
Johannes von Segovia, *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum*. Edition und deutsche Übersetzung mit Einleitung und Erläuterungen von Ulli Roth, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012 (Corpus Islamo-Christianum, 7), 2 Bde., CIII + 487, X + 945 S. ISBN 978-3-447-06747-8.

Besprochen von **Daniel König**, Universität Heidelberg,
daniel.koenig@asia-europe.uni-heidelberg.de

DOI 10.1515/islam-2016-0045

In der Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen, europäischer und westlicher Islambilder sowie der Orientalismusdebatte, der Koranrezeption, aber auch der so genannten Reconquista nimmt das islampolemische Traktat *De*

gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum / Über das Schwert des göttlichen Geistes, das in die Herzen der Sarazenen gestoßen werden soll einen bedeutenden Platz ein.

Sein Autor, Juan Alfonso González de Segobia (ca. 1390–1458), wurde 1422 in Salamanca zum *magister theologiae* ernannt. Er war ab 1434 als Gesandter seiner Universität Teilnehmer, Beobachter und Chronist des Konzils von Basel (1431–1449). Im Jahre 1440 wurde er zum Kardinal des Gegenpapstes Felix V., 1449 Bischof von St-Paul-Trois-Châteaux (Drôme), 1451 Bischof von St-Jean-de-Maurienne (Savoie), 1453 sogar Titular-Erbischof von Caesarea. Er vertrat die Standpunkte des Konzils auf den deutschen Reichstagen 1438–1444, nahm Stellung zu zahlreichen kirchenpolitischen Fragen der Zeit (Grenzen päpstlicher Autorität, Hussiten, Union mit der griechischen Kirche) und war infolgedessen mit zahlreichen wichtigen Persönlichkeiten und Würdenträgern des 15. Jahrhunderts bekannt, so u. a. mit Nikolaus von Kues.¹

Aufgrund all dieser Tätigkeiten hat Johannes von Segovia zwar schon vielfach wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren. Dennoch ist ein Großteil seiner umfangreichen Schriften lange, teilweise bis heute, unediert geblieben, so u. a. seine Schriften zum Islam. Zu Letzteren zählen neben dem hier behandelten Traktat ein 1454 verfasster (unedierter) Brief an Nikolaus von Kues, der für eine friedliche Bekehrung der Muslime plädiert; ferner seine (teilweise edierte) briefliche Zurückweisung des zeitgenössischen Islam-Polemikers Jean Germain vom Jahre 1455; schließlich seine 1456–57 verfasste (edierte) Einleitung zu der von ihm in Auftrag gegebenen neuen, aber nur fragmentarisch überlieferten Koranübersetzung des kastilischen *faqih* İçe de Gebir (alternativ Yça Cuidili, Yça Gidelli), die Johannes von Segovia selbst aus dem Romanischen ins Lateinische übertrug und über deren Verbleib u. a. Gerhard WIEGERS spekuliert hat.²

Ulli Roth kommt damit als dem ersten Editor und Übersetzer der wichtigsten und ausführlichsten Schrift des Johannes von Segovia zum Islam sehr großer Verdienst zu, zumal allein der enorme Umfang des Werkes von mehr als 1500

¹ Vgl. die ausführlichen, aber nicht ganz aktuellen Angaben zu Biographie und Schriften des Autors sowie die wissenschaftliche Bibliographie unter http://www.geschichtsquellen.de/repPers_118712705.html (Zugriff 13. 04. 16); siehe ferner: Anne Marie WOLF, „Juan de Segovia“, in: David Thomas/Alex Mallett (Hrsg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 5 (1350–1500)*, Leiden: Brill, 2013, 429–442.

² Vgl. WOLF, „Juan de Segovia“, S. 440–441; Gerard WIEGERS, „İçe de Gebir“, in: Thomas/Mallett (Hrsg.), *Christian-Muslim Relations*, Bd. 5, S. 462–468; Gerhard WIEGERS, *İça Gidelli (fl. ca. 1450), his Antecedents and Successors. A Historical Study of Spanish and Aljamiado Literature*, Leiden: Brill, 1991, S. 101–107. Weitere Hinweise auf den Islam in den Werken Johannes' von Segovia in der Einleitung zu Roths Edition und Übersetzung, XXVIII–XLIII.

