Joachim Jakob

Syrisches Christentum und früher Islam

Theologische Reaktionen in syrisch-sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert

Ausgezeichnet mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2019

Innsbrucker theologische Studien 95

TYROLIA

Joachim Jakob

Syrisches Christentum und früher Islam

Innsbrucker theologische Studien

im Auftrag der Professoren der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

herausgegeben von
Józef Niewiadomski und Boris Repschinski SJ

Band 95

Joachim Jakob

Syrisches Christentum und früher Islam

Theologische Reaktionen in syrisch-sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert

2021
Tyrolia-Verlag · Innsbruck-Wien

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de.
Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Mitglied der Verlagsgruppe „engagement“

© 2021 Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck
Layout: Tyrolia-Verlag
Digitale Gestaltung: GrafikStudio HM, Hall in Tirol
ISBN 978-3-7022-3818-6
E-Mail: buchverlag@tyrolia.at
Internet: www.tyrolia-verlag.at

Für
Eva-Maria

Inhaltsverzeichnis

	Vorwort	13
1.	Einleitung	17
1.1	Stand und Desiderate der Forschung	20
1.2	Ziel, Untersuchungszeitraum und Fragestellung der Studie	28
1.3	Methodik und Gliederung der Studie	29
1.4	Formale Hinweise zu Transliteration, Übersetzungen und Quellentexten	35
2.	Die Quellen	39
2.1	Die Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III.	40
2.2	Die *Chronik von Ḫūzistān*	41
2.3	Die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*	46
2.4	Die „Weltgeschichte“ des Johannes bar Penkāyē	47
2.5	Die *Apokalypse des Pseudo-Methodios*	50
2.5.1	*Entstehungszeit und -anlass sowie Zuordnung zu einer christlichen Tradition*	53
2.5.2	*Die Geschichtskonzeption des Pseudo-Methodios*	57
2.6	Das *Evangelium der zwölf Apostel*	61
2.7	Die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*	64
2.8	Die *Disputation von Bēt Ḥālē*	68
2.8.1	*Zur Datierung des Textes*	70
2.8.2	*Literarisches Genre und Aufbau des Werkes*	72
2.9	Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I.	73
2.9.1	*Biographisches*	74
2.9.2	*Die Disputation des Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī*	77
2.9.3	*Die weiteren Briefe des Timotheos bezüglich der Auseinandersetzung mit dem Islam*	81
2.10	Theodor bar Kōnī	86
2.10.1	*Biographisches*	87
2.10.2	*Das* Scholienbuch *des Theodor bar Kōnī*	88
2.10.3	*Die Auseinandersetzung mit dem Islam im zehnten Kapitel des* Scholienbuches	91
2.11	Die *Legende von dem Mönch Sergios Baḥīrā*	95
2.11.1	*Die Überlieferung der christlichen Baḥīrā-Legende*	98
2.11.2	*Zur Bedeutung der christlichen Baḥīrā-Legende für die Reaktionen syrischer Christen auf den Islam*	99

2.12 Der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis 101
2.12.1 Biographisches 101
2.12.2 Der Apologetische Traktat *im Kontext von Nonnos' literarischem Gesamtwerk* 108
2.12.3 Nonnos von Nisibis als Apologet 114

Erster Hauptteil

3. Hinführung: Die syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts 120

4. Die zweite *fitna* und das Kalifat ʿAbdalmaliks 124
4.1 Der zweite arabische Bürgerkrieg (zweite *fitna*) 124
4.2 Das Kalifat ʿAbdalmaliks – Implikationen für die Christen 129

5. Die Auseinandersetzung mit der Herrschaft der Araber in syrischen Texten aus dem 7. und frühen 8. Jahrhundert 134
5.1 Geschichtliche Vorbilder einer ersten Herrschaft der Ismaeliten (Midianiter) und religiöser Herausforderungen in vorislamischer Zeit 134
5.2 Die von Gott verliehene Herrschaft der Araber 144
5.3 Der Charakter der Araber und ihrer Herrschaft 159
5.4 Die zweite *fitna*, das Kalifat ʿAbdalmaliks und die Herausforderung der Konversionen 170
5.5 Die Religion der Araber in den syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts 178
5.6 Erwartungen des Endes der arabischen Herrschaft 189
5.7 Die Adaption und Weiterentwicklung der Apokalyptik in der syrischen Baḥīrā-Legende 204

6. Resümee zum ersten Hauptteil 217

Zweiter Hauptteil

7. Hinführung: Die syrischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts . 224

8. Die frühe ʿAbbāsiden-Dynastie – geistes- und theologiehistorischer islamischer Kontext der syrischen Quellen (8. und 9. Jahrhundert) 228

8.1	Die Muʿtaziliten und ihr theologischer Rationalismus	230
8.2	Die Disputationskultur in der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie	234
8.3	Die dialektische Methode in der islamischen Theologie *(ʿilm al-kalām)* und in der christlichen Theologie	239
8.3.1	*Die Methode und Funktion des* ʿilm al-kalām	240
8.3.2	*Die Ursprünge des* kalām	246
8.4	Zusammenfassung	256
9.	Die Muslime als die „neuen Juden“	258
9.1	Die Muslime und das Alte Testament in der *Disputation von Bēt Ḥālē* und bei Theodor bar Kōnī	258
9.2	Das Motiv der „neuen Juden“ bei Theodor bar Kōnī und dem Patriarchen Timotheos	261
9.3	Die angebliche Verfälschung des Ur-Korans durch einen Juden in der *Legende von Sergios Baḥīrā*	267
9.4	Das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam bei Nonnos von Nisibis	274
9.5	Zusammenfassung	279
10.	Ein Gott in drei Hypostasen – trinitätstheologische Apologetik	282
10.1	Die christliche Trinitätstheologie aus islamischer Perspektive	283
10.2	Die Einsheit Gottes in der Trinität	286
10.3	Schriftbasierte Argumente für die Trinitätslehre	294
10.3.1	*Das Alte Testament, das Neue Testament und der Koran in der trinitätstheologischen Apologetik*	296
10.3.2	*Sure 4,171 – eine koranische Grundlage für Trinitätslehre und Christologie?*	305
10.4	Warum Muḥammad den Arabern nicht die Trinität verkündete	318
10.5	Metaphern und Analogien für die Trinität in der christlich-muslimischen Kontroverse	328
10.6	Die Drei als vollkommene Zahl – trinitätstheologische Spekulationen zu den Zahlen Eins und Drei bei Timotheos und Nonnos von Nisibis	335
10.7	Die Verteidigung der Trinitätslehre mithilfe der Lehre von den Attributen Gottes	352
10.7.1	*Die trinitätstheologische Apologetik des Patriarchen Timotheos vor dem Hintergrund der zeitgenössischen islamischen Attributenlehre*	357
10.7.1.1	*Die göttlichen Attribute bei Timotheos’ muslimischen Gesprächspartnern und bei dem Muʿtaziliten Abū l-Huḏail*	357
10.7.1.2	*Die Trias relationaler Attribute bei Timotheos und Abū l-Huḏail*	364

10.7.1.3 Timotheos' Interpretation der Ewigkeit der relationalen Attribute Gottes als Bestätigung der trinitarischen Hypostasen . 371
10.7.1.4 Zusammenfassung 384
10.7.2 Die Attributenlehre als Ansatzpunkt für die Zurückweisung des muslimischen Anthropomorphismusvorwurfs 385
10.7.3 Die Einsheit Gottes gemäß dem Katholikos-Patriarchen Timotheos I. 392
10.7.4 Die Attributenlehre in der trinitätstheologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis im Vergleich zu der Position von dessen Lehrer Abū Rāʾiṭa 397
10.7.5 Zusammenfassung 406
10.8 Die Rede als Denksprachfähigkeit Gottes und der Geist als Lebendigkeit Gottes – ein alternatives trinitätstheologisches Konzept des Patriarchen Timotheos I. 408
10.9 Resümee zur trinitätstheologischen Apologetik 414

11. Jesus Christus: Sohn Gottes, Logos und Herr – christologische Apologetik 418
11.1 „Nur der Gesandte Gottes" – Jesus aus der Sicht des Islams 418
11.2 Die Wiedergabe muslimischer Kritik an der Christologie in den christlich-syrischen Quellen 423
11.3 Die diphysitische Christologie der Kirche des Ostens in der Auseinandersetzung mit dem Islam 431
11.4 Das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament im Kontext der christologischen Apologetik gegenüber dem Islam 445
11.5 Zeichen und Wunder als Erweise göttlichen Wirkens im Rahmen der christlich-muslimischen Kontroverse 456
11.6 „Nicht wie leibliche Söhne" – Die Verteidigung des Gezeugtseins des Sohnes bei Timotheos und Theodor bar Kōnī 467
11.7 Diener oder Herr? – Die Reaktion des Patriarchen Timotheos I. auf die muslimische Titulierung Jesu als ‚Diener' . 472
11.8 Die Rechtfertigung des Timotheos für die Anbetung Jesu Christi 484
11.9 Die ‚Rede Gottes' in der islamischen Theologie und als christologisches Konzept bei Timotheos 488
11.9.1 Die innerislamische Kontroverse um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede 489
11.9.2 Die Christen und die islamische Diskussion um den Koran 493
11.9.3 Die Rede Gottes bei Timotheos und bei den Muʿtaziliten 499
11.10 Die Attribute Gottes in der christologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis 504
11.11 Resümee zur christologischen Apologetik 513

12. Resümee zum zweiten Hauptteil 517

13. Schluss: Die theologischen Reaktionen syrischer Christen auf den Islam vom 7. bis 9. Jahrhundert 521

Anhang

Allgemeine Abkürzungen 530
Abkürzungen wissenschaftlicher Reihen und Zeitschriften 530

Quellen- und Literaturverzeichnis 533
Wissenschaftliche Hilfsmittel, Wörterbücher und Grammatiken 533
Bibel (Pešīṭtā) und Koran 533
Ungedruckte Quellen 534
Quelleneditionen und -übersetzungen 534
Sekundärliteratur 545

Verzeichnis der Schriftstellen 568
Personenverzeichnis 571

Vorwort

Die vorliegende Monographie ist eine stellenweise überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die ich im Wintersemester 2018/19 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg eingereicht habe. Nach mehrjähriger, intensiver Arbeit ist an dieser Stelle einigen Personen zu danken, die auf unterschiedlichste Weise zum Gelingen des Projekts beigetragen haben: Mein Dank gilt in besonderem Maße Prof. Dr. Dietmar W. Winkler, durch dessen Vorlesungen mein Interesse am orientalischen Christentum während meines Studiums an der Universität Salzburg geweckt wurde. Aufgrund meiner positiven Erfahrungen mit Prof. Winkler als Betreuer meiner Diplomarbeit habe ich mich sehr über seine Bereitschaft gefreut, auch meine Dissertation zu betreuen. Ich danke ihm für die vielen anregenden und mitunter erheiternden Gespräche in den vergangenen Jahren, seine Unterstützung bei der Einwerbung finanzieller Mittel zur Ermöglichung meines Promotionsprojekts sowie für seine Hilfe bei der Konzeption und Durchführung des Forschungsvorhabens. Darüber hinaus danke ich Prof. Dr. Dr. Franz Gmainer-Pranzl (ebenfalls Universität Salzburg) für die Übernahme der Funktion des Nebenbetreuers meiner Dissertation und Prof. Dr. Herman Teule (Katholieke Universiteit Leuven, Belgien) für seine Bereitschaft, das Zweitgutachten zu erstellen.

Ohne die entsprechenden Sprachkenntnisse hätte das vorliegende Buch nicht entstehen können. Daher danke ich vor allem PD Dr. Aho Shemunkasho (Universität Salzburg), bei dem ich während meines Studiums Syrisch gelernt habe. Überdies hat Dr. Shemunkasho mich bei der Anfertigung einer Arbeitsübersetzung des *Apologetischen Traktats* des westsyrischen Erzdiakons Nonnos von Nisibis aus dem 9. Jahrhundert unterstützt. Aus zeitlichen Gründen war es mir bisher leider nicht möglich, diese Übersetzung zu einem publikationsfähigen Beitrag zu verarbeiten. Ich hoffe, dies in der Zukunft nachholen zu können. Außerdem gilt mein Dank Dr. Shawqi Talia (The Catholic University of America, Washington, D.C.), dessen Intensivsprachkurse für theologisches Arabisch an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ich besuchen durfte.

Prof. Dr. Martin Heimgartner (Universität Zürich und Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) danke ich für die Großzügigkeit und das Vertrauen, mit denen er mir seine Texteditionen und Übersetzungen der Briefe 30–39 sowie der Briefe 40–41 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (gest. 823) schon vor deren Veröffentlichung zukommen ließ. Darüber hinaus bin ich Prof. Heimgartner für seine Anmerkungen zur Konzeption meines Dissertationsprojekts und für seine Beantwortung einer Reihe von Fragen, die sich mir zu den Schriften des Timotheos im Laufe der Zeit gestellt haben, zu Dank verpflichtet. Schließlich hat Prof. Heimgartner das Manuskript dieser Monographie vor der Drucklegung kritisch gelesen und kommentiert. Prof. Dr. Michael Philip

Penn (Stanford University, Kalifornien) hat mir die Druckfahnen seiner Monographien *When Christians First Met Muslims* und *Envisioning Islam* vor deren Publikation zur Verfügung gestellt, wofür ihm ebenfalls herzlich gedankt sei.

Zudem haben Dr. Barbara Roggema (Ruhr-Universität Bochum), Dr. Krisztina Szilágyi (University of Cambridge, UK) und Prof. Dr. Sarah Stroumsa (The Hebrew University of Jerusalem, Israel) meine Arbeit durch ihre Hinweise während verschiedener Tagungen inhaltlich bereichert. Für seine Hilfe bei der Übersetzung einiger sehr komplizierter Passagen im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis danke ich Dr. Sebastian P. Brock (University of Oxford, UK). Mein ehemaliger Salzburger Kollege Dr. Gabriel Rabo hat einen Teil meiner Übersetzungen von Auszügen aus syrischen Quellen in der vorliegenden Monographie überprüft, wofür ich ihm herzlich danke. Bei einigen Stellen in arabischen Texten haben mir – neben Dr. Shawqi Talia – Prof. Dr. Reuven Amitai (The Hebrew University of Jerusalem, Israel) sowie Dr. Alvina Hovhannisyan und Prof. Dr. Marat Yavrumyan (beide Yerevan State University, Armenien) während ihrer Erasmus-Aufenthalte an der Universität Salzburg weitergeholfen. Schließlich hat Alexander Lamprakis, MA (Ludwig-Maximilians-Universität München) meine Übersetzungen von arabischen Quellentexten überprüft und – wo nötig – korrigiert.

Für den fachlichen und freundschaftlichen Austausch unter Promovierenden während der zurückliegenden Jahre danke ich Dr. Ryann Craig (Georgetown University, Washington, D.C.), Bert Jacobs (Katholieke Universiteit Leuven, Belgien) und Dr. Reinhard Stiksel (Bibelwerk Linz). Prof. Dr. Peter Burg (Münster) hat sich der mühevollen Arbeit unterzogen, das Manuskript meiner Dissertationsschrift im Hinblick auf orthographische und grammatikalische Unzulänglichkeiten zu korrigieren, wofür ich ihm zu großem Dank verpflichtet bin. Alle verbliebenen Fehler sind die meinigen.

Finanziell wurde mein Dissertationsprojekt zunächst durch ein Promotionsstipendium der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk (Bonn) und anschließend durch ein DOC-Stipendium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien) gefördert. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern beider Organisationen danke ich für die stets freundliche und kompetente Unterstützung in den zurückliegenden Jahren. Nach dem Auslaufen meines DOC-Stipendiums ergab sich die Gelegenheit, meine Forschungen im Rahmen einer Anstellung als Projektmitarbeiter am Zentrum zur Erforschung des Christlichen Ostens (ZECO) der Universität Salzburg zu Ende zu führen. Hierfür danke ich der Leiterin des ZECO, Univ.-Doz. Dr. Dr. h.c. Jasmine Dum-Tragut, sowie Prof. Dr. Dietmar W. Winkler. Für die Zusammenarbeit in den Jahren der Arbeit an meiner Dissertation danke ich zudem den weiteren, namentlich noch nicht genannten Mitgliedern des ZECO: allen voran Dr. Andreas Schmoller, mit dem ich mir das Büro an der Universität Salzburg geteilt habe, sowie Dr. Roland Cerny-Werner, Dr. P. Gottfried Glaßner, Ulrike Grill, Dr. Christina Katsikadeli, Dr. Li Tang

sowie dem früheren ZECO-Mitglied Dr. Diliana Atanassova (jetzt Akademie der Wissenschaften zu Göttingen).

