SGSG* 6 (1959–1960) 1–98; Friedrich KEMPF, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert, in: *HJ* 79 (1960) 104–123; Paul ROUSSET, La notion de Chrétienté aux XI^e et XII^e siècles, in: *MÂ* 69 (1963) 191–203.

sondern auch als eine mächtige häretische Bewegung mit christlich-jüdischen Wurzeln, ja als Höhepunkt und Zusammenfassung aller Häresien schlechthin²⁰. Diese Differenzierung des Islambildes hat eine massive Umprägung der in der Antike ausgebildeten und im Frühmittelalter weitertradierten Vorstellung von der Aussendung durch Jesus²¹ und von ihrer Umsetzung insbesondere durch die Dominikaner und Franziskaner zur Folge. Die zentrale Frage lautet nun: Wie soll man mit einem religiösen System von Ungläubigen verfahren, das nach den traditionellen Vorstellungen weder allein Gegenstand eines »positiven Missionsziels«, also der Bekehrung zu Jesus Christus und seiner Kirche über Predigt und Taufe, noch allein Gegenstand eines »negativen Missionsziels«, also einer Entpaganisierung durch die Zerstörung von Kultstätten oder die Anwendung von Zwang, ist²²? Und vor allem: Wie ist den sich bald als äußerst bekehrungsresistent erweisenden Anhängern dieser »dritten Religion« neben Judentum und Christentum beizukommen? Erst die Grenzüberschreitung macht also die prinzipielle Abgrenzungshaltung der Muslime deutlich. Bald zeigt sich, dass der christliche Missionar des Hoch- und Spätmittelalters, der sich aus Gründen kultureller Minderwertigkeitsgefühle abgegrenzt oder aber aus Unwissen oder Arroganz für überlegen gehalten hat, mehr als seine frühmittelalterlichen Vorgänger in die Lehre gehen muss: Nur wer bereit ist, für den Erwerb missionspraktischer Fertigkeiten seinen Sprach- und Wissenshorizont zu erweitern, nur wer ein intellektueller Grenzgänger und auch Grenzüberschreiter ist, kann hoffen, aus Transfer und Transformation muslimisch-arabischen Wissens auch Gewinn für sein missionarisches Ziel zu ziehen. Tatsächlich aber sind die quantitative Vergrößerung des Islamwissens und die qualitative Präzisierung bzw. Korrektur des tradierten Islambildes im Abendland zunächst nur gering. Erst im 13. Jahrhundert sorgt die erfolgreich verlaufende Reconquista auf der Iberischen Halbinsel in dem selbst zunächst reserviert agierenden Dominikanerorden für einen Interessenswandel hinsichtlich jüdischer und muslimischer Philosophie und Wissen: Der christliche Lernende gewinnt nun die Mittel zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit den religiös Anderen, um unter Einsatz von Vernunft und Argumenten Bekehrungen von jüdischen und muslimischen Intellektuellen zu ermöglichen, insbesondere durch Ausweis der Vernünftigkeit des Christentums²³. Besonders elaborierte Formen dieser intellektuellen Grenzüberschreitungen sind die schriftlichen oder auch tatsächlich geführten, mündlichen Disputationen, die in Praxis und Wirkung freilich beschränkt bleiben. Haben auch diese keinen Erfolg, dann bleibt nurmehr die Flucht in literarische Fiktionen, um das unerklärliche Entstehen der »dritten Religion«, die den exklusiven Heilsanspruch des Christentums in Frage stellt und trotzdem eine (überlegene) kulturelle Blüte und unbezwingbare militärische Kraft aufzuweisen hat, doch noch erklären zu können²⁴.

20 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 ...«, hg. von Rudolf GLEI, *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam* (ClS.C.L.1), Altenberge 1985, 22-29, hier 24 Z. 6-9.

21 Freilich kommt gemäß einer Volltextrecherche der Terminus »missio« in der Vulgata nicht vor.

22 Zur Mission und ihren Methoden im Frühmittelalter vgl. Hans-Dietrich KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: Knut SCHÄFERDIEK (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* 2: Die Kirche des früheren Mittelalters 1, München 1978, 11-76; Heinz LÖWE, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit, in: ebd., 192-226; Reinhard SCHNEIDER, Karl der Große – politisches Sendungsbewusstsein und Mission, in: ebd., 227-248; Richard FLETCHER, *The*

conversion of Europe. From paganism to christianity 371-1386 AD, London 1997, 193-227; Lutz E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter* (Reclam Universal-Bibliothek 17015), Stuttgart 1998, 190-210; DERS., *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen*. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003.

23 Vgl. Robert CHAZAN, From friar Paul to friar Raymond. The development of innovative missionary argumentation, in: *HTHR* 76 (1983) 289-306.

Nicht zu unterschätzen sind auch die sozio-ökonomischen Erfahrungswerte, die interreligiöse Grenzüberschreitungen in den Mehrfach- oder Parallelgesellschaften mit muslimischen, christlichen und jüdischen Bevölkerungsanteilen auf der Iberischen Halbinsel und auf Sizilien erleichtern. So ist etwa die Iberische Halbinsel eine Großregion von »Frontgesellschaften«, ein komplexes Sozial-, Kultur- und Religionsgefüge mit mannigfachen Grenzen, in dem es zwar verschiedene Interaktionsmöglichkeiten gibt, aber oft bestimmte christliche Missionsformen, wie die Muslimenpredigt, bewusst vermieden werden. Offenkundig hängt dies damit zusammen, dass man aufgrund der sehr viel größeren alltäglichen Nähe und aufgrund der schon lange praktizierten Konvivenz eine spezifische Islam Erfahrung gewonnen hat, welche nicht nur um die relative Wirkungslosigkeit des Einsatzes von herkömmlichen Missionsmethoden wie der Predigt weiß, sondern dass man Mission an sich für eine inadäquate Herangehensweise selbst im Augenblick zunehmender militärischer Überlegenheit hält. Dies bedeutet, dass die missionarischen Kräfte der lateinischen Kirche je nach muslimischem Aktionsraum durchaus verschiedene Strategien gleichzeitig fahren: Auf der Iberischen Halbinsel steht mehr der intellektuelle Austausch der Dominikaner im Vordergrund, während in Nordafrika, in der Levante und im Vorderen Orient die Missionspredigt der Franziskaner dominiert. Die Predigt wird dabei zum Mittel der Überwindung eigener sprachlicher, kultureller und religiöser Schranken: »Mit der Unwägbarkeit der Fremde, dort, wo die ordnende Kraft der Gemeinschaft verblaßt, wird die Predigt gleichsam zum Pokerspiel und der Mönch stets aufs neue zur Individualisierung seiner Verhaltensweise gezwungen. Jenseits eigener kultureller Grenzen muß und darf ... nicht nur die Lebensweise, sondern auch die Kommunikationsform auf gewisse Weise dem für die christlichen Räume verbindlich geltenden institutionellen Vollzug entgleiten.«²⁵ Eine eigentümliche, oft durch wirtschaftliche Interessen der Konservierung früherer christlich-muslimischer Abhängigkeitsverhältnisse bestimmte ambivalente Haltung des zeitgleichen Zusammenlebens und der Bewahrung von religiöser Orthodoxie durch Verzicht auf Mission oder Zwangskonversion unter den Mudejaren (Muslime unter christlicher Herrschaft)²⁶ kennzeichnet die neuerobernten Gebiete der Iberischen Halbinsel als Räume von gleichzeitiger Grenzüberschreitung wie Grenzziehung: »Selbstbehauptung und Selbsterhalt sowohl in wirtschaftlicher als auch in religiöser Hinsicht« sind »also gute Motive, um Barrieren zur Abgrenzung der eigenen Identitäten zu errichten«²⁷. Ergänzt wird dieses Verhaltensszenario durch zumeist rechtlich verankerte, sinnfällige Maßnahmen der räumlichen Abgrenzung, etwa durch das Verbot geschlechtlicher Kontakte zwischen den Angehörigen der Glaubensgruppen und durch die hierzu verordnete äußerlich sichtbare Kennzeichnung der Personen der jüdischen und muslimischen Minderheiten innerhalb der christlichen Gesellschaft der Iberischen Halbinsel²⁸.

24 Dies hat am Beispiel des so genannten *Liber Nicoloy*, einer Mohammedfiktion, demonstriert Gert MELVILLE, Fiktionen als pragmatische Erklärungen des Unerklärbaren. Mohammed – ein verhinderter Papst, in: Fritz Peter KNAPP/Manuela NIESNER (Hg.), *Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter* (Schriften zur Literaturwissenschaft 19), Berlin 2002, 27–44.

25 Vgl. Anne MÜLLER, *Bettelmönche in islamischer Fremde*. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts

(*Vita regularis*. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 15), Münster i. W./Hamburg/London 2002, 182.

26 Vgl. Leonard Patrick HARVEY, *The mudejars*, in: Salma Khadra JAYYUSI (Hg.), *The legacy of Muslim Spain* (Handbook of Oriental Studies 1. The Near and Middle East 12), Leiden/New York/Köln 1992, 176–187. Einen Forschungsüberblick liefert Robert Ignatius BURNS, *Mudejar parallel societies*. Anglophone historiography and Spanish context, 1975–2000, in: Mark D. MEYERSON / Edward D. ENGLISH (Hg.), *Christians,*

Muslims, and Jews in medieval and early modern Spain. Interaction and cultural change, Notre Dame (Ind.) 2000, 91–124.

27 Vgl. MÜLLER, *Bettelmönche* (wie Anm. 25), 199.

28 Vgl. Allan Harris CUTLER, Innocent III and the distinctive clothing of Jews and Muslims, in: John R. SOMMERFELDT (Hg.), *Studies in medieval culture* 3, Kalamazoo (Mi.) 1970, 92–116.

