

Das Konzil und der christliche Blick auf den Islam

Gemeinsame Impulse des Basler Konzils und des II. Vaticanums

ULLI ROTH

Vielleicht mag es auf den ersten Blick befremdlich sein, zwei gut ein halbes Jahrtausend auseinanderliegende Konzilien wie das Konzil von Basel (1431–1437) und das II. Vaticanum (1962–1965) zu einem Thema zusammenzubringen, das beim ersten nicht explizit und beim zweiten nicht vorrangig behandelt wurde. Doch geht man einmal das Wagnis ein, Verbindungslinien in dieser ungewöhnlichen Konstellation zu suchen, erhält man aufschlussreiche Gesichtspunkte, die auch für die zukünftige Arbeit beim Gespräch dieser beiden Religionen von Bedeutung sein können. An vier Punkten soll der Versuch unternommen werden, Verbindungen aufzuweisen, nämlich erstens hinsichtlich des Selbstverständnisses des Konzils und der entsprechenden Rolle, die dem Heiligen Geist zugeordnet wird, zweitens mit Blick auf die jeweiligen Entstehungsanlässe und die Eigendynamik des Konzilsgeschehens, dann drittens hinsichtlich der Vorbilder für die Haltung gegenüber dem Islam und viertens in den aus dem Konzilsgedanken erwachsenen konkreten Ideen zur Auseinandersetzung mit den Muslimen. Zunächst sollen aber kurz einige allgemeine Punkte erinnert werden, aus denen sich ersehen lässt, warum man gerade diese beiden Konzilien zusammenbringen kann.

Als Partnerkonzil zum II. Vaticanum fällt einem natürlich der Namensvorgänger ein, das I. Vaticanum (1869–1870), das 1870 vorzeitig beendet worden war und als dessen Abschluss manche Kräfte das II. Vaticanum inszenieren wollten. Doch statt eines ultramontanen papalistischen Triumphzuges entwickelte sich das II. Vaticanum für viele unerwartet zu einer völligen Neupositionierung der Kirche angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts und der Welt der Moderne.¹ Hierzu gehörte nicht nur eine Erneuerung der Liturgie und eine

¹ S. Giuseppe Alberigo (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Mainz: Grünewald, 1997–2008; Peter Hünemann und Bernd J. Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., Freiburg: Herder, 2004–6; die deutschen Zitate der Konzilsdokumente, die im Text nachgewiesen werden, erfolgen nach der sehr wörtlichen Übersetzung in Peter Hünemann und Bernd J. Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar*, Bd. 1: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen*,

Besinnung über die sozialen Kommunikationsmittel wie in den beiden ersten Verlautbarungen von 1963. Als etwas ganz Eigenständiges und geradezu vorausschauend mit Blick auf die kommenden Jahrzehnte entwickelte sich auch die Thematik der anderen Religionen, die erst in der letzten Sitzungsperiode zu einer Klärung gebracht werden konnte. Bekanntlich hat sich die katholische Kirche mit dem II. Vaticanum überhaupt erst für diese Thematik geöffnet. Die bisherigen Konzilien waren wenig oder nicht direkt darauf eingegangen. So beginnt zum Beispiel auch die Sammlung der sogenannten offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam erst mit der Zeit des II. Vaticanums.² Die Kirche hat auf diesem Konzil nicht nur das Fenster zur Welt der Moderne, sondern auch zur Welt der Religionen geöffnet. Auf ihm wurde mit der Konzilserklärung *Nostra Aetate* vom 28.10.1965 zum ersten Mal im eigentlichen Sinne eine Verlautbarung der katholischen Kirche zu ihrer Haltung gegenüber den anderen Religionen veröffentlicht, die sich als eine späte, aber sehr reife und folgenschwere Frucht der Konzilsdiskussionen erwiesen hat.³ Sie ist deutlich an das Selbstverständnis der Kirche zurückgebunden. Denn schon in der wegweisenden dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* vom 21.11.1964 über die Kirche werden die anderen Religionen und Glaubensüberzeugungen thematisiert (*Lumen gentium* 16). Diese Dokumente der katholischen Kirche gehen zusammen mit der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, dem letzten Dokument des Konzils, in ihrer inhaltlichen Tiefe und Bedeutung weit über jene pragmatischen Hinweise zum Verhalten gegenüber Andersgläubigen hinaus, die man etwa in mittelalterlichen Bullen findet. Während der Kreuzfahrerzeit oder der Zeit der Belagerung Konstantinopels im 15. Jahrhundert ging es offensichtlich mehr um innerweltliche Regeln für den Handel mit Muslimen, Waffen- oder Proviantlieferungen und ähnliches und weniger um eine theologische Grundlegung oder gar Neubesinnung.⁴

Dekrete, Erklärungen; hilfreich ist die etwas freiere Übersetzung in Karl Rahner und Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompandium*, Freiburg: Herder, 1966 u. ö.

² S. Timo Güzelmansur, *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Regensburg: Pustet, 2009; vgl. die Untersuchung von Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014.

³ S. grundlegend zur Deutung von *Nostra Aetate* den Kommentar von Roman A. Siebenrock, „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*“, Peter Hünermann und Bernd J. Hilberath; *Herders Theologischer Kommentar*, Bd. 3, S. 591–693.

⁴ S. u. a. III. Laterankonzil von 1179 c. 24 und 26 in Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters: Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517)*, Paderborn: Schöningh, 2000 (ab jetzt COD 2), S. 223–4, zu Waffenlieferungen, Piraterie und Umgang mit Andersgläubigen; ebenso die Sammlung von Rechtstexten z. B. Clemens' III.: *De Iudaeis* (Liber Extra, lib. 5, titulus 6, cap. 1–19), hrsg. v. Emil Friedberg, 2 Bde., Leipzig: Tauchnitz, 1879, Bd. 2, col. 771–8).

Auch beim Basler Konzil handelt es sich um ein Ringen um das Selbstverständnis der Kirche, das unter den Nachwirkungen des langjährigen Großen Schismas und seiner Beilegung auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) von einer ganz eigenen, unerwarteten Dynamik ergriffen wurde.⁵ Das Konzil tagte anfangs von 1431 bis 1437 in Basel. Doch sehr bald verstrickte es sich immer mehr in den Streit mit Papst Eugen IV. über die Frage nach der Oberhoheit in der Kirche. Der Superioritätsstreit führte schließlich zur Spaltung der Kirchenversammlung und der Konstitution eines Gegenkonzils durch den Papst. Das Restkonzil von Basel tagte bis 1449, zunächst noch in Basel und schließlich in Lausanne. Das von Papst Eugen IV. verlegte Konzil war zunächst in Ferrara und schließlich von 1439 bis 1442 in Florenz, die letzte Sitzung fand am 7.8.1445 in Rom statt. Das Basler Restkonzil stellte einen eigenen Gegenpapst, Felix V. Amadeus von Savoyen, auf. Am Ende löste es sich schließlich selbst auf, indem es 1449 den 1447 in Rom gewählten Papst Nikolaus V. ebenfalls zum Papst wählte, während der eigene Gegenpapst Felix V. abdankte. Schon diese ungewöhnliche und doch diplomatische Lösung, die eigene Niederlage zu verarbeiten, ohne zugleich eine Kirchenspaltung zu provozieren, wirft ein bezeichnendes Licht auf den Geist, der in der Basler Konzilsversammlung wirkte.

Diese Kurzfassung der Konzilsgeschichte zeigt ein scheinbar verwirrendes Bild von den Entwicklungen, die sich über fast zwei Jahrzehnte von 1431–1449 abspielten, wobei noch die Jahre der Vorbereitung des Konzils und vor allem der Auswirkungen dazuzurechnen sind. Dabei erfassten diese Vorgänge ganz Europa, und zwar politisch wie auch religiös, vom Westen, vor allem mit Spanien, bis in den Osten mit Byzanz und der orthodoxen Kirche, vom Norden Skandinaviens bis in den Süden der europäischen Mittelmeerländer und über das Mittelmeer hinaus. Dies zeigen die Unionsverhandlungen mit den Griechen, den Armeniern, den Kopten und den Äthiopiern. Der Blickwinkel dieses Konzils war also eindeutig übereuropäisch und blieb es auch bei seinen Teilnehmern nach dem Ende der Konzilssitzungen. Als Ostrom 1453 endgültig in die Hände der türkischen Eroberer unter Mehmet II. fiel, entwickelten zahlreiche der früheren Konzilstheologen Antworten auf den Islam als einer weltgeschichtlichen Herausforderung, und zwar aus jener universalen Dynamik heraus, die sich in vielem dem Konzilsgeschehen der vorhergehenden Jahre verdankt. Insofern zeigt das Basler Konzil einen universalen, übereuropäischen Grundzug, den es wie kein

⁵ S. die Quellensammlungen *Monumenta Conciliorum Generalium Seculi decimi quinti*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), 4 Bde, Wien: Holzhausen, 1857–1935 (mit ausführlichem Index; abgekürzt als MC); Eugenio Cecconi: *Studi storici sul concilio di Firenze. Con documenti inediti o nuovamente dat alla luce sui manoscritti di Firenze e di Roma*, Bd. 1: *Antecedenti del concilio*, Florenz: Antonio, 1869; *Concilium Basiliense*, hrsg. v. Johannes Haller et al., 8 Bde., Basel: R. Reich u. a., 1857–1936; *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* u. a., hrsg. v. Giovanni Mansi, Paris: Welter, 1901–1927, Bd. 29–32; einen grundlegenden Überblick gibt Johannes Helmuth, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln: Böhlau, 1987.

anderes der späteren Konzilien mit dem II. Vaticanum gemeinsam hat, auch wenn dieses angesichts der immer weiter zusammengewachsenen Welt eindeutig schon ein Weltkonzil war.

1. Selbstverständnis des Konzils und Heiliger Geist beim Basler Konzil und II. Vaticanum

Das Christentum kennt Versammlungen zur kollektiven Entscheidungs- und Wahrheitsfindung seit seinen ersten Anfängen, das heißt seit der Zeit der Apostel, wenn man Apg 15 über das sogenannte Apostelkonzil in Jerusalem ernst nimmt.⁶ Eine solche Versammlung, griechisch Synode, also Zusammenkunft, oder lateinisch Einberufung (*concilium* von *concalare*, einberufen) kann auf verschiedenen Ebenen stattfinden. Ab dem 2. Jahrhundert und dann vor allem ab dem 3. Jahrhundert gab es Bischofstreffen, dann Provinzialsynoden und seit dem Konzil von Nizäa, einer Reichssynode des römischen Reiches, auch eine ökumenische Synode, das heißt Gesamtversammlung der Kirche. Dabei waren es meist, aber nicht nur, Bischöfe und ihre Vertreter, die dabei anwesend waren. Die Art der Zusammensetzung wechselte durch die Jahrhunderte. Dass in diesen Versammlungen der Heilige Geist am Werk ist, wenn Glaubens- und Disziplinarfragen geregelt werden, ist seit der frühen Kirche Grundüberzeugung (vgl. Apg 15,28), auch wenn die theologische Reflexion hierüber erst später einsetzt. Darum gelten ihre Entscheidungen nach katholischer Lehre auch als endgültig und haben an der Unfehlbarkeit der Kirche teil, welche die Pforten der Unterwelt niemals überwältigen werden, wie es in Mt 16,18 heißt.