Druckseiten ebenso wie die Indizierung von etwa 450 lateinischen Koranzitaten von jahrelanger, intensiver und mühevoller Arbeit zeugen. Diese Arbeit, das sei hier hervorgehoben, wurde dabei zwar von zahlreichen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unterstützt, aber nur zu einem kleinen Teil vom deutschen Wissenschaftssystem finanziert, und stellt damit das Produkt einer beachtlichen wissenschaftlichen Leistung dar, die neben einem außerwissenschaftlichen Berufs- und Familienalltag erbracht wurde (vgl. Vorwort).

Die Edition beginnt mit einer ausführlichen Einleitung, die auf die Biographie des Autors, die Entstehung des Traktates, seine Manuskriptüberlieferung, sein textuelles Umfeld und seine Relevanz eingeht, wobei Roth betont, dass das Werk für den Autor eine andere Bedeutung hatte als für uns heute: „So sehr der Traktat für uns heute die christlich-islamische Kontroverse und die Überwindung des Zusammenpralls religiöser Kulturen zu thematisieren scheint, zielt er zunächst sowohl vom Adressatenkreis als auch der Intention her primär auf das innerkirchliche Selbstverständnis. Die Auffassung, beim Islam handle es sich um eine Art christlicher Häresie, ist zwar traditionell. Dennoch verknüpft sich dadurch die Auseinandersetzung mit dem Islam erneut mit der Frage nach dem Wesen des Christentums und der Kirche, wie sie gerade im 15. Jahrhundert mit seinen zahlreichen Kirchentraktaten virulent geworden waren.“ (XCI–XCII)

Wer sich als Islamwissenschaftler durch die *Praefatio* und die insgesamt 38 *Considerationes* durcharbeitet, deren Inhalte Roth kurz zusammengefasst hat (LXXXVI–LXXXIX), wird sich folglich in der Masse mit Inhalten und Argumentationen konfrontiert sehen, die auf den ersten Blick für die Islamwissenschaften nur peripher relevant erscheinen, betreffen sie ja letztlich v. a. einen innerchristlichen Diskurs. Hierzu zählen etwa Johannes von Segovias Plädoyer für eine systematische Untersuchung des Koran (*Praefatio*), seine Infragestellung der Kreuzzugs-idee (*Consideratio* 1), sein Plädoyer für ein argumentatives und friedliches Vorgehen gegen den Islam, seine Überlegungen zur Expansion des Islam, zu bisherigen Missionsversuchen und Gesandtschaften (*Considerationes* 3–6), seine teilweise anerkennende, meist aber kritisch-polemische Auseinandersetzung mit koranischen Inhalten (*Considerationes* 7–12), seine ausführlichen und polemischen Widerlegungen und Erklärungen ‘sarazenischer Irrlehren’ (*Considerationes* 13–28), seine Erörterungen der Gründe für die erfolgreiche Ausbreitung des Islam (*Considerationes* 6, 29–33) schließlich seine methodischen Überlegungen, wie die Muslime am ehesten für den christlichen Glauben gewonnen werden könnten (*Considerationes* 34–38).

Dennoch wäre es falsch, das Werk Johannes’ von Segovias lediglich als eine Art erweiterte und damit letztlich wenig originelle Neuauflage früherer lateinisch-christlicher Islam-Polemiker zu betrachten. Deren Reihe beginnt, wie