2 Die Arabischkenntnisse und ihre bildungsgeschichtliche Institutionalisierung während des 13. und 14. Jahrhunderts im Abendland. Versuch der Überschreitung kultureller und sprachlicher Grenzen zwischen Christen und Muslimen²⁹

Zweifellos müssen auch gewisse sozio-religiöse und sprachliche Voraussetzungen für eine interreligiöse Grenzüberschreitung gegeben sein. Tatsächlich gibt es im gesamten Mittelalter keinen mit der Iberischen Halbinsel vergleichbaren kulturellen Großraum, in dem sich etwas Ähnliches wie das Mozarabische, eine arabisch-romanische Mischsprache der indigenen Bevölkerung³⁰, herausgebildet hat. Zu denken ist auch an die »semitische Nähe«, welche die sefardischen Juden der Halbinsel als Sprachverwandte zu den Arabern oder gar als arabische Muttersprachler in einer doppelten Übersetzerfunktion privilegiert, insofern sie allgemeine kulturelle und religiöse Transfer- und Transformationsleistungen, aber auch konkrete Übersetzungsleistungen erbringen, die in den zeitgenössischen Texten übrigens mit dem lateinischen Verb »transfere« gekennzeichnet werden³¹. Nicht selten stehen diese im ganz persönlichen Kontext einer Konversion – deutlich häufiger vom Judentum zum Christentum als vom Islam zum Christentum. Das Bekehrungserlebnis kann Auslöser für willentliche Transferleistungen in dem beschriebenen doppelten Sinne sein. Prominente Beispiele hierfür sind Petrus Alfonsi und Paulus Christiani.

Man kann den Erwerb von passiver und aktiver Sprachkompetenz aus interreligiösen Motiven auch als bildungsgeschichtliche Grenzüberschreitung werten. Zentral hierfür ist die Frage nach den lateinisch-christlichen Arabischkenntnissen seit dem 12. Jahrhundert: Wer besitzt wo, wann und warum diese Dolmetscher- oder Übersetzerfähigkeit? Die Frage nach diesen linguistischen Grenzüberschreitern ist untrennbar mit der abendländischen Bildungs- und Missionsgeschichte und ihren strukturellen Veränderungen verbunden³²: Nicht mehr die Einzelperson, ihr Charisma und ihre individuelle Ausbildung, sondern die Institution, ihre Struktur und ihr Bildungsprogramm sind für den Erfolg entscheidend. Da Mission seit dem Frühmittelalter eine zumeist monastische Angelegenheit ist, kann man hier eine innermonastische Grenzüberschreitung beobachten. Grenzüberschreiter ist nicht mehr der vornehmlich im christlichen Kontext lebende, herausgehobene, einzelne Benediktiner (Petrus Venerabilis), sondern der im außerchristlichen Milieu wirkende, »anonyme«

29 Vgl. zur ersten Orientierung Wilhelm Anton NEUMANN, *Über die orientalischen Sprachstudien seit dem XIII. Jahrhunderte mit besonderer Rücksicht auf Wien*. Inaugurationsrede gehalten am 17. October 1899, Wien 1899, 10-14 und 22-25; Berthold ALTANER, *Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert*, in: *Orientalia Christiana periodica* 2 (1936) 437-452; Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955. Auf Arabischkenntnisse im Mittelalter geht nur sporadisch ein Bernhard BISCHOFF, *The study of foreign languages in the middle ages*, in: DERS., *Mittelalterliche Studien* 2, Stuttgart 1967, 227-245, hier 231 und 245.

30 Vgl. Jean-Pierre MOLÉNAT, *Les mozarabes. Un exemple d'intégration*, in: Louis CARDAILLAC (Hg.), *Tolède XII^e-XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs. Le savoir et la tolérance* (Éditions Autrement. Série Mémoires 5), Paris 1991, 95-101, hier 98f.

31 Vgl. 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 (Hg.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* 2, Madrid 1998, 1459-1496.

32 Vgl. MÜLLER, *Bettelmönche* (wie Anm. 25) (zur institutionen- geschichtlichen Perspektive auf die beiden Mendikantenorden); Thomas CZERNER, *Zwischen Mission und Rezeption – Beiträge zur Geschichte*

der Franziskaner und Dominikaner auf der Iberischen Halbinsel im 13. Jahrhundert, in: *Europa und die Welt in der Geschichte*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg, Bochum 2004, 593-612 (zum Studienwesen und zur Missionsarbeit der beiden Mendikantenorden auf der Iberischen Halbinsel); Carles RABASSA I VAQUER, *Los órdenes mendicantes y el proyecto de conversión de los musulmanes*, in: ebd., 484-498, hier 493-497 (zur geschichtlichen Einbettung, aber ohne Präzisierung der mendikantischen Spezifika der Muslimenmission auf der Iberischen Halbinsel). Zu den griechischen Sprachkenntnissen in den Bettelorden zu dieser Zeit vgl. Walter BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues, Bern/München 1980, 299-306.

Franziskaner oder Dominikaner. Die Entwicklung von der vorwiegend benediktinischen Mission einzelner Ordenspersönlichkeiten des Früh- und Hochmittelalters zur institutionalisierten und dadurch monopolisierten Mission der Bettelorden im Spätmittelalter ist ein Charakteristikum des lateineuropäischen Ordens- und Bildungswesens. Hier werden sozusagen die Leistungsgrenzen der traditionellen monastischen Heidenmission überschritten. Vielleicht ist die Institutionalisierung von Mission in den neuen religiösen Gemeinschaften auch als Versuch zu werten, eine »religionsstrategische Überlegenheit« gegenüber dem in der Regel nicht-institutionalisierten Islam zu gewinnen, denn sicher spielen Verstetigung und Berechenbarkeit religiösen Denkens und Handelns in einer bis ins Äußere seiner Mitglieder wieder erkennbaren sozialen Gruppe keine unwichtige Rolle. Der bisherigen Individualität der Lösungsansätze stehen nun normierte kollektive Verhaltensweisen gegenüber. Die sichtbare Abgrenzung als religiöse Gruppe gegenüber ihrer Umwelt, die Schaffung einer stabilen Gegenwelt, mag auch in einer als religiös empfundenen muslimischen Gesellschaft nicht ohne Bedeutung sein.

Wenig untersucht ist bislang, in welcher Weise das keineswegs einheitliche Islam- bzw. Muslimenbild der Verantwortlichen der spätmittelalterlichen Mendikantenorden³³ ihre spezifischen Missionsmethoden in einem konkreten Raum wie beispielsweise der »Hispania« bestimmten³⁴. Auf dieses Wechselverhältnis kann im Folgenden nicht näher eingegangen werden. Immerhin soll aber der Blick auf die spezifische institutionelle Ausformung der dominikanischen Bildungs- und Missionsinitiativen auf der Iberischen Halbinsel das Bewusstsein für eine ebenso spezifische Sicht der Ordensangehörigen auf die iberische Ausformung des Islam schärfen helfen.

Dauerhafte Präsenz und Wirkung in den muslimischen Interaktionsräumen setzt Verständigungs- und Kommunikationsmöglichkeiten, also die Fähigkeit zur Überschreitung der Sprachgrenzen voraus. Nachdem sich das vornehmlich von den Franziskanern verfolgte Konzept traditioneller Missionseigenschaften wie Predigteifer (»praedicatio« in der Muttersprache mit einem Dolmetscher), Armut (»paupertas«), Demut (»humilitas«), Einfachheit (»sancta simplicitas«) und unbedingter Wille zum Martyrium (»martyrium«) im kulturell hochentwickelten muslimischen Gesellschaftskontext als untauglich erwiesen hat³⁵, kommt es zuerst im Dominikanerorden zum Strategiewechsel in Form der gezielt geförderten Erlernung und Unterrichtung orientalischer Landessprachen zunächst in den

33 Vgl. zu den Dominikanern Christiane DELUZ, *L'Islam et les musulmans vus par les frères mendiants missionnaires (XIII^{ème}-XIV^{ème} siècles)*, in: *Paroles sur l'Islam dans l'Occident médiéval. Actes du Colloque du 9 mars 2001 (Cahiers du Centre d'histoire Médiéval 1)*, Lyon 2002, 73-87; vgl. ferner generell Matthias M. TISCHLER (Rez.), Anne MÜLLER, *Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 15)*, Münster i. W./Hamburg/London 2002, in: *ZMR* 89 (2005) 156-159, hier 157f.

34 Robin J. E. VOSE, *Converting the faithful. Dominican mission in the medieval crown of Aragon (ca. 1220-1320)*, PhD [masch.] Notre Dame (Ind.) 2004, liegt bislang nicht gedruckt vor.