Eine besondere Freude und Ehre war die Auszeichnung meiner Dissertation mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung im Jahr 2019, mit dem die Veröffentlichung in den ‚Innsbrucker theologischen Studien' ermöglicht wird. Ich danke dem Kuratorium und dem wissenschaftlichen Beirat der Karl-Rahner-Stiftung für die Zuerkennung dieses bedeutenden Preises! Herrn Mag. Gottfried Kompatscher vom Tyrolia-Verlag in Innsbruck gilt mein Dank für seine Unterstützung und Betreuung auf dem Weg zur Publikation dieser Monographie sowie Herrn Hansjörg Magerle für die Erstellung des Layouts.

Schließlich möchte ich mich bei meinen Eltern, meinem Bruder, meinen Verwandten und vielen Freundinnen und Freunden, die mich in den letzten Jahren auf meinem Weg begleitet haben, bedanken. Gerade in den schwierigen Phasen, welche die Abfassung einer Dissertation mit sich bringt, sind sie für mich da gewesen! In ganz besonderer Weise danke ich Eva-Maria, die in all den Monaten, in denen ich das Manuskript der vorliegenden Monographie für die Drucklegung zeitaufwendig überarbeitet habe, zu mir gestanden ist und mich unterstützt hat. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Linz, im Dezember 2020 Joachim Jakob

وَلَا تُجَادِلُوا أَهلَ الكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِى هِىَ أَحسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنهُم وَقُولُوا
ءَامَنَّا بِالَّذِى أُنزِلَ إِلَينَا وَأُنزِلَ إِلَيكُم وَإِلَاهُنَا وَإِلَاهُكُم وَاحِدٌ وَنَحنُ لَهُ مُسلِمُونَ

„Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?) – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.'" (Sure 29,46, übersetzt von Rudi Paret)

1. Einleitung

In einer Zeit, in der die Debatten um den Islam infolge der terroristischen Anschläge des 11. Septembers 2001 sowie von Flucht und Migration zugenommen haben, rückt auch das Verhältnis zwischen Islam und Christentum stärker in den Fokus des Interesses vieler Menschen. Allzu leicht gerät dabei die Geschichte der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern dieser beiden Weltreligionen in den Vordergrund. Diese Reduktion der Geschichte der christlich-muslimischen Beziehungen droht einen einseitigen Blick auf die Geschichte der Koexistenz von Muslimen und Christen nach sich zu ziehen.

Schon im Koran wird ersichtlich, dass Muḥammad mit den „Leuten der Schrift" (اهل الكتاب, *ahl al-kitāb*), wie Juden und Christen im Koran genannt werden, in Kontakt stand, wenngleich es bereits in dieser Zeit zu – mitunter gewaltsam ausgetragenen – Konflikten kam. Ebenso weit reichen die religiösen Kontroversen zwischen Juden, Christen und Muslimen zurück. Die arabischen Eroberungen des 7. Jahrhunderts brachten Juden, Christen, Zoroastrier und Anhänger weiterer Religionen unter die Herrschaft von Muslimen. Als Anhänger vorkoranischer Offenbarungen erhielten Juden und Christen einen Sonderstatus, der *ḏimma* (ذمّة) genannt wurde. Nichtmuslime wurden als „Schutzbefohlene" (ذمّي, *ḏimmī* oder اهل الذمّة, *ahl aḏ-ḏimma*) bezeichnet, für die bestimmte Restriktionen galten, die im sogenannten „Vertrag des ʿUmar" bzw. in den „Bedingungen des ʿUmar" (شروط عمر, *šurūṭ ʿUmar*) festgehalten wurden. Diese Regelungen wurden traditionell auf den Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (reg. 634–644) zurückgeführt. Allerdings scheinen die „Bedingungen des ʿUmar" erst aus dem 9. Jahrhundert zu stammen, als mehrere Vorgängerversionen zu einem umfassenden Dokument zusammengeführt wurden. Das Ausmaß der tatsächlichen Anwendung dieser Bestimmungen auf die Nichtmuslime variierte je nach Situation allerdings mitunter beträchtlich.[1]

Die vorliegende Monographie ist den theologischen Reaktionen auf den Islam gewidmet, die von christlichen Autoren in der Zeit vom 7. bis 9. Jahrhundert auf Syrisch formuliert wurden. Als ‚Syrisch' wird der ostaramäische Dialekt der

1 Auf die genauen Bestimmungen für die Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft ist im Rahmen dieser Monographie nicht näher einzugehen. Stattdessen sei hier kurz auf die wichtigsten Forschungen zu der Thematik verwiesen: Die beiden klassischen Arbeiten dazu stammen von Arthur Stanley Tritton (vgl. Tritton, The Caliphs and their Non-Muslim Subjects) und Antoine Fattal (vgl. Fattal, Le statut légal). Als Synthese der früheren Forschungen ist die Studie von Wolfgang Kallfelz zu verstehen (vgl. Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen). Mark R. Cohen hat eine literarhistorische Untersuchung der Bestimmungen für die Nichtmuslime vorgelegt (vgl. Cohen, What was the Pact of ʿUmar?). Die neuere Forschung zu dem Thema wird vor allem von Milka Levy-Rubin geprägt, welche die „Bedingungen des ʿUmar" und deren Genese in einen größeren historischen Zusammenhang einordnet (vgl. Levy-Rubin, Non-Muslims in the Early Islamic Empire; Levy-Rubin, The Pact of ʿUmar).

Stadt Edessa (Syrisch: ,ܐܘܪܗܝ, das heutige Şanlıurfa im Südosten der Türkei) bezeichnet. Mit der von Edessa ausgehenden Mission verbreitete sich das Syrische unter den Christen in Mesopotamien und wurde zur Literatursprache des nach ihm benannten syrischen Christentums. Infolge der christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts vollzog sich eine Dialektspaltung des Syrischen: Während die Miaphysiten (die sogenannten „Monophysiten" oder „Jakobiten")[2] das Westsyrische verwendeten, war unter den Diphysiten (den sogenannten „Nestorianern") das Ostsyrische in Gebrauch.[3] In dieser Studie werden syrische Texte von Autoren aus diesen beiden Traditionen, d. h. der westsyrischen Tradition bzw. Kirche (die heutige Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien) und der ostsyrischen Tradition bzw. Kirche (die heutige Apostolische Kirche des Ostens),[4] untersucht. Wenn im Folgenden also von ‚syrischen Christen', der ‚syrischen Tradition' usw. die Rede ist, beziehe ich mich auf diese Kirchen und ihre Mitglieder.

Gleichwohl ist dabei nicht zu vergessen, dass die syrische Sprache in der islamischen Welt des Mittelalters zunehmend an Bedeutung verlor. Arabisch wurde nicht nur zur Alltagssprache im Umgang zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen, sondern auch zur Sprache der theologischen Auseinandersetzung zwischen den Religionen. Um der Konversion von Christen zum Islam entgegenzutreten, mussten die christlichen Apologeten daher Verteidigungen ihres Glaubens in arabischer Sprache verfassen.[5] Christlich-arabische Texte waren grundsätzlich nicht allein Christen zugänglich, sondern ebenso Muslimen und Juden. Die gemeinsame Sprache darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Texte auf eine klare Abgrenzung zwischen den Religionsgemeinschaften zielten. Sie richteten sich primär an die eigene Community, um diese in ihrem Glauben zu stärken. Die syrischen Texte waren dagegen ausschließlich an ein christliches Publikum adressiert, weil sie Muslimen von der Sprache her nicht zugänglich waren.[6]

2 Zur Verwendung der Bezeichnung ‚Miaphysiten' bzw. ‚Miaphysitismus' vgl. Brock, Miaphysite, not monophysite!; Winkler, Miaphysitism; Winkler, „Miaphysitismus".

3 Vgl. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, XXXI–XXXIV.

4 Als Überblick zu diesen beiden Kirchen sei hier auf Hage, Das orientalische Christentum, 130–167 (Syrisch-Orthodoxe Kirche) und 269–313 (Apostolische Kirche des Ostens) verwiesen, wo jeweils weiterführende Literatur zu finden ist.

5 Vgl. Griffith, Disputes with Muslims, 271–272; ausführlicher dazu Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 45–105. Die bis heute umfangreichste historische Darstellung der christlich-arabischen Literatur ist Georg Grafs fünfbändige *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, welche sich auf den Zeitraum bis zum 19. Jahrhundert bezieht. Jene christlich-arabischen Theologen, die während der für diese Monographie relevanten Zeit wirkten, werden im zweiten Band von Grafs Werk behandelt (vgl. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur II).

6 Vgl. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 99–103; Griffith, Disputes with Muslims, 272–273. Regula Forster gibt außerdem zu bedenken, dass die christlich-arabischen Texte auch deshalb vorwiegend in der eigenen Gemeinschaft rezipiert wurden, weil sie häufig in Karšūnī (d. h. Arabisch mit syrischen Schriftzeichen geschrieben) verfasst wur-

Während die Annahme, die syrischen Texte seien für innerchristliche Zwecke verfasst worden, weil die muslimischen Araber die syrische Sprache nicht verstanden, in der Forschung weitgehend geteilt wird,[7] kritisiert Barbara Roggema diese Sichtweise anhand des Beispiels christlicher Interpretationen des Korans in syrischen apologetischen Texten, die auch Muslimen bekannt gewesen seien:

> „En effet, ce n'est pas seulement un argument ludique destiné aux seuls chrétiens, même si les chercheurs ont parfois fait remarquer que les textes sur l'islam écrits en syriaque étaient destinés seulement à la « consommation interne ». Les savants musulmans eux-mêmes (et peut-être quelques gens ordinaires aussi) connaissaient bien ce genre de critique adressée au Coran, qui ne venait pas seulement des chrétiens, mais aussi des juifs et des libres-penseurs."[8]

Die Kenntnis muslimischer Gelehrter von der Kritik christlicher (und anderer) Autoren am Islam ist kaum überraschend, weil davon auszugehen ist, dass die Apologien auch als Hilfestellungen für Diskussionen mit Muslimen verfasst wurden. Wenn Christen die Argumente gegen den Islam aus den apologetischen Texten also in Streitgesprächen mit Muslimen verwendeten, erhielten die Muslime Kenntnis von diesen Argumenten.

Hinsichtlich der Gelehrtenkreise der Baġdāder Gesellschaft geht Gotthard Strohmaier aufgrund des im 9. Jahrhundert noch hohen Anteils syrischer Christen an der Bevölkerung der Stadt davon aus, „dass man auch bei manchen Muslimen wegen der Nachbarschaft eine angestammte Zweisprachigkeit voraussetzen darf"[9]. Er führt mehrere Hinweise auf Muslime an, die wissenschaftlich interessiert waren, wobei dies primär den Bereich der Medizin betrifft, und offenkundig neben Arabisch in individuell verschiedenem Ausmaß auch Syrisch beherrschten.[10] Allerdings setzte sich das Arabische dann relativ rasch als Wissenschaftssprache bei Muslimen wie Christen durch. Zwischenzeitlich dürfte es demnach jedoch einen, wenngleich sehr kleinen Teil von gelehrten Muslimen in Baġdād gegeben haben, der Syrisch verstand. Hinweise auf muslimische Theologen, die des Syrischen mächtig waren, sind dagegen nicht bekannt. Gleichwohl führt Jack Tannous weitere Indizien dafür an, dass zumindest einige Muslime wohl Syrisch konnten.[11] Am ehesten wird man Syrisch-Kenntnisse unter

den (vgl. Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 17). Sara Leila Husseini geht bei einigen christlich-arabischen Texten, die sich intensiver mit dem Gedankengut der Muʿtazila auseinandersetzen, hingegen davon aus, dass ihre Autoren sich zumindest teilweise auch an ein muslimisches Publikum wendeten (vgl. Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 203–205).

7 Vgl. etwa Szilágyi, Christian Learning about Islam, 324–325; Winkler, Christian Responses to Islam, 80.

8 Roggema, Pour une lecture, 278–279.

9 Strohmaier, Syrer am Kalifenhof, 89.

10 Vgl. Strohmaier, Der syrische und der arabische Galen, 2006–2007.

11 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 415–416.

jenen Muslimen anzunehmen haben, die ehemals syrische Christen waren und zum Islam konvertierten. Diese Konvertiten dürften den Großteil der Muslime ausgemacht haben, die Syrisch konnten.

Ein weiteres Indiz dafür, dass den christlich-arabischen Theologen und ihren Werken eine größere Bedeutung für den Austausch zwischen Muslimen und Christen zukam als den syrischen Quellen, sind die Hinweise auf Widerlegungen einzelner christlich-arabischer Autoren durch muslimische Autoren. So berichtet etwa Ibn an-Nadīm (gest. 995/998) in seiner bibliographischen Enzyklopädie, dem *Kitāb al-fihrist* (كتاب الفهرست), dass der Muʿtazilit Abū Mūsā ʿĪsā b. Ṣubayḥ al-Murdār (gest. 841) ein „Buch gegen Abū Qurra, den Christen" (كتاب على ابى قرة النصرانى) verfasst habe, das jedoch nicht erhalten geblieben ist.[12] Ein anderer Muʿtazilit, ʿAbdalǧabbār al-Hamaḏānī (gest. 1025), zitierte Abū Qurra als Quelle für die Lehren der Melkiten und der zaiditische Imām al-Qasīm b. Ibrāhīm ar-Rassī (gest. 860) könnte ebenfalls mit Abū Qurras Werken vertraut gewesen sein.[13] Dem Muʿtaziliten Abū l-Huḏail al-ʿAllāf (gest. 841) schrieb Ibn an-Nadīm eine Widerlegung des auf Arabisch schreibenden ostsyrischen Gelehrten ʿAmmār al-Baṣrī (كتاب على عمار النصرانى فى الرد على النصارى, *Kitāb ʿalā ʿAmmār an-naṣrānī fī r-radd ʿalā n-naṣārā*) zu.[14] Demzufolge scheint der Austausch zwischen muslimischen und christlich-arabischen Theologen direkter verlaufen zu sein als zwischen Muslimen und syrisch-sprachigen Christen. Die These, dass mit den syrischen Texten auf unmittelbarem Wege fast ausschließlich Christen erreicht wurden, während christlich-arabische Texte prinzipiell auch von Muslimen rezipiert werden konnten, erscheint somit plausibel. Gleichwohl zeigen die syrischen Quellen ebenfalls Kenntnisse der islamischen Theologie, deren Ausmaß allerdings noch näher zu bestimmen ist.

1.1 Stand und Desiderate der Forschung

Die in der vorliegenden Monographie analysierten syrischen Quellen wurden bereits ediert und in eine oder mehrere moderne Sprachen übersetzt. Allerdings sind die vorhandenen Editionen von unterschiedlicher Qualität: Speziell die älteren Editionen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (oder sogar noch aus dem 19. Jahrhundert) entsprechen in der Regel nicht mehr den gegenwärtigen Kriterien der Editionstechnik. In den letzten Jahren wurden daher teilweise neue

12 Vgl. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist* (Ed. Tağaddud), ٢٠٧ (Z. 6; Arab.); Übers. Dodge (RoC 83), 394 (Engl.). Vgl. dazu auch Thomas, Al-Murdār, 613.

13 Vgl. Lamoreaux, Theodore Abū Qurrah, xvii.

14 Vgl. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist* (Ed. Tağaddud), ٢٠٤ (Z. 21–22; Arab.); Übers. Dodge (RoC 83), 388 (Engl.). Vgl. dazu auch van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 220; van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 367 (Nr. 7 in der Werkliste); Griffith, The Concept of *al-uqnūm*, 170.

Editionen erstellt, wobei insbesondere auf die Neueditionen der Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. durch Martin Heimgartner[15] und der *Legende von Sergios Baḥīrā* durch Barbara Roggema[16] zu verweisen ist.