schon Johann Fück in seinen *Arabischen Studien* dargelegt hat,³ mit den auf der ersten, 1141 in Auftrag gegebenen lateinischen Übersetzung des Koran basierenden Traktaten des Petrus Venerabilis unter den Titeln *Summa totius haeresis Saracenorum* und *Contra sectam Saracenorum*.⁴ Lässt man die vielen kürzeren Islam- und Muḥammad-Polemiken außer Acht, die seit etwa dem 11. Jahrhundert in lateinischer Sprache verfasst wurden,⁵ so zählen hierzu u. a. die *Historia Arabum* des Rodrigo Jiménez de Rada (gest. 1247),⁶ die Traktate des Wilhelm von Tripolis *Notitia de Machometo* und *De statu Sarracenorum* aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, das *Contra legem Saracenorum* des Riccoldo da Monte di Croce (gest. 1320),⁷ schließlich die 1460–1461 verfasste *Cribratio Alcorani* des Nikolaus von Kues.⁸ Anders als Petrus Venerabilis setzte sich Johannes von Segovia viel intensiver mit dem Koran auseinander, zitiert er ja häufiger ganze Passagen des Koran (z. B. *Consideratio* 4,133–149). Wie auch Rodrigo Jiménez de Rada, Wilhelm von Tripolis und Riccoldo da Monte di Croce stand er dabei in persönlichem Austausch mit Muslimen. Neben dem oben schon erwähnten İçe de Gebir, der ihm bei der Erstellung eines trilingualen Koran behilflich war, schildert Johannes von Segovia in der *Consideratio* 4 ein privates Religionsgespräch, das 1431 mit einem muslimischen Gesandten des Sultans von Granada in der Stadt Medina del Campo stattfand. Seine Exkurse zur arabischen und isla-

3 Johann W. FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

4 Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, ed./übers. Reinhold Gleii (Corpus Islamo-Christianum Series Latina 1), Altenberge: CIS-Verlag, 1985.

5 Vgl. hierzu ausführlichst Norman DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960; Richard SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard: Harvard University Press, 1962; Marie-Thérèse D'ALVERNY, "La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle", in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 12, Spoleto, 1965, S. 577–602; Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam. Les étapes du regard occidental sur le monde musulman, les études arabes et islamiques en Europe*, Paris: Maspero, 1980; Philippe SÉNAC, *L'Occident face à l'Islam. L'image de l'Autre*, Paris: Flammarion, 1983; John TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York: Columbia University Press, 2002; Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris: Éditions La Découverte, 2003;

6 MASER, Matthias: *Die 'Historia Arabum' des Rodrigo Jiménez de Rada: Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie – Übersetzung – Kommentar*, Münster 2006.

7 Riccoldo da Monte di Croce, „*Contra legem Sarracenorum*“, in: Jean-Marie Mériçoux: „L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en orient à la fin du XIII^e siècle. Le »Contra legem Sarracenorum« de Riccoldo da Monte di Croce“, in: *Memorie domenicane* 17 (1986): 1–58.

8 Nicolas de Cusa, *Cirratio Alkorani – Sichtung des Koran*, ed./übers. Ludwig Hagemann/Reinhold Gleii, 2 Bde., Hamburg: Meiner, 1989.