35 Vgl. Anne MÜLLER, »Nudis pedibus ad remotissimas partes mundi«. Armut und Demut als »Rüstzeug« mendikantischer Heidenprediger, in: Gert MELVILLE / Annette KEHNEL (Hg.), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 13)*, Münster i. W./Hamburg/London 2001, 117-133.

orientalischen Konventen, dann in eigens eingerichteten ordensinternen Partikularstudien hauptsächlich der »Hispania«³⁶ und in Gestalt der institutionell verankerten scholastischen Gelehrsamkeit an den europäischen Universitäten³⁷. Mehr oder weniger parallel zu dieser ersten Phase dominikanischer Bemühungen um neue ordenseigene Bildungsstrukturen³⁸ erfolgen in den 1240er Jahren einige gezielte königliche Initiativen in Aragón und Kastilien³⁹: Während König Jakob I. von Aragón in mindestens zwei Fällen Bettelmönche beider Orden zur Mission beauftragt – so wurden 1242 Franziskaner und Dominikaner von ihm mit der Missionspredigt unter Juden und Muslimen beauftragt, und auch 1263 sind sie in dieser Funktion für den König tätig gewesen⁴⁰ –, lässt der spätere König Alfons X. von Kastilien in zwei eben eroberten zentralen Städten Südspaniens Schulen errichten, an denen die Sprachen von Siegern und Besiegten zu vornehmlich missionarischen Zwecken gelehrt werden sollen. Bereits 1243 errichtet Alfons im eben eroberten Murcia mit Hilfe des Franziskaners Petrus Gallecus (ca. 1200-1267) ein »studium arabicum et latinum«. Dies ist

36 Vgl. MÜLLER, *Bettelmönche* (wie Anm. 25), 148-157 und 203-211. Zu den einschlägigen frühen Kapitelsbeschlüssen dieser Provinz vgl. *Acta capitulorum provinciae Hispaniae Ordinis Fratrum Praedicatorum*, hg. von Célestin DOUAIS, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Première province de Provence. Province romaine – Province d'Espagne (1239-1302) 2, Toulouse 1895, 607-656; hg. von N. N., *Monumenta Provinciae Hispaniae Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, in: *ASOFP* 3 (1897-1898) 411-436; ebd. 4 (1899-1900) 479-493; hg. von Luis G. ALONSO GETINO, *Capitulos provinciales y priores provinciales de la Orden de Santo Domingo en España*, in: *CTom* 13 (1916) 67-96 und 210-244; hg. von Ramón HERNÁNDEZ, *Las primeras actas de los capitulos provinciales de la provincia de España*, in: *ArDom* 5 (1984) 5-41. Zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe von DOUAIS.

37 Vgl. Berthold ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie 3), Habelschwerdt 1924, 89-94; André BERTHIER, *Les écoles de langues orientales fondées au XIII^e siècle par les Dominicains en Espagne et en Afrique*, in: *RAfr* 73 (1932) 4-103; Berthold ALTANER, *Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts*, in: *ZMR* 23 (1933) 233-241; José María COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Periodo Raymondiano)*, in: *AST* 17 (1944) 115-138; – (Periodo postraymondiano), in: ebd. 18 (1945) 59-89; – (Controversias y misiones a

los judíos), in: ebd. 19 (1946) 217-240; Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Irradiación de la espiritualidad dominicana a misioneros y escritores de la orden en el siglo XIII*, in: *Espiritualidad Misionera*, Burgos 1954, 120-137; Ángel CORTABARRÍA BEITIA, *Originalidad y significación de los »studia linguarum« de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*, in: *Pensamiento* 25 (1969) 71-92; DERS., *El estudio de las lenguas en la Orden dominicana*, in: *EstFil* 19 (1970) 79-127; DERS., *L'étude des langues au moyen âge chez les Dominicains. Espagne, Orient*, Raymond Martin, in: *MIDEO* 10 (1970) 189-248; DERS., *San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas*, in: *EsVe* 7 (1977) 25-154; Justo FORMETÍN IBÁÑEZ, *Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y de hebreo promovidos por san Ramón de Penyafort*, in: ebd., 155-175; Ángel CORTABARRÍA BEITIA, *Les études mozarabes en Espagne*, in: *MIDEO* 14 (1980) 5-74; Sebastián GARCÍAS PALOU, *Ramón Llull y el Islam*, Palma de Mallorca 1981, 107-122; Joaquim CHORÃO LAVAJO, *A ordem dos pregadores como resposta às exigências de renovação eclesial e intelectual de »Hispania« medieval*, in: *Arquivo histórico dominicano Português* 3, 1 (1984) 225-242; Ángel CORTABARRÍA BEITIA, *Los »studia linguarum« de los dominicos en los siglos XIII y XIV*, in: Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ (Hg.), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Homenaje a Domingo Muñoz León (CSIC. Instituto de

Filología. Serie B: Controversia 11), Madrid 1998, 253-276. Die eben zitierte, nach ALTANER bzw. COLL erschienene spanisch- und portugiesischsprachige Forschungsliteratur berücksichtigen nicht: Dieter BERG, *Armut und Wissenschaft*. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert (GuG 15), Düsseldorf 1977, 101 und 135; Marian Michèle MULCHAHEY, *»First the bow is bent in study ... «*. Dominican education before 1350 (PIMS. Studies and Texts 132), Toronto 1998, 279, 344-350 und 373 Anm. 78.

38 Vgl. Célestin DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342)*. Première province de Provence – Province de Toulouse, avec de nombreux textes inédits et un état du personnel enseignant dans cinquante-cinq couvents du Midi de la France, Paris/Toulouse 1884; BERG, *Armut* (wie Anm. 37); Giulia BARONE, *La legislazione sugli »studia« dei Predicatori e dei Minoriti*, in: *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, 11-14 ottobre 1976 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 17), Todi 1978, 205-247; Marian Michèle MULCHAHEY, *The Dominican »studium« system and the universities of Europe in the thirteenth century. A relationship redefined*, in: Jacqueline HAMESSE (Hg.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993 (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 16), Louvain-la-Neuve 1994, 277-324; Kaspar ELM, *Studium und Studienwesen der Bettelorden*. Die »andere

eine Madrasa, eine Hochschule islamischen Typs, an der Christen, Juden und Muslime in Latein, Kastilisch, Arabisch und Hebräisch unterrichtet werden sollen. Hier zeigt sich Petrus an arabisch-lateinischen Übersetzungen interessiert, und hier arbeiten auch der Dominikaner Dominicus Marrochinus und sein Schüler Rufinus Alexandrinus⁴¹. In dem seit 1248 wieder christlichen Sevilla lässt Alfons dann ein Latein- und Arabischstudium errichten (28. Dezember 1254), das auch 1260 noch besteht (Bestätigung einer Urkunde durch Papst Alexander IV.)⁴².

Da die arabische Sprache ein identitätsbewahrender Schutzschild der Muslime ist⁴³, bietet der Erwerb dieses Idioms eine gute Möglichkeit, ihn zu durchbrechen: Der Spracherwerb ist die höchste Form der Akkulturation⁴⁴ zu Missionszwecken⁴⁵, eine Weiterentwicklung des von Papst Gregor dem Großen entwickelten Akkomodationskonzeptes *avant la lettre*. Früh schon moniert man im Dominikanerorden die Unzulänglichkeit der Fremdsprachenkenntnisse unter den eigenen Missionaren und strebt nach dem Pariser

Universität?, in: Alexander DEMANDT (Hg.), *Stätten des Geistes*. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 1999, 111-126; Marian Michèle MULCHAHEY, *The rôle of the conventual 'schola' in early Dominican education*, in: *Studia e 'studia'*. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, Spoleto 2002, 117-150.

39 Zu einer relativierenden Sicht auf die bislang übermäßig betonte Kooperation von Bettelorden und Königtum auf der Iberischen Halbinsel vgl. Dieter BERG, *Mendikanten und Königtum*. Beiträge zur Geschichte der Bettelordensprovinzen auf der Iberischen Halbinsel bis zum 14. Jahrhundert, in: *WiWei* 65 (2002) 215-241, hier 227-238.

40 Vgl. ALTANER, *Dominikanermisionen* (wie Anm. 37), 90 und 97f.

41 Vgl. Auguste PELZER, *Un traducteur inconnu*. Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Cartagène (1250-1267), in: *Miscellanea Francesca Ehrle* 1: Per la storia della teologia e della filosofia (StT 37), Rom 1924, 407-456; Atanasio LÓPEZ, Fr. Pedro Gallego, primer Obispo de Cartagena (1250-1267), in: *AIA* 24 (1925) 65-91; Thomas KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi* 1: A-F, Rom 1970, 328f.; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Traducciones árabo-latinas en Murcia*, in: *Filologia mediolatina* 2 (1995) 249-257; DERS., *Características de las traducciones árabo-latinas del 'studium' de Murcia*, in: Maurilio

PÉREZ GONZÁLEZ (Hg.), *Actas del II Congreso Hispánico de Latin Medieval*, León, 11-14 de noviembre de 1997 2, León 1998, 663-669; DERS. (Hg.), *Petri Galleci Opera omnia quae extant*. Summa de astronomia. Liber de animalibus. Regitiva domus (Millennio Medievale 20. Testi 8), Florenz 2000, X-XII.

42 Vgl. Cándido Maria Ajo GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS Y SÁINZ DE ZÚNIGA, *Historia de las universidades hispánicas*. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días 1: Medioevo y renacimiento universitario, Madrid 1957, 205f. Diese Gründung bezeichnet BERG, *Armut* (wie Anm. 37), 101, als »eine Konsequenz dominikanischer Aktivitäten in der spanischen Provinz.« So auch schon Heinrich DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885, 495 und 498f.; Hastings RASHDALL, *The universities of Europe in the middle ages* 2, Oxford 1936, 90.

43 Dies freilich nur, solange diese Sprache nicht vermehrt von Christen beherrscht wird. Insofern dürften die abwehrenden Versuche der Muslime, Christen bzw. Juden keine arabischen wissenschaftlichen Handschriften zukommen zu lassen – so die Warnung des Ibn 'Abdūn in seinem Traktat über die Regulierung des Marktes; vgl. Marie-Thérèse D'ALVERNAY, *Translations and translators*, in: Robert L. BENSON / Giles CONSTABLE (Hg.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Oxford 1982, 421-462, hier 440 –, auch mit der Erkenntnis zusammenhängen, dass mit der bloßen Wissensaneignung zugleich Techniken der intellektuell-religiösen Nutzbarmachung durch die Christen im interreligiösen Mit- und Gegeneinander transferiert werden können.

44 Vgl. zum Begriff Ulrich GOTTER, »Akkulturation« als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang ESSBACH (Hg.), *wir/ihr/sie*. Identität und Alterität in Theorie und Methode (Identitäten und Alteritäten 2), Würzburg 2000, 373-406, hier 384-399, wo aber Spracherwerb im Allgemeinen wie im religiösen und missionarischen Kontext nicht thematisiert wird.