Wie Regula Forster in ihrer Studie zu wissensvermittelnden arabischen Dialogtexten aus der Zeit vom 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts feststellt, „hat insbesondere das interreligiöse Streitgespräch ein beachtliches Forschungsinteresse ausgelöst, wobei das Interesse weniger der literarischen Form als vielmehr den religiösen Inhalten gilt“[17]. Hinsichtlich der syrischen Quellen lag der Forschungsschwerpunkt neben den Texteditionen und -übersetzungen bisher allerdings primär auf Einzelstudien zu einem Autor, einer Quelle oder einem Themenbereich. Die wichtigsten diesbezüglichen Beiträge sind die zahlreichen Studien von Sidney H. Griffith, dessen 2008 erschienene Monographie *The Church in the Shadow of the Mosque* darüber hinaus nicht nur als Einführung zu den Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in der frühislamischen Welt, sondern auch als komprimierte Synthese von Griffiths vorherigen Arbeiten gelten kann. Weitere neuere Einzelstudien zu syrischen Texten über den Islam aus der Zeit vom 7. bis 9. Jahrhundert stammen unter anderem von Martin Heimgartner, Michael Philip Penn, Gerrit J. Reinink, Barbara Roggema und Harald Suermann.[18]

Während zu den christlich-arabischen Quellen, die sich mit dem Islam auseinandersetzen, bereits umfassendere Studien erstellt wurden,[19] fehlten lange Zeit vergleichbare Arbeiten mit Fokus auf die Quellen in syrischer Sprache.

15 Von den bisher publizierten Editionen Heimgartners sind für die vorliegende Studie folgende Editionen relevant: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244 und 245); Timotheos, Briefe 34, 35 und 36 (CSCO.S 256 und 257); Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261 und 262).

16 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā (HCMR 9).

17 Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 12. Aus diesem Grund klammert Forster die interreligiösen Dialoge, insbesondere die christlich-muslimischen Dialoge, in ihrer Studie aus (vgl. ebd., 17). Forsters Untersuchung bietet jedoch profunde Einblicke in die Gesprächs- und Disputationskultur einer Zeit, in der auch ein Teil der in der vorliegenden Untersuchung analysierten Quellen entstand. Forsters Ergebnisse tragen somit zur Kontextualisierung dieser Quellen bei.

18 Anstatt die zahlreichen Beiträge hier einzeln aufzuzählen sei auf das Literaturverzeichnis verwiesen.

19 Zu nennen sind beispielsweise die Arbeiten von Bénédicte Landron (vgl. Landron, Chrétiens et musulmans), welche arabische Texte von ostsyrischen Autoren aus der Zeit vom 8. bis 14. Jahrhundert untersucht, und von Rachid Haddad zur Trinitätstheologie christlich-arabischer Theologen von 750 bis 1050 (vgl. Haddad, La Trinité divine). Die Schriften der drei wichtigsten christlich-arabischen Theologen des 9. Jahrhunderts, des Melkiten Theodor Abū Qurra, des Westsyrers Ḥabīb b. Ḫidma Abū Rāʾiṭa und des Ostsyrers ʿAmmār al-Baṣrī, wurden von Sara Leila Husseini hinsichtlich ihrer Trinitätstheologie (vgl. Husseini, Early Christian-Muslim Debate) und von Mark Beaumont hinsichtlich ihrer Christologie (vgl. Beaumont, Christology in Dialogue with Muslims, 28–112) im islamischen Kontext untersucht. Die trinitätstheologische und christologische Argumentation von Theodor Abū Qurra wurde zuletzt von Najib George Awad unter Berücksichtigung des islamischen Kontexts ausführlich behandelt (vgl. Awad, Orthodoxy in Arabic Terms, 163–410). Eine ältere Studie über Abū Qur-

Noch 2014 meinte Jobst Reller, die Geschichte der syrischen Christen unter islamischer Herrschaft dürfte aufgrund der disparaten Quellenlage „noch manche überraschende Erkenntnis bergen“[20]. Erst 2015 erschienen die zwei Monographien *When Christians First Met Muslims* und *Envisioning Islam* von Michael Philip Penn, die den Reaktionen syrisch-sprachiger Christen auf den Islam gewidmet sind. Neben den Quellen ost- und westsyrischer Provenienz zieht Penn auch die syrisch-sprachigen Texte melkitischer und maronitischer Autoren über den Islam heran. *When Christians First Met Muslims* wird bereits im Untertitel als „Sourcebook“ qualifiziert. Es handelt sich um eine Zusammenstellung englischer Übersetzungen von Textauszügen aus syrischen Quellen aus der Zeit bis zum Ende der Umaiyaden-Dynastie im Jahr 750, die jeweils mit Einleitungen versehen sind. Die Konzeption des Bandes erinnert an Andrew Palmers Werk *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*.

Während Michael Philip Penns *When Christians First Met Muslims* also „nur“ eine Sammlung von Übersetzungen syrischer Quellentexte zum Islam bietet, um sie einem breiteren Leserspektrum leichter zugänglich zu machen, ist *Envisioning Islam* eine synthetisierende Untersuchung von sechzig syrisch-sprachigen Quellen aus der Zeit vom 7. bis 9. Jahrhundert.[21] Penn versteht diese Monographie als Einführungswerk, um die syrischen Quellen einem größeren Publikum bekannt zu machen sowie ihren Wert für die interdisziplinäre Erforschung der frühislamischen Geschichte und der christlich-muslimischen Beziehungen aufzuzeigen.[22] Die Notwendigkeit einer solchen Studie ergibt sich für Penn aus dem Forschungsstand, den er folgendermaßen skizziert:

> „[…] modern discussions of Syriac reactions to Islam remain quite fragmented. The field has become dominated by important but short investigations, scattered in hard-to-find journals and mainly read only by other scholars of Syriac. Most of these articles examine a single text, and few provide a particularly accessible entryway into the larger corpus. Research focused on only a handful of these documents simply cannot convey the diversity of ways Syriac sources envisioned Islam.“[23]

Schon die große Anzahl von – in ihrem jeweiligen Umfang freilich unterschiedlich langen – Quellen, die Michael Philip Penn in *Envisioning Islam* auf „nur“ 186 Seiten (Anmerkungen exklusive) untersucht, macht deutlich, dass in dieser Studie nicht alle Aspekte berücksichtigt werden konnten.[24] Während Penn vor

ras Ausführungen zur Trinitätslehre und zur Christologie ist in der Dissertation von Sidney H. Griffith enthalten (vgl. Griffith, The Controversial Theology, 136–221).

20 Reller, Syrische Ansichten, 67.

21 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 5–6.

22 Vgl. ebd., 12–13.

23 Ebd., 5.

24 Michael Philip Penn ist sich selbst dessen bewusst, dass seine Studie keine allumfassende Bearbeitung der syrischen Quellen darstellt: „It is not an all-encompassing study of every aspect of Syriac reactions to Islam. Focusing on Syriac texts, it does not address all of the

allem auf geschichtstheologische Reaktionen, Identitätskonstruktionen, politische Rahmenbedingungen und sozialgeschichtliche Kontexte fokussiert ist, scheint der Umgang mit den eigentlichen *theologischen* Differenzen zwischen Christentum und Islam in den syrischen Quellen lediglich eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Somit fehlt nach wie vor eine tiefergehende und umfassende historisch-theologische Analyse syrischer Quellen hinsichtlich ihrer Reaktionen auf den Islam, die auch mögliche Verbindungen zur damaligen islamischen Theologie in den Blick nimmt.

Die Bedeutung der islamischen Theologie als Referenzgröße für die christlichen Apologeten wurde in der Forschung schon des Öfteren konstatiert: Nach Ute Pietruschka bildete sich die christliche Apologetik gegen den Islam bis zum 10. Jahrhundert voll aus, wobei die wichtigsten thematischen Aspekte bereits im 8. und 9. Jahrhundert entwickelt wurden. Spätere Generationen von Apologeten verfeinerten lediglich die Methoden für die Auseinandersetzung mit Muslimen. Diese konstitutive Phase der christlichen Apologetik sieht Pietruschka im Zusammenhang mit dem zeitgleichen Entstehungsprozess der spekulativen islamischen Theologie (علم الكلام, *ʿilm al-kalām*).[25] Sidney H. Griffith bezeichnet die theologischen Traktate orientalischer Christen aus dem 8. Jahrhundert wiederum als „the beginning of a somewhat co-dependent, intellectual and cultural, albeit often antagonistic, relationship between Christian and Muslim thinkers that would hold them in tension with one another throughout the first ʿAbbāsid century“[26]. Da neben den Muslimen auch Juden und Christen in dieser Zeit auf Arabisch zu schreiben begannen und es somit eine gemeinsame sprachliche Grundlage für den interreligiösen Austausch gab, erfordert jedwede Quellenanalyse nach Griffiths Ansicht die Berücksichtigung der Positionen der Gelehrten der anderen Religionsgemeinschaften:

> „Philosophers and *mutakallimūn* of the several Abrahamic families of believers clearly developed their distinctive discourses in Arabic in tandem with and in reaction to one another, albeit that they seldom mentioned one another by name. Accordingly, it is crucial for an adequate study of the works of any one or several of them that the enquiry be made within the purview of the others, whose often contrary views and characteristic formulations would have been very much on the mind of any writer within a particular tradition who strove to present his own community's views in counterpoint to those of his contemporaries who thought differently.“[27]

early Christian writings on Islam, much less every facet of early Christian-Muslim interactions“ (Penn, Envisioning Islam, 12–13).

25 Vgl. Pietruschka, Die Verwendung und Funktion, 273–274.

26 Griffith, Christian Theological Thought, 91.

27 Griffith, Confessing Monotheism, 328–329; vgl. dazu auch Griffith, Doing Christian Theology, 155–156; Griffith, The Unity and Trinity of God, 11.

So konstatiert der Islamwissenschaftler Wilferd Madelung beispielsweise eine Beeinflussung der Positionen des Zaiditen al-Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī (gest. 860) durch zeitgenössische christliche Theologen, insbesondere durch Theodor Abū Qurra, den melkitischen Bischof von Ḥarrān.[28] Jack Tannous benennt noch weitere Hinweise auf Einflüsse von Christen auf die religiösen Vorstellungen einiger Muslime.[29] In der sogenannten *Disputation des Mönchs Abraham von Tiberias*, einem christlich-arabischen Text eines anonymen melkitischen Autors aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, hat Krisztina Szilágyi eine gute Kenntnis des Verfassers von der islamischen Koranexegese, dem *ḥadīṯ*, muslimischen Ritualen, Parteiungen unter den Muslimen und einem populären arabischen Epos ausmachen können.[30] Zwar erachtet Szilágyi das Wissen des christlichen Autors dieses Disputationstextes über den Islam als nicht repräsentativ für die Christen jener Zeit, die eher über bruchstückhafte Kenntnisse des Islams verfügten,[31] jedoch zeigt dieses Beispiel, dass es durchaus einzelne Christen gab, die mit dem Islam sehr vertraut waren und ihr Wissen in ihre Schriften einbrachten, womit sie es in ihrer Gemeinschaft weitervermittelten.

Trotz derartiger Forschungsansätze stellt die Islamwissenschaftlerin Johanna Pink bezüglich der historischen Interaktionen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im Allgemeinen fest:

> „Die wechselseitige Beeinflussung zwischen muslimischen, jüdischen und christlichen Gelehrten rückt erst langsam in den Mittelpunkt der Forschung. Erschwert wurde der Blick auf diese Beziehungsgeschichte durch Fächergrenzen und durch die interreligiöse Polemik, die auf allen Seiten reichlich produziert wurde."[32]

Übertragen auf die Erforschung der christlich-syrischen Quellen lässt sich diese Beschreibung des Status quo insofern konkretisieren, als die Feststellung von Bezügen zur islamischen Theologie bisher oftmals auf die Identifizierung von Koranzitaten oder eher allgemeine Verweise auf Einzelbereiche der islamischen Theologie, wie beispielsweise die Lehre von den göttlichen Attributen, die sich christliche Apologeten zur Verteidigung der Trinitätslehre zunutze zu machen versuchten, beschränkt blieb. Es fehlt somit weiterhin eine tiefergehende Analyse der syrischen Quellen im Hinblick auf ihre Verankerung im geistesgeschichtlichen Kontext der islamischen Theologie ihrer Zeit. Auf dieses Forschungsdesiderat wurde schon verschiedentlich hingewiesen. Bereits 1994 konstatierte Ulrich Rudolph hinsichtlich der Erforschung des wechselseitigen Austausches zwischen muslimischen und christlichen Theologen in den ersten Jahrhunderten des Islams:

28 Vgl. Madelung, Al-Qāsim ibn Ibrāhīm.
29 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 451–452.
30 Vgl. Szilágyi, Christian Learning about Islam, 280–318.
31 Vgl. ebd., 318–319.
32 Pink, Islam und Nichtmuslime, 491–492.

> „Eine vergleichende Betrachtung der jeweiligen Theologie […], die Parallelen und systematische Anknüpfungspunkte herausarbeiten müßte, steht im wesentlichen noch aus. Somit kommt man wohl nicht umhin, festzuhalten, daß wir ausgerechnet über die fruchtbaren Berührungen zwischen dem Islam und dem orientalischen Christentum bisher am wenigsten orientiert sind."[33]

Rudolph selbst hat durch einen Vergleich des Prologs des *Hexaemeronkommentars* des westsyrischen Theologen Moses bar Kephā (gest. 903) mit drei *kalām*-Werken aus dem 10. Jahrhundert nachgewiesen, dass Moses bar Kephā der Form und dem Inhalt nach von der muʿtazilitischen Literaturgattung des *kitāb at-tauḥīd* (كتاب التوحيد) beeinflusst wurde.[34] Demzufolge besaß Moses bar Kephā „eine intime Kenntnis der Theologie, die von den Muʿtaziliten zu seinen Lebzeiten vorgetragen wurde"[35]. Als ein Resultat seiner Untersuchung differenziert Rudolph zwischen drei Typen der Rezeption der Muʿtazila bei Moses bar Kephā: Die „sachlich ädaquate Aneignung" umfasst die Diskussion eines Problems „in genau dem Sinne, der ihm auch im Kontext der islamischen Theologie zugekommen ist". Bei der assoziativen Aneignung wird ein Begriff aus der islamischen Tradition „völlig verfremdet […], so daß man spürt, daß er lediglich als verbale Reminiszenz fortwirkt". Schließlich macht Rudolph sachlich präzise Übernahmen durch Moses bar Kephā aus, „ohne sich über die Konsequenzen aus diesem Vorgang hinreichend Rechenschaft abzulegen".[36]

Im Rahmen seiner 2011 veröffentlichten Edition der Disputation des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. mit dem Kalifen al-Mahdī hat Martin Heimgartner – ähnlich wie zuvor Rudolph – auf Forschungsdesiderate aufmerksam gemacht: Zum einen hält Heimgartner eine Untersuchung der Disputation im Kontext von Timotheos' weiteren apologetischen Briefen gegen den Islam (Briefe 34–36 und 40) für wünschenswert, zum anderen erachtet er es als gewinnbringend, „die Querbezüge der Disputation zur islamischen Geistesgeschichte"[37] zu analysieren:

> „In diesem Zusammenhang ist nicht nur die Stellung der Disputation im Rahmen der christlich-muslimischen Kontroversliteratur überaus bedeutend, sondern auch, wie die gesamte Kontroversliteratur in historischen Interdependenzen zu den verschiedenen Stufen der Entwicklung der islamischen Theologiegeschichte steht. Insbesondere wären die Zusammenhänge mit dem Aufstieg der Muʿtazila herauszuarbeiten."[38]

33 Rudolph, Christliche Bibelexegese, 300.
34 Vgl. ebd., 303–310.
35 Ebd., 312.
36 Ebd., 310–312.
37 Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), L.
38 Ebd., L–LI. Die weiteren von Heimgartner genannten Forschungsdesiderate – die Erweiterung der Perspektive auf das gesamte multireligiöse Umfeld der Kontroverstexte anstelle der Beschränkung auf Christentum und Islam sowie der „Kulturtransfer des geistigen Erbes der Antike in die arabische Welt" (ebd., LI) – können in der vorliegenden Monographie nicht berücksichtigt werden.