mischen Geschichte (vgl. etwa *Considerationes* 29–33) sind allerdings deutlich oberflächlicher als diejenigen, die sich in den Werken eines Wilhelm von Tyros, des Rodrigo Jiménez de Rada und des Wilhelm von Tripolis finden, und ähneln in ihrer theologischen Pointierung eher den Ausführungen des Petrus Venerabilis. Viel interessanter erscheinen daher seine kritischen Überlegungen dazu, wie man bisher von lateinisch-christlicher Seite mit dem Islam umgegangen ist (vgl. etwa *Considerationes* 1, 5, 35), sowie seine aus dem Koran, dem Gespräch mit dem muslimischen Gesandten und sekundären Informationsquellen (*Consideratio* 4,208: *a multis, qui eorum noverunt condicionem*; 18,150–151: *multos namque experimentalem Sarracenorum habentes*; 38,520–521: *prout multi attestantur*) gewonnene Grundüberzeugung, dass v. a. ein falsches Bild vom Christentum die Muslime von einer Konversion abhalte (vgl. *Consideratio* 2,97–101; 4,195–209). Insgesamt bleibt Johannes von Segovia allerdings vor allem ein Schriftgelehrter, der sich zwar intensiv mit dem Koran auseinandersetzte, über die zeitgenössischen Realitäten der islamischen Welt aber augenscheinlich nur wenig wusste. Dies zeigt sich z. B. in seiner Einschätzung der Situation der Wissenschaften in der islamischen Welt, die er in der *Consideratio* 18 erläutert. Muḥammad selbst, so Johannes, habe seine Anhänger als „für die Wissenschaft unfähig“ (18,123: *scientiae incapacem*) bezeichnet. Letztere widmeten sich „manchmal dem Studium der Astrologie ..., nicht aber besonders der metaphysischen Theologie, auch nicht der Natur oder Moralphilosophie“ (18,152–155: *pauci utique vacent aliquando astrologiae studio ..., non tamen quod plenopere intendant theologiae metaphysicae, naturalis quoque aut moralis philosophiae studiis*). Gründe hierfür seien ihr ausschweifender Lebensstil, ihre Fixierung auf Kampf und Beutemachen, das zu warme klimatische Umfeld, schließlich die Tatsache, dass die Sarazenen nur auf physische Kraft und numerische Dominanz vertrauten. Dies habe zu einer „Verachtung der Wissenschaft unter den Sarazenen“ (18,319–320: *contemptus scientiae in Sarracenis*) sowie dazu geführt, dass „ihre Sorge gar nicht darauf gerichtet ist, daß es mehr Universitäten bei ihnen werden“ (18,320–321: *minima eorum sollicitudo est, ut ... apud eos vigeant universitates generalium studiorum*). Johannes von Segovia preist die lateinischen Christen (18,325: *Christianos Latinos*) für „ihre Größe im Bereich der Wissenschaft und der Vernunft“ (18,326–327: *scientiae et intellectus magnitudine*) und konstatiert, „daß zahlreiche Hochschulen bei den Lateinern in Blüte stehen, bei den Sarazenen aber gar nicht, da man angeblich kaum welche findet oder es lediglich eine gibt“ (18,336–338: *ex multiplicatione generalium studiorum vigentium apud Latinos, apud Sarracenos autem minime, quia, ut dicitur, vix reperiuntur aut quod dumtaxat est generale unum*). In jener einzigen Universität, so Johannes von Segovia in der *Consideratio* 38,495–509, gebe es einen herrschenden *faqih* (*Alfaqihinus*), der anscheinend als höchste Rechtssprechungsinstanz fungiere, was

aber diejenigen, die in Nordafrika oder im Orient verkehrten, besser beurteilen könnten

Die seit dem 12. Jahrhundert erfolgende Übersetzung wissenschaftlicher arabischer Texte ins Lateinische ebenso wie die lateinischen Debatten zur Aristoteles-Interpretation des Ibn Rušd/Averroes scheinen spurlos an Johannes von Segovia vorübergegangen zu sein. Er glaubt zwar, dass der (böse) Geist, der Muḥammad inspiriert haben soll, von den Philosophen, u. a. von Aristoteles beeinflusst gewesen sei, diesen allerdings missverstanden habe (*Consideratio* 18,73–100). In diesem Kontext rekurriert Johannes von Segovia allerdings auf einen der wenigen Texte des Aristoteles, die *Politik* (Πολιτικά), der nicht über das Arabische im lateinischen Westen rezipiert wurde.⁹

Auch für den Bereich des islamischen Rechts lässt sich eine Fehleinschätzung konstatieren. Johannes von Segovia ist überzeugt, dass islamische Rechtsprechung nur auf der Grundlage des Koran erfolge. Ihre Weisen, so behauptet er auf der Grundlage mündlicher Sekundärquellen, würden sich „nicht mit einer Vielzahl von Büchern belasten wie die lateinischen Juristen, was doch nicht für große Weisheit und Tugend spricht, sondern für Unwissenheit und Mangel“ (*Consideratio* 32,361–363: *non sicut iuristae Latini eorum sapientes multitudine onerantur librorum, quod utique non magnitudini sapientiae et virtutis, sed inscientiae et defectus imputandum est*; vgl. 32,377–378). Grundsätzlich fragt man sich, wie ein in Kastilien geborener, so stark am Islam interessierter lateinisch-christlicher Gelehrter entweder so wenig über arabische Schriftkultur wissen bzw. so davor die Augen verschließen konnte. Immerhin weist er selbst auf die Spuren islamischer Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel (32,342: *vestigia eorum in Hispania*) hin!