Auch bis in die ersten Anfänge zurück reicht der Konflikt, wer die Führungsrolle in der Kirche hat, das Konzil oder der Papst. Nach den aus später kirchenrechtlicher Sicht eher ungeordneten ersten Anfängen gab es im Mittelalter explizit vom Papst einberufene Kirchenversammlungen, z. B. die vier Lateransynoden (1123–1215) oder die beiden Konzilien von Lyon 1245 bzw. 1274). Mit dem großen Schisma um 1400, als zeitweise zwei oder gar drei Päpste um das oberste Hirtenamt stritten, änderte sich die Situation. Eine entscheidende Stärkung erlangte die Konzilsidee durch das Konzil von Konstanz (1414–1418). Ihm gelang es, aus einer gespaltenen westlichen Kirche mit drei Päpsten, deren Anhängern und zahlreichen gegenseitigen Verurteilungen einen Weg zurück zu einer unter dem neuen Papst Martin V. (1417–1431) geeinten Kirche zu finden.

⁶ Grundlegend sind die Werke von Hermann Josef Sieben, für unsere Thematik besonders die beiden Bände Hermann J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378)*, Paderborn: Schöningh, 1984, und Hermann J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn: Schöningh, 1993; einführend und mit weiteren Literaturhinweisen s. Hermann J. Sieben, „Konzil“, *LThK²*, hrsg. v. Michael Buchberger, Freiburg: Herder, 1997, Bd. 6, S. 345–8.

Dabei war nun offensichtlich nicht mehr der Papst in welcher Weise auch immer das Oberhaupt dieses Prozesses, sondern das Konzil agierte als eigenständige kollektive Größe – ohne Papst, auch wenn hierbei einflussreiche politische Faktoren wie z. B. Kaiser Sigismund mit zum Konzilsgeschehen gehörten.

In dieser Tradition stand nun auch das Konzil von Basel, das – entsprechend des Dekretes *Frequens* des Konstanzer Konzils – turnusgemäß und noch von Martin V. kurz vor seinem Tod nach Basel einberufen worden war.⁷ Beherrscht wurde es schließlich vom Streit über die Frage, ob dem Konzil oder dem Papst die Oberhoheit in der Kirche zukomme. Der auf Martin V. nachfolgende Papst Eugen IV. attackierte die Legitimität der Basler Konzilsversammlung immer wieder, und schließlich riskierten beide Seiten die offene Spaltung und gegenseitige Exkommunikation. Er eröffnete 1438 in Ferrara das Konzil neu und konnte hierfür einen kleineren Teil der Konzilsväter gewinnen. Das Basler Restkonzil blieb bei seiner Grundausrichtung und setzte die Konzilsarbeit fort.

Das Konzil von Basel war am 25.7.1431 eröffnet worden. Am Ende zählte es circa 3500 Inkorporierte, von denen in Basel um die 500, zeitweise aber auch bis zu 1400 versammelt gewesen waren. Schon daran kann man seine eminente Bedeutung für ganz Europa erkennen. Es hatte sich angesichts der politischen und kirchlichen Situation drei Aufgaben gestellt: Häresien zu bekämpfen, Frieden in Europa zu vermitteln und die Kirche an Haupt und Gliedern zu reformieren. Unter den Häresien verstand man primär die Hussiten, also jene böhmischen Christen, die seit dem 14. Jahrhundert ein radikaleres und ursprünglicheres Christentum zu etablieren suchten und sich besonders nach der Verbrennung von Jan Hus als Ketzer auf dem Konstanzer Konzil radikalisiert hatten. Mit dazu gerechnet wurden die Ostkirchen, z. B. die Griechisch-Orthodoxen. Hier gab es ebenfalls dogmatische Unterschiede, etwa in der Trinitätslehre. Mit beiden Gruppen wurden ausgleichende Gespräche anvisiert, um zu einer endgültigen Einigung zu gelangen. Wichtig ist dabei die Gesamtperspektive: Es ging um die Erleuchtung der Dunkelheiten aller Häresien, wie sich das Konzil ausdrückte.⁸ Dabei war man zu der Überzeugung gelangt, dass dieser Kampf gegen die Häresien nicht mehr mit Waffengewalt, sondern durch Argumente geschehen sollte, das heißt auf dem Weg des Friedens und der Wahrheit (*via pacis et veritatis*). Dieser Ausdruck tauchte schon im Einladungsschreiben an die

⁷ Zum Basler Konzil vgl. besonders Michiel Decaluwé, *A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church 1431–1449*, Brussels: Brepols, 2009 und Michiel Decaluwé, Thomas M. Izbicki und Gerald Christianson (Hrsg.), *A Companion to the Council of Basel*, Leiden: Brill, 2016.

⁸ Vgl. zur Absicht des Konzils die erste Sitzung vom 14.12.1431, COD 2, 456: „Erstens: Nach der Vertreibung der Finsternis aller Häresien aus dem Gebiet des christlichen Volkes soll durch die Gnade Christi, des wahren Lichts, das Licht des katholischen Glaubens erstrahlen.“ („Primo, ut omnium haeresum a christiani populi finibus tenebris profugatis, lumen catholicae veritatis, Christo vera luce largiente, refulgeat“).

Hussiten zu ihrer Wiedereingliederung in die Kirche auf.⁹ Später wird er für den bedeutenden Konzilstheologen Johannes von Segovia (gest. 1458) als *via pacis et doctrinae* zum Motto für eine zukunftssträchtige, friedliche Auseinandersetzung mit dem Islam, wobei er ihn explizit aus der Auseinandersetzung mit den Böhmen ableitet. In diesem Ausdruck verknüpft sich die umfassende Friedensvision, die das Konzil beseelte: Friede durch Beilegung der Häresien im Bereich der Kirche, Friede durch Beilegung der politischen, internationalen Streitigkeiten auf europäischer Ebene. Direkt verknüpft mit dieser Friedensvision ist die andere Seite, der Weg der Wahrheit und der Lehre, also Anhörungen, Verhandlungen, Disputationen zur Klärung und Beilegung von Streitigkeiten. Das Konzil vertraute der kollektiven und konsensualen Wahrheitsfindung als dem nicht nur rational, sondern auch offenbarungstheologisch überzeugenderen Weg, um Konflikte zu beheben und die Wahrheit ans Licht zu bringen. Dieser Weg ergab sich für die Konzilstheologen nicht nur aus rein pragmatischen Gründen, sondern natürlich aus Botschaft der Heiligen Schrift. Immer wieder wurde dabei der Ausspruch Jesu ins Feld geführt (Mt 18,20): „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“¹⁰

Beide Punkte – Friede und Lehre – deuteten nun auf die Kraft hin, die sich nach christlicher Überzeugung in der göttlichen Person des Heiligen Geistes manifestiert. Er gilt seit Augustinus als das *vinculum caritatis*, das Band der Liebeseinheit von Vater und Sohn. Darum verbindet sich in ihm der Weg des Friedens oder der Weg der Einheit bzw. Eintracht mit dem Weg der Lehre. So verwundert es wenig, dass gerade jener Einladungsbrief an die Böhmen auf den Heiligen Geist zu sprechen kommt und das Konzilsgeschehen in Form eines freien Austausches und Streites um die Wahrheit mit seinem Wirken verknüpft.¹¹ Statt des Schwertes aus Eisen und der Gewalt sollte also „das Schwert des Geistes,

⁹ Vgl. das Einladungsschreiben an die Böhmen vom 13.10.1431 in Johannes von Ragusa: *Tractatus de reductione Bohemorum* (ed. MC I), S. 136–7: „Aderit plane spiritus sanctus, in cuius nomine congregata est haec sancta synodus. Ipse erit dux et rector concilii, perfecte illuminaturus corda omnium, ut viam ambulent veritatis et pacis.“ S. auch die Notiz über ein Gespräch von 1428 zur Hussitenproblematik bei Johannes von Segovia, *Replica magne continencie II* (hrsg. v. Scotto, S. 117): „Porro quam congrua fuerit via tractatus pacis et doctrine in facto Bohemorum et aliam viam minime profuisse [...]“. Natürlich kannte Johannes von Segovia den Brief an die Böhmen, hatte er ihn doch selbst in seine Konzilsgeschichte aufgenommen, s. Johannes von Segovia: *Historia gestorum* (ed. MC II), S. 38–40. Zum Thema s. Ulli Roth in Johannes von Segovia, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, hrsg. v. Ulli Roth, Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, XLI, und Anne Marie Wolf, *Juan de Segovia and the Fight for Peace. Christians and Muslims in the Fifteenth Century*, Notre Dame IN: Notre Dame University Press, 2014, S. 97–101.

¹⁰ Vgl. Thomas Prügl, „Das Schriftargument zwischen Papsttum und konziliarer Idee. Biblische Argumentationsmodelle im Basler Konziliarismus“, *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, hrsg. v. Andreas Pečar und Kai Trampedach, München: Oldenbourg, 2007, S. 219–41.

¹¹ Vgl. das Zitat oben in Anm. 9, s. auch Johannes von Ragusa: *Tractatus de reductione Bohemorum* (ed. MC I), S. 136: „Ecce spiritus sanctus ex omni natione congregat fratres, ut sicut

das das Wort Gottes ist“ (Eph 6,17), gezogen werden. Hier werden die biblischen Bilder zur geistlichen Waffenrüstung zu einem theologisch-politischen Programm des Umgangs mit Alterität.¹² Diese Sichtweise teilten die böhmischen Gesandten mit den Konzilsteilnehmern. In der Tat gelang es dann auch, in den sogenannten Prager bzw. Basler Kompaktaten einen Kompromiss zu schließen, also keine Niederwerfung und bloße Rückführung der abweichenden Gruppierung, sondern ein Zugeständnis von Verschiedenheit – konkret z. B. das Zugeständnis des Laienkelches –, mit der eine bleibende Einheit der Kirche und doch eine Verschiedenheit im Ritus in eine wenn auch brüchige und immer wieder umkämpfte Harmonie gebracht wurden. Diese Lösung durch eine Einheit trotz Verschiedenheit der Riten spielte später als Modell für den Umgang auch mit anderen Religionen eine wichtige Rolle. Der Erfolg mit der böhmischen „Häresie“ beflügelte die Basler Konzilsversammlung, auf ähnliche Weise auch bei den Griechen und allem Anschein nach auch bei anderen, zum Beispiel den Muslimen, zu einer Einigung zu kommen.