Die Muʿtazila war eine rationalistische Strömung in der islamischen Theologie, die im 8. Jahrhundert aufkam und in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ihre Blütezeit erlebte.[39] Nach Ulrich Rudolph lässt sich ein reger Kontakt zwischen Muʿtaziliten und christlichen Theologen im frühen 9. Jahrhundert ausmachen, der zu zahlreichen Diskussionen über strittige Themen führte.[40] Im Hinblick auf Timotheos' Brief 40 konstatiert Heimgartner ferner „Bezüge zur islamischen Theologie des späten 8. Jahrhunderts"[41] in diesem Schreiben.

Einen ersten Einblick in diese Thematik bietet ein 2016 veröffentlichter Beitrag von Barbara Roggema, die das Anliegen ihrer Untersuchung syrischer Disputationstexte folgendermaßen umschreibt:

> „Il s'agira en fait de regarder de plus près une grande partie des exemples conservés de ce genre, afin de comprendre dans quelle mesure les apologistes avaient connaissance de l'arrière-plan religieux de leurs opposants, et plus particulièrement s'ils étaient au courant des évolutions du débat et des controverses au sein des cercles savants musulmans."[42]

Roggemas Artikel, in dem sechs syrische Quellen aus der Zeit vom 7./8. bis 13. Jahrhundert auf 29 Seiten besprochen werden, gewährt einen Überblick zu Querbezügen der christlichen Autoren zur islamischen Theologie und eröffnet damit einen Raum für weitere Studien.

Schließlich verweist Alexander M. Schilling in einem 2018 erschienen Aufsatz am Beispiel des ostsyrischen Gelehrten Hiob von Edessa, der im 9. Jahrhundert lebte, darauf hin, dass Hiobs Argumentation gegen die islamischen Jenseitsvorstellungen dazu einlade, „auf islamischer Seite die diesbezüglichen Positionen in der philosophischen und theologischen Literatur des 9. Jahrhunderts mit den von Hiob referierten zu vergleichen: Günstigenfalls liegt die Versuchung nahe, von Ansätzen zu einem interreligiösen christlich-muslimischen *kalām* des 9. Jahrhunderts zu sprechen"[43]. Da die Trinitätslehre und die Christologie, denen der Untersuchungsschwerpunkt der vorliegenden Monographie gewidmet ist, in dem entsprechenden Werk des Hiob von Edessa jedoch nicht eigens behandelt werden,[44] ist Hiob von Edessa hier nicht näher zu behandeln.

Im Hinblick auf den Vergleich der syrischen Texte mit der zeitgenössischen islamischen Theologie ist die quellenmäßige Überlieferung der Lehren der einzelnen Muʿtaziliten des 8. und 9. Jahrhunderts allerdings problematisch, weil

39 Zur Muʿtazila vgl. Kapitel ‚8.1 Die Muʿtaziliten und ihr theologischer Rationalismus'.
40 Vgl. Rudolph, Christliche Bibelexegese, 302.
41 Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), IX.
42 Roggema, Pour une lecture, 262–263.
43 Schilling, Ein Koran-Florilegium, 170.
44 Vgl. Reinink, The 'Book of Nature', 75.

keine Originaltexte dieser Muʿtaziliten erhalten sind.[45] Für die Rekonstruktion ihrer Lehren ist die Forschung auf Texte von späteren muslimischen Autoren angewiesen, die Widerlegungen ihrer Lehren oder Sammlungen der Lehren von Muslimen, d. h. häresiographische oder doxographische Werke, verfassten. Diese Quellen sind also stark tendenziös, aber dennoch von großem Nutzen für die Rekonstruktion der frühmuʿtazilitischen Lehren, wie etwa der Islamwissenschaftler Lutz Berger darlegt:

> „Derartige häresiographische (gegen Irrlehren gerichtete) Werke, deren Hauptzweck war, die falschen Ansichten anderer Gruppen zu protokollieren und gegebenenfalls die richtigen Ansichten der eigenen Gruppe dagegenzustellen, sind im islamischen Mittelalter in großer Zahl verfasst worden und bieten uns vielfach erstaunlich präzise und informationsreiche Aufstellungen von unter muslimischen (teils auch andersgläubigen) Theologen verbreiteten Ansichten.“[46]

Für den Vergleich der in der vorliegenden Monographie untersuchten apologetischen Argumentation in syrischen Quellen aus der Zeit vom 7. bis 9. Jahrhundert mit den Lehren islamischer Theologen – vorwiegend handelt es sich hierbei um Muʿtaziliten – bietet sich Josef van Ess' sechsbändiges Werk *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* an, das hinsichtlich der Rekonstruktion der islamischen Theologie jener Zeit gegenwärtig als maßgeblich gilt.[47] So bezeichnet etwa Livnat Holtzman das Werk von Josef van Ess als „definitive study of the early phase of the formation of Islamic theology“[48].

Mit Blick auf den Gesamtkontext der in dieser Studie zu analysierenden syrischen Quellen sind ferner zwei weitere Forschungsbereiche zu berücksichtigen: Zum einen darf nicht übersehen werden, dass neben Muslimen und Christen auch Juden in der islamischen Welt des Mittelalters lebten, die ebenfalls am interreligiösen Austausch beteiligt waren. Hierzu sind die Forschungen der Arabistin Sarah Stroumsa zur Philosophie und zum religiösen Denken in den drei monotheistischen Religionen hervorzuheben.[49] Zum anderen sind jene Werke

45 Vgl. Bennett, The Muʿtazilite Movement (II), 143. Als Überblick zur Geschichte der Forschung über die Muʿtazila vgl. Schmidtke, Neuere Forschungen zur *Muʿtazila*, 383–401. Eine Übersicht der für den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Monographie relevanten islamischen Theologen und der ihnen zugeschriebenen Werke bietet Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums I, 587–627.

46 Berger, Islamische Theologie, 31.

47 Zur Bedeutung von van Ess' Werk vgl. Bennett, The Muʿtazilite Movement (II), 144; Schmidtke, Neuere Forschungen zur *Muʿtazila*, 398.

48 Holtzman, Islamic Theology, 62.

49 Im Rahmen der vorliegenden Studie ist vor allem auf Stroumsas Edition und Übersetzung der *Zwanzig Kapitel* (عشرون مقالة, *ʿIšrūn maqāla*) des jüdischen Gelehrten Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ aus dem 9. Jahrhundert zu verweisen. Stroumsa legte zunächst eine Edition des judäo-arabischen Textes in hebräischer Schrift vor (vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* [1989]), den sie in einer 2016 erschienenen überarbeiteten Fassung ihrer Studie in die arabische Schrift transliterierte (vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* [2016]).

von Interesse, die von muslimischen Autoren als Widerlegungen der Christen verfasst wurden. Moderne Editionen und Übersetzungen dieser Quellen sind David Thomas zu verdanken.[50]

1.2 Ziel, Untersuchungszeitraum und Fragestellung der Studie

Angesichts des soeben skizzierten Forschungsstandes und der Desiderate verfolgt die vorliegende Studie das Ziel, die theologischen Reaktionen der syrischen Christen auf den Islam in der Zeit vom 7. bis 9. Jahrhundert herauszuarbeiten. Der Untersuchungszeitraum entspricht damit jenem von Michael Philip Penns Monographie *Envisioning Islam*. Er ergibt sich aus der Tatsache, dass ab der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts keine syrisch-sprachigen Quellen, die sich explizit der Auseinandersetzung mit dem Islam widmen, mehr überliefert sind.[51] In dieser Zeit hat das Arabische das Syrische als Sprache für die Apologetik gegenüber den Muslimen abgelöst. Erst der westsyrische Bischof von Amidā (dem heutigen Diyarbakır) Dionysios bar Ṣalībī (gest. 1171) verfasste mit seiner *Disputation gegen das Volk der Araber* (ܡܫܐܠܬܐ ܥܡ ܥܡܐ ܕܛܝܝܐ)[52] wieder eine theologische Auseinandersetzung mit dem Islam auf Syrisch, welche „the most comprehensive refutation of Islam written in Syriac“[53]

50 Laut dem *Kitāb al-fihrist* (كتاب الفهرست) des Ibn an-Nadīm (gest. 995/998) verfassten erheblich mehr muslimische Autoren derartige Widerlegungen der Christen als erhalten geblieben sind. Im Hinblick auf den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Monographie sind vor allem die Widerlegungen der Christen des ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. zwischen 860 und 870; Edition und englische Übersetzung: aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* [HCMR 27; Ed./Übers. Ebied/Thomas]; aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* [HCMR 27; Ed./Übers. Ebied/Thomas]) und des Abū ʿĪsā l-Warrāq (gest. um 864; Edition und englische Übersetzung: al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* [UCOP 45 und 59; Ed./Übers. Thomas]) relevant. In einer weiteren Monographie mit dem Titel *Christian Doctrines in Islamic Theology* (HCMR 10) hat David Thomas Abschnitte mit Widerlegungen der Christen aus vier Werken muslimischer Theologen aus dem 9. und 10. Jahrhundert ediert und übersetzt. Es handelt sich dabei um Teile aus Schriften des Muʿtaziliten an-Nāšiʾ al-Akbar (gest. 906; vgl. an-Nāšiʾ al-Akbar, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* [HCMR 10], 35–77 [Arab./Engl.]), des Abū Manṣūr al-Māturīdī (gest. 944; vgl. al-Māturīdī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* [HCMR 10], 95–117 [Arab./Engl.]), des Ašʿariten Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 1013; vgl. al-Bāqillānī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* [HCMR 10], 143–203 [Arab./Engl.]) und des Muʿtaziliten ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī (gest. 1025; vgl. al-Hamaḏānī, *Al-kalām ʿalā n-naṣārā* [HCMR 10], 225–377 [Arab./Engl.]). Angesichts ihres späteren Entstehungszeitraumes sind diese vier Widerlegungen der Christen für die vorliegende Studie jedoch von untergeordnetem Interesse.

51 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 12: „After that time, most Christians under Muslim rule no longer wrote in Syriac, a primarily Christian language. Instead, they wrote mainly in Arabic, a language increasingly used by both Muslim and Christian inhabitants of the Islamic empire.“ Vgl. auch Penn, Early Syriac Reactions, 186; Roggema, Pour une lecture, 283.

52 Eine Edition und englische Übersetzung dieses Textes hat Joseph P. Amar vorgelegt: vgl. Dionysios bar Ṣalībī, Disputation gegen das Volk der Araber (CSCO.S 238 und 239).

53 Teule, Dionysius bar Ṣalibi, 669. Die Einzigartigkeit des Disputationstextes von Dionysios bar Ṣalībī hinsichtlich seines Umfangs und seiner Detailliertheit hebt auch Sidney H. Griffith hervor (vgl. Griffith, Disputes with Muslims, 268–269).

ist. Ferner erfuhren die politischen Rahmenbedingungen der Christen im islamischen Herrschaftsbereich in der Mitte des 9. Jahrhunderts einen gewissen Einschnitt, da die *šurūṭ ʿUmar* sich unter Kalif al-Mutawakkil (reg. 847–861) als allgemein gültige Bestimmungen für die Nichtmuslime anstelle der verschiedenen vorherigen Regelungen durchsetzten und spätere Kalifen diese Politik tendenziell weiterführten.[54]

Die hauptsächliche Fragestellung der Studie lautet: Wie reagierten die Vertreter der ost- und westsyrischen Kirche zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert *theologisch* auf den Islam? Folglich fokussiert die Studie auf einen Bereich, der auch in den neueren Veröffentlichungen Michael Philip Penns unterrepräsentiert ist. Damit geht eine weitere Untersuchungsperspektive einher: Welche Entwicklungen lassen sich in diesen theologischen Positionierungen der syrischen Christen gegenüber dem Islam ausmachen? Diese Aspekte werden zudem mit einer interreligiösen Fragestellung kombiniert: Welche Querbezüge zur zeitgenössischen islamischen Theologie sind in den syrischen Quellen festzustellen?

1.3 Methodik und Gliederung der Studie

Die vorliegende Monographie basiert auf einem historisch-theologischen Zugang zu den syrischen Quellen des 7. bis 9. Jahrhunderts. Diese Quellen werden historisch-kritisch untersucht. Dazu werden ihre jeweilige literarische Gattung in einem Quellenkapitel ebenso bestimmt wie Entstehungszeit und -zusammenhang sowie – sofern möglich – ihre Autoren. Durch historische Einleitungskapitel am Beginn der beiden Hauptteile des Buches werden zudem die zeitgenössischen Hintergründe der Quellen für die anschließenden Textanalysen erläutert, um den größeren historischen Kontext deutlich zu machen. Die Textanalysen selbst erfolgen unter drei Gesichtspunkten: Sie sind

1. deskriptiv, weil zunächst die jeweilige Position einer Quelle bzw. eines Autors zu einem bestimmten Thema dargelegt wird;
2. kontextualisierend, indem die einzelnen Positionen – soweit dies möglich ist – in den größeren Zusammenhang der syrischen literarischen Tradition, der islamischen Theologie ihrer Zeit oder paralleler Argumentationsmuster in christlich-arabischen Texten eingeordnet werden;
3. komparativ, insofern die Darstellungen der syrischen Autoren zu einer Thematik miteinander im Hinblick auf eine eventuelle Entwicklung in der Argumentation und mit der zeitgenössischen islamischen Theologie hinsichtlich etwaiger Bezugnahmen und Interdependenzen verglichen werden.

54 Vgl. Levy-Rubin, Non-Muslims in the Early Islamic Empire, 99–112; Levy-Rubin, The Pact of ʿUmar, 83 und 85.

Der Hauptfokus der Quellenanalyse liegt auf dem Vergleich der syrischen Texte zum Islam miteinander und mit der islamischen Theologie ihrer Zeit. Die Autoren der syrischen Quellen gehörten unterschiedlichen Kirchen an, die aber nicht voneinander abgeschottete Gemeinschaften waren: Ihre Mitglieder interagierten miteinander und ihre Gelehrten rezipierten Werke von Autoren aus der jeweils anderen kirchlichen Tradition.[55] Daher ist die konfessionsübergreifende Analyse der Texte nicht nur legitim, sondern vor allem auch an den Lebenswirklichkeiten der syrischen Christen im Untersuchungszeitraum orientiert.

Als wichtigste Referenzgröße für die islamische Theologie des 7. bis 9. Jahrhunderts dient im vorliegenden Buch Josef van Ess' *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Die Positionen islamischer Theologen dieser Zeit werden somit primär anhand ihrer Beschreibungen in der späteren häresiographischen und doxographischen Literatur – etwa bei Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl al-Ašʿarī (gest. 935)[56] oder Abū l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbdalkarīm b. Aḥmad aš-Šahrastānī (gest. 1153)[57] –, die Josef van Ess aufbereitet und ausgewertet hat, dargestellt. Zur weiteren Kontextualisierung der syrischen Quellen in der theologischen Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen wird auf die Widerlegungen der Christen von ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. zwischen 860 und 870)[58] und Abū ʿĪsā l-Warrāq (gest. um 864)[59] zurückgegriffen. Bei der Deskription der Positionen und Argumente von Muslimen und Christen werden wichtige Textpassagen aus den Quellen jeweils in der Originalsprache und in Übersetzung wiedergegeben.

Aufgrund der verschiedenen literarischen Gattungen der in dieser Monographie untersuchten syrischen Quellen, ihren unterschiedlichen Inhalten und Zugängen zur Auseinandersetzung mit dem Islam ist eine Gliederung der Studie in zwei Hauptteile naheliegend: Nach einem Kapitel, in welchem die Quellenauswahl sowie die einzelnen Quellen samt ihrer Autoren und Entstehungszeiten vorgestellt werden, werden im ersten Hauptteil die syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert in den Blick genommen. In diesen Texten interpretieren die Autoren die Herrschaft der muslimischen Araber in ihrer Zeit vorwiegend in einem apokalyptischen Rahmen. Die Religion der neuen Machthaber spielt, sofern sie überhaupt thematisiert wird, eine untergeordnete Rolle. Die Reaktionen der sy-

55 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 207–215.