Das nun edierte Werk des Johannes von Segovia, so sehr er auf einen friedlichen Umgang mit den Muslimen drängt, liefert damit weiteres Futter für die nun etwa 150 Jahre alte muslimische Orientalismuskritik.¹⁰ Johannes von Segovia gehört, um in den Kategorien des Orientalismuskritikers Mālik b. Nabbi zu sprechen, eindeutig nicht der Gruppe der ‚lobenden‘ (*al-mādiḥīn*), sondern vielmehr der Gruppe der ‚verzerrenden‘ (*al-muṣawihīn*) Islamgelehrten an.¹¹ Ganz im Sinne

⁹ Vgl. Matthias LUTZ-BACHMANN, „Thomas von Aquin als politischer Denker: Ein neuer Ansatz zur „Politischen Theorie“ im Mittelalter“, in: Dirk Brantl/Rolf Geiger/Stephan Herzberg (Hrsg.), *Philosophie, Politik und Religion. Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin: Akademie-Verlag, 2013, 58.

¹⁰ Vgl. zu ihren Anfängen Ekkehard RUDOLPH, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991, 14–16.

¹¹ Mālik b. NABBĪ, *Intāğ al-mustašriqīn wa-aṭaruḥu fi l-fikr al-islāmī al-ḥadīṭ*, Beirut: Dār al-iršād, 1967, 5.

Edward SAIDS ist sein gelehrtes Wissen als Herrschaftswissen zu verstehen: In einer Periode der sich langsam verändernden Machtbalance zwischen Europa und der mediterranen islamischen Welt sollte es der Unterwerfung und christlichen Eingemeindung einer als Häresie verstandenen religiösen Welt in die kurz vor der Reformation stehende katholische Kirche dienen. Dass sich das Werk *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum* problemlos in dieses Raster orientalistischer Klischees einfügen lässt, macht das Buch aber nicht weniger interessant. Der wortgewaltige, gelehrte Eifer dieses in alle christlich-theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit involvierten Kirchenmannes aus Kastilien spricht in seiner teilempathischen Ignoranz und seiner utilitaristisch-missionarischen Gelehrsamkeit Bände darüber, was *al-Andalus* für die hispano-christliche Elite in der Mitte des 15. Jahrhunderts eigentlich bedeutete – ganz sicher nicht die von María Rosa MENOCAI beschriebene „culture of tolerance“ der so genannten *convivencia*.¹² Vielmehr deuten sich hier schon die von anfänglichen Kompromissen begleiteten Methoden der Eingliederung und religiös-kulturellen Unterordnung an, der sich – trotz aller Notwendigkeit zur Differenzierung – letztlich alle „Muslims of Latin Christendom“ an der Wende von Spätmittelalter zur frühen Neuzeit unterzuordnen hatten.¹³

Neben der Tatsache, dass dieses nun in ganzer Länge zugängliche Werk weiteres Material dafür liefert, die u. a. von Thomas E. BURMAN und Hartmut BOBZIN unternommenen Studien zur christlich-europäischen Koranrezeption zu komplementieren,¹⁴ so kann es die Islamwissenschaften auch dazu anregen, wieder einmal über ihre Ursprünge, daraus resultierende Traditionslinien und jahrhundertealte Interpretationsressourcen nachzudenken. Es ist ja z. B. interessant festzustellen, dass Johannes von Segovia in seinen Überlegungen zum frühen Verhältnis zwischen Islam und Christentum zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommt, wie – ein halbes Jahrtausend später – Fred DONNER und Milka LEVY-RUBIN: DONNER plädierte in einem 2005 erschienen Artikel dafür, den frühen Islam als monotheistische Reformbewegung zu sehen, die aufgrund ihrer konfessionellen Offenheit für Juden und Christen unterschiedlicher Konfession attraktiv war, und sich erst im Laufe der Expansion zu dem herauskristallisierte,

¹² María Rosa MENOCAI, *Ornament of the World. How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, New York: Little Brown, 2002.