45 Vgl. Berthold ALTANER, *Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts*, in: *ZMR* 21 (1931) 113-136; Dominique URVOY, *Les Musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au moyen âge*, in: *Traditio* 34 (1978) 416-427. Vgl. ferner BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter* (wie Anm. 32), 300f.: »Für das geistige Leben hat diese Mission jedoch zunächst kaum Früchte getragen, offensichtlich weil es die Abendländer im Besitz des Lateins und der 'lingua franca' kaum für nötig hielten, noch andere Sprachen zu kennen. Hier bahnte sich um die Mitte des XIII. Jahrhunderts ein Gesinnungswandel an. Vielleicht besteht ein Zusammenhang zwischen dem beständigen Rückgang der politischen und militärischen Positionen des Abendlandes im östlichen Mittelmeer und dem Wachsen der Erkenntnis, daß 'orientalische Mission' ohne Kenntnis der orientalischen Sprachen nicht möglich sei.«

Generalkapitelsbeschuß von 1236, die Brüder der Grenzregionen sollen die Sprachen der benachbarten Nicht-Christen erlernen⁴⁶, immerhin individuelle Lösungen vor Ort an⁴⁷. Dies geschieht zu dem Zeitpunkt, als der Orden erstmals die Grenzen der christlichen Ökumene überschreitet. Umfassend scheint zunächst nur der päpstliche Lösungsansatz zu sein, als Innozenz IV. 1248 beabsichtigt, an der Sorbonne ein theologisches »studium« für zehn junge Männer einzurichten, die bereits in der arabischen oder einer anderen orientalischen Sprache erfahren sind⁴⁸. Über Strukturen, Aufgabenbereiche und Erfolge dieses ersten »päpstlichen Orientinstitutes«, das etwa 40 Jahre bestanden haben dürfte, sind wir aber kaum unterrichtet; auch ist zu Recht bezweifelt worden, ob es sich um eine orientalische Sprachschule handelt⁴⁹. Noch vor der Jahrhundertmitte werden dann erstmals konkrete Regelungen auf der Ordens- und Provinzebene des Dominikanerordens getroffen⁵⁰, die alle die in missionsstrategischer Hinsicht geographisch wie kulturell bevorzugte Lage der spanischen Ordensprovinz, also der »Hispania«, berücksichtigen: Zwischen 1242⁵¹ und 1245 errichtet Raimundus von Penyaafort (um 1180-1275) mit Unterstützung des Ordensgenerals Johannes Teutonicus (1241-1252) und der Könige von Kastilien und Aragón, Ferdinand III. (1217/1230-1252) und Jakob I. (1218-1276), in Tunis ein »studium linguae arabicae«⁵², eine Arabischschule zu Missionszwecken, in die das Provinzkapitel von Toledo im Jahr 1250 acht namentlich genannte Brüder entsendet, mit der Hoffnung, bald noch vier weitere schicken zu können, um die für ein Ordenshaus obligatorische

46 Vgl. *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*: »Monemus quod in omnibus provincis et conventibus fratres linguas addiscant, illorum quibus sunt propinqui«, hg. von Benedikt Maria REICHERT, *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum* 1: Ab anno 1220 usque ad annum 1303 (MOFPH 3), Rom/Stuttgart 1898, 6-10, hier 9; vgl. Ludwig OELSNER, Ueber die Pflege der Studien bei den Dominikanern im ersten Jahrhundert seit der Ordensstiftung, in: *HZ* 3 (1860) 410-424, hier 414.

47 Ein solcher individueller ordensinterner Lösungsansatz mit Bezugnahme auf den Papst ist für 1237 bezeugt, als Philipp, der zweite Dominikanerprovinzial der »Terra Sancta«, Papst Gregor IX. berichtet, er wolle für die Missionare das Sprachenstudium organisieren, weshalb er beschlossen habe, vier Brüder nach Armenien zu schicken, damit sie dort die Landessprache erlernen könnten. Die zur Mission nötigen Sprachen sollten in dem im Heiligen Land bereits gegründeten Konventen erlernt werden. Einige Brüder könnten bereits in Arabisch predigen; vgl. Matthaeus Parisiensis, *Chronica maiora*, hg. von Henry Richards LUARD, *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica maiora* 3 (RBMAS 57, 3), London 1876, 396-399, hier 397 Z. 31-398 Z. 2 und 398 Z. 30-34; Alberich von Troisfontaines, *Chronica*, hg. von Paul SCHEFFER-BOICHORST, in: *MGH. SS* 23, Hannover 1874, 941f.,

hier 941 Z. 43-45 und 942 Z. 10-13; vgl. ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 27f., 33, 46 und 74; DERS., Sprachstudien (wie Anm. 45), 117f.; DERS., Ausbildung (wie Anm. 37), 235f.

48 Vgl. Brief Papst Innozenz' IV. an Walter, den Kanzler der Universität zu Paris (vor 22. Juni 1248), hg. von Heinrich DENIFLE / Émile CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* 1, Paris 1889, 212 Nr. 180.

49 Vgl. ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 91 und 92 Anm. 19; DERS., Die Heranbildung eines einheimischen Klerus in der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts, in: *ZMR* 18 (1928) 193-208, hier 195-197; DERS., Sprachstudien (wie Anm. 45), 120; Ugo MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo* (StT 110), Vatikanstadt 1944, 46f. Zur Finanzierung sind Mittel aus französischen Klöstern und Kirchen vorgesehen; vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis* 1 (wie Anm. 48), 212 Nr. 181. Das Institut wird auch von den Päpsten Alexander IV. (1258; ebd., 372 Nr. 324), Clemens IV., Gregor X. und Honorius IV. (1286; ebd., 638f. Nr. 527) gefördert.

50 Vgl. CZERNER, *Mission* (wie Anm. 32), 605-610.

51 Das Generalkapitel von Bologna 1242 bestimmt, dass die Ordensbrüder allen Eifer auf die Erlernung derjenigen Kenntnisse legen sollen, die der Auseinandersetzung mit Häretikern dienlich sind, worunter wohl auch

die nicht explizit erwähnten Fremdsprachenkenntnisse zählen; vgl. *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1 (wie Anm. 46), 21-24, hier 24; vgl. DOUAIS, *Essai* (wie Anm. 38), 83; ALTANER, Ausbildung (wie Anm. 37), 235.

52 Die ältere Meinung, dieses »studium« habe sich in Tunis (oder Murcia) befunden, versuchten zu erschüttern DENIFLE, *Entstehung* (wie Anm. 42), 496f.; ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 92f. Für Mallorca plädierten hingegen Sebastián GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma de Mallorca 1977, 122-134 und 269-280; DERS., *Ramón Llull* (wie Anm. 37), 110 und 113; Laureano ROBLES [CARCEDO], *El »Studium Arabicum« del Capitulo dominicano de Toledo de 1250*, in: *EstLul* 24 (1980) 23-47, hier 36f. Für Tunis haben sich erneut zu Recht ausgesprochen Pedro RIBES MONTANÉ, *Inicio y clausura del »Studium Arabicum« de Túnez* (S. XIII), in: *AnAn* 26-27 (1979-1980) 615-618; Joaquim CHORÃO LAVAJO, *Túnis e o primeiro »studium arabicum« hispânico do século XIII. Problemática do capítulo dominicano de Toledo de 1250*, in: Adel SIDARUS (Hg.), *Islão e arabismo em terra Lusitana. Contribuições portuguesas para o XI Congresso da União Europeia de Arabistas Islamólogos*, Évora - Faro - Silves, 29 set. - 6 out. 1982 (Publicações do Universidade de Évora. Estudos árabes 4), Évora 1986, 57-84, hier 72-78.

kanonische Zahl 12 zu erreichen.⁵³ In diesem ersten Ausbildungszentrum für die künftigen Arabischlehrer des Ordens⁵⁴ sollen mindestens 20 Brüder Arabisch gelernt haben, vermutlich zunächst sogar von muslimischen Muttersprachlern unterrichtet⁵⁵. Unter den 1250 ausgesandten Brüdern befindet sich auch der später so berühmte Raimundus Martini⁵⁶. Aber die Geschichte des dominikanischen Arabischstudiums seit der Jahrhundertmitte ist der geradezu verzweifelt anmutende Versuch seiner dauerhaften Etablierung an stetig wechselnden Orten in Barcelona und/oder Valencia (1259)⁵⁷, in Murcia (1265)⁵⁸, dann wieder in Valencia (1275)⁵⁹ und schließlich in Játiva (1291)⁶⁰. Treibende Kräfte im Königreich Aragón sind dabei von Ordensseite Raimundus von Penyaafort und natürlich der Landesherr Jakob I⁶¹. Genaue Entstehung und Bestandsdauer des jeweils neu eingerichteten »studium« sind in der Forschung umstritten. Deutlich erkennbar erfolgt die Gründung des jeweils neuen Hauses gezielt in den städtischen Zentren der eben eroberten Gebiete mit zumeist muslimischer Bevölkerungsmehrheit, um die Chancen, die muslimische Identität aufzubrechen, zu erhöhen⁶². Denn das Ziel des Sprachenstudiums nach zwei oder drei Jahren ist der Erwerb der »licentia disputandi«, jener Qualifikation, die zur Ausrichtung öffentlicher Glaubensdispute befähigen soll. Vermutlich kehren aber die ausgebildeten Predigerbrüder auch später zur Weiterbildung in das jeweilige »studium« zurück, zumal sie in Murcia, Barcelona und Játiva neben Arabisch nun auch Hebräisch lernen können.

53 Vgl. *Acta capitulorum provinciae Hispaniae Ordinis Fratrum Praedicatorum* (wie Anm. 36), 611–616, hier 612f.; vgl. HERNÁNDEZ, *Las primeras actas* (wie Anm. 36), 12.