Zwar gelang auch der papsttreuen Konzilsversammlung von Florenz ein Verhandlungserfolg, nämlich die Verständigung mit den Griechen und damit eine wenn auch zeitlich begrenzte Wiederherstellung der Kirchenunion. Doch offenbar war diese Versammlung von einem anderen Geist beseelt. Denn zugleich mit der Verständigung mit den Jakobiten zementierte sie zum ersten Mal lehramtlich die Verdammung aller Häretiker, indem sie auch die Anhänger anderer Religionen miterwähnte.¹³ Zwar ist auch dieses harte Zeugnis einer restriktiven Festlegung für das „Außerhalb der Kirche kein Heil“ zunächst als Selbstermahnung für Christen in einer schon rein geographisch begrenzten Welt- und Geschichtsvorstellung gedacht.¹⁴ Dennoch stellt sich die Frage, ob es nicht dem anderen Selbstverständnis dieser Konzilsversammlung geschuldet ist, dass sie zu dieser doch sehr harschen Formulierung griff. Auch wenn das Konzil von

ipse caritas est, ita in caritate vivant, et juxta promissionem Christi omnem doceant veritatem, quae ad salutem est necessaria.“

¹² Vgl. Johannes von Segovia: *Historia gestorum* (ed. MC II), S. 345. Das Bildwort des „Schwertes des Geistes“ übernimmt Segovia später für sein Opus magnum zur Auseinandersetzung mit dem Islam, *De gladio divini spiritus*, womit er zugleich an den von ihm geschätzten Petrus Venerabilis anknüpft, vgl. Petrus Venerabilis, „Contra legem Saracenorum“, *Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam*, ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert v. Reinhold Gleis, Altenberge: CIS-Verlag 1985, N. 10, S. 44. Auch hier sieht man, wie innerkonziliare Formulierungen direkt in die interreligiöse Thematik übertragen werden.

¹³ S. das sogenannte Dekret für die Kopten vom 4.2.1442, COD 2, S. 567–83, insb. 578: „Die römische Kirche glaubt fest, bekennt und verkündet: Alle Menschen, die sich außerhalb der katholischen Kirche befinden, nicht nur Heiden, sondern auch Juden, Häretiker oder Schismatiker, können des ewigen Lebens nicht teilhaftig werden; vielmehr werden sie in ‚das ewige Feuer‘ kommen [...]“ („Firmiter credit, profitetur et predicat nullos extra ecclesiam catholicam existentes, non solum paganos, sed nec Iudeos aut hereticos atque scismaticos eterne vite fieri posse participes, sed in ignem eternum ituros [...]“).

¹⁴ Vgl. Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York: Paulist Press, 1992, S. 200–2.

Ferrara/Florenz/Rom kein reines Papstkonzil war, hatte es sich doch schon mit seiner Konstitution zur Oberhoheit des Papstes bekannt. So war es nur schlüssig, dass dessen Dekrete nunmehr als päpstliche Bullen erlassen wurden. Dabei steht die papstzentrierte, hierarchiebetonte Einleitungsformel „Bischof Eugen, Diener der Diener Christi, zum ewigen Gedenken“ derjenigen des Basler Versammlung gegenüber, die das Moment der Kollektivität, der kirchlichen Gemeinschaft und des Heiligen Geistes betont: „die hochheilige Generalsynode von Basel, im Heiligen Geist rechtmäßig versammelt, Repräsentantin der universalen Kirche.“¹⁵ Es stellt sich hier die Frage, ob es nicht eine enge Verbindung von Heiligem Geist, Konzilsgedanke und Offenheit für Andersgläubige gibt. Diese Korrelation zeichnet sich zumindest schon für das Basler Konzil ab und soll nun auch für das II. Vaticanum erhärtet werden.

Das Vorläuferkonzil des II. Vaticanums, das I. Vatikanische Konzil von 1870/71, hatte sich zu einem reinen Papstkonzil entwickelt und mit seiner Definition der Unfehlbarkeit des Papstes darin seinen Höhepunkt erreicht. Das II. Vaticanum sollte nach den Plänen konservativer Kreise in diesen Triumphgesang des Papsttums einstimmen. Dass es dazu nicht kam, war nicht zuletzt das Verdienst des Papstes Johannes XXIII. selbst, der mit seiner plötzlichen Einberufung eines allgemeinen Konzils gerade die Befürworter eines autonomen Papsttums am meisten überrascht, wenn nicht gar geschockt hatte. Wie verstand sich nun dieses Konzil? Das erste Ergebnis war die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, der wir heute unter anderem die Feier der Messe in unseren Landessprachen verdanken. Darin heißt es zu Beginn: „Paulus, Bischof Diener der Diener Gottes, zusammen mit den Vätern des hochheiligen Konzils zum fortwährenden Gedenken. Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben der Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen.“¹⁶

¹⁵ Vgl. z. B. COD 2, S. 523 (10.7.1439): „Eugenius episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam.“ Dagegen ebd. COD 2, S. 460 (10.6.1432): „Sacrosancta generalis synodus Basileensis, in Spiritu sancto legitime congregata, universalem ecclesiam repraesentans.“ Das Basler Konzil greift damit die Formulierung des Konstanzer Konzils auf, dem mangels eines allgemein anerkannten legitimen Papstes die Rolle der Kirchenrepräsentation zugefallen war, vgl. z. B. COD 2, S. 411 (4.5.1415): „Sacrosancta Constantiensis synodus, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam repraesentans [...] in Spiritu sancto legitime congregata, ad perpetuam rei memoriam.“ Dass die Berufung auf den Heiligen Geist nach vorne gestellt wurde, passt zum Selbstverständnis des Basler Konzils, doch sollte man nicht mehr daraus ableiten wollen. Vgl. Alberto Cadili, *Lo Spirito e il Concilio: Basilea 1432. Legittimazione pneumatologica del conciliarismo*, preface by Jürgen Miethke, Bologna: il Mulino, 2016.

¹⁶ Auf Latein lauten die ersten Worte von *Sacrosanctum Concilium* 1: „Paulus Episcopus servus servorum Dei una cum sacrosancti concilii patribus ad perpetuam rei memoriam. Sacrosanctum Concilium [...]“

Hier wird deutlich, dass nicht mehr nur der Papst, sondern er und die Konzilsversammlung zusammen mit ihm in Gemeinschaft die folgenden Ausführungen und Bestimmungen erlassen. Anders als auf dem I. Vaticanum hatte hier die Konzilsversammlung mitzureden und mitzuentcheiden, auch wenn dann in der Konzilspraxis diese Kollegialität von Papst und Bischöfen nicht immer ganz ungetrübt war. Ebenso betonen die allerersten einleitenden Worte der ersten Konzilsverlautbarung *Sacrosanctum Concilium* nicht nur das Selbstverständnis des Konzils, sondern stellen einen inneren Bezug zu jenen Konzilien her, die sich nicht als Ausführungsorgane des Papsttums, sondern als eigenständige Repräsentationen der Kirche verstanden, nämlich das Konstanzer und das Basler Konzil.

Auch kann man an diesen ersten Worten, die wie eine „Einleitung zum ganzen Konzil“¹⁷ klingen und quasi das gesamte Arbeitsprogramm des Konzils umreißen, schon sehen, dass dessen Perspektive universal ist und sich auf alle Menschen richtet. Von innen her weitet sich der Kreis von den katholischen Gläubigen zu den Christen bis zu allen Menschen, die alle zur Gemeinschaft in der Kirche Gottes gerufen sind. Diese Grundlinie war nun nicht nur für dieses konkrete Konzil verbindlich, sondern das Konzil hat sie auch als Wesensaufgabe der Kirche überhaupt festgeschrieben. Hier ist an die berühmte Bestimmung der Kirche aus der Kirchenkonstitution zu erinnern (*Lumen gentium* 1): „Da aber die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit ist [...]“ Kirche kann also nicht mehr nur auf sich gerichtet sein, als ginge es allein um sie, ihre Getauften und deren Vereinigung mit Gott. Vielmehr ist sie auf alle Menschen ausgerichtet und hat der ganzen Menschheit zu dienen. Diese ist kein Außen mehr für sie, etwa weil die meisten der Kirche nicht angehören. Vielmehr hat sich gerade die Kirche nach außen zu bewegen und über sich hinauszugehen, weil sie Gott nachzufolgen hat, dessen Heilshandeln und Heilswille alle Menschen umfasst.

Darum greifen gerade diejenigen Texte, welche sich gemäß ihrer Thematik am meisten der gesamten Menschheit öffnen, diese universale Bestimmung der Kirche auf. Die Erklärung über die Haltung der Kirche gegenüber den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* formuliert dies schon in ihren Anfangsworten (*Nostra aetate* 1): „Bei ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern, erwägt sie [die Kirche] hier vor allem das, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.“ Die theologische Perspektive ist dabei, dass gerade von Gott her alle eine einzige Gemeinschaft bilden (*Nostra aetate* 1): „Alle Völker sind

¹⁷ Vgl. Reiner Kaczynski, „Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*“, hrsg. v. Peter Hünermann und Bernd J. Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar*, Bd. 2, S. 1–227, S. 54.

nämlich eine Gemeinschaft, haben einen Ursprung [...], haben auch ein letztes Ziel, Gott, dessen Vorsehung, Zeugnis der Güte und Heilsratschlüsse sich auf alle erstrecken [...].“ Auch in ihrem Missionsdekret *Ad gentes* kommt der Dienstcharakter der Kirche zum Ausdruck, wobei hier schon die Selbstbestimmung der Kirche aus der Kirchenkonstitution zitiert wird (*Ad gentes* 1): „Zu den Völkern von Gott gesandt, um ‚das allgemeine Sakrament des Heiles‘ [*Lumen gentium* 48] zu sein, bemüht sich die Kirche [...], das Evangelium allen Menschen zu verkünden.“

Anders als manche in den kurialen Vorbereitungskommissionen hofften, verstieg sich das II. Vatikanische Konzil nicht zu einer Verurteilung aller Irrtümer der modernen Welt und der Definition neuer Mariendogmen als katholisches Gegengewicht. Vielmehr machte es sich die Kirche zur Aufgabe, auf die Zerrissenheit des modernen Menschen zu antworten, indem sie sich für deren Einheit in Dienst stellen lässt, auch mit Blick auf die Trennung der Menschen durch die Vielzahl der Religionen. Dabei war das Bewusstsein, vom Heiligen Geist getragen und geführt zu werden, eine wesentliche Erfahrung dieser Konzilsgemeinschaft. Der polnische Konzilsteilnehmer und spätere Papst Johannes Paul II. schreibt dazu im Rückblick: „Das Konzil – oder wie man es damals nannte: das ‚Seminar des Heiligen Geistes‘ – war eine wichtige Erfahrung der Kirche. Im Konzil sprach der Heilige Geist zur gesamten Kirche in ihrer Universalität, die von der Teilnahme der Bischöfe aus der ganzen Welt bestimmt wurde. Prägend wirkte sich auch die Anwesenheit von Repräsentanten zahlreicher nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften aus.“¹⁸ Der Gottesgeist wirkte dabei nicht nur in den Bischöfen, sondern im Gesamtgefüge der Konzilsgemeinschaft, in der bekanntlich viele Theologen eine wichtige Rolle hatten und haben durften, wenn auch nur durch ihre Bischöfe. Diese ergriffen aber in ungeahnter Art und Weise und mit Selbstbewusstsein – gerade auch gegenüber der Kurie – ihr Rederecht, so dass das Konzil eine ganz eigene Dynamik entwickelte. Diese Dynamik wird heute für die Konzilsdeutung immer wieder als der „Geist des Konzils“¹⁹ beschworen, aus dem heraus die Konzilstexte zu interpretieren seien. Was dieser Geist des Konzils bedeuten konnte, soll nun am Beispiel der Auseinandersetzung mit der Religionsproblematik aufgezeigt werden.