¹³ Brian M. CATLOS, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050–1614*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

¹⁴ Hartmut BOBZIN, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Stuttgart: Franz Steiner, 1995; Thomas E. BURMAN, *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140–1560*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

was wir heute als ‚Islam‘ bezeichnen.¹⁵ LEVY-RUBIN wiederum betonte in ihrer 2011 veröffentlichten Analyse frühislamischer Unterwerfungsmechanismen, dass scharfe Grenzen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen erst in einer späteren Phase der Expansion gezogen wurden, als nämlich das aus deren Zusammenleben resultierende Problem der religiösen ‚Kontamination‘ eine solche Grenzziehung aus muslimischer Perspektive erforderlich machte.¹⁶ Auch wenn er in einem ganz anderen ideologischen Kontext schrieb, ganz andere Ziele verfolgte und eindeutig über sehr viel weniger Fachwissen verfügte, formulierte Johannes von Segovia in den Jahren nach 1453 ähnliche Ideen, als er schrieb (*Consideratio* 32,334–346): „Da [es] nun zu Beginn der Irrlehre Muhammads noch keine örtliche Trennung gab zwischen Sarazenen, die die Lehre Muhammads vorzogen, und Christen, die mehr die Lehre Christi schätzten, so kamen vielleicht alle darin überein, den einen allmächtigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, anzubeten und den Namen Muhammads als den eines heiligen Propheten anzurufen. Als jedoch die Irrlehre Muhammads an Größe und Stärke gewann ... entstand eine räumliche Trennung. Diese wie jene hatten verschiedene Gebetshäuser, wobei die Sarazenen, da sie die Vorherrschaft hatten, die Christen nicht zu ihren Gebeten gehen ließen. Daraus entstand damals die Trennung der christlichen Religion von der Irrlehre Muhammads.“¹⁷ Radikale Vertreter klar abgegrenzter arabisch-islamischer Identitätskonstruktionen würden in dieser gedanklichen Parallele wohl nur eine Bestätigung dafür sehen, dass sich der die Integrität des Islam anzweifelnde ‚orientalistische‘ Herrschaftsdiskurs über die letzten fünfhundert Jahre nicht maßgeblich verändert hat. Eine Forschung, die das transkulturelle Zusammenspiel verschiedener Elemente als Charakteristikum jeglicher sozialer Konstellationen in Vergangenheit und Gegenwart ansieht, würde Johannes von Segovia dagegen wohl eher einen ‚modernen‘, also interessanten und originellen Denkansatz bescheinigen.

15 Fred M. DONNER, „The Islamic Conquests“, in: Youssef M. Choueiri (Hrsg.), *A Companion to the History of the Middle East*, Malden: Blackwell, 2005, 36–37.

16 Milka LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

17 *Ita igitur, quia a principio sectae Mahumeti non erat facta separatio localis Sarracenorum, qui praediligebant Mahumeti dogma, et Christianorum, qui appretiabantur magis Christi doctrinam, sed forte omnes in unum conveniebant ad adorandum deum unum omnipotentem, caeli et terrae creatorem, et invocandum Mahumeti nomen tamquam prophetae sancti. Cum vero multiplicationem roburque Mahumeti secta accepit ..., localis facta est separatio, orationum domos diversas tam hiis quam illis habentibus, Sarracenis quia praedominantibus ad orationes suas non admittentibus Christianos. Et ex tunc palam facta est differentia Christianae religionis ad Mahumeti sectam.*

In beiden Fällen wäre bestätigt, dass das von Ulli Roth und seinen Helfern edierte und übersetzte Werk der Aktualität nicht entbehrt. Die Edition entspricht dabei allen fachwissenschaftlichen Kriterien, die Übersetzung liest sich größtenteils sehr gut. Aus den gemachten Stichproben ergibt sich, dass Roth bei der Übersetzung komplexerer Satzkonstrukte der Texttreue Priorität vor der leichteren Lesbarkeit eingeräumt hat, was richtig erscheint. Da – wie in allen von Reinhold Gleis herausgegebenen Texten der Reihe *Corpus Islamo-Christianum* – Editionstext und Übersetzung nebeneinander stehen, erhält Letztere den Charakter einer Lesehilfe, die den Originaltext nicht ersetzen will. Einziger Kritikpunkt an dieser bewundernswerten Arbeitsleistung ist das Fehlen eines Personen-, Orts- und Sachregisters am Ende des zweiten Bandes, das die inhaltliche Erschließung dieses voluminösen Werkes doch sehr erleichtert hätte.