56 Al-Ašʿarī war zunächst ein Schüler von Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb al-Ǧubbāʾī (gest. 916), dem Leiter der Muʿtaziliten in Baṣra. Al-Ašʿarī wandte sich jedoch von der Muʿtazila ab und der traditionistischen Richtung im Islam zu, in der er eine eigene Schule begründete. Aufgrund seiner Ausbildung hatte er „an intimate and detailed knowledge of the views of the Muʿtazila" (Watt, al-Ashʿarī, 694; zur Lehre al-Ašʿarīs vgl. Gimaret, La doctrine d'al-Ashʿarī; zu al-Ǧubbāʾī siehe Gardet, al-Djubbāʾī).

57 Vgl. dazu Monnot, al-Shahrastānī.

58 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27; Ed./Übers. Ebied/Thomas); aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* (HCMR 27; Ed./Übers. Ebied/Thomas).

59 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45 und 59; Ed./Übers. Thomas).

rischen Christen auf den Islam im 7. Jahrhundert lassen sich somit am besten als geschichtstheologische Reaktionen charakterisieren.[60]

Im 8. und 9. Jahrhundert wandelte sich die Wahrnehmung der Muslime und ihrer Religion durch die syrischen Christen hingegen: In den syrischen Quellen aus dieser Zeit, die im zweiten Hauptteil analysiert werden, kommen Spekulationen über ein vermeintlich bevorstehendes Ende der arabischen Herrschaft kaum noch vor. Die Araber hatten ihre Herrschaft so weit konsolidiert, dass derartige Zukunftsszenarien unwahrscheinlich wurden. Außerdem wurde in dieser Zeit immer mehr erkennbar, dass die Muslime einer Religion anhingen, welche grundlegende christliche Dogmen ablehnte. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts begann sich zudem eine ausdifferenzierte islamische Theologie herauszubilden.[61] Es ist dies ferner die Zeit, in der – sofern dieser komplexe Prozess überhaupt nachvollziehbar ist – in dem hier relevanten geographischen Raum zunehmend Christen zum Islam konvertierten,[62] wenngleich die Muslime während der ersten Jahrhunderte islamischer Herrschaft im Nahen und Mittleren Osten – von einer überschaubaren Anzahl an Orten und Regionen (z. B. Medina, Damaskus, Baġdād, Kūfa, Baṣra, Wāsiṭ, Fusṭāṭ, Ḫurāsān usw.) abgesehen – insgesamt weiterhin eine Bevölkerungsminderheit ausmachten.[63] Angesichts dieser Entwicklungen rückte der Islam für die syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts als theologische Herausforderung in den Fokus, auf die es zu reagieren galt. Spätestens seit der Mitte des 8. Jahrhunderts setzten sich die christlichen Theologen im Orient somit auch inhaltlich mit dem Islam auseinander.[64]

Die Hauptkritikpunkte des Islams am Christentum betrafen die Trinitätslehre und die Christologie: „Am häufigsten wurden von muslimischer Seite sicher-

60 So bezeichnete schon Harald Suermann die Reaktionen der syrischen Christen auf den Islam im 7. Jahrhundert im Titel seiner Dissertation (vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion).

61 Vgl. Frank, Beings and Their Attributes, 9.

62 Eine quantitative Ermittlung der Zahlen von Konversionen zum Islam ist problematisch, weil hierüber natürlich keine Statistiken geführt wurden (vgl. dazu Hackenburg, Christian Conversion to Islam). Richard W. Bulliet hat jedoch versucht, anhand der Verbreitung islamischer Namen den über mehrere Jahrhunderte währenden Prozess der Konversion großer Bevölkerungsteile zum Islam quantitativ nachzuzeichnen (zur Kritik an Bulliets Methode vgl. Hackenburg, Christian Conversion to Islam, 178; Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 342–346). Mit Blick auf die Region, die für die vorliegende Studie von vorrangigem Interesse ist, d. i. der Irak, stellt Bulliet den Beginn der großen Islamisierungswelle während des Kalifats von Hārūn ar-Rašīd (reg. 786–809) fest (vgl. Bulliet, Conversion to Islam, 82).

63 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 310–352. Laut Jack Tannous waren die Muslime in den ersten drei oder vier Jahrhunderten islamischer Herrschaft eine kleine, aber wachsende Minderheit (vgl. ebd., 318). In jenen Gebieten, die vormals zum Römischen Reich gehörten, könnten die Muslime sogar bis zum Beginn der Mamlūken-Herrschaft im 13. Jahrhundert in der Minderheit gewesen sein (vgl. ebd., 340). Die ehemaligen römischen Teile des Nahen und Mittleren Ostens wiesen demnach länger eine christliche Bevölkerungsmehrheit auf, als die Forschung bislang gemeinhin annahm (vgl. ebd., 348; vgl. auch ebd., 398–399 und 493–494).

64 Vgl. Pietruschka, Die Verwendung und Funktion, 276.

lich Zweifel an der Gottessohnschaft Christi und Kritik an der Trinität geäußert, die als Polytheismus aufgefaßt wurde."[65] Die muslimischen Gelehrten sahen die Trinitätslehre und die Christologie somit als Widersprüche zum islamischen Verständnis des Monotheismus (توحيد, *tauḥīd*), wie David Thomas darlegt:

> „The polemical works written by Muslims against Christianity in the first centuries of Islam are dominated by the twin themes of the Trinity and the divinity of Jesus Christ. Few other subjects appear, and none is treated as fully as either of these two doctrines. […] the doctrines are understood and attacked as deviations from the Muslim teaching about *tawḥīd*, in the sense either that as a unity God cannot be divided, or that as the absolutely Other he cannot be related to creatures."[66]

Die Untersuchung der Argumente der syrischen Christen zur Verteidigung ihrer Religion konzentriert sich in der vorliegenden Studie daher auf die trinitätstheologische und die christologische Apologetik, denen jeweils ein großer Abschnitt im zweiten Hauptteil gewidmet ist. Die genaue thematische Untergliederung der einzelnen Teile wird jeweils an ihrem Beginn vorgestellt.

Die im zweiten Hauptteil analysierten Quellen sind mehrheitlich in der Form von Disputationstexten verfasst, die sich aus der Sicht ihrer Verfasser an den Erfordernissen einer multireligiösen Gesellschaft orientierten: „Die Gläubigen wurden nunmehr geradezu trainiert für das Gespräch mit dem Islam"[67], wie Martin Tamcke hinsichtlich des zehnten Kapitels von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* aus dem 8. Jahrhundert feststellt. Die syrischen Disputationstexte sind demnach nicht als Niederschriften von Gesprächen zu verstehen, die tatsächlich stattgefunden haben. Vielmehr handelt es sich um literarische Handreichungen für Christen in ebensolchen Diskussionen mit Muslimen.[68] Dabei ging es allerdings nicht darum, die Christen auf einen interreligiösen Dialog im heutigen Sinne vorzubereiten, sondern ihnen argumentative Vorteile in Auseinandersetzungen mit Muslimen zu verschaffen.[69] Darüber hinaus strebten die Autoren der Disputationstexte danach, die Christen angesichts der theologischen Herausforderung durch den Islam in ihrem Glauben zu bestärken. Muslime konnten mit diesen Texten dagegen kaum überzeugt werden.[70] Mark N. Swansons Auffassung, die christlich-arabischen Apologien seien „collections of apologetic arguments deemed *useful* in the sometimes desperate work of community pre-

65 Ebd., 279.
66 Thomas, The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic, 29.
67 Tamcke, Christen in der islamischen Welt, 102.
68 Vgl. Winkler, Christian Responses to Islam, 81.
69 Vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 118: „Within the parameters of their own theological system, the writers hope to give their readers enough information to gain a debating advantage in their encounters with the Muslim *mutakallimūn*."
70 Vgl. Tamcke, Christen in der islamischen Welt, 103.

servation“[71], lässt sich auf die Intentionen der Verfasser der syrischen Quellen übertragen. Das literarische Genre der Disputationstexte bot für die Persuasion der Adressaten vom Christentum eine ideale, realitätsnahe Kulisse, wie Michael Philip Penn erklärt:

> „Detail-filled setting, characterization, and dialogue produced an aura of authenticity. The result was not an objective rendering of actual interfaith encounters. Rather, the trappings of realism created an affective, imaginative space in which author and readers envisioned these exchanges. The backdrop of an interfaith debate was a particularly useful framework for such imaginings.“[72]

Somit kristallisieren sich zwei wesentliche Intentionen der syrischen Disputationstexte heraus: Zum einen sollten ihre Adressaten auf konkrete Auseinandersetzungen mit Muslimen vorbreitet werden, indem ihnen Argumente gegen die islamische Kritik am Christentum vermittelt wurden. Zum anderen kreierten diese Texte einen imaginativen und doch an realen Erfahrungen orientierten Raum, in dem ihre Rezipienten auch ohne eigene Beteiligung an Kontroversen mit Muslimen in ihrem Glauben bestärkt werden sollten. Damit sollten die Christen wohl zugleich davon abgehalten werden, zum Islam zu konvertieren.[73] Allerdings wurde das Problem der Konversionen nur von wenigen syrischen Autoren des 7. bis 9. Jahrhunderts ausdrücklich thematisiert.[74] Folglich unterscheiden sich die im zweiten Hauptteil untersuchten Quellen nicht nur bezüglich der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Islam von den Quellen des ersten Hauptteils, sondern auch hinsichtlich ihrer literarischen Gattung, die dem Ziel der Disputationstexte, der Thematisierung der Differenzen zwischen Islam und Christentum, entgegenkommt.

Bei all dem ist jedoch zu bedenken, dass die in dieser Monographie untersuchten Quellen von Theologen und Kirchenoberen verfasst wurden, deren Sichtweisen und Bildungshintergründe im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft nicht repräsentativ waren.[75] Jack Tannous hat in einer umfangreichen sozialgeschichtlichen Studie dargelegt, dass der Großteil der Christen im Nahen und Mittleren Osten schon in vorislamischer Zeit zur einfachen Bevölkerung gehörte: Sie lebten überwiegend auf dem Land, waren meistens Analphabeten und verstanden kaum die diffizilen theologischen Unterschiede zwischen den christlichen Gemeinschaften. Selbst unter der Geistlichkeit verfügten nur die wenigs-

71 Swanson, Apology or Its Evasion?, 62.
72 Penn, Envisioning Islam, 133.
73 Zu den Konversionen von Christen zum Islam zur Entstehungszeit der Disputationstexte vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 109–111.
74 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 167–179.
75 David Wilmshurst etwa verortet die Entstehung der theologisch-apologetischen christlichen Texte in den oberen Schichten der Gesellschaft (vgl. Wilmshurst, The Church of the East, 192 und 200). Die Situation der Christen in den niedrigeren Gesellschaftsschichten scheint sich von diesem Kontext unterschieden zu haben.

ten über eine umfassende theologische Bildung. Komplexe trinitätstheologische oder christologische Spekulationen waren für die große Mehrheit der Christen daher kaum nachvollziehbar. Im alltäglichen Leben dieser Christen spielten die christologischen Differenzen zwischen den verschiedenen Kirchen daher keine dominierende Rolle; religiöse Vorstellungen und theologische Unterschiede wurden von der Mehrheit der Christen anders diskutiert als von den theologischen Eliten. Wenngleich die arabischen Eroberungen im 7. Jahrhundert einen politischen Umbruch brachten, blieb die Situation vieler einfacher Christen unter der islamischen Herrschaft zunächst weitgehend unverändert: Der Klerus war weiterhin großteils schlecht ausgebildet und die theologische Bildung insgesamt auf einem niedrigen Niveau. Innerhalb der Kirchen bestand ein breites Spektrum von Glaubensvorstellungen, die in den überlieferten Texten der Theologen naturgemäß eher am Rande vorkommen. In diesem Milieu war der Verlauf der Grenzen zwischen den Religionsgemeinschaften schwimmend und Christen konnten durchaus zum Islam konvertieren, ohne viele ihrer religiösen Praktiken aufgeben zu müssen.[76]

Jack Tannous kritisiert daher, dass die vielen einfachen Christen und Muslime bei der Erforschung der christlich-muslimischen Beziehungen weitgehend vernachlässigt würden. Stattdessen stünden in der Regel die theologischen Eliten und ihre Definitionen vom Christ- bzw. Muslim-Sein, die auf klar voneinander abgegrenzte Gemeinschaften hinausliefen und mit der Lebenswirklichkeit der einfachen Bevölkerung allenfalls bedingt etwas zu tun hatten, im Fokus der Forschung. Die Konzentration der Forschung auf diese Minderheit der theologischen Eliten zuungunsten der breiten Masse der Bevölkerung führe zu einer Verzerrung des Bildes von dem Verhältnis zwischen Muslimen und Christen während des frühen Mittelalters im Nahen und Mittleren Osten.[77] Die Disputationstexte haben laut Tannous daher nur einen bedingten Bezug zur Welt der einfachen Christen:

> „The Middle East was filled with Christians whose work, geographic location, and level of education left them with understandings of normative Christianity that were much less nuanced and reflective than those of the clever and dialectically slippery

76 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East.

77 Vgl. ebd., 225–226, 235–236, 353, 444. Dabei verfassten die Patriarchen und Bischöfe der unter islamischer Herrschaft stehenden Kirchen nicht nur theologische Traktate und Disputationstexte, die sich mit dem Islam auseinandersetzten. Lev E. Weitz zeigt vielmehr auf, dass die hohe Geistlichkeit auch ihre legislativen Kompetenzen für ihre jeweilige Religionsgemeinschaft auszubauen versuchte, indem sie zivilrechtliche Normen (z. B. im Ehe- und Erbrecht) setzte, die keine Parallelen in der vorislamischen Zeit hatten. Auch diese kirchenrechtlichen Maßnahmen trugen zur Abgrenzung der eigenen Gemeinschaft gegenüber anderen Gruppen bei, wobei von christlicher Seite jene Freiräume genutzt wurden, die den Hierarchen vom islamischen Herrschaftssystem eingeräumt wurden (vgl. Weitz, Between Christ and Caliph).

> Christian interlocutors who star in Christian-Muslim dialogue and dispute texts, and whose subtle ability to thrust and parry with a Muslim of similar education and sophistication is commonly taken to be representative of what Islam meeting Christianity looked like in the first several centuries of Arab rule. Christianity, then as now, was a multi-layered phenomenon and 'simple Christians' […] were […] ubiquitous."[78]

Tannous' Kritik trifft natürlich auch die vorliegende Monographie. Daher ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass es sich um eine ideen- bzw. theologiegeschichtliche Studie handelt, deren Erkenntnisse nicht für die Gesamtheit der syrischen Christen im Untersuchungszeitraum als repräsentativ anzusehen sind. Inwiefern die einfachen Christen durch die im Folgenden analysierten Texte tatsächlich für Religionsgespräche mit Muslimen „trainiert" wurden, wie Martin Tamcke unterstellt, lässt sich letztlich nicht (mehr) nachvollziehen. Wahrscheinlich beinhalten diese Quellen eher idealtypische Vorstellungen ihrer theologisch gebildeten Verfasser von den Themen dieser Gespräche, die für die Disputationen zwischen muslimischen und christlichen Intellektuellen repräsentativ gewesen sein mögen, aber mit dem Austausch zwischen einfachen Muslimen und Christen im alltäglichen Leben nur wenig gemein hatten. Aus der Perspektive gelehrter Theologen und Kirchenoberer, welche die im Folgenden untersuchten Texte verfassten, mögen die Trinitätslehre und die Christologie als zentrale Streitpunkte zwischen Christentum und Islam im Vordergrund gestanden haben und identitätsstiftend gewesen sein, für den Großteil der Bevölkerung waren jedoch wohl andere, lebensnahere Themen entscheidend. Somit beziehen sich die Erkenntnisse, die dieses Buch zu Tage fördern möchte, in erster Linie auf eine sehr begrenzte Bevölkerungsschicht, die sich aus theologisch und teilweise auch philosophisch gebildeten oder hochgebildeten Personen zusammensetzt. Die Frage, inwiefern und in welcher Form die Ideen und Argumente, die von den Autoren aus dieser Schicht entwickelt wurden, in anderen Schichten rezipiert wurden, befindet sich außerhalb des Untersuchungsrahmens.

1.4 Formale Hinweise zu Transliteration, Übersetzungen und Quellentexten

Die Transliteration arabischer Begriffe erfolgt in der vorliegenden Monographie anhand der Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.[79] Zitate aus syrischen Quellen werden in Esṭrangēlā wiedergegeben; wenn sie aus

78 Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 258.