¹⁸ Johannes Paul II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994, S. 186.

¹⁹ S. hierzu Rudolf Voderholzer, „Der Geist des Konzils. Überlegungen zur Konzilshermeneutik“, *Trierer theologische Zeitschrift*, 123 (2014), S. 169–86.

2. Äußerer Anstoß und die Eigendynamik des Konzils mit Blick auf die Beschäftigung mit dem Islam

Die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen war dem II. Vaticanum nicht in die Wiege gelegt.²⁰ Dass es zu diesem wegweisenden Schritt kam, lag letztlich daran, dass sich das Konzil dem Verhältnis des Christentums und der Kirche gegenüber dem Judentum zugewandt hatte. Zwar gab es die katastrophale Erfahrung des II. Weltkrieges und des Holocaust, als Christen Juden auf schrecklichste Weise ermordet hatten. Die katholische Kirche hatte hier wenig eindeutig gehandelt. Es gab keine bekennende katholische Kirche wie es eine bekennende evangelische Kirche gegeben hatte, und das Schweigen Papst Pius' XII. wirft auch heute noch viele Fragen auf. Dass schließlich fast zwei Jahrzehnte nach dem II. Weltkrieg das Verhältnis der Christen zum Judentum doch noch zum Konzilsthema wurde, liegt letztlich an vier Faktoren. Der erste und wesentliche Türöffner war die Aufgeschlossenheit und persönliche Einstellung Papst Johannes' XXIII. Sogleich nach der Ankündigung des Konzils änderte er 1959 die anstößige Karfreitagsbitte und hatte für weitere Initiativen ein offenes Ohr. So konnte auch zweitens der jüdische Historiker Jules Isaac mit seinem persönlichen Einsatz das Thema erfolgreich voranbringen. Er erreichte in einer Audienz am 13.6.1960, dass Johannes XXIII. das Thema Judentum und Kirche sogar in die Konzilsagenda aufnehmen wollte. Drittens gelang es schließlich aufgeschlossenen und umsichtigen Köpfen wie Augustin Kardinal Bea, dieses Anliegen des Papstes unbeschadet durch die Mühlen der kurialen Verwaltung sowie gegen viele Widerstände durchzubringen. In den Anhörungen zu diesem heiß diskutierten Thema, das aufgrund des Palästinakonflikts auch politisch aufgeladen war, brachten dann – und das ist für uns nun entscheidend als vierte Kraft – unter anderem auch die Bischöfe Asiens die Religionen Asiens und Afrikas ins Blickfeld. Dadurch war der Blick nun auch für den Islam geöffnet. Paul VI. schließlich machte sich diese umfassendere Sichtweise bei seinen Reisen nach Israel und seiner Osterbotschaft 29.3.1964 zu Eigen: „Jede Religion ist ein morgendliches Aufscheinen des Glaubens, und wir erwarten seine Entfaltung im Abendlicht, im strahlenden Glanz der christlichen Weisheit.“²¹ So wurde schließlich aus der sogenannten „Judenerklärung“ und einem Anhängsel des Ökumenismusdekrets eine eigenständige Selbstverpflichtung zur Haltung der Kirche gegenüber den Religionen. Zur Eigendynamik des Konzils, in der man vielleicht den „Geist des Konzils“ erkennen kann, zähle ich die Offenheit, auf die die eher informellen Vorgänge wie die Privataudienz Jules Isaacs oder schließlich die Forderungen der asiatischen Bischöfe stießen, und die Bereitwilligkeit, mit der

²⁰ S. zum folgenden die übersichtlichen, informativen und mit weiteren Literaturverweisen versehenen Darstellungen in Renz, *Die katholische Kirche*, S. 58–76 und 93–160.

²¹ Zitiert nach Renz, *Die katholische Kirche*, S. 105.

sich viele Konzilsteilnehmer selbst auf einen Lernweg gemacht hatten, so dass die Erklärung trotz vieler Widerstände zum Erfolg geführt werden konnten.

Auch das Konzil von Basel, das sich am Rhein mitten in Europa und weitab von der Welt der Muslime konstituiert hatte, setzte den Islam weder zunächst noch später auf seine Agenda.²² Dennoch diskutierten die Konzilsteilnehmer dieses Thema, nicht ohne durch äußere Vorgänge dahin gebracht worden zu werden und nicht ohne die Anregung aufgeschlossener Köpfe. Zunächst ist das Vordringen des Islams in Gestalt des osmanischen Reiches zu nennen, das während der Konzilszeit das Byzantinische Reich mehr oder weniger bis auf das Gebiet der Hauptstadt zurückgedrängt hatte. Die muslimischen Eroberer standen schon lange auf dem Boden Europas. Die Nachrichten hierüber beschäftigten die Konzilsväter. Der Kampf gegen die Türken wurde als Aufgabe aller Christen, der Altgläubigen wie der Böhmen, gesehen, wie der Konzilspräsident Giuliano Cesarini (1398–1444) schon 1433 hervorhob.²³ Auch entsprang die Bereitschaft der Ostchristen zu Unionsverhandlungen offensichtlich der Hoffnung, mehr Unterstützung aus dem Westen in ihrem Verzweiflungskampf zu erhalten. Zwar gab es immer wieder militärische Initiativen, und fast das ganze 15. Jahrhundert hindurch wurde die Kreuzzugs-idee beschworen, unter anderem durch den Konzilsteilnehmer Enea Silvio Piccolomini (1405–1464), der sich auch als Papst Pius II. diese Idee ganz zu Eigen gemacht hatte.²⁴ Trotz mancher Erfolge waren die Niederlagen 1444 bei Varna und 1448 auf dem Amselfeld definitiv. Letztlich konnte sich das Abendland auf keine konzentrierte Großaktion mehr einigen. Für unseren Kontext ist nun besonders interessant, dass gerade als Nebenprodukt aus den Verhandlungen mit den Griechen starke Impulse hervorgingen, sich über militärische Belange hinaus auch inhaltlich mit dem Islam zu beschäftigen.

²² Diese noch kaum untersuchte Thematik wird von meinem Mitarbeiter Jacob Langeloh im Rahmen des DFG-Projektes „Die Auseinandersetzung der lateinischen Kirche des Westens mit dem Islam während des Basler Konzils (1431–1449) unter besonderer Berücksichtigung von Johannes von Ragusa (gest. 1443). Erschließung und Deutung neuer Quellen auf dem Hintergrund des Konzilsgeschehens und des Selbstverständnisses des Konzils“ erforscht, die ausführlichste Zusammenstellung findet sich bisher in Florian Hamann, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Münster: Aschendorff, 2006, S. 37–42; vgl. auch Florian Hamann, „Koran und Konziliarismus. Anmerkungen zum Verhältnis von Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues“, *Vivarium*, 43/2 (2005), S. 275–91.

²³ S. die an die Vertreter des Böhmisches Reiches gerichtete Konzilsansprache Cesarinis vom 10.1.1433, besonders MC II, S. 315: „Circumspicite vndique quomodo plebs christiana a Turcis, Sarracenis, Tartaris et barbaris conculcatur et deuoratur. Cur non compatimini tot millibus fratrum vestrorum, qui singulis annis in durissimam infidelium seruitutem rediguntur? [...] Desineretis tunc forsitan bellis inuicem decertare. [...] Harum omnium calamitatum dissidia christianorum sunt causa.“

²⁴ Vgl. Harry W. Hazard (Hrsg.), *A History of the Crusades*, Bd. 3. *The Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975; Volker Reinhardt, *Pius II. Piccolomini, der Papst, mit dem die Renaissance begann. Eine Biographie*, München: Beck, 2014, S. 166–70, 336–52.

Schon vor der Legationsreise nach Konstantinopel gab es von Seiten des Basler Konzils, aber auch von Seiten der Papstpartei einige Hinweise, dass vom Islam gesprochen wurde. Die Hussiten waren schon seit ihrer Entstehung als „Mohammedaner“ verunglimpft worden.²⁵ Während der Debatten über die Hussiten führte 1433 Johannes Hieronymus von Prag Muslime als trotz ihres Unglaubens unbescholtene Zeugen gegen die Böhmen an.²⁶ In den Diskussionen über die Unbefleckte Empfängnis Marias brachte man Zeugnisse aus dem Koran und Hadith ein, die Johannes von Segovia dann sobald wie möglich anhand einer lateinischen Koranübersetzung überprüfte.²⁷ Heymericus de Campo, ein Cusanus nahe stehender Gelehrter, argumentierte über den päpstlichen Primat und baute dabei seine Wissensbrocken über Muḥammad und den Koran ein, die er aus Riccoldo da Monte di Croce entlehnte.²⁸ Seitdem Johannes von Ragusa (gest. 1443) in Konstantinopel war, verstärkte sich dann das Interesse. Dieser berichtete in seinen zahlreichen Briefen an das Konzil aus den Jahren 1435–1437, die noch nicht alle vollständig ediert sind, am Rande immer wieder auch über die Türken und Muslime sowie den Islam. Unter anderem klärte er die Konzilsväter über die Entstehungsgeschichte des Islams auf. Er wies auch auf ihre innere Zerrissenheit hin. Außerdem würden sie im Osten von den Tataren bedroht. Zudem erwähnte er eine angeblich muslimische Prophezeiung, nach der den Muslimen nur eine Herrschaft von 800 Jahren vorhergesagt sei, danach würden sie sich von selbst auflösen.²⁹ Ragusa benutzte diese Thematik, um die Sache des Konzils voranzubringen. Er entwarf seinen Konzilsbrüdern eine umfassende Vision: Wenn den Christen Einheit der Kirchen und Frieden unter den Ländern Europas gelingen würden, würden die vielen Unzufriedenen in

²⁵ S. Pavel Soukup, „Pars Machometica‘ in Early Hussite Polemic“, *Religious Controversy in Europe, 1378–1536. Textual Transmission and Networks of Readership*, hrsg. v. Michael van Dussen und Pavel Soukup, Turnhout: Brepols, 2013, S. 251–87.

²⁶ Vgl. William P. Hyland, „John-Jerome of Prague and the Religion of the Saracens“, *Medieval Christian Perceptions on Islam*, hrsg. v. John V. Tolan, New York: Routledge, 1996, S. 199–208.

²⁷ S. Stephen Mossman, „Western Understanding of Islamic Theology in the Later Middle Ages. Mendicant Responses to Islam from Riccoldo da Monte di Croce to Marquard von Lindau“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 74 (2007), S. 169–224; Réjane Gay-Canton, „Lorsque Muḥammad orne les autels. Sur l’utilisation de la théologie islamique dans la controverse autour de l’Immaculée Conception de la fin du xiv^e au début du xviii^e siècle“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 94 (2010), S. 201–48; Ulli Roth und Davide Scotto, „Auf der Suche nach der Erbsünde im Koran. Die *Allegationes de peccatis primi parentis* des Juan de Segovia“, *Neulateinisches Jahrbuch*, 17 (2015), S. 181–218.