54 Vgl. COLL, *Escuelas* (1944) (wie Anm. 37), 126.

55 Vgl. Anonymus, *Vita S. Raymundi*: »... propter quod magis ac magis accensus cum licentia Magistri Ordinis et cum auxilio domini regis Castellae et domini Regis Aragonum studium lingue arabice fieri procuravit, in quo viginti Fratres Ordinis Praedicatorum vel plures in lingua illa per ipsius diligentiam sunt instructi, – et magistri Fratrum in lingua scilicet arabica fere omnes per ipsorum industriam sunt conversi«, hg. von Franz BALME / Ceslaus PABAN, *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta* [1] (MOFPH 6, 1), Rom/ Stuttgart 1898, 19–37, hier 32; vgl. BERTHIER, *Les écoles* (wie Anm. 37), 89–91; COLL, *Escuelas* (1944) (wie Anm. 37), 123 und 128; CORTABARRÍA BEITIA, *San Ramón de Penyaafort* (wie Anm. 37), 140f.; CHORÃO LAVAJO, *Túnis* (wie Anm. 52), 65f. mit Anm. 18.

56 Vgl. ALTANER, *Dominikanermisionen* (wie Anm. 37), 92; HERNÁNDEZ, *Las primeras actas* (wie Anm. 36), 32.

57 Vgl. den Generalkapitelsbeschluss von Valenciennes im Jahr 1259: »Iniungimus priori Hispaniae, quod ipse ordinet aliquod studium ad addiscendum linguam arabicam in conventu Barchinonensi vel alibi, et ibidem collocet fratres aliquos, de quibus speretur, quod ex huiusmodi studio possint proficere ad animarum salutem. Quicumque autem et de quacumque provincia voluerit addiscere linguam Arabicam, scribet hoc magistro«, *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1 (wie Anm. 46), 94–101, hier 98; vgl. OELSNER, *Pflege* (wie Anm. 46), 414.

58 Vgl. Petrus Marsilius, *De felici obitu venerabilis fratris Raymundi de Pennafort* (= *Cronice illustrissimi regis Aragonum Jacobi victoriosissimi principis* c. 47): »Studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit [sc. »Raimundus de Pennaforti«], ad que fratres Cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt et in suae decoratum speculum nationis«, hg. von BALME/PABAN, *Raymundiana* (wie Anm. 55), 10–14, hier 12; vgl. COLL, *Escuelas* (1944) (wie Anm. 37), 120–125; CORTABARRÍA BEITIA, *San Ramón de Penyaafort* (wie Anm. 37), 145; CHORÃO LAVAJO, *Túnis* (wie Anm. 52), 71f.

59 Vgl. CORTABARRÍA BEITIA, *San Ramón de Penyaafort* (wie Anm. 37), 146.

60 Vgl. den Generalkapitelsbeschluss von Palencia im Jahr 1291, *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1 (wie Anm. 46), 260–265, hier 263; vgl. BERTHIER, *Les écoles* (wie Anm. 37), 98.

61 Wie Anm. 53.

62 Vgl. aus der Perspektive von Valencia etwa Robert Ignatius BURNS, *Christian-Islamic confrontation in the West. The thirteenth-century dream of conversion*, in: *AHR* 76 (1971) 1386–1434; Mark D. MEYERSON, *The war against Islam and the Muslims at home. The mejezar predicament in the kingdom of Valencia during the reign of Fernando 'el Católico'*, in: *Sharq al-Andalus* 3 (1986) 103–113; Miquel BARCELÓ, »... per sarrains a preicar' o l'art de predicar a audiències captives«, in: Marcel SALLERAS (Hg.), *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana, Girona, 25–27 d'abril de 1988* (Estudi general 9), Barcelona 1989, 117–132.

1255 spricht der neue Ordensgeneral Humbert von Romans (1254-1263)⁶³, der ein besonderes Interesse an der Verbesserung der Missionsmethoden seines Ordens hat⁶⁴, in einem im Anschluss an das Generalkapitel von Mailand veröffentlichten Rundbrief den »defectus linguarum« als weiterhin bestehenden Mangel an. Er fordert den Orden dazu auf, Brüder zu nennen, die sich berufen fühlen, Arabisch, Hebräisch, Griechisch oder eine andere heidnische Sprache (»lingua barbara«) zu lernen⁶⁵. Im Jahr darauf veröffentlicht Humbert nach dem Generalkapitel von Paris ein weiteres Rundschreiben. In ihm bezeugt er, dass die Resonanz auf das Werben im Vorjahr ausnehmend groß gewesen sei. Auch ist von Brüdern in Spanien die Rede, die, zuvor viele Jahre unter Muslimen lebend, Arabisch gelernt hätten und diese Sprache nun so gut beherrschten, dass es aufgrund des unmittelbaren Zusammenlebens (»cohabitatio«) zu Bekehrungen von Muslimen gekommen sei⁶⁶. Dies scheint ein Indiz dafür zu sein, dass das unter Johannes Teutonicus eingerichtete »studium linguae arabicae« in Tunis eine erfolgreiche Einrichtung zu werden verspricht. Doch drei Jahre später ergeht auf dem Generalkapitel von Valenciennes an den Provinzial der »Hispania« der Auftrag, im Konvent von Barcelona oder anderswo ein »studium ad addiscendam linguam arabicam« einzurichten⁶⁷, weil scheinbar das »studium« in Tunis aus politischen und religiösen Gründen schon nicht mehr existiert⁶⁸ oder bald geschlossen werden muss⁶⁹. Dieser Auftrag ist wesentlicher Bestandteil der ersten generellen Studienreform des Ordens, die auf diesem Generalkapitel beschlossen wird⁷⁰. Humberts Interesse besteht also darin, innerhalb der ordensinternen »ratio studiorum« dem formalen Erlernen der orientalischen Sprachen zu Missionszwecken eine feste institutionelle Form zu geben. Unter dem schon genannten Raimundus Martini erblüht dieses Studium dann im Barceloniner Konvent Santa Catalina⁷¹.

63 Vgl. Fritz HEINTKE, *Humbert von Romans, der fünfte Ordensmeister der Dominikaner* (HS 222), Berlin 1933; Edward Tracy BRETT, *Humbert of Romans. His life and views of thirteenth-century society* (PIMS. Studies and Texts 67), Toronto 1984; Anne MÜLLER, Die dominikanische Mission »inter infideles et scismaticos«. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis, in: Gert MELVILLE / Jörg OBERSTE (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau*. Beiträge zu Institutionalierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 11), Münster i. W. / Hamburg / London 1999, 321-382, hier 332-336, 341, 350-353, 356f. und 378-380.

64 Humbert ist bis ins 14. Jahrhundert der einzige Generalmagister des Dominikanerordens, der in einem Rundschreiben die Mission thematisiert; vgl. ALTANER, *Ausbildung* (wie Anm. 37), 237 Anm. 21.

65 Vgl. Humbert von Romans, *Epistolae*, hg. von Joachim Joseph BERTHIER, *B. Humberti de Romanis ... Opera de vita regulari 2*, Rom 1889, 490-494, hier 492f.; hg. von Benedikt Maria REICHERT, *Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum*. Ab anno 1233 usque ad annum 1376 (MOFPH 5), Rom /

Stuttgart 1900, 16-20, hier 19f. Dem entsprechend steht der nach dem Beschluß des Generalkapitels von Valenciennes im Jahr 1259 in der Ordensprovinz »Hispania« einzurichtende Arabischunterricht Brüdern aus allen Ordensprovinzen offen; vgl. Anm. 57.

66 Vgl. Humbert von Romans, *Epistolae*, hg. von BERTHIER, *B. Humberti de Romanis ... Opera 2* (wie Anm. 65), 500-504, hier 501f.; hg. von REICHERT, *Litterae encyclicae* (wie Anm. 65), 38-42, hier 39f.

67 Wie Anm. 57.

68 Vgl. CORTABARRÍA BEITIA, San Ramón de Penyafort (wie Anm. 37), 142; RIBES MONTANÉ, Inicio (wie Anm. 52), 617f.

69 Mit den Schwierigkeiten, das junge Arabischstudium im Orden zu etablieren, hängt sicher die Bestimmung des Provinzialkapitels von Zaragoza aus dem Jahr 1257 zusammen, dass die Brüder an dem ihnen übertragenen »negotium arabicum« festhalten und die Prioren der Ordensprovinz die Mitbrüder zur häufigen Fürbitte für dieses Engagement veranlassen sollen; vgl. *Acta capitulorum provinciae Hispaniae Ordinis Fratrum Praedicatorum* (wie Anm. 36), 617; vgl. BERTHIER, *Les écoles* (wie Anm. 37), 87.

70 Vgl. DOUAIS, *Essai* (wie Anm. 38), 51; Wilhelm WÜHR, *Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter*, München 1950, 122f.; Isnard Wilhelm FRANK, *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500* (AÖG 127), Wien 1968, 53f.; William A. HINNEBUSCH, *The history of the Dominican Order 2: Intellectual and cultural life to 1500*, New York 1973, 7f. und 27f.; BARONE, *La legislazione* (wie Anm. 38), 219f.; MULCHACHEY, *The Dominican »studium« system* (wie Anm. 38), 318f. und 323; ELM, *Studium* (wie Anm. 38), 118.

71 Vgl. André BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII^e siècle*. Raymond Martin O.P., in: *AFP* 6 (1936) 267-311, hier 277.