79 Vgl. Brockelmann u. a., Die Transliteration der arabischen Schrift; vgl. hierzu auch El Omari/Roters, Einführung, 69–76.

Quelleneditionen mit Serṭā oder ostsyrischer Schrift stammen, werden sie entsprechend adaptiert. Für die Umrechnung von Daten aus der islamischen Zeitrechnung sowie aus der Seleukiden-Ära wurden die *Wüstenfeld-Mahler'schen Vergleichungs-Tabellen* herangezogen.[80] Der Koran wird durchgehend nach der deutschen Übersetzung von Rudi Paret[81], einer der „meist verbreiteten [Koran-] Übersetzungen im wissenschaftlichen Betrieb"[82], zitiert. Bei den Koranzitaten wird im Folgenden nicht eigens darauf verwiesen, dass es sich um Parets Übersetzung handelt. Für die jeweils behandelte Thematik besonders relevante arabische Phrasen in den Koranzitaten werden mit eckigen Klammern in Parets deutsche Übersetzung eingefügt. Der arabische Korantext wird nach der Kairiner Koranausgabe von 1923 zitiert, wofür auf die arabisch-deutsche Koranausgabe von Adel Theodor Khoury[83] zurückgegriffen wurde.

Die in dieser Studie herangezogenen syrischen, arabischen und griechischen Quellen werden sowohl in der Originalsprache als auch in Übersetzung zitiert. Dabei habe ich die entsprechenden Stellen aus den syrischen Quellen mit Ausnahme jener Texte, für die bereits profunde deutsche Übersetzungen vorliegen, selbst übersetzt. Diese Ausnahmen, die nach bereits vorhandenen Übersetzungen wiedergegeben werden, sind die *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, die Gerrit J. Reinink ins Deutsche übertragen hat, sowie die Briefe 34–36 und 59 (Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī) des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (gest. 823), die Martin Heimgartner übersetzt hat. Heimgartners Edition und Übersetzung von Timotheos' Brief 40 ist erst nach der Einreichung meiner Dissertation erschienen. Daher habe ich die zitierten Passagen aus Brief 40 selbst übersetzt und behalte diese Übersetzungen in der vorliegenden Veröffentlichung bei. Jedoch verweise ich auf Heimgartners neue Edition und Übersetzung von Brief 40 in den Anmerkungen.

Wenn für arabische Quellen bereits deutsche Übersetzungen vorliegen (z. B. durch Josef van Ess in seinem Werk *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*), zitiere ich in der Regel diese Übersetzungen. Arabische Quellen, die noch nicht ins Deutsche übertragen wurden, habe ich für diese Monographie selbst übersetzt, wobei Herr Alexander Lamprakis, MA (Ludwig-Maximilians-Universität München) meine Übersetzungen dankenswerterweise überprüft hat. Auf fremdsprachige Übersetzungen dieser arabischen Texte wird in den Anmerkungen verwiesen. Griechische Quellen zitiere ich immer aus schon vorhandenen deutschen Übersetzungen.

In jedem Fall habe ich die bereits existierenden Quellenübersetzungen mit dem Original abgeglichen und weise auf etwaige andere Übersetzungsmöglich-

80 Vgl. Spuler, Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen; zur islamischen Zeitrechnung vgl. auch El Omari/Roters, Einführung, 93–96.
81 Vgl. Paret, Der Koran. Übersetzung.
82 El Omari/Roters, Einführung, 108.
83 Vgl. Khoury, Der Koran.

keiten oder Lesarten hin, wenn es mir notwendig erscheint. Zur besseren Nachvollziehbarkeit gebe ich in den Fußnoten jeweils an, ob es sich um meine Übersetzung oder eine andere Übersetzung handelt.[84]

Bei Quellenzitaten wird in den Fußnoten zudem auf die wissenschaftliche Reihe, in der die entsprechende Quellenedition und/oder -übersetzung erschienen ist, oder auf die Editorin bzw. den Editor (abgekürzt ‚Ed.') und/oder auf die Übersetzerin bzw. den Übersetzer (abgekürzt ‚Übers.') verwiesen. Im Falle von mehreren Editionen und/oder Übersetzungen einer Quelle kann somit über das Verzeichnis der Quelleneditionen und -übersetzungen die entsprechende Edition bzw. Übersetzung gefunden werden. Das Quellenverzeichnis ist nach den Autoren der Quellen geordnet, sofern die Autoren namentlich bekannt sind. Nach dem Autor und dem Titel der Quelle folgen alle verwendeten Editionen und Übersetzungen der Quelle, wobei jeweils in eckigen Klammern hinter der entsprechenden Publikation angemerkt wird, ob es sich um eine Edition oder eine Übersetzung handelt.

84 Dies geschieht in den Formen ‚Eigene Übersetzung…' (für meine Übersetzungen) und ‚Zit. nach…' (für Zitate aus bereits existierenden Übersetzungen von anderen).

2. Die Quellen

Die für die Auseinandersetzung mit dem Islam relevanten christlich-syrischen Quellen lassen sich in verschiedenen bibliographischen Publikationen finden: Für den Untersuchungszeitraum der vorliegenden Monographie ist der erste Band der Reihe *Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History* (CMR 1) bedeutsam, der christliche und muslimische Quellen aus der Zeit von 600 bis 900 verzeichnet.[1] Speziell auf christliche Quellen in syrischer Sprache ist eine Bibliographie von Louis Sākō (seit 2013 als Raphaël I. Patriarch der Chaldäisch-Katholischen Kirche) fokussiert,[2] die später von Michael Philip Penn ergänzt und aktualisiert wurde.[3] Für die syrischen Quellen mit Bezug zum Islam bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts bietet zudem Penns Band mit auszugsweisen Übersetzungen dieser Quellen einen Einstieg.[4] Überdies werden die syrischen Disputationstexte in einem Überblicksartikel von Sidney H. Griffith vorgestellt.[5]

Die Auswahl der in der vorliegenden Studie hauptsächlich analysierten syrischen Quellen orientiert sich an folgenden Kriterien: Die Arbeit beschränkt sich auf Quellen ost- und westsyrischer Provenienz, die zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert entstanden sind. Damit bleiben jene Texte, die von melkitischen und maronitischen Christen als Reaktion auf den Islam verfasst wurden, ausgeklammert.[6] Die hier untersuchten Quellen gehen folglich auf Autoren zurück, deren Kirchen die Konzilien von Ephesos (431) und Chalcedon (451) nicht rezipierten und somit in dogmatischer Hinsicht in Opposition zur römischen Reichskirche standen. Insofern stehen diese Autoren nicht von Vornherein im Verdacht, das Oströmische/Byzantinische Reich gegenüber der islamischen Herrschaft favorisiert zu haben. Im Fokus der Studie stehen ferner die theologischen Reaktionen der syrischen Christen auf den Islam. Daher konzentriert sich die Analyse der Quellen, die aus dem 7. Jahrhundert stammen, auf jene Texte, die nicht nur allgemeine Informationen über die Herrschaft der muslimischen Araber überliefern, sondern versuchen, die neuen Machthaber geschichtstheologisch einzuordnen. Für die Quellen aus dem 8. und 9. Jahrhundert lässt sich dagegen eine tatsächlich theologische Auseinandersetzung mit islamischen Lehren verbunden mit der Verteidigung christlicher Glaubensgrundsätze feststellen. Aus diesen Quellen wurden die Disputationstexte und theologischen Traktate ausgewählt,

1 Vgl. Thomas/Roggema, Christian-Muslim Relations I.
2 Vgl. Sākō, Bibliographie du dialogue, 277–285 (Quellen aus dem Zeitraum vom 7. bis 9. Jahrhundert).
3 Vgl. Penn, Syriac Sources. Penn beschränkt seine Bibliographie auf Quellen, die zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert entstanden sind.
4 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims.
5 Vgl. Griffith, Disputes with Muslims, 257–268 (Texte aus dem 8. und 9. Jahrhundert).
6 Berücksichtigt werden diese Quellen jedoch in den Arbeiten Michael Philip Penns: vgl. Penn, Envisioning Islam, 7; Penn, When Christians First Met Muslims, xvi.

in denen die von muslimischer Seite besonders angefochtenen Lehren der Trinität und der Christologie verteidigt werden.

Daraus ergibt sich für die Studie die folgende Quellenauswahl: Es werden die Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III. (reg. 649–659), die *Chronik von Ḫūzistān*, die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*, das Geschichtswerk des Johannes bar Penkāyē, die *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, das *Evangelium der zwölf Apostel*, die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*, die *Disputation von Bēt Ḥālē*, die Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (reg. 780–823), das zehnte Kapitel des *Scholienbuchs* des Theodor bar Kōnī, die *Legende von dem Mönch Sergios Baḥīrā* sowie der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis analysiert. Da diese Quellen nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden können, folgt in diesem Kapitel eine Vorstellung der einzelnen Quellen, ihrer Autoren und der Umstände ihrer Entstehung, sofern hierzu Informationen überliefert sind.

2.1 Die Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III.

Nach Ovidiu Ioan kommt den Briefen des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III. über die Araber eine „grundlegende Bedeutung zu, will man die frühen Interaktionen von Christen und Muslimen sichten und verstehen". Denn diese Schriften gehören „zu den frühesten Zeugnissen, die sich überhaupt auf christlicher Seite zum Islam erhalten haben".[7] Aus der Feder Īšōʿyahbs sind 106 Briefe überliefert,[8] von denen sich allerdings keiner allein mit dem Islam auseinandersetzt. Drei Passagen aus dem Briefkorpus Īšōʿyahbs sind für die Sicht des Katholikos-Patriarchen auf den Islam aber besonders relevant.[9] Sie werden für die Quellenanalyse des ersten Hauptteils dieser Monographie herangezogen.

Īšōʿyahb wurde um 590 in der Adiabene geboren und trat nach dem Studium an der Schule von Nisibis in das Kloster von Bēt ʿAbhē ein. Im Jahr 628 wurde er zum Bischof der Stadt Ninive geweiht und setzte danach seine Karriere in der kirchlichen Hierarchie fort: 641 war Īšōʿyahb bereits Metropolit der Adiabene mit Sitz in Arbela (Syrisch: ܐܪܒܝܠ, das heutige Erbil im Nordirak), Ende der 640er Jahre – die Quellen sind hier nicht ganz eindeutig, sie datieren die Wahl auf die Zeit zwischen 647 und 651 – erfolgte seine Wahl zum Katholikos-Patriarchen der Kirche des Ostens mit Sitz in Seleukia-Ktesiphon (Arabisch: المدائن,

7 Ioan, Muslime und Araber, 2–3.

8 Eine Edition mit lateinischer Übersetzung wurde 1904 von Rubens Duval vorgelegt. Für die vorliegende Monographie sind folgende Briefe Īšōʿyahbs III. relevant: Īšōʿyahb III., Brief 14 (CSCO.S 11), 247–255 (Syr.); Übers. Duval (CSCO.S 12), 179–184 (Lat.); Brief 18 (CSCO.S 11), 262–270 (Syr.); Übers. Duval (CSCO.S 12), 189–196 (Lat.); Brief 48 (CSCO.S 11), 92–97 (Syr.); Übers. Duval (CSCO.S 12), 71–74 (Lat.).

9 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 29.

al-Madāʾin, wörtliche Bedeutung: ‚die Städte'). Das Katholikat Īšōʿyahbs währte etwa ein Jahrzehnt, er starb um 659.[10]

2.2 Die *Chronik von Ḫūzistān*

Die *Chronik von Ḫūzistān* wird in der Forschung heute meist so bezeichnet,[11] weil der Autor (bzw. die Autoren) des Werks nicht bekannt ist (sind), aber bereits früh auffiel, dass der geographische Fokus der Chronik auf dem Bereich des heutigen südlichen Irak und Ḫūzistān liegt, wo der Text wohl entstanden ist.[12] Nasir al-Kaʿbi lehnt die Bezeichnung *Chronik von Ḫūzistān* jedoch ab, weil er davon ausgeht, dass der Autor aus dem oberen Mesopotamien stammte.[13] Da der Text selbst jedoch keine genauen Informationen über den Autor und dessen Aufenthaltsort liefert, muss die Frage des Entstehungsortes der Chronik offen bleiben. Weil die Kenntnis des Entstehungsortes für die Monographie nicht weiter relevant ist, wird hier die bisher übliche Bezeichnung *Chronik von Ḫūzistān* beibehalten.

Eine erste Edition der Chronik erfolgte 1891 durch Ignazio Guidi,[14] der 1903 eine überarbeitete Fassung mit lateinischer Übersetzung vorlegte.[15] 2016 veröffentlichte Nasir al-Kaʿbi, basierend auf Guidis Arbeiten, eine Neuedition der Chronik zusammen mit einer englischen Übersetzung und Anmerkungen.[16] Allerdings liegt Guidis Editionen nur eine Handschrift, MS Vat. Borg. Syr. 82 (S. 669–689), zugrunde. Es handelt sich dabei um eine Kopie einer alten Handschrift aus Mosul, die von einem Chorepiskopus David angefertigt wurde. Das Manuskript ist in erster Linie eine Sammlung ostsyrischer Synoden, die neben deren Kanones noch weitere Dokumente über die Kirche des Ostens enthält, wovon eines die *Chronik von Ḫūzistān* ist.[17] Die Kopie der Handschrift wurde laut Herman Teule im 19. Jahrhundert angefertigt. Insgesamt nennt Teule vier Handschriften der Chronik, von denen eine älter sein soll als jene, die Guidi seiner Edition zugrunde legte. Diese älteste Handschrift datiert Teule in das 13.

10 Zur Biographie Īšōʿyahbs vgl. Ioan, Muslime und Araber, 5–49.
11 Vgl. Howard-Johnston, Witnesses to a World Crisis, 128; Hoyland, Seeing Islam, 182; Robinson, The Conquest of Khūzistān, 14; Teule, The Chronicle of Khuzistan.
12 Vgl. Nöldeke, Vorwort, in: Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 3–4; Penn, When Christians First Met Muslims, 47. Zur Geschichte des Christentums in Ḫūzistān in der Antike vgl. Schwaigert, Das Christentum in Ḫūzistān.
13 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), xv–xvii.
14 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed. Guidi 1891), 7–36.
15 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (CSCO.S 1), 15–39 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 15–32 (Lat.).
16 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 2–115 (Syr./Engl.).
17 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed. Guidi 1891), 3; Nöldeke, Vorwort, in: Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 1.

bis 14. Jahrhundert.[18] Eine deutsche Übersetzung von Guidis erster Edition wurde 1893 von Theodor Nöldeke veröffentlicht.[19]

Der Titel des Werkes lautet:

ܟܬܒܐ ܕܥܒܕ ܡܢ ܗܝܣܛܘܪܝܐ ܕܥܕܬܐ ܘܡܢ ܗܝܣܛܘܪܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܡܘܬܗ ܕܗܘܪܡܙܕ ܒܪ ܚܘܣܪܘ ܘܥܕ ܣܘܦ ܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪܣ.[20]

Einige Begebenheiten aus der Kirchengeschichte und der Profangeschichte[21] vom Tod Hormizds, dem Sohn Ḫosraus, bis zum Ende des Königreichs der Perser.[22]

Bereits Nöldeke hat die Einheitlichkeit des Werkes bezweifelt, weil der Teil, der nach der Schilderung des Untergangs des Sassanidenreiches folge, „mehr ein Gemenge verschiedenartiger Notizen“[23] sei. Auch Pierre Nautin stellte diesen Einschnitt in der heutigen Form der Chronik fest. Nach Nautin handelt es sich beim ersten Teil der *Chronik von Ḫūzistān*[24] um eine zusammenhängende Chronik, die über die Geschichte der ostsyrischen Kirche – insbesondere ihrer Patriarchen – in Verbindung mit weltgeschichtlichen Ereignissen vom Ende der Herrschaft Hormizds IV. (reg. 579–590) bis zur Eroberung des Sassanidenreiches durch die Araber berichtet.[25] Den danach folgenden Teil bezeichnete Nautin als „Anhang“, der später hinzugefügt worden sei.[26] Dieser Anhang ist wesentlich kürzer als der Text der vorangehenden Chronik.[27]