²⁸ S. Florian Hamann, „Der Koran als ekklesiologische Autorität bei Heymericus de Campo († 1460)“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50 (2003), S. 150–62; Florian Hamann, „Koran und Konziliarismus“, S. 275–91; Florian Hamann, *Das Siegel der Ewigkeit*, S. 167–74, 250–7.

²⁹ S. Johannes von Segovia: *Historia gestorum* (ed. MC II, S. 946); vgl. Johannes von Segovia: *De gladio*, hrsg. v. Roth, *Consideratio* 28, S. 391–400, und Johannes von Segovia: *Replica magne continencie*, III, hrsg. v. Davide Scotto, „Via pacis et doctrine.“ *Le Epistole sull’Islam di Juan de Segovia*, Diss. masch. Florenz 2012, S. 82–281, S. 154–5; s. hierzu auch Johannes de Segovia, *De gladio*, hrsg. v. Roth, S. 635.

den muslimischen Ländern zur christlichen Sache übergehen und die Sekte der Sarazenen könnte endgültig besiegt werden.³⁰ Diese Briefe wurden teilweise in der Konzilsversammlung verlesen und blieben bei den Konzilsvätern offenbar nicht ohne Wirkung. Viele von ihnen stammten aus Spanien, Portugal oder Ungarn und hatten schon eigene Erfahrungen mit Muslimen gemacht oder hatten sich schon davor gewisse Kenntnisse über den Islam erworben und Zeugnisse islamischer Theologie für ihre innerchristlichen Argumentationen benutzt.

Insgesamt entwickelte sich das Konzil außerdem zu einem Umschlagplatz von Wissen, besonders natürlich in Form von Handschriften. Das gilt auch für die Kenntnisse über den Islam. Hier war ebenfalls die Legationsreise nach Konstantinopel ein entscheidendes Bindeglied. Johannes von Ragusa und Nikolaus von Kues (1401–1464) unterhielten sich in Konstantinopel mit den Gelehrten dort über den Glauben jener osmanischen Angreifer, die kurz vor den Stadtmauern standen. Johannes von Ragusa brachte z. B. nicht nur eine umfangreiche Sammlung griechischer Manuskripte mit, sondern auch lateinische Werke über den Islam, darunter auch eine lateinische Koranübersetzung und einen arabischen Koran, der heute noch in Basel lagert. Als erfolgreicher Handschriftenjäger machte sich auch Nikolaus von Kues einen Namen. So ließ sich nachweislich Johannes von Segovia 1437 eine Handschrift mit der lateinischen Koranübersetzung und einige anderen Schriften aus der sogenannten *Collectio Toletana* aus. Offensichtlich gab es also schon weit vor der Katastrophe von 1453 vielfältige Gespräche und Beschäftigungen mit Islam.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass es der Initiative energischer und wohl auch weitsichtiger Männer zu verdanken ist, dass beide Konzilien sich des Islams annahmen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Dennoch bedurfte es eines starken weltgeschichtlichen Anstoßes, in dem das Verhältnis der Religionen in Frage gestellt wurde, so dass diese Initiativen überhaupt ergriffen wurden, einmal die Eroberungszüge und das unaufhaltsame Vordringen der Osmanen nach Europa, das andere Mal die Vernichtung des europäischen Judentums und die mehr als fragliche Rolle des Christentums. Dass aber diese Initiativen nicht wirkungslos blieben, sondern weitergeführt wurden, lässt sich meines Erachtens nur aus der Dynamik und auch Offenheit beider Konzilien erklären. Dass gerade auch dem Islam in einer positiven Weise begegnet werden konnte, beruht zudem auf der Tatsache, dass für diese Aufgeschlossenheit jeweils auf Vorbilder als entsprechende hermeneutische Schlüssel zurückgegriffen werden konnte, wie nun gezeigt werden soll.

³⁰ S. Johannes von Ragusa: Brief vom 10.2.1436, hrsg. v. Mansi 29, S. 656–60, besonders S. 657–8, und Johannes von Ragusa: Brief vom 13.2.1437, *Concilium Basiliense* I, S. 380.

3. Vorbilder für die Haltung gegenüber dem Islam

Die Theologen des Basler Konzils betrachteten wie die Theologie der vorigen Jahrhunderte den Glauben der sogenannten Sarazenen in der Regel als christliche Häresie, das heißt als eine inhaltlich in gravierenden Punkten abweichende Lehre über Gott und die Menschen, deren Anhänger offenbar mit vollem Bewusstsein und aus freiem Willen die christliche Lehre in Teilen ablehnten.³¹ Dass die Unterschiede vielleicht viel gravierender waren, dämmerte zwar schon Petrus Venerabilis. Doch als Heiden konnte man sie bei genauerer Prüfung kaum bezeichnen, glaubten sie doch an den einen Gott und hatten viele biblische Inhalte in ihrem Glaubensrepertoire. Für den Umgang mit Häretikern gab es nun kaum Spielraum. Sie mussten ihrer Irrlehre entsagen und konnten nach angemessener Buße wieder in den Schoß der Kirche aufgenommen werden. Ansonsten drohten ihnen, zumal wenn es sich um abtrünnig gewordene Christen handelte, schlimmste Strafen von der Verfolgung bis zum Feuertod, wie man es noch nach damaligem Recht und Gesetz gegen Jan Hus und seinen Gefährten Hieronymus von Prag während des Konstanzer Konzils praktiziert hatte.³²

Das Basler Konzil ging hier neue Wege. Die hussitische Lehre war nicht mit dem Feuer zu besiegen. Doch gerade so brachte sie das Konzil dazu, nach einem neuen, friedlichen Weg zu suchen. Dem Bemühen um einen universellen, politischen wie religiösen Frieden (*pax*) sahen sich die Konzilsteilnehmer sowieso verpflichtet. Außerdem setzte sich die Einsicht durch, dass man sich mit den griechischen Christen, die im Westen oft als Häretiker verstanden wurden, nur auf dem Verhandlungsweg einigen konnte. An einen Kreuzzug gegen Ostrom wurde im 15. Jahrhundert nicht gedacht. Dass aber eine Häresie wie die Hussiten unmittelbar nach ihrer Verurteilung auf dem Konstanzer Konzil auf dem nächsten Konzil als Verhandlungspartner an einem Tisch sitzen sollte, war ein ungewöhnliches Vorgehen, das nicht mit der Unterstützung aller rechnen konnte. Papst Eugen IV. sah in dieser Frage eine weitere Möglichkeit, stärkeren Zugriff auf das Konzilsgeschehen zu bekommen. Ihm stellte sich der päpstlich bestellte Konzilspräsident Cesarini mit mehreren traktatähnlichen Briefen entgegen. Diese bilden ein für das Mittelalter einzigartiges Zeugnis, wie mit Abweichlern umzugehen sei.³³ Cesarini betonte, dass nicht die Verurteilung,

³¹ Davon hebt sich Johannes Hieronymus von Prag ab, der den Sarazenen zugesteht, den Glauben an Christus unverschuldet nicht zu kennen, vgl. den Literaturhinweis oben in Anm. 26.

³² S. besonders Hermann J. Sieben, „Die *via concilii* zur Wiedervereinigung der Kirchen. Stellungnahmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.–17. Jhd.)“, *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989*, hrsg. v. Giuseppe Alberigo, Leuven: University Press, 1991, S. 23–56.

³³ Vgl. Gerald Christianson, *Cesarini, the Conciliar Cardinal. The Basel Years 1431–1438*, St. Ottilien: Eos Verlag, 1979, S. 45–51, der wichtigste Brief, auf den sich die folgenden Informationen im Text beziehen, findet sich in Johannes von Segovia: *Historia gestorum* (ed. MC II), S. 109–17.

sondern die Rückführung der Häretiker das Ziel sein müsse. Dazu berief er sich eigens auf das Vorbild Jesu, der Apostel, der früheren Konzilien, des Kirchenrechts bis zu aktuellen Beispielen wie etwa den Disputationen mit Juden. Der Kranke bedürfe des Arztes, man dürfe gerade dann nicht ruhen, wenn die Verurteilung der Irrtümer keinen Wandel bringe. Dieser Brief sticht unter den zahlreichen eher restriktiven Ansichten heraus, welche die Frage, ob man überhaupt mit verurteilten Häretikern verhandeln dürfe, negativ beantworteten. Für Johannes von Segovia wurde er später zu einem zentralen Dokument, als er 1455 mit dem Bischof von Chalon-sur-Saône und Sprecher des burgundischen Herzogs Jean Germain dieselbe Frage hinsichtlich des Umgangs mit den Sarazenen diskutierte.

Nachdem sich das Basler Konzil zu Verhandlungen mit den Hussiten bereit erklärt hatte, kam es schließlich zu einem Kompromiss. Der Vertrag, die sogenannten Prager Kompaktaten vom 30.11.1433, gestand den Böhmen den Laienkelch zu. Damit war eine Regelung getroffen, die eine Verschiedenheit im Ritus bei gleichzeitiger Betonung der Einheit der Lehre zugestand. Auch diese Idee – Einheit der Religion, Verschiedenheit der Riten – wurde etwa für Cusanus in seinem berühmten Religionsdialog *De pace fidei* zu einer Grundformel, mit der er der Verschiedenheit der Religionen gerecht zu werden hoffte. Dabei kann man an seinem Werk direkt verfolgen, wie sich die Idee langsam vom Umgang mit den christlichen Böhmen auf das Verhältnis zu den Muslimen und anderen Religionen übertrug.³⁴

Dieser erste innerchristliche, sozusagen ökumenische Kompromiss mit den Hussiten – ein zweiter wären die Unionsverhandlungen und die Unionsbeschlüsse mit den Ostkirchen, auf die unter anderem auch schon Cesarini hinwies – diente also als Vorbild für die fortschrittlicheren Kräfte im Umgang mit dem Islam. Die traditionalistischeren Kräfte hielten dagegen weder etwas vom Kompromiss mit den Böhmen noch gar von Verhandlungen mit Sarazenen.