72 Vgl. hierzu zuletzt Matthias LUTZ-BACHMANN, *Rationalität und Religion*. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der »Summa contra gentiles«, in: DERS. / Alexander FIDORA (Hg.), *Juden, Christen und Muslime*. Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt 2004, 96-118, hier 99. Die Entstehung der *Summa* soll nach dem Biographen des Raimundus von Penyafort, Petrus Marsilius, auf einen Auftrag des Raimundus zurückgehen, Thomas solle ein Werk »contra infidelium errores« schreiben; vgl. Petrus Marsilius, *De felici obitu*

Im Kontext des Generalkapitels von 1259 entsteht auch das religionsphilosophische Hauptwerk des Thomas von Aquin, die *Summa contra gentiles* (urspr. *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*), weniger apologetisches Handbuch für die in der Heidenmission und in der Häresiebekämpfung aktiven Ordensbrüder als vielmehr theoretische Grundlegung der intellektuellen Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen für die in der wissenschaftlichen Ausbildung stehenden Brüder in den ordenseigenen »studia«⁷². Thomas ist auf diesem Generalkapitel als Sachverständiger für die Organisation des Studienbetriebs anwesend, denn er wird im Orden als die geeignete Persönlichkeit gesehen, dem Mangel an missionarischen Lehr- und Handbüchern (»tractatus contra errores«) abzuhelfen⁷³, einem Defizit, auf das der Ordensgeneral Humbert von Romans auch in seinem Ämterhandbuch *Instructiones de officiis ordinis* ausdrücklich hinweist⁷⁴.

Mit der *Summa* des Thomas ist die theoretische Grundlage für die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen geschaffen⁷⁵, zu deren praktischer Umsetzung in der Folgezeit auf der Iberischen Halbinsel die institutionelle und inhaltliche Aufbauarbeit geleistet wird. Es ist die Zeit der königlich geförderten Etablierung der dominikanischen Orientalischen Sprachschulen und der Theologischen Studien im missionarischen Kontext zur Erlernung von interreligiösen Disputationstechniken, insbesondere der Apologetik; es ist aber auch die Zeit des selektiven Wissenstransfers aus der arabischen Welt. In den Schulen kommen sogar muttersprachliche Lehrer zum Einsatz, so zwei maurische Konvertiten als Arabischlektoren im »studium arabicum« in Valencia (1281), oder je ein jüdischer und mudejarischer Gelehrter in dem neu errichteten »studium in hebraico et in arabico« in Játiva (1291)⁷⁶, die (angeblich) mit dem Christentum sympathisieren⁷⁷.

venerabilis fratris Raymundi de Penafort: »Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans, rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino ejusdem Ordinis, qui inter omnes hujus mundi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximum habebatur, ut opus aliquod faceret contra Infidelium errores; per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolitibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et Summam, quae contra gentiles intitulatur, condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur«, hg. von BALME/PABAN, *Raymundiana* (wie Anm. 58), 12. Daneben ist Thomas' *De rationibus fidei* zu berücksichtigen; vgl. MARTIN GRABMANN, Die Schrift »De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum« des heiligen Thomas von Aquin, in: *Scholastik* 17 (1942) 187-216; Ludwig HAGEMANN, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift »De rationibus fidei«, in: Albert ZIMMERMANN (Hg.), *Thomas von Aquin*. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen (MM 19), Berlin/New York 1988, 459-483.

73 Vgl. Thomas OHM, Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanmission, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet 2 (BGPhMA, Supplementband III, 2), Münster i. W. 1935, 735-748; James WALTZ, Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas, in: *MW* 66 (1976) 81-95.

74 Vgl. Humbert von Romans, *Instructiones de officiis ordinis* cap. 1 dist. 7: »Licet autem de omni fructu animarum per ordinem faciendi sit ei multum curandum, tamen specialiore curam et zelum ferventiorum habere debet [sc. »magister ordinis«] circa barbaras nationes et paganos, saracenos, iudaeos, hereticos, schismaticos et huiusmodi qui sunt extra Ecclesiam, ut per ordinis laborem et sollicitudinem in viam dirigantur salutis et Christi in eis gloria dilatetur. Et ideo curandum est ei [sc. »magistro ordinis«] ut semper in ordine sint aliqui tractatus contra errores eorum, in quibus fratres exercitare se valeant competenter; et ut aliqui fratres idonei insident in locis idoneis ad linguas arabicam, hebraicam, graecam, et barbaras addiscendas. Et in provinciis quae sunt ad huiusmodi fructum faciendum aptiores, debet

super hoc excitare fratres, et non quoscumque, sed (eos) qui circa fructum huiusmodi fervent, et aliter sunt idonei ad huiusmodi negotia, deputare interdum«, hg. von Joachim Joseph BERTHIER, *B. Humberti de Romanis ... Opera de vita regulari* 2, Rom 1889, 179-371, hier 187f; vgl. CORTABARRIA BEITIA, *L'étude* (wie Anm. 37), 196.

75 Zur missionarischen Zwecksetzung dominikanischer Theologie vgl. Martin GRABMANN, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts, in: *ZM* 1 (1911) 137-146.

76 Wie Anm. 60. Vgl. OELSNER, *Pflege* (wie Anm. 46), 414. Zu dem hier 1297 nachweisbaren jüdischen Lehrer Yom Tob vgl. ALTANER, *Ausbildung* (wie Anm. 37), 239f. mit Anm. 31.

77 Auf dem Provinzialkapitel von Zaragoza im Jahr 1302 werden die Prioren der Provinz aufgefordert, willige Sprachschüler ausfindig zu machen, die in Játiva studieren sollen; vgl. COLL, *Escuelas* (1945) (wie Anm. 37), 76f. Auf dem Provinzialkapitel von Valencia im Jahr 1303 wird dem Prior von Játiva aufgetragen, neben dem als Hebräischlehrer angestellten Bruder Petrus Scarramati einen Juden, der auch Arabisch kann, oder einen Muslim als Lehrer einzustellen; vgl. ebd., 77.

Wie ist angesichts dieser dominikanischen »Bildungsoffensive« vor dem missionarischen Hintergrund der Zeit die recht zögerliche Haltung des Franziskanerordens⁷⁸ zu bewerten? Zur Beantwortung dieser Frage ist auf ein wichtiges, in den Franziskanerorden hineinwirkendes Lehrer-Schüler-Verhältnis⁷⁹ einzugehen, das sich zwischen dem Kanzler der Universität Oxford und Bischof von Lincoln Robert Grosseteste (vor 1170 - 1253)⁸⁰ und seinem franziskanischen Schüler Adam von Marsh⁸¹ (um 1200 - um 1258) sowie zu dem von diesen beiden beeinflussten Franziskaner Roger Bacon (um 1219 - um 1292)⁸² entspannt. Robert⁸³ erkennt schon früh die Notwendigkeit der griechischen und hebräischen Sprachstudien, doch erwirbt er vertiefte Griechischkenntnisse erst in den späten Lebensjahren nach 1235. Arabisch spielt bei Robert noch keine Rolle. Aus seiner Feder stammen unter anderem zwei vor 1239 angefertigte lateinische Übersetzungen von Johannes' von Damaskus griechischen Werken, nämlich der *Liber de haeresibus* mit dem bekannten Schlußkapitel über den Islam (c. 100)⁸⁴ sowie als Appendix dazu die *Dubitatio ad Agarenos (Disputatio Christiani et Saraceni)*⁸⁵, beides Arbeiten, die zeigen, dass sich Robert zeitweilig mit dem Islam beschäftigt hat.

Auch Roger Bacon ist ein überzeugter Anhänger des Sprachenstudiums⁸⁶. Er besitzt Kenntnisse des Griechischen und Hebräischen, vielleicht auch des Arabischen⁸⁷, und er erstellt Grammatiken zur griechischen und hebräischen Sprache. Doch erst zwischen Sommer 1266 und Anfang 1268 verfasst er sein frühestes an Papst Clemens IV. (1265-1268) gerichtetes

78 Vgl. Martiniano RONCAGLIA, *I frati minori e lo studio delle lingue orientali nel secolo XIII*, in: *StFr Ser.* 3, 25 (1953) 169-184; Dieter BERG, *Kreuzzugsbewegung und Propagatio fidei. Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie*, in: Albert ZIMMERMANN / Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG (Hg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (MM 17), Berlin / New York 1985, 59-76.

79 Vgl. Ray C. PETRY, *The reforming critiques of Robert Grosseteste, Roger Bacon, and Ramon Lull and their related impact upon medieval society. Historical studies in the critical temper and the practice of tradition*, in: Jerald C. BRAUER (Hg.), *The impact of the Church upon its culture. Reappraisals of the history of Christianity (Essays in divinity 2)*, Chicago (Ill.) / London 1968, 95-120.

80 Vgl. Dorothea Elizabeth SHARP, *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century*, Oxford 1930, 9-46; Richard William SOUTHERN, *Robert Grosseteste. The growth of an English mind in medieval Europe*, Oxford 1986 [²1992]; James MCEVOY, *Robert Grosseteste (Great Medieval Thinkers)*, Oxford 2000.

81 Vgl. Andrew George LITTLE, *The Grey Friars in Oxford* (Oxford Historical Society Publications 20), Oxford 1892, 134-139; Hilarin FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1904, Register 547; Laurence Anthony HESS, *The romanticism of St. Francis and other studies in the genius of the Franciscans*, London u. a. 1924, 190-235; Andrew George LITTLE, *The Franciscan school at Oxford in the thirteenth century*, in: *AHF* 19 (1926) 803-874, hier 831-837; Alfred Brotherston EMDEN, *A biographical register of the University of Oxford to A.D. 1500* 1-2, Oxford 1957-1958, 1225f.