Der Name des Autors der *Chronik von Ḫūzistān* ist nicht überliefert. Pierre Nautin ging davon aus, dass der erste Teil der Chronik von Elias von Marw verfasst wurde. Dieses Urteil beruht auf folgenden Annahmen: Während Guidi noch meinte, dass der Titel der Chronik vermutlich von dem Kompilator stamme, der die Chronik in die Kanonessammlung eingefügt habe,[28] hat schon Nöldeke darauf aufmerksam gemacht, dass der Titel ungenau ist, weil die Chronik

18 Vgl. Teule, The Chronicle of Khuzistan, 131.
19 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 5–48 (Dt.).
20 Chronik von Ḫūzistān (Ed. al-Kaʿbi), 3; Ed. Guidi (CSCO.S 1), 15; Ed. Guidi 1891, 7.
21 Der Autor hat hier syrische Lehnwörter für griechische Begriffe verwendet: ܡܠܦܢܐ = ἐκκλησιστική, ܩܘܣܡܝܩܝ = κοσμοστική (vgl. Chronik von Ḫūzistān [Ed./Übers. al-Kaʿbi], 2 [Anm. 1]). Er erklärt diese Wörter jeweils anschließend auf Syrisch: ܗܘ ܡܠܦܢܐ ܕܥܒܕ ܡܢ ܗܝܣܛܘܪܝܐ ܕܥܕܬܐ ܘܡܢ ܗܝܣܛܘܪܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܡܘܬܗ ܕܗܘܪܡܙܕ ܒܪ ܚܘܣܪܘ = „ἐκκλησιστική, das heißt Kirchengeschichte, und κοσμοστική, das heißt Profangeschichte“.
22 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Chronik von Ḫūzistān (Übers. al-Kaʿbi), 2 (Engl.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 15 (Lat.); Übers. Nöldeke, 5 (Dt.); Hoyland, Seeing Islam, 182 (Engl.); Teule, The Chronicle of Khuzistan, 130 (Engl.).
23 Nöldeke, Vorwort, in: Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 2.
24 D. h. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 2–91 (Syr./Engl.); Ed. Guidi (CSCO.S 1), 15–34 (Syr.); Ed. Guidi 1891, 7–30 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 15–28 (Lat.); Übers. Nöldeke, 5–38 (Dt.).
25 Vgl. Nautin, L’auteur de la « Chronique anonyme de Guidi », 304–306.
26 Vgl. ebd., 306–309; vgl. dazu auch Howard-Johnston, Witnesses to a World Crisis, 128.
27 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 90–115 (Syr./Engl.); Ed. Guidi (CSCO.S 1), 34–39 (Syr.); Ed. Guidi 1891, 30–36 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 28–32 (Lat.); Übers. Nöldeke, 39–48 (Dt.).
28 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed. Guidi 1891), 7 (Anm. 1).

über das Ende des Sassanidenreiches hinausgeht.[29] Nautin war hingegen der Ansicht, dass der Titel für die überlieferte Form des Werks zutreffend sei, nicht aber für die ursprüngliche Chronik, weshalb der Titel erst nach der Hinzufügung des Anhangs entstanden sei. Ferner hielt Nautin den abrupten Beginn der Chronik mit der Absetzung Hormizds IV. für nicht authentisch, weil die ansonsten bei syrischen Autoren übliche Einleitung fehle. Da der Verfasser des überlieferten Titels den ursprünglichen Anfang der Chronik also offenbar nicht gekannt habe, habe er auch nicht gewusst, wer dort als Autor der Chronik genannt worden sei.[30] Aufgrund des abrupten Beginns des Texts ging Nöldeke ebenfalls davon aus, dass es sich bei der erhaltenen Chronik möglicherweise um den Schlussteil eines umfangreicheren Geschichtswerks handele.[31] Aufgrund des in der Handschrift überlieferten Titels der Chronik, insbesondere wegen der Formulierung „einige Begebenheiten" (ܥܕܬܐ ܙܥܘܪܬܐ), meint al-Kaʿbi, die *Chronik von Ḫūzistān* sei möglicherweise zum Teil aus einem umfangreicheren Geschichtswerk entnommen worden.[32]

Außerdem ist der Kolophon der Originalhandschrift laut Nautin nicht erhalten: Er müsse sich am Ende des ersten Teils der *Chronik von Ḫūzistān* in ihrer heutigen Form befunden haben, d. h. nach der Aufzählung der bedeutenden Metropoliten und Bischöfe während des Patriarchats von Maremmeh (reg. 645–648),[33] und vor dem Anhang.[34] Da die Katholikoi der Kirche des Ostens in der *Chronik von Ḫūzistān* in chronologischer Reihenfolge vorkommen und als letzter von ihnen Maremmeh genannt wird, ist laut Nautin davon auszugehen, dass die Chronik zur Zeit von dessen Nachfolger Īšōʿyahb III. (reg. 649–659) verfasst wurde. Dementsprechend ist unter den ostsyrischen Schriftstellern jener Zeit nach dem Autor der Chronik zu suchen. Nautin meinte, dass es sich dabei um Elias von Marw handeln müsse. Nautin nennt fünf Gründe für seine These, wobei der letzte für seine Zuordnung der Chronik zu Elias von Marw wohl der wichtigste gewesen sein dürfte: Am Beginn des Anhangs wird relativ ausführlich auf Elias von Marw eingegangen,[35] was Nautin darauf zurückführte, dass dieser im verlorengegangenen Kolophon der ursprünglichen Chronik als deren Verfasser genannt worden sei. Als der ursprüngliche Text dann durch einen oder mehrere Redaktoren erweitert worden sei, seien die überlieferten Ausführungen

29 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 5 (Anm. 1).
30 Vgl. Nautin, L'auteur de la « Chronique anonyme de Guidi », 309–310.
31 Vgl. Nöldeke, Vorwort, in: Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 2.
32 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), xix–xx.
33 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 90–91 (Syr./Engl.); Ed. Guidi (CSCO.S 1), 34 (Syr.); Ed. Guidi 1891, 30 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 28 (Lat.); Übers. Nöldeke, 38 (Dt.).
34 Vgl. Nautin, L'auteur de la « Chronique anonyme de Guidi », 310.
35 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 90–93 (Syr./Engl.); Ed. Guidi (CSCO.S 1), 34–35 (Syr.); Ed. Guidi 1891, 30–31 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 28–29 (Lat.); Übers. Nöldeke, 39–40 (Dt.).

zu Elias von Marw an die Stelle getreten, wo sich zuvor der Kolophon befunden habe.[36] Ob Nautins Hypothese der Autorenschaft des Elias von Marw zutreffend ist, lässt sich anhand der Chronik nicht eindeutig klären. In der Forschung wurde daher zu Recht eine gewisse Skepsis gegenüber dieser Annahme zum Ausdruck gebracht.[37] Nasir al-Kaʿbi bezeichnet den Autor der Chronik lediglich als Mitglied der Kirche des Ostens, das über eine hohe theologische Bildung und Erfahrung in der Geschichtsschreibung verfügte. Dabei verhielt sich dieser Chronist vorsichtig bei seinen Äußerungen über den Zoroastrismus, die Staatsreligion im Sassanidenreich. Geographisch verortet al-Kaʿbi den anonymen Autor der Chronik im nördlichen oder zentralen Mesopotamien.[38] Nautins Feststellung, dass der Text in seiner heutigen Form aus mindestens zwei Teilen zusammengesetzt wurde, ist hingegen zuzustimmen.

Die Datierung des Texts ergibt sich aufgrund der in der *Chronik von Ḫūzistān* genannten Personen und Ereignisse. Theodor Nöldeke vertrat die Ansicht, dass der letzte Autor oder Redaktor des Werks zwischen 670 und 680 geschrieben haben muss. Er begründete diese Datierung damit, dass in der *Chronik von Ḫūzistān* von der Eroberung Afrikas durch die Araber die Rede ist, wobei er glaubte, dass sich dies auf die Errichtung der Provinz Ifrīqiya (افريقيـة) und die Gründung Qairawāns (القيـروان) im heutigen Tunesien (670) bezieht,[39] während die Chronik andererseits klarstellt, dass die Einnahme Konstantinopels den Arabern noch nicht gelungen sei, was eine zeitliche Nähe zu den arabischen Kampagnen unter Kalif Muʿāwiya I. (reg. 661–680) gegen die byzantinische Hauptstadt nahelege.[40] Wichtig ist hier Nöldekes Hinweis, dass diese Datierung sich auf das Wirken des letzten Redaktors bezieht. Denn entsprechend der Differenzierung Nautins muss der erste Teil der *Chronik von Ḫūzistān* bereits zu Lebzeiten des Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III. abgeschlossen worden sein. Nöldekes Datierung kann also nur für den Anhang der *Chronik von Ḫūzistān*

36 Vgl. Nautin, L'auteur de la « Chronique anonyme de Guidi », 311–313.

37 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 183; Penn, When Christians First Met Muslims, 48; Robinson, The Conquest of Khūzistān, 14–15; Teule, The Chronicle of Khuzistan, 131.

38 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), xii–xv.

39 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 45 (Anm. 5). Nöldeke spricht lediglich von der „Einrichtung der östlichen Provinz (Gründung von Qairuwân 670)". Er bezieht sich damit offenkundig auf die Provinz Ifrīqiya, deren Grenzen von den arabischen Geographen und Historikern allerdings nicht einheitlich beschrieben wurden (vgl. Talbi, Ifrīḳiya, 1049). Der Umfang des Gebiets entsprach wohl im Wesentlichen der römischen Provinz Africa, von der sich der arabische Name ableitet. Auch im syrischen Text der *Chronik von Ḫūzistān* ist von Afrika (ܐܦܪܝܩܝܐ) die Rede. Die Gründung Qairawāns als Hauptstadt der Provinz Ifrīqiya im Jahr 670 geht auf ʿUqba b. Nāfiʿ (gest. 683) im Auftrag des Kalifen Muʿāwiya (reg. 661–680) zurück (vgl. Kennedy, The Great Arab Conquests, 209–211; Talbi, al-Ḳayrawān, 826). Ifrīqiya als „mittelalterliche Bezeichn. des östlichen Teils des Maghreb" (Wehr, Arabisches Wörterbuch, 30; vgl. auch Talbi, Ifrīḳiya, 1047) entspricht der von Nöldeke genannten „östlichen Provinz", die vom Maġrib (مغرب = Westen) abzugrenzen ist.

40 Vgl. Nöldeke, Vorwort, in: Chronik von Ḫūzistān (Übers. Nöldeke), 2–3.

gelten, für den sie auch von Chase F. Robinson geteilt wird.[41] Claude Cahen übernimmt die Datierung Nöldekes für das gesamte Werk.[42] Robert Hoyland plädiert dagegen für eine Datierung spätestens in die 660er Jahre, da es in der Chronik keinen eindeutigen Hinweis auf Ereignisse nach dem Untergang des Sassanidenreichs im Jahr 652 gebe.[43] Gegen Nöldekes Datierung spricht aus Hoylands Sicht, dass die von Nöldeke genannten Stellen der Chronik sich auch auf die arabischen Einfälle in Afrika, die 648 begannen, und auf eine Erkundungsexpedition Muʿāwiyas zum Bosporus im Jahr 654 beziehen könnten.[44] Letztlich sind die diesbezüglichen Angaben im zweiten Teil der *Chronik von Ḫūzistān* wohl zu ungenau, um eine eindeutige Datierung vorzunehmen. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass sich beide Stellen auf Regionen beziehen, die nicht im Mittelpunkt des Fokus der Chronik stehen und über die der Autor unzureichend informiert war. Aber auch James Howard-Johnston datiert den Anhang der *Chronik von Ḫūzistān* auf etwa zehn Jahre nach Abschluss des ersten Teils der Chronik,[45] wobei er davon ausgeht, dass der erste Teil um das Jahr 652 fertiggestellt worden ist.[46] Somit ist mit Michael Philip Penn festzuhalten, dass der Anhang der Chronik wohl zwischen 660 und 680 entstanden ist, in jedem Fall aber nach dem ersten Teil des Werks.[47]

Der Anhang der *Chronik von Ḫūzistān* scheint sich vor allem aus verschiedenen lokalen Traditionen zusammenzusetzen und weist im Gegensatz zu späteren christlichen Werken keine Einflüsse der islamischen Historiographie auf.[48] Dies ist vor allem dem Umstand zu verdanken, dass die Chronik vor dem Aufkommen der islamischen Geschichtsschreibung entstanden ist.[49] Nach Nasir al-Kaʿbi setzen sich etwa dreißig Prozent des Textumfangs der *Chronik von Ḫūzistān* mit der islamischen Zeit auseinander.[50] Der Wert der Chronik als Quelle für die Geschichte der frühislamischen Eroberungen wurde bereits von Chase F. Robinson und Nasir al-Kaʿbi erläutert.[51] Für die vorliegende Studie ist diese Sicht auf die Quelle aber von untergeordneter Bedeutung und wird im Folgenden nur dann hinzugezogen, wenn und sofern dies für die Darstellung der Muslime und ihrer Religion in der *Chronik von Ḫūzistān* erforderlich ist.

41 Vgl. Robinson, The Conquest of Khūzistān, 15.
42 Vgl. Cahen, Note sur l'accueil, 52.
43 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 185.
44 Vgl. ebd., 185 (Anm. 41).
45 Vgl. Howard-Johnston, Witnesses to a World Crisis, 132.
46 Vgl. ebd., 129.
47 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 49.
48 Vgl. Robinson, The Conquest of Khūzistān, 15–16.
49 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), lx.
50 Vgl. ebd., xx.
51 Vgl. ebd., lxx–lxxviii; Robinson, The Conquest of Khūzistān, 17–39.

2.3 Die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*

Die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*[52] wird meist als die älteste erhaltene syrische Apokalypse, die sich mit dem Islam auseinandersetzt, angesehen.[53] Das Werk lässt allerdings nicht so eindeutige Rückschlüsse auf seine Entstehungszeit zu, wie andere syrische Werke aus dem 7. Jahrhundert. Aufgrund der Schilderung der Araber durch Pseudo-Ephräm meint Harald Suermann, „daß von einer etablierten Herrschaft nicht die Rede sein kann“ und „der Redaktor wohl in der ersten Zeit der islamischen Eroberungs- bzw. Plünderungszügen [sic] gelebt hat“[54]. Da der islamischen Herrschaft von Pseudo-Ephräm kein dauerhafter Charakter beigemessen wird, geht Suermann davon aus, dass er vor der Machtübernahme Muʿāwiyas im Jahr 660 gewirkt haben muss, wahrscheinlich zwischen 640 und 650.[55] Hinsichtlich der eher beiläufigen Feststellung der Erhebung von Tribut weist Suermann darauf hin, dass die Araber von Anfang an Tribut erhoben haben und dies somit kein Hinweis auf eine spätere Abfassung (nach 690) sein muss.[56]

Dagegen hat schon Edmund Beck die Apokalypse in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts datiert.[57] Gerrit J. Reinink vertritt zudem die Ansicht, Pseudo-Ephräm habe in einer Zeit gelebt, „in der man die arabischen Eroberungen gewissermaßen als vollendet betrachtete und feststellen konnte, daß sich eine mehr oder weniger organisierte arabische Herrschaft etabliert hatte“[58]. Aufgrund der Tatsache, dass der zweite arabische Bürgerkrieg, der die anderen syrischen apokalyptischen Texte stark beeinflusste, bei Pseudo-Ephräm keine Rolle spielt, geht Reinink davon aus, dass Pseudo-Ephräm vor dem Ende des Kalifats Muʿāwiyas (680) oder seines Sohnes Yazīd (683) schrieb.[59] Ebenso datiert Michael Philip Penn die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* vor die Mitte der 680er Jahre.[60]

Auch über die kirchliche Zugehörigkeit des Autors besteht keine Sicherheit. Nach Suermann handelte es sich wahrscheinlich um einen Chalcedonenser.[61] Die Unsicherheit in dieser Frage lässt auch eine frühere Studie Suermanns er-

52 Zu der Frage, ob es sich um einen insgesamt im 7. Jahrhundert verfassten Text oder um ein früheres Werk mit Interpolationen aus dem 7. Jahrhundert handelt vgl. Reinink, Pseudo-Ephraems „Rede über das Ende“, 439–444. Reinink plädiert für einen einheitlichen Text aus dem 7. Jahrhundert.
53 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 260; Penn, When Christians First Met Muslims, 39.
54 Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 115–116.
55 Vgl. ebd., 126–127.
56 Vgl. ebd., 116.
57 Vgl. Beck, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Ephräm (CSCO.S 139), IX.
58 Reinink, Pseudo-Ephraems „Rede über das Ende“, 444.
59 Vgl. ebd., 457–462.
60 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 39.
61 Vgl. Suermann, The Apocalypse of Pseudo-Ephrem, 160.