Auch die neue Haltung gegenüber den Muslimen auf dem II. Vaticanum richtete sich an einem Vorbild aus, nämlich dem Umgang der Kirche mit dem Volk Israel. Das II. Vaticanum hatte sich endgültig von dem Muster zu befreien, in den anderen Religionen nur Heidentum zu erkennen – also gar keine eigentliche Erkenntnis und Verehrung Gottes zu erkennen – oder eben Häresie, das heißt eine mehr oder weniger willentliche Verdrehung und Verzerrung der

³⁴ S. Nikolaus von Kues, *De pace fidei* I, N. 6, in: Nicolaus von Kues, *Opera omnia*, hrsg. v. Raymundus Klibansky, Bd. 7, *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia*, Hamburg: Meiner, 1959, S. 7, Z. 10–1; Michael Seidlmayer, „*Una religio in rituum varietate*“. Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues“, *Archiv für Kulturgeschichte*, 36 (1954), S. 145–207; Walter Andreas Euler, „*Una religio in rituum varietate*“. Der Beitrag des Nikolaus von Kues zur Theologie der Religionen“, *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen*, 3 (1995), S. 67–82; Pim Valkenberg, „*Una Religio in Rituum Varietate*: Religious Pluralism, the Qur’an, and Nicholas of Cusa“, *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, hrsg. v. Ian Christopher Levy u. a., Leiden: Brill, 2014, S. 30–48.

christlichen Lehre. Darum sprach man auch diplomatisch von nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung über die Juden wird heute von manchen als das Herzstück von *Nostra aetate* bezeichnet und gilt als geradezu revolutionär.³⁵ Das Konzil „gedenkt des Bandes, durch das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist“ (*Nostra aetate* 4). Trotz der Trennungsgeschichte von Christentum und Judentum gilt (*Nostra aetate* 4): „Nichtsdestotrotz bleiben die Juden [...] Gott, dessen Gaben und Berufung ohne Reue sind, immer noch äußerst lieb wegen der Väter.“ Hier wird auf Paulus' Römerbrief 11,28–29. Bezug genommen. Damit ist aus der Sicht der Kirche das Judentum keine vom Christentum nun endgültig überholte Religion, in der man nur aus Halsstarrigkeit und Trotz verbleibt. Sie hat eine bleibende Gültigkeit und Bedeutung, nicht zuletzt für das Christentum selbst. Dieser Geist strahlt besonders aus den Worten Pauls VI. hervor, der sich 1964 auf die historisch erste Reise eines Papstes ins Heilige Land begab, seit 150 Jahren die erste Reise eines Papstes außerhalb Italiens. In seiner Predigt in Bethlehem sprach er nun Juden und Muslime an: „Diesen ehrfurchtsvollen Gruß richten wir besonders an jene, die sich zum Eingottglauben bekennen und die mit uns ihren Gottesdienst dem einen wahren Gott, dem höchsten und lebendigen, darbringen, dem Gott Abrahams.“³⁶ Eigentlich neu und entscheidend ist nicht der Hinweis auf den Monotheismus und Abraham als Verbindungsglieder, sondern in welchem Licht diese Gemeinsamkeiten gesehen werden: Beide, Juden und Muslime, beten „mit uns“, mit den Christen, zum selben Gott. Hier stehen sie quasi vereint vor Gott und stehen sich nicht mehr in einem unversöhnlichen Gegensatz gegenüber, und das im Kernstück, was Religion ausmacht, nämlich in der Verehrung Gottes.

Diese Sichtweise konnte nun auch in den Konzilstexten auf die Muslime ausgezogen werden. Dies geschah zeitlich zuerst und wohl direkt in Anlehnung an die Predigt Pauls VI. in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 16: „Die Heilsabsicht [Gottes] umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie sich zum Glauben Abrahams bekennen, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ Die Muslime beten also nicht für sich einen anderen Gott an, auch nicht unseren oder den einen Gott, sondern sie beten „mit uns“ denselben einzigen Gott an.³⁷

Im Gefolge des Basler Konzils war es also ein offenerer Umgang mit christlichen Häretikern, der das Modell darstellte, Einheit trotz Differenz zu

³⁵ Vgl. Renz, *Die katholische Kirche*, S. 147.

³⁶ Zitiert nach Renz, *Die katholische Kirche*, S. 104.

³⁷ Die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen macht diese tiefe Verbundenheit mit den Christen nicht mehr so deutlich, auch wenn es dort heißt (*Nostra Aetate* 3): „Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten [...]“ Dennoch wird diese neue Sichtweise der Muslime schon in den ersten Kommentaren als kopernikanische Wende gefeiert, vgl. Renz, *Die katholische Kirche*, S. 146.

suchen und so auch neu auf die Muslime zugehen zu können. Dass diese Impulse nicht vom Konzil von Florenz kamen, das von der Papstpartei bestimmt war und dort den Heilsausschluss für Häretiker verkündete, halte ich für keinen Zufall. Für das II. Vaticanum und die gerade zu Anfang des 20. Jh. beginnende vertiefte theologische Auseinandersetzung mit dem Islam war Häresie keine geeignete Kategorie mehr. Die Religionen sollten in ihrer Eigenständigkeit wahrgenommen und wertgeschätzt werden, soweit wie irgend möglich: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (*Nostra Aetate* 2). Gerade darum konnte das Judentum ein Modell für die Klärung des Verhältnisses zu den anderen Religionen abgeben, bei dem man sich auf die biblische Tradition berufen und eine bleibende Wertschätzung auch der Andersheit gegenüber ausdrücken konnte.

4. Konkretionen von *Contraferentia* bis *Dialog*

Nicht nur hinsichtlich eher allgemeiner historischer und theologischer Charakteristika lassen sich Parallelen zwischen dem Basler Konzil und dem II. Vaticanum ziehen, auch in einigen konkreten Punkten gibt es trotz der durch fünf Jahrhunderte hindurch gewandelten Problemlage verblüffende Analogien. Für das II. Vaticanum schlug etwa Georges C. Anawati OP schon 1962 vor, Muslime zum Konzil einzuladen.³⁸ Zu einem solchen revolutionären Schritt kam es nicht, allerdings nahmen einige Muslime an der Schlusskundgebung teil. Noch gibt es keinen quellenkritischen Kommentar zur Konzilserklärung *Nostra Aetate*. Man weiß zwar, dass im Vorfeld jüdische Gelehrte konsultiert wurden³⁹ und dass bei jenem kleinen Abschnitt über den Buddhismus neben katholischen Experten auch einige Buddhisten mitarbeiteten. Doch dass auch Muslime beim Abschnitt über die Muslime konsultiert wurden, ist mir nicht bekannt. Die Weißen Väter und Anawati, die wesentlich daran arbeiteten, waren Islamwissenschaftler, wie man heute sagen würde. Ob sie selbst nochmals ihre Texte, aus denen immerhin einige Formulierungen direkt in den Konzilstext übernommen wurden⁴⁰, Muslimen vorgelegt haben, ist eine spannende und meines Wissens noch nicht geklärte Frage. Immerhin gehörte der vom Islam zum Christentum konvertierte Jean-Muhammad Ben Adb-el-Jalil OFM zum Kreis jener engagierten katholischen Orientalisten, die dann später von Paul VI.

³⁸ S. Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati (1905–1994). Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam*, Freiburg: Herder, 2010, S. 247.

³⁹ S. Michael Attridge, „The Struggle for *Nostra Aetate*. The ‚Quaestione Ebraica‘ from 1960–1962: Issues and Influences“, *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, hrsg. v. Gilles Routhier u. a., Louvain: Collège Erasme, 2011, S. 213–30, besonders 224–5.

⁴⁰ S. Pérennès, *Georges Anawati*, S. 254–5, dort besonders Anm. 15.

in Anerkennung ihrer Vorarbeiten für den christlich-islamischen Dialog in den Beraterkreis des Sekretariats für die Nichtchristen ernannt wurden.⁴¹ Entscheidender als der Punkt, ob wirklich Muslime in die Beratungsprozesse einbezogen wurden, ist aber, dass das Konzil seinem Selbstverständnis nach nicht mehr über andere Religionen verhandeln, sondern mit ihnen ins Gespräch kommen wollte. Darum lautet auch der Titel der Konzilserklärung *Nostra Aetate* „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (*Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*). Offenbar ging es dem Konzil nicht um eine Erklärung über die anderen Religionen, sondern um eine Selbstbesinnung gerade der Kirche auf ihre eigene innere Haltung gegenüber den Religionen, also kein Verhältnisbestimmung von oben herab aus einer theoretischen Vogelperspektive, sondern eine Selbstverpflichtung von innen heraus aus dem Wesen der Kirche. Roman Siebenrock hat dies in seinem Kommentar zu *Nostra Aetate* herausgestellt: „Die Kirche sucht das Gespräch mit den Menschen anderen Glaubens dadurch, dass sie jene Haltung erläutert und festlegt, mit der die Kirche ihnen begegnen wird.“⁴² Diese Haltung ist normativ gemeint mit Blick auf die Kirche, an ihr soll sie sich messen lassen, nicht die anderen Religionen gemessen werden. Eine Verhältnisbestimmung könnte die Religionen kaum anders denn als Objekte zu behandeln. Eine Erklärung über die Haltung der Kirche gegenüber den Religionen eröffnet dagegen einen Dialog mit den Religionen. Dieser kann nur im Gegenüber von Subjekten stattfinden. Das Konzil nahm also gerade nicht die Perspektive eines Blicks der Kirche von oben aus dem Vollbesitz der Wahrheit heraus ein, sondern von innen, aus ihrer eigenen Bestimmung heraus. Darum macht sie es sich und allen Mitchristen zur wirklich eigenen Aufgabe, „durch Gespräche und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen, indem sie ihren christlichen Glauben und ihr christliches Leben bezeugen, jene geistlichen und sittlichen Güter sowie jene soziokulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, an[zu]erkennen, [zu] wahren und [zu] fördern“ (*Nostra aetate* 2).

Konkret wird dies, indem nicht nur noch während des Konzils 1964 ein Sekretariat für die Nichtchristen eingerichtet, sondern dieses dann später 1988 zum Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog erhoben und den anderen Kurienbehörden gleichgestellt wurde.⁴³ Überhaupt entdeckte das Konzil den Dialog als ureigene, wenn auch nicht einzige Aufgabe der Kirche und legte ihn allen Gläubigen ans Herz, „um selbst in aufrichtigem und geduldigem Dialog [*dialogo sincero et patienti*] zu lernen, welche Reichtümer der großzügige Gott den Völkern verteilt hat“ (*Ad gentes* 11). Zwar eröffnet sich hier sogleich die Spannung von Dialog und Verkündigung, also Evangelisierung bzw. Mission.

⁴¹ Vgl. Renz, *Die katholische Kirche*, S. 81.

⁴² Siebenrock, *Theologischer Kommentar*, S. 596.

⁴³ S. Renz, *Die katholische Kirche*, S. 167.

Doch der wertschätzende Blick des Konzils auf die nichtchristlichen Religionen verbietet es, das eine auf das andere zu reduzieren, also den Dialog als verstecktes Mittel zur Evangelisierung zu benutzen oder den Verkündigungsauftrag auf den Dialog als bloßen stillen Impuls oder Hinweis auf die Botschaft Christi zurückzunehmen. Institutionell gibt es so ebenfalls zwei getrennte Einrichtungen, nämlich den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Wichtig ist auch, dass der Dialog verschiedene Dimensionen hat, nämlich die Theologie und Theorie, die spirituelle Erfahrung, den Dialog des praktischen Lebens und schließlich den des gemeinsamen Handelns für diese Welt.⁴⁴ Nicht unerwähnt sei jener Höhepunkt, mit dem sich Papst Johannes Paul II. in der Sichtweise eher traditionalistischer Gruppen als Antipapst entpuppt haben soll, der aber letztlich ganz auf der Linie des Konzils bleibt, nämlich das Gebetstreffen 1986 in Assisi. Jetzt wurde nicht nur mit den Muslimen, sondern mit vielen Vertretern verschiedener Religion wirklich das eine göttliche Geheimnis angebetet.

Diese Entwicklungen waren für einen Menschen des 20. Jahrhunderts überraschend und geradezu kühn, um wieviel unverständlicher wären sie wohl für einen Menschen des 15. Jahrhunderts gewesen, könnte man auf den ersten Blick schließen. Doch ein genauerer Blick auf das 15. Jahrhundert zeigt auch dort ein Potential, das selbst wiederum einen Menschen des 21. Jahrhunderts zu verblüffen vermag und auch zukünftig der Kirche als Inspirationsquelle aus der eigenen Tradition dienen kann.