82 Vgl. LITTLE, *The Grey Friars* (wie Anm. 81), 191-211; FELDER, *Geschichte* (wie Anm. 81), Register 548; Andrew George LITTLE, *Introduction. On Roger Bacon's life and works*, in: DERS. (Hg.), *Roger Bacon. Essays contributed by various writers on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his birth*, Oxford 1914, 1-31; Charles Borromée VAN DE WALLE, *Roger Bacon dans l'histoire de la philologie*, in: *FrFr* 11 (1928) 315-409; in: ebd. 12 (1929) 45-90 und 161-228, hier 77-90, 161-177 und 214-228; SHARP, *Franciscan philosophy* (wie Anm. 80), 115-171; EMDEN, *A biographical register* (wie Anm. 81), 87f.; Erich Heck, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*

(Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 13), Bonn 1957, 7-29; Martin Anton SCHMIDT, in: Kurt Dietrich SCHMIDT (†) / Ernst WOLF (Hg.), *Scholastik* (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch 2. Lieferung G, 2. Teil), Göttingen 1969, G 67-G 181, hier G 135-G 137; Jeremiah HACKETT, *Roger Bacon. His life, career and works*, in: DERS. (Hg.), *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays* (STGMA 57), Leiden / New York / Köln 1997, 9-23.

83 Vgl. Francis Seymour STEVENSON, *Robert Grosseteste, bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the thirteenth century*, London 1899, 17, 20-23, 53f., 166 und 223-228; FELDER, *Geschichte* (wie Anm. 81), 263-266; Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Friedrich Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie 2), Tübingen 1951, 358f., 371-379 und 731f., hier 371; Daniel Angelo CALLUS, *Robert Grosseteste as scholar*, in: DERS. (Hg.), *Robert Grosseteste. Scholar and bishop. Essays in commemoration of the seventh centenary of his death*, Oxford 1955, 1-69, hier 33-69; EMDEN, *A biographical register* (wie Anm. 81), 830-833, hier 832; SCHMIDT, *Scholastik* (wie Anm. 82), G 116f.

84 Vgl. Samuel Harrison THOMSON, *The writings of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln 1235-1253*, Cambridge 1940, 45-47.

Gutachten zur Missionspraxis der Kirche im Rahmen des voluminösen *Opus majus*, einer umfassenden Wissenschaftslehre und Reformschrift⁸⁸: Die bisherigen Ziele des Christentums gegenüber dem Islam seien falsch gewesen. Man habe mehr die Unterwerfung und Beherrschung als die Konversion der Ungläubigen verfolgt, und man habe unangemessene, da zwanghafte, gewaltsame und kriegerische Methoden angewandt. Predigt und Verkündigung seien die einzig hilfreichen Mittel, um eine gewaltfreie Expansion des Christentums zu ermöglichen. Voraussetzungen seien hierzu die bislang fehlende Beherrschung der orientalischen Sprachen⁸⁹, das Studium der Lebensgewohnheiten und Glaubensüberzeugungen der religiös Anderen und die Entwicklung von schlagkräftigen Argumenten zur Widerlegung falscher Lehren. In der Auseinandersetzung mit dem Islam müsse man das Studium der Philosophie und der anderen »scientiae«, z. B. der Geographie, stärken. Hier werden offenkundig die keineswegs berauschenden Fremdsprachenkenntnisse im Dominikanerorden, insbesondere aber die strukturellen Mängel des eigenen Ordens einer massiven Kritik unterzogen. Tatsächlich wird im normativen Schriftgut der Minoriten nie die ordensinterne Organisation eines Fremdsprachenstudiums oder die an die Muslimenmission gekoppelte Öffnung des Ordens gegenüber den Wissenschaften erörtert⁹⁰. Doch auch nach Bacons Kritik wird kein Sprachenstudium im Franziskanerorden eingerichtet. Nur der Dominikanerorden mahnt im Jahr 1310 nochmals die Einrichtung von drei Studienhäusern an, in denen nun gleichzeitig Hebräisch, Griechisch und Arabisch unterrichtet werden soll⁹¹.

85 Vgl. Meridel HOLLAND, Robert Grosseteste's Greek translations and College of Arms MS Arundel 9, in: James MCEVOY (Hg.), *Robert Grosseteste*. New perspectives on his thought and scholarship (Instrumenta Patristica 27), Steenbrugge/Turnhout 1995, 121-147, hier 137f.

86 Vgl. FELDER, *Geschichte* (wie Anm. 81), 413-417; Samuel Abraham HIRSCH, Roger Bacon and philology, in: LITTLE (Hg.), *Roger Bacon* (wie Anm. 82), 101-151; VAN DE WALLE, Roger Bacon (wie Anm. 82), 365, 369, 375, 377, 383-394 und 404-409 sowie 49-71; SHARP, *Franciscan philosophy* (wie Anm. 80), 117 und 119f.; GEYER, *Philosophie* (wie Anm. 83), 463f., 466-473 und 760f., hier 464 und 468f.; Stewart C. EASTON, *Roger Bacon and his search for a universal science*. A reconsideration of the life and work of Roger Bacon in the light of his own stated purposes, Oxford 1952, 25f. und 105f.; EMDEN, *A biographical register* (wie Anm. 81), 87f., hier 88; SCHMIDT, *Scholastik* (wie Anm. 82), G135-G137; Ivo TONNA, La concezione del sapere in Ruggero Bacone (1214-1292), in: *Antonianum* 67 (1992) 461-471, hier 464f.; Irène ROSIER-CATACH, Roger Bacon and grammar, in: HACKETT (Hg.), *Roger Bacon* (wie Anm. 82), 67-102; Brigitte ENGLISH, »Artes« und Weltsicht bei Roger Bacon, in: SCHAEFER (Hg.), »Artes« (wie Anm. 13), 53-67.

87 Vgl. freilich die Zweifel bei Maurice BOUYGES, Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes?, in: *AHDL* 5 (1931) 311-316.

88 Vgl. Emmett Randolph DANIEL, *The Franciscan concept of mission in the high middle ages*, Lexington (Ky.) 1975, 55-66; Pascale BOURGAIN, Le sens de la langue et des langues chez Roger Bacon, in: Geneviève CONTAMINE (Hg.), *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, 317-331.

89 Vgl. Rogers Bemerkungen in seinem *Opus majus* III 11 bzw. III 13, hg. von John Henry BRIDGES, *The Opus majus of Roger Bacon* 3, Oxford 1900, 80-125, hier 115 Z. 3-7 und 118 Z. 14-24 bzw. 120 Z. 25-27, 121 Z. 12-16 und 20-26 sowie 122 Z. 5-13. Vgl. ferner seine Einleitungsschrift von 1267, *Opus tertium* c. 25 und 26: »De Arabica tango locis suis ... Nam pro studio theologiae parum valet, licet pro philosophia multum, et pro conversione infidelium« und »Et ad conversionem infidelium et schismaticorum manifesta est utilitas linguarum«, hg. von John Sherren BREWER, *Fr. Rogeri Baconi opera quaedam hactenus inedita* 1: Containing I. Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophiae (RBMS 15, 1), London

1859, 3-310, hier 88 Z. 8-12 und 95 Z. 19f. Viele Lateiner könnten zwar griechisch, arabisch oder hebräisch sprechen, doch seien ihre Kenntnisse nur oberflächlich und die wenigsten beherrschen die Grammatik; vgl. ebd. c. 10: »nam non sunt quatuor Latini, qui sciunt grammaticam Hebraeorum, et Graecorum, et Arabum: bene enim cognosco eos, quia et citra mare et ultra diligenter feci inquiri, et multum in his laboravi. Multi vero inveniuntur, qui sciunt loqui Graecum, et Arabicum, et Hebraicum, inter Latinos, sed paucissimi sunt qui sciunt rationem grammaticae ipsius, nec sciunt docere eam: tentavi enim permultos«, ebd., 33 Z. 27-34 Z. 4. Vgl. ähnlich in seinem 1271 oder 1272 geschriebenen *Compendium studii philosophiae* c. 6, ebd., 393-519, hier 433 Z. 27-35.

90 Vgl. BARONE, La legislazione (wie Anm. 38); BERG, Kreuzzugsbewegung (wie Anm. 78), 70.

91 So der Auftrag des dominikanischen Generalkapitels in Piacenza an den Ordensgeneral, in drei (nicht näher genannten) Provinzen diese »studia« zu etablieren und aus den Ordensprovinzen jeweils einen Studenten in sie zu entsenden, hg. von Benedikt Maria REICHERT, *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 2: Ab anno 1304 usque ad annum 1378 (MOFPH 4), Rom/Stuttgart 1899, 45-50, hier 50; vgl. OELSNER, Pflege (wie Anm. 46), 414; ALTANER, Ausbildung (wie Anm. 37), 240.

Damit ist die Idee von einem mindestens dreisprachigen Orientstudium an einem einzigen Ort formuliert, die schon Raimundus Lullus (1236-1315) vorschwebt⁹² und die zwei Jahre später auf dem Konzil von Vienne unter dem Vorsitz Papst Clemens' V. (1312) umfassend aufgegriffen wird⁹³. Auf Betreiben des Lullus⁹⁴, aber auch Arnolds von Vilanova (1238-1311), eines Schülers von Raimundus Martini⁹⁵, wird nun endlich die Errichtung von Sprachschulen mit je zwei Lehrstühlen für Hebräisch, Griechisch, Arabisch und Chaldäisch (= Syrisch) am jeweiligen Sitz der römischen Kurie sowie an den vier wichtigsten »studia generalia« des Abendlandes, also aktuell in Avignon sowie in Paris, Oxford, Bologna und Salamanca, vereinbart⁹⁶, nachdem Lullus' Petition von 1289, an der Sorbonne dem Studium der orientalischen Sprachen zur Bekämpfung der Muslime, der Tartaren und der Ostkirche in Form eines zu gründenden orientalischen Sprachinstituts mehr Bedeutung beizumessen, im Sande verlaufen ist⁹⁷. Der unter dem Einfluss der Forderungen des Roger Bacon stehende katalanische Theologe⁹⁸ stellt bereits vorher seinen individuellen Organisationswillen unter Beweis, als er 1276 das arabische Missionskolleg Miramar auf seiner Heimatinsel Mallorca zwar nach dominikanischem Vorbild⁹⁹ konzipiert, aber als Franziskanerkonvent errichtet, der immerhin bis etwa 1292/1293 Bestand hat¹⁰⁰. Doch auch die Beschlüsse von Vienne werden nicht ernsthaft und umfassend realisiert¹⁰¹. Ihre Kurzlebigkeit verdeutlicht, dass das linguistische und kulturelle Missionskonzept des Raimundus Lullus angesichts der im Geiste des Franziskus praktizierten herkömmlichen Missionsmethoden keine Chance auf eine dauerhafte Umsetzung im Minoritenorden hat. Aber auch wenn das Konzept, die zu Missionszwecken eingerichteten orientalischen Sprachschulen nun in außermonastischen Bildungseinrichtungen zu etablieren, kurzfristig erfolglos bleibt, ja sogar zum endgültigen Scheitern ihrer dauerhaften Installation innerhalb des Dominikanerordens beiträgt, so setzt sich die Idee ihrer Etablierung im universitären Rahmen in Form zunehmend erkenntnisorientierter Wissenschaftseinrichtungen mittel- und langfristig durch.