Das Basler Konzil brachte es zu keiner Erklärung über die Haltung des Konzils oder der Kirche gegenüber Muslimen oder dem Islam. Der Kompromiss mit den Hussiten, bei denen es sich um eine innerchristliche Splittergruppe handelte, war vielleicht sein Höhepunkt. Die Friedensproblematik in Europa war ein unlösbares Problem, der Hundertjährige Krieg tobte weiter. Die Frage nach der Kirchenreform entglitt dem Konzil ebenso wie die Unionsverhandlungen mit den Griechen, als sich das Konzil spaltete und die Papstpartei schließlich in Florenz tagte, wo es diese Sache zu einem vorläufigen Erfolg bringen konnte. Dabei waren im Konzilsprogramm sowohl die Kirchenunion als auch die Einheit mit den noch Ungläubigen im Sinne einer Bekehrung ein Herzensanliegen. Von der Einheit mit den Hussiten über die Verständigung mit den Griechen erhoffte man sich eine fortschreitende Dynamik, die gerade auch die Muslime dahingehend mitreißen sollte, sich schließlich dem Christentum anzuschließen.⁴⁵ Der

⁴⁴ Vgl. das Dokument der beiden vatikanischen Organisationen Verkündigung und Dialog. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi N. 42 (online verfügbar unter: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamation_en.html).

⁴⁵ Vgl. die Verlautbarung vom 7.9.1434 in COD 2, 479: „Deshalb vertrauen wir darauf, daß mit Gottes Gnade dem christlichen Gemeinwesen noch ein anderes Glück zuteil wird. Es

Blick über den Raum der verfassten Christenheit war dem Konzil ein Anliegen. So wurde 1434 das Dekret über die Juden und Neophyten verabschiedet.⁴⁶ Darin werden bei den konkreten Regelungen zur Missionstätigkeit und zum Umgang mit Juden oder Neugetauften deutlich nicht nur die Juden, sondern alle „Ungläubigen“ in den Blick genommen, auch wenn die letzte Gruppe nicht mehr präzisiert wird. Das Konzil hatte sich also auch hier auf eine umfassende Perspektive festgelegt. Doch die konkreten Bestimmungen waren eher restriktiv und repressiv und nicht an einem Kennenlernen, Gespräch oder Dialog mit den Andersgläubigen interessiert, wurde doch sogar der alltägliche Umgang mit den anderen eingeschränkt und sollte auf das Notwendigste beschränkt werden. Erst recht nicht kam es wie mit den Hussiten zu offiziellen Verhandlungen.

Doch muss man sehen, dass es daneben auch tastende Versuche in verschiedene Richtungen hin zu einer Öffnung gegenüber den Andersgläubigen gab. So war man auf alle Fälle sehr interessiert und wach für neue und fundierte Informationen über das, was sich hinter den Grenzen des christlichen Abendlandes befand. Der Legat des Konzils in Konstantinopel und stellvertretende Konzilspräsident Johannes von Ragusa beschaffte sich in Byzanz nicht nur neue Quellen, sondern studierte sie auch eingehend. Er schrieb noch vor seinem Tod 1443 und damit, noch während das Basler Konzil tagte, an einem Traktat zum Islam.⁴⁷ Darin verarbeitete er einmal die ihm zugänglichen Informationen über die Welt des Islams, allen voran Riccoldos *Contra legem Sarracenorum*. Doch der Traktat hatte offensichtlich nicht allein die innerchristliche Verständigung zum Ziel, sondern war wohl an einen muslimischen Herrscher gerichtet. Es werden zwei Ziele genannt, erstens von der Wahrheit des christlichen Glaubens Zeugnis abzulegen gegen die anderslautenden Aussagen in der muslimischen Tradition, zweitens aber auch aus einem soteriologischen Interesse heraus die Muslime für das Heil zu gewinnen. Auch Ragusa macht sich hier also das Anliegen Cesarinis bezüglich der Hussiten zu Eigen, die Häretiker nicht zu vernichten oder sie ihrem Schicksal zu überlassen, sondern sie für die rettende Wahrheit zu gewinnen. Dass hier natürlich noch anders als beim II. Vaticanum kein Unterschied zwischen Dialog und Verkündigung gemacht wird, ist offensichtlich.

ist nämlich zu hoffen, daß sich infolge des Zustandekommens der Union sehr viele von der ungläubigen Gefolgschaft Mohammeds zum katholischen Glauben bekehren.“ („Unde et aliam reipublicae christianae, Deo propitio, utilitatem accrescere confidimus, quoniam ex hac unione, cum facta fuerit, plurimos ex nefanda Mahumeti secta ad fidem catholicam converti sperandum est.“).

⁴⁶ S. das *Decretum de Iudaeis et neophytis*, COD 2, 483–485; vgl. dazu Helmrath, *Das Basler Konzil*, S. 336–7 und 346 sowie Carlos Gilly, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1985, S. 41–8.

⁴⁷ S. Aloysius Krchňák, *De vita et operibus Ioannis de Ragusio*, Rom: Universitas Lateranensis, 1960–1961, S. 60; eine Edition dieses Werkes bereite ich mit meinen Mitarbeitern für die Reihe *Corpus Islamo-Christianum* vor.

Das Anliegen Ragusas, fundierte Kenntnis über die Welt des Islams zu gewinnen, scheint während des Konzils nicht singulär geblieben zu sein. Auch Johannes von Segovia arbeitete sich noch während des Konzils durch den lateinischen Koran hindurch und notierte sich „Irrtümer“, die er darin fand.⁴⁸ Als er dann vom Fall Konstantinopels 1453 erfuhr, konnte er sich sogleich daran machen, seinen umfangreichen Traktat *De gladio divini spiritus (Über das Schwert des Heiligen Geistes)* zu verfassen.⁴⁹ In ihm plädierte er für eine friedliche Verständigung mit den Sarazenen und entwickelte auch erste Ansätze für ein Modell, wie mit ihnen über ihren Glauben zu sprechen sei. Wie Ragusa plagte ihn, dass die Sarazenen der ewigen Verdammnis anheimfallen sollten. Dabei sah er, auch aufgrund seiner eigenen Erfahrungen aus Gesprächen mit Muslimen: Die feindliche Haltung gegenüber Christen war vielen Missverständnissen geschuldet, mit denen der einzelne, oft ungebildete Gläubige groß geworden war, ohne sie durchschauen zu können. In Segovias Sicht ist schwer zu erkennen, welche subjektive Schuld der einzelne Gläubige eigentlich für seinen Irrglauben und damit seine Verdammung haben soll, da er durch vielerlei Irrtümer getäuscht wurde. Umso wichtiger waren Segovia daher klärende Gespräche. Als optimales Ergebnis visierte er zwar auch hier wie Ragusa eine Bekehrung der Gesprächspartner an. Doch gerade aufgrund seiner vertieften Gedanken über den Koran und seine Lehren entdeckte er noch andere, in unseren Augen realitätsnähere Ziele, die solche bei ihm doch auch heilstheologisch motivierten Gespräche rechtfertigen würden. Das Gespräch mit den Sarazenen rechtfertigen würde für Segovia z. B. schon die Möglichkeit, die falschen Ansichten der muslimischen Seite über die Christen zurechtzurücken und deren Vorurteile wie die Unterstellung eines Tritheismus oder ähnliches richtig zu stellen.⁵⁰ Die Aufgabe wäre also hierbei noch nicht die Bekehrung, sondern erst einmal die Klärung von Glaubensinhalten. Dies wäre ein erster notwendiger Schritt Richtung Bekehrung, aber auch in Richtung eines Endes für die beständigen Kriegszüge, die sich gerade aus den falschen Vorurteilen ergäben. Damit näherte sich Segovia der Unterscheidung von Dialog und Verkündigung, die im Zuge des II. Vaticanums stark gemacht wurde. Segovia selbst praktizierte dies schon vor dem Basler Konzil, als er 1431 in Spanien das Gespräch mit Muslimen suchte oder als er viele Jahre später einen muslimischen Übersetzer für den arabischen Koran bei sich hatte und es ihm dabei um den Gedankenaustausch, nicht die Bekehrung ging. Er ließ sich von ihm die muslimischen Vorwürfe gegen das Christentum aufschreiben, um dann später einmal auf sie antworten zu können.

⁴⁸ S. Anna Bündgens u. a.: „Die *Errores legis Mahumeti* des Johannes von Segovia“, *Neulateinisches Jahrbuch*, 15 (2013), S. 27–60, zur Datierung besonders S. 40–1; zu Segovias Beschäftigung mit dem Islam s. besonders Wolf, *Juan de Segovia*.

⁴⁹ S. hierzu Johannes von Segovia, *De gladio* (hrsg. v. Roth), darin besonders die *Considerationes* 13–16.

⁵⁰ Vgl. Johannes von Segovia, *De gladio* (Hrsg. Roth), *Consideratio* 38, S. 286–90.

Auch machte sich Segovia Gedanken über Bedingungen solcher interreligiöser Gespräche: Einstellung von Kriegshandlungen, Argumentation auf der Basis genauer Kenntnisse über den Koran und mittels Vernunftschlüssen, keine Übersetzer als Zwischeninstanzen, sich mit Respekt und Hochachtung begegnen, Gespräche auf der Leitungsebene.⁵¹ Dass diese Gespräche durchaus mit harten Bandagen zu führen und mehr als kontrovers sein würden, wusste er aus eigener Erfahrung und überschrieb sie einmal mit dem Wort *contraferentia*, also „Entgegen-tragung“, nicht einfach Konferenz oder Zusammenkunft. Das Konfliktpotential bei solchen Gesprächen war ihm bekannt. Darum benutzte er diesen Ausdruck, den er z. B. in seiner Konzilsgeschichte für innerchristliche Auseinandersetzungen etwa bei einem Konklave oder für die Disputationen mit den Ostchristen verwandte.⁵²

Während nun in Folge des II. Vatikanischen Konzils zu einem ausführlichen Dialogprozess mit dem Islam kam, lässt sich derartiges nicht vom Basler Konzil feststellen. Allerdings zieht etwa Johannes von Segovia noch vor dem Fall Konstantinopels 1453 die Möglichkeit in Betracht, mit den Muslimen wie mit den Hussiten auf einem Konzil in ein Glaubensgespräch zu kommen, um sie in den Schoß der christlichen Kirche heimzuholen.⁵³ Auch wenn es dazu bisher in der Realität nicht gekommen ist, so hat doch sein Gesprächspartner Nikolaus von Kues zumindest in der theologischen Imagination eine solche Vision durchgespielt. Er nun konnte zwar angesichts der Erfolge der osmanischen Eroberer manchmal in seinen Predigten ebenfalls in den Ruf nach einem neuen Kreuzzug einstimmen. Doch sowohl in seiner ersten Reaktion auf den Fall Konstantinopels *De pace fidei* als auch in seiner für Pius II. bestimmten Schrift *Cribratio Alkorani*, also „Siebung des Korans“, verfolgte er einen weiter gehenden Plan. In *De pace fidei* entwarf er ein Konzil der Religionen, und zwar offensichtlich aus seinen Erfahrungen auf dem Basler Konzil heraus. In den Diskussionen kommen die einzelnen Religionsvertreter zu Wort und werden zu einer gemeinsamen Sichtweise hingeführt. Diese fasste er in der schon erwähnten Formulierung „eine Religion in der Verschiedenheit der Riten“ (*religio una in rituum varietate*) zusammen.⁵⁴ Die Verschiedenheiten können sich bei Cusanus zwar nicht auf der inhaltlichen Ebene äußern, nur in den Formen der Gottesverehrung. Auch

⁵¹ Vgl. Johannes von Segovia, *De gladio* (Hrsg. Roth), Consideratio 3 und 38.