92 Vgl. Miquel BATLLORI, Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo, in: *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI Convegno Internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1978 (Società Internazionale di Studi Francescani 6), Assisi 1979, 187-211, hier 193.

93 Vgl. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio* (wie Anm. 49), 44; Roberto WEISS, England and the decree of the Council of Vienne on the teaching of Greek, Arabic, Hebrew, and Syriac, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 14 (1952) 1-9.

94 Vgl. Berthold ALTANER, Raimundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312), in: *HJ* 53 (1933) 190-219.

95 Vgl. DANIEL, *The Franciscan concept* (wie Anm. 88), 93 mit Anm. 52 und 149f. Anm. 52.

96 Dies ist der bekannte Sprachenkanon 11, im Jahr 1317 von Papst Johannes XXII. publiziert in den von ihm herausgegebenen *Constitutiones Clementinae* V, 11, hg. von Heinrich DENIFLE / Émile CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* 2, 1, Paris 1891, 154f. Nr. 695; hg. von Emil

FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* 2, Leipzig 1922, 1179; vgl. Carl Joseph VON HEFELE, *Conciliengeschichte* 6, Freiburg i. Br. 1890, 535f. und 545. Vgl. dazu Raimundus Lullus, *Phantasticus* (= *Liber disputationis Petri et Raimundi phantastici*): »Ait clericus: »Raimunde, diu de te audivi, quod magnus sis phantasticus. Age, dic mihi, quid in hoc generale Concilium advenis impetraturus.« Ait Raimundus: »Tria intendo. Primum: Ut dominus papa et reverendi cardinales studia, in quibus varia discantur idioma, statuere velint, ut postmodum auditores, per omnia mundi climata proficiscentes, sancta Dei evangelia, sicut praeceptum est, praedicent, utque talis ordinatio eousque, dum omnes infideles ad christianorum ritum pervenerint, perduret«, hg. von Antoni OLIVER / Michel SENELLART / Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, in: *Raimundi Lulli Opera Latina* 16 (CChr. CM 78), Turnhout 1988, 13-30, hier 14 Z. 8-17.

97 Vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, hg. von DENIFLE / CHÂTELAIN, *Chartularium* 2, 1 (wie Anm. 96), 83f. Nr. 611. Vgl. auch Raimundus' *Petitiones pro conversione infidelium*

an die Päpste Cölestin V. (Neapel 1294) und Bonifatius VIII. (Rom/Anagni 1295), in denen er fordert, dass sich künftige Missionare in zu gründenden Fremdsprachenschulen auf christlichem wie tartarischem Boden ausbilden lassen sollen: Raimundus Lullus, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*, hg. von Ivo SALZINGER, *Raimundi Lulli Opera omnia* 2, Mainz 1722, 174f.; hg. von Girolamo GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano* 1: 1215-1300, Quaracchi 1906, 373-375; Raimundus Lullus, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam*, hg. von Ephrem LONGPRÉ, *Deux opuscules inédits du b. Raymond Lulle*, in: *FrFr* 18 (1935) 145-151, hier 146-149; hg. von Hélène WIERUSZOWSKI, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la Croisade*, in: *Miscel·lània Lul·liana*. Homenatge al B. Ramon Lull en ocasió del VII centenari de la seva naixença, Barcelona 1935, 403-436, hier 416-419; hg. von Azis Suryal ATIYA, *The crusade in the later middle ages*, London 1938, 487-489.

Zusammenfassung

Das noch relativ wenig erforschte Feld der religiösen Grenzen und ihrer Entgrenzung in den mittelalterlichen Grenzraumgesellschaften der Ränder Europas wird in dem vorliegenden Beitrag zunächst anhand der erkennbaren Demarkationslinien und ihrer Überschreitungspotentiale in der christlich-muslimischen Begegnung und Wahrnehmung problematisiert und in einem zweiten Abschnitt am Beispiel der Arabischkenntnisse des Abendlandes und ihrer allmählichen bildungs- und missionsgeschichtlichen Institutionalisierung durch die Dominikaner und Franziskaner seit dem 13. Jahrhundert illustriert.

Summary

The field of religious borders and their dissolution in medieval societies in the borderlands on the edges of Europe, which has only been investigated infrequently, relatively speaking, is problematized in this contribution, first of all on the basis of the discernible lines of demarcation and the potentials for crossing these lines in Christian-Muslim encounter and awareness. In the second part this field is illustrated using the example of the West's knowledge of Arabic and its gradual educational-historical and missionary-historical institutionalization by the Dominicans and Franciscans since the 13th century.

Sumario

El campo todavía relativamente poco investigado de las fronteras religiosas y de su superación en las sociedades fronterizas en los confines de la Europa del medioevo es problematizado en este artículo, en primer lugar, partiendo de las líneas de demarcación reconocibles y de su potencial de superación en el encuentro y la percepción entre cristianos y musulmanes; en segundo lugar, el artículo ilustra el tema apoyándose en los conocimientos de árabe de occidente y en la institucionalización paulatina de los mismos por los dominicos y los franciscanos desde el siglo XIII.

In seinem März 1309 in Montpellier vollendeten Plan zur Wiedergewinnung des Heiligen Landes, dem *Liber de acquisitione Terrae sanctae* II 1, schlägt Raimundus die Gründung von drei Missionsklöstern mit orientalischen Sprachstudien in Rom, Paris und Toledo vor: Raimundus Lullus, *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, hg. von Ephrem LONGPRÉ, Le ›Liber de acquisitione Terrae Sanctae‹ du bienheureux Raymond Lulle, in: *Criterion* 3 (1927) 265-278, hier S. 271 Z. 32-35; hg. von Eugène KAMAR, *Projet de Raymond Lull ›De acquisitione Terrae Sanctae‹ (Introduction et édition critique du texte)*, in: *SOCC* 6 (1961) 103-131, hier 116 Z. 15-18; vgl. auch seinen im Vorfeld zu Vienne im September 1311 erschienenen *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* (= *De perseitate et finalitate Dei*) VI 1, hg. von Hermogenes HARADA, in: *Raimundi Lulli Opera Latina* 8 (CChr. CM 34), Turnhout 1980, 189-245, hier 239f.

98 Vgl. Tomas TOMASEK / Helmut G. WALTHER, ›Gens consilio et scientia caret ita, ut non eos rationabiles extitem.‹ Überlegenheitsgefühl als

Grundlage politischer Konzepte und literarischer Strategien der Abendländer bei der Auseinandersetzung mit der Welt des Orients, in: Odilo ENGELS / Peter SCHREINER (Hg.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, Kongressakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu, Sigmaringen 1993, 243-272, hier 246f.

99 Maßgeblich war wohl der Einfluß des Raimundus von Penyafort; vgl. Edgar Allison PEERS, *Ramon Lull. A biography*, London 1929, 35f.; DANIEL, *The Franciscan concept* (wie Anm. 88), 68 und 72f.; BATLLORI, *Teoria* (wie Anm. 92), 190.

100 Vgl. ALTANER, *Dominikanermissionen* (wie Anm. 37), 94 Anm. 32; Ramón SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, docteur des missions*. Avec un choix de textes traduits et annotés (NZM. S 5), Schöneck-Berkenried 1954, 65f.; Rudolf BRUMMER, *Ramon Lull und das Studium des Arabischen*, in: *ZRP* 85 (1969) 132-143, hier 135-142; DERS., ›L'enseignement de la langue arabe à Miramar, faits et conjectures‹, in: *Actas del II Congreso internacional de Lulismo*, Miramar,

19-24 octobre 1976, 1, Palma de Mallorca 1979, 37-48 [vorab publiziert in: *Esthul* 22 (1978) 37-48].

101 Vgl. ALTANER, *Sprachstudien* (wie Anm. 45), 124-128; DERS., ›Die Durchführung des Wiener Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen‹, in: *ZKG* 52 (1933) 226-236. Vgl. etwa die Anfrage von Papst Johannes XXII. vom 25. Juli 1326, wie es um die orientalischen Sprachstudien an der Universität Paris stehe: *Chartularium* 2, 1 (wie Anm. 96), 293f. Nr. 857. Der von José Ruysschaert (1914-1993) auf dem *II Congreso internacional de Lulismo* (Miramar, 19-24 octobre 1976) gehaltene Vortrag zum Nachleben der orientalischen Sprachlehrstühle ist in den Kongressakten von 1979 nicht publiziert (vgl. Anm. 100) und wohl auch später nicht erschienen; vgl. die Liste seiner Publikationen in: *Roma Humanistica*. Studia in honorem Rev. adm. Dni Dni Iosaei Ruysschaert (Humanistica Lovaniensia 34 A), Louvain 1985, XVI-XXXVIII.