⁵² Vgl. hierzu besonders Wolf, *Juan de Segovia*, S. 177–82.

⁵³ S. Johannes von Segovia, *Liber de magna auctoritate episcoporum in Concilio generali XI* § 3, hrsg. v. Rolf de Kegel, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1995, S. 605; vgl. den Hinweis von Jesse D. Mann, „Juan de Segovia on the Superiority of Christians over Muslims: Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali 10.6“, *Nicholas of Cusa*, hrsg. v. Ian Christopher Levy u. a., S. 145–59, 152 Anm. 40.

⁵⁴ S. Belege und Literatur oben in Anm. 34. Wie wenig selbstverständlich dieses Konzept in allen Religionen damals war, zeigen die breit angelegten Untersuchungen in José Martínez Gázquez und John V. Tolan (Hrsg.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la edad media*, Madrid: Casa de Velázquez, 2013.

ist die eine Religion, auf die jede Gottesverehrung implizit hinläuft, durch und durch christlich bestimmt. Doch die Idee, in den anderen zuallererst Häresien zu entdecken, hatte Cusanus damit endgültig aufgegeben und zu einer Perspektive gefunden, in der das Wahre und Heilige in den anderen Religionen ähnlich wie nach *Nostra aetate* 2 nicht nur nicht verworfen, sondern mit Hochachtung betrachtet werden konnte.⁵⁵ Diese Formulierung der einen Religion in der Verschiedenheit der Riten als christliche Grundvision für den respektvollen Blick auf die anderen Religionen entdeckte Cusanus auch in der aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzten Schrift *Doctrina Mahumeti* (12. Jahrhundert), nachdem sie ihm doch schon zuvor während des Konzils von Basel bei seinen eigenen Arbeiten zu den Lehren der Hussiten in die Feder geflossen war. Nur wer die enge Verbindung von Konzilsidee und Konzilsdynamik sowie dem sich daran orientierenden christlichen Blick auf den Islam nicht kennt, dürfte sich über derartige Christentum und Islam miteinander verwebende Verbindungen noch wundern.

Literaturverzeichnis

- Alberigo, Giuseppe (Hrsg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Mainz: Grünewald, 1997–2008.
- Attridge, Michael, „The Struggle for *Nostra Aetate*. The ‚Quaestione Ebraica‘ from 1960–1962: Issues and Influences“, *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, hrsg. v. Gilles Routhier u. a., Louvain: Collège Erasme, 2011, S. 213–30.
- Bündgens, Anna u. a.: „Die *Errores legis Mahumeti* des Johannes von Segovia“, *Neulateinisches Jahrbuch*, 15 (2013), S. 27–60.
- Cadili, Alberto, *Lo Spirito e il Concilio. Basilea 1432. Legittimazione pneumatologica del conciliarismo*, preface by Jürgen Miethke, Bologna: il Mulino, 2016.
- Cecconi, Eugenio, *Studi storici sul concilio di Firenze. Con documenti inediti o nuovamente dat alla luce sui manoscritti di Firenze e di Roma*, Bd. 1: *Antecedenti del concilio*, Florenz: Antonio, 1869.
- Christianson, Gerald, *Cesarini, the Conciliar Cardinal. The Basel Years 1431–1438*, St. Ottilien: Eos Verlag, 1979.
- De Kegel, Rolf (Hrsg.), Johannes von Segovia, *Liber de magna auctoritate episcoporum in Concilio generali XI § 3*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1995.
- Decaluwé, Michiel, Thomas M. Izbicki und Gerald Christianson (Hrsg.), *A Companion to the Council of Basel*, Leiden: Brill, 2016.
- Decaluwé, Michiel, *A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church 1431–1449*, Brussels: Brepols, 2009.
- Euler, Walter Andreas, „Una religio in rituum varietate. Der Beitrag des Nikolaus von Kues zur Theologie der Religionen“, *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen*, 3 (1995), S. 67–82.

⁵⁵ Vgl. zu den Parallelen zwischen Cusanus und *Nostra aetate* Tom Kerger, *Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam*, Trier: Paulinus, 2009, S. 144–5.

- Friedberg, Emil (Hrsg.), Clemens III.: *De Iudaeis*, 2 Bde., Leipzig: Tauchnitz, ²1879.
- Haller, Johannes et al. (Hrsg.), *Concilium Basiliense*, 8 Bde., Basel: R. Reich u. a., 1857–1936.
- Johannes Paul II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994.
- Gay-Canton, Réjane, „Lorsque Muhammad orne les autels. Sur l'utilisation de la théologie islamique dans la controverse autour de l'Immaculée Conception de la fin du xiv^e au début du xviii^e siècle“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 94 (2010), S. 201–48.
- Gázquez, José M. und Tolan, John V. (Hrsg.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la edad media*, Madrid: Casa de Velázquez, 2013.
- Glei, Reinhold (Hrsg.), Petrus Venerabilis, „Contra legem Saracenorum“, *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam*, Altenberge: CIS-Verlag, 1985.
- Gilly, Carlos, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1985.
- Güzelmansur, Timo, *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Regensburg: Pustet, 2009.
- Hamann, Florian, „Der Koran als ekklesiologische Autorität bei Heymericus de Campo († 1460)“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50 (2003), S. 150–62.
- „Koran und Konziliarismus. Anmerkungen zum Verhältnis von Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues“, *Vivarium*, 43/2 (2005), S. 275–91.
- *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Münster: Aschendorff, 2006.
- Hazard, Harry W. (Hrsg.), *A History of the Crusades*, Bd. 3. *The Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.
- Helmrath, Johannes, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln: Böhlau, 1987.
- Hünemann, Peter und Hilberath, Bernd J. (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., Freiburg: Herder, 2004–2006.
- Hyland, William P., „John-Jerome of Prague and the Religion of the Saracens“, *Medieval Christian Perceptions on Islam*, hrsg. v. John V. Tolan, New York: Routledge, 1996, S. 199–208.
- Kaczynski, Reiner, „Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*“, *Herders Theologischer Kommentar*, hrsg. v. Peter Hünemann und Bernd J. Hilberath, Bd. 2, S. 1–227.
- Kaiserliche Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Monumenta Conciliorum Generalium Seculi decimi quinti*, 4 Bde, Vienna: Holzhausen, 1857–1935.
- Kerger, Tom, *Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam*, Trier: Paulinus, 2009.
- Krchňák, Aloysius, *De vita et operibus Ioannis de Ragusio*, Rom: Universitas Lateranensis, 1960–1961.
- Mann, Jesse D., „Juan de Segovia on the Superiority of Christians over Muslims: Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali“, *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, hrsg. v. Ian Christopher Levy, Rita George-Tvrtković und Donald Duclow, Leiden: Brill, 2014, S 145–59.
- Mansi, Giovanni (Hrsg.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Paris u. a.: Welter, 1901–1927.

- Mossman, Stephen, „Western Understanding of Islamic Theology in the Later Middle Ages. Mendicant Responses to Islam from Riccoldo da Monte di Croce to Marquard von Lindau“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 74 (2007), S. 169–224.
- Nicolaus von Kues: *Opera omnia*, hrsg. v. Raymundus Klibansky, Bd. 7, *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia*, Hamburg: Meiner, 1959.
- Prügl, Thomas, „Das Schriftargument zwischen Papsttum und konziliarer Idee. Biblische Argumentationsmodelle im Basler Konziliarismus“, *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, hrsg. v. Andreas Pečar und Kai Trampedach, München: Oldenbourg, 2007.
- Rahner, Karl und Vorgrimler, Herbert (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg: Herder, 1966.
- Reinhardt, Volker, *Pius II. Piccolomini, der Papst, mit dem die Renaissance begann. Eine Biographie*, München: Beck, 2014.
- Renz, Andreas, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- Roth, Ulli und Scotto, Davide, „Auf der Suche nach der Erbsünde im Koran. Die *Allegationes de peccatis primi parentis* des Juan de Segovia“, *Neulateinisches Jahrbuch*, 17 (2015), S. 181–218.
- Roth, Ulli (Hrsg.), Johannes von Segovia, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Scotto, Davide (Hrsg.), Johannes von Segovia, *Replica magne continencie*, III, „Via pacis et doctrine“, *Le Epistole sull’Islam di Juan de Segovia*, Diss. masch. Florenz 2012, S. 82–281.
- Seidlmayer, Michael, „*Una religio in rituum varietate*“. Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues“, *Archiv für Kulturgeschichte*, 36 (1954), S. 145–207.
- Sieben, Hermann J., *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378)*, Paderborn: Schöningh, 1984.
- „Die *via concilii* zur Wiedervereinigung der Kirchen. Stellungnahmen, Hindernisse, konkrete Projekte. Ein historischer Exkurs (13.–17. Jhd.)“, *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/9–1989*, hrsg. v. Giuseppe Alberigo, Leuven: University Press, 1991, S. 23–56.
- *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn: Schöningh, 1993.
- LThK*³, Bd. 6, hrsg. v. Michael Buchberger, Freiburg: Herder, 1997.
- Pérennès, Jean-Jacques, *Georges Anawati (1905–1994). Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam*, Freiburg: Herder, 2010.
- Siebenrock, Roman A., „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*“, *Herders Theologischer Kommentar*, hrsg. v. Peter Hünemann und Bernd J. Hilberath, Bd. 3, S. 591–693.
- Soukup, Pavel, „*Pars Machometica* in Early Hussite Polemic“, *Religious Controversy in Europe, 1378–1536. Textual Transmission and Networks of Readership*, hrsg. v. Michael van Dussen und Pavel Soukup, Turnhout: Brepols, 2013, S. 251–87.
- Sullivan, Francis A., *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York: Paulist Press, 1992.
- Valkenberg, Pim, „*Una Religio in Rituum Varietate*: Religious Pluralism, the Qur’an, and Nicholas of Cusa“, *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, hrsg. v. Ian Christopher Levy u. a., Leiden: Brill, 2014, S. 30–48.
- Voderholzer, Rudolf, „Der Geist des Konzils. Überlegungen zur Konzilshermeneutik“, *Trierer theologische Zeitschrift*, 123 (2014), S. 169–186.

Wohlmuth, Josef (Hrsg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Conciliorum Oecomenicorum Decreta*, Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517)*, Paderborn: Schöningh, 2000.

Wolf, Anne Marie, *Juan de Segovia and the Fight for Peace. Christians and Muslims in the Fifteenth Century*, Notre Dame IN: Notre Dame University Press, 2014.