kennen.[62] Reinink plädiert hingegen für eine Zugehörigkeit des Autors zur westsyrischen Kirche.[63] Penn hält ebenfalls einen miaphysitischen Autor für am wahrscheinlichsten.[64] Entsprechend dem aktuellen Forschungsstand ist somit von einem westsyrischen Autor der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* auszugehen, der vor der zweiten *fitna* schrieb. Eine Edition des syrischen Textes mit deutscher Übersetzung wurde von Edmund Beck vorgelegt.[65]

2.4 Die „Weltgeschichte“ des Johannes bar Penkāyē

Johannes bar Penkāyē wurde in Penek/Fenek am linken Ufer des Tigris, nördlich von Gāzartā (dem heutigen Cizre), geboren.[66] Über sein Leben sind nur wenige Informationen aus einem kurzen bio- und hagiographischen Abriss überliefert, der in westsyrischen Handschriften erhalten ist. Demnach gehörte Johannes zur Kirche des Ostens und trat unter dem Abt Sabrīšōʿ (ܫܒܪܝܫܘܥ ܐܒܐ ܕܒܝܬ ܥܒܕܐ) in das Kloster des Johannes von Kamūl (ܒܝܬ ܡܘܪܐ ܕܝܘܚܢܢ ܕܟܡܘܠ) ein, ging später aber in das Kloster des Mār Bassīmā (ܒܝܬ ܡܘܪܐ ܕܒܣܝܡܐ). Dem widerspricht allerdings die Angabe am Ende des Textes, dass Johannes bar Penkāyē im Kloster von Argōg (ܒܝܬ ܡܘܪܐ ܕܐܪܓܘܓ) gelebt und im Kloster des Johannes von Dalyaṯā groß geworden sei (ܒܝܬ ܡܘܪܐ ܕܝܘܚܢܢ ܕܕܠܝܬ̈ܐ). Johannes bar Penkāyē soll im Alter von 73 Jahren gestorben und im Kloster des Johannes von Kamūl begraben worden sein.[67]

Der Titel des hier zu analysierenden Werks des Johannes bar Penkāyē lautet: ܟܬܒܐ ܕܫܘܫܠܦ̈ܐ (ܕܙܒܢ) ܕܥܠܡ ܕܟܪܟ.[68] Rudolf Abramowski übersetzte ihn mit „Buch der Hauptpunkte der zeitlichen Weltgeschichte“[69]. Teilweise wird ܥܠ ܕܟܪܟ auch mit „Hauptredepunkte“ wiedergegeben.[70] In englischsprachigen Pub-

62 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 118.
63 Vgl. Reinink, Pseudo-Ephraems „Rede über das Ende“, 442.
64 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 38.
65 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Ephräm (CSCO.S 138), 60–71 (Syr.); Übers. Beck (CSCO.S 139), 79–94 (Dt.).
66 Vgl. Greisiger, John bar Penkāyē, 176; Mingana, Préface, in: Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), I. Die Herkunft aus Fenek wird explizit in dem Kolophon einer Handschrift, die Addai Scher und Alphonse Mingana vorlag, erwähnt. Sie schließt damit, dass Johannes nach dem Namen seines Dorfes Fenek „Penkayā“ genannt werde: ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܦܢܟܝܐ ܡܢ ܦܝܢܟ ܟܦܪܐ ܕܥܠ (Mingana, Préface, in: Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte [Ed./Übers. Mingana], I [Anm. 3]; Scher, Notice sur la vie, 169).
67 Vgl. Scher, Notice sur la vie, 162–167 (Syr./Frz.); Sachau, Verzeichniss II, 554–555 (Syr.); vgl. auch Bruns, Von Adam und Eva bis Mohammed, 48–49; Jansma, Projet d’édition, 89–92; Mingana, Préface, in: Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), II–IV.
68 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 61*, 88* und 115*.
69 Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 5.
70 Vgl. Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte, 274.

likationen wird meist der Kurztitel „Book of Main Points“ verwendet.[71] Johannes bar Penkāyē ging es bei seiner Geschichtsbetrachtung darum, sich auf die wesentlichen Punkte zu beschränken, die für die Intention seines Werks relevant waren.[72] Harald Suermann nennt sein Werk daher eine „Weltgeschichte in großen Linien“, die „aber essentiell theologisch“ ist.[73]

Das in zwei Teile gegliederte Werk umfasst 15 Bücher, von denen die ersten neun Bücher mit der Erschaffung der Welt einsetzen und die vorchristliche Zeit behandeln. In den Büchern 10 bis 15 des zweiten Teils geht es um die Geschichte seit dem Auftreten Jesu bis zum Ende des 7. Jahrhunderts.[74] Die Bücher 10 bis 15 wurden 1908 von Alphonse Mingana ediert[75] und mit einer französischen Übersetzung von Buch 15 versehen.[76] Diese Edition basiert auf zwei Handschriften, von denen eine sich in Minganas Privatbesitz befand. Das zweite Manuskript, das sich damals in der Bibliothek des chaldäischen Patriarchats in Mosul befand, wurde erst 1840 geschrieben, es handelte sich dabei aber um eine Kopie einer wesentlich älteren Handschrift aus dem Jahr 1262.[77] Neuere Übersetzungen der für die islamische Zeit relevanten Teile des Geschichtswerks Johannes bar Penkāyēs wurden von Sebastian P. Brock und Michael Philip Penn vorgelegt.[78]

Aufgrund der Ereignisse, die Johannes bar Penkāyē am Ende seiner „Weltgeschichte“ schildert und deren Zeitzeuge er war, lässt sich die Entstehungszeit des Werks relativ genau bestimmen: Johannes berichtet vom Ausbruch einer Pestepidemie im Jahr 67 (686) der islamischen Zeitrechnung, aber auch vom Tod az-Zubairs. Wenn damit der Tod ʿAbdallāh b. az-Zubairs gemeint ist, ist das Jahr 692 laut Sebastian P. Brock als *terminus post quem* anzunehmen. Da Johannes bar Penkāyē Ḥnānīšōʿ I. (reg. 685/6–699/700) als letzten Katholikos-Patriarchen der Kirche des Ostens nennt und nichts von dessen zwischenzeitlicher

71 Vgl. Greisiger, John bar Penkāyē, 176; Penn, When Christians First Met Muslims, 85; Reinink, East Syrian Historiography, 77; Reinink, Paideia, 190. Hoyland nennt es hingegen „Book of Salient Points“ (vgl. Hoyland, Seeing Islam, 195).

72 Vgl. Pinggéra, Nestorianische Weltchronistik, 266–267 (Anm. 11); Reinink, East Syrian Historiography, 79–80.

73 Suermann, Das arabische Reich, 60.

74 Einen Überblick über die 15 Bücher von Johannes bar Penkāyēs Werk bietet Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte, 275–279. Peter Bruns bietet einen Abriss der Inhalte der Bücher 1–14 (vgl. Bruns, Von Adam und Eva bis Mohammed, 53–58) und widmet sich dann ausführlicher dem Ende von Buch 14 sowie Buch 15, d. h. der Zeit seit dem Beginn der arabischen Herrschaft (vgl. ebd., 58–64).

75 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 1*–171* (Syr.). Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Jansma, Projet d’édition, 96–100; Kaufhold, Anmerkungen zur Textüberlieferung.

76 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Übers. Mingana), 172*–197* (Frz.).

77 Vgl. Mingana, Préface, in: Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), VIII.

78 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Übers. Brock), 57–74 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 88–107 (Engl.).

Absetzung im Jahr 693 weiß, geht Brock von dem Jahr 693 als *terminus ante quem* aus.[79] Robert Hoyland argumentiert jedoch, dass Johannes bar Penkāyē mit dem Tod az-Zubairs den Tod von ʿAbdallāhs Bruder al-Munḏir b. az-Zubair gemeint bzw. die beiden Brüder verwechselt habe. Al-Munḏir starb im Oktober 683 im Zuge einer Auseinandersetzung zwischen seinem Bruder ʿAbdallāh und Ḥusain b. an-Numair, bei der es zu einem Feuer bei der Kaʿba in Mekka kam.[80] Brock meint ebenfalls, dass der von Johannes bar Penkāyē erwähnte Brand der Kaʿba sich eher auf den Oktober 683 beziehe als auf die Belagerung Mekkas durch al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf aṯ-Ṯaqafī (gest. 714) im Jahr 692.[81]

Möglicherweise liegt bei Johannes bar Penkāyēs Erwähnung des Todes von az-Zubair also eine Verwechselung der beiden Brüder ʿAbdallāh und al-Munḏir vor. Diese Annahme wird durch Robert Hoylands Datierung des *terminus ante quem* gestützt, der von einer früheren letztmöglichen Entstehungszeit ausgeht als Brock: Das letzte von Johannes bar Penkāyē erwähnte sicher datierbare Ereignis ist der Tod al-Muḫtārs im April 687. Da Johannes bar Penkāyē offensichtlich annimmt, dass Nisibis noch von den Anhängern al-Muḫtārs beherrscht werde, die jedoch wahrscheinlich im Sommer 690 oder im Herbst 690 oder 691 von den Arabern aus der Stadt vertrieben wurden, sieht Hoyland hier den *terminus ante quem* von Johannes bar Penkāyēs „Weltgeschichte“. Für am wahrscheinlichsten hält Hoyland eine Abfassung um 687/688.[82] Somit ist Johannes bar Penkāyēs Werk kurz vor der im nachfolgenden Kapitel vorgestellten *Apokalypse der Pseudo-Methodios* fertiggestellt worden.

Schon Anton Baumstark (1872–1948) hielt im Jahr 1901 zum Charakter des Geschichtswerks des Johannes bar Penkāyē fest:

> „Geschichtsbetrachtung unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, dem praktisch theologischen der Erbauung, nicht Geschichtsdarstellung oder gar Geschichtsforschung ist es, was er liefert. Sein Ziel ist weit mehr religiöse als historische Belehrung. […] Gottes Güte und Langmut und der Menschen Niedertracht – das ist ihm der Inhalt einer divina comedia, deren einzelne Akte nach rückwärts und vorwärts sich um die Erscheinung des Gottessohnes im Fleische gruppieren.“[83]

Wenige Jahre nach Baumstark kam Addai Scher (1867–1915) zu einem ähnlichen Urteil:

79 Vgl. Brock, North Mesopotamia, 52; zur Absetzung des Ḥnānīšōʿ I. vgl. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, 352–353.
80 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 199.
81 Vgl. Brock, North Mesopotamia, 64 (Anm. e zu 155*).
82 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 200. Diesem Befund folgt Pinggéra, Nestorianische Weltchronistik, 266.
83 Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte, 275.

„Quoique ces trois derniers chapitres se donnent comme historiques, ils ne sont pas toutefois de grande importance. Le plan général de l'auteur, dans son ouvrage, étant de montrer l'ingratitude des hommes envers Dieu leur bienfaiteur, il donne seulement un coup d'œil sur les événements des sept premiers siècles du christianisme."[84]

Johannes bar Penkāyē schreibt im 11. Buch seiner *rīš mellē* selbst, dass es ihm darum gehe,

ܕܢܚܘܐ ܠܟܠ ܡܢ ܕܥܒܕ ܠܢ ܡܪܝܐ ܒܚܢܢܗ ܘܡܢ ܕܐܡܪܢ ܠܗ ܒܒܝܫܬܢ ܠܩܕܡ ܦܘܪܩܢ[85]

zu zeigen, welche [Dinge] Gott in seiner Gnade für uns getan hat und welche [Dinge] wir in unserer Bosheit gegen ihn gesagt haben.[86]

Im Hinblick auf seine Schilderungen der Ereignisse seiner Lebenszeit wird Johannes bar Penkāyēs „Weltgeschichte" mittlerweile aber durchaus auch ein Wert als historische Quelle beigemessen, wenngleich seine Erläuterungen dazu eher spärlich ausfallen.[87] Insgesamt geht es Johannes bar Penkāyē bei der Gegenüberstellung von Gottes Heilshandeln und der menschlichen Ablehnung desselben, die sein gesamtes Werk durchzieht, jedoch primär um den erzieherischen Aspekt dieser Geschichtsdarstellung: Gott möchte die Menschen immer mehr zur Erkenntnis der Wahrheit führen, sodass sie das Seelenheil erlangen können. Durch die Geschichtsbetrachtung soll der Mensch die Ereignisse seiner eigenen Zeit einordnen (als Zeichen der anbrechenden Endzeit) und die Konsequenzen für sein Handeln ziehen können (Bekehrung).[88]

2.5 Die *Apokalypse des Pseudo-Methodios*

Die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* „gehört sicherlich zu den Schriften, die Jahrhunderte lang die Stellungnahme der Christen dem Islam gegenüber bestimmt haben"[89]. Sie wurde ursprünglich auf Syrisch verfasst,[90] durch eine griechische Übersetzung und eine auf dieser basierenden lateinischen Fassung wurde sie aber auch „zu einem der einflußreichsten und verbreitetsten apokalyptischen

84 Scher, Notice sur la vie, 170.
85 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 30* (Z. 10–11).
86 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Bruns, Von Adam und Eva bis Mohammed, 51 (Dt.); Pinggéra, Nestorianische Weltchronistik, 267 (Dt.); Reinink, East Syrian Historiography, 80 (Engl.).
87 Vgl. Brock, North Mesopotamia, 51–52; Hoyland, Seeing Islam, 195; Reinink, East Syrian Historiography, 78. Zu den von Johannes bar Penkāyē geschilderten Begebenheiten und ihren Bezug zur islamischen Geschichte vgl. Suermann, Das arabische Reich, 61–66.
88 Vgl. Reinink, East Syrian Historiography, 84–88; Reinink, Paideia, 192–195.
89 Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 129.
90 Diese Tatsache erkannte erst Kmosko, Das Rätsel des Pseudomethodius, 285–286; vgl. dazu auch Alexander, Byzantium, 56–57.

Texte in Byzanz und im mittelalterlichen Abendlande“[91]. Aber auch in der westwie in der ostsyrischen Christenheit war diese Apokalypse sehr populär. Die weite Verbreitung der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* in den syrischen Kirchen zeigt sich nicht zuletzt in ihrem Einfluss auf die apokalyptische Literatur und spätere christlich-muslimischen Disputationstexte.[92] Nach Witold Witakowski dürfte kaum ein anderes syrisches Werk unter den Christen im Orient und im Okzident so populär gewesen sein wie die *Apokalypse des Pseudo-Methodios*.[93] Unter den syrischen Quellen über den Islam kommt ihr daher eine Sonderstellung zu, wie Michael Philip Penn feststellt: „There is little question that of all Syriac sources, this seventh-century apocalypse had the broadest and longestlasting effect on Christian understandings of Islam.“[94] Ihre Geschichtskonzeption weist einige Parallelen zur „Weltgeschichte“ des Johannes bar Penkāyē auf, aber auch Unterschiede – vor allem, dass laut Pseudo-Methodios die arabische Herrschaft durch einen byzantinischen Endkaiser niedergeworfen werde.[95]

Die Forschung zur *Apokalypse des Pseudo-Methodios*[96] wurde in den 1980er und 1990er Jahren vor allem durch Gerrit J. Reinink geprägt, der 1993 auch die maßgebliche kritische Edition des syrischen Textes samt einer deutschen Übersetzung vorgelegt hat. Im selben Jahr wurde zudem eine englische Übersetzung jener Passage der Apokalypse, die die muslimische Herrschaft betrifft, von Sebastian P. Brock veröffentlicht.[97] Seitdem ist die Zahl der wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Werk markant zurückgegangen, was darauf hindeutet, dass Reinink für viele offene Fragen Lösungen gefunden hat, die bis heute nicht widerlegt werden konnten.

91 Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), VII. Edition des griechischen und lateinischen Textes: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.Sub 97), 67–199 (Ed. Aerts/Kortekaas); Anmerkungen zum griechischen und lateinischen Text: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.Sub 98), 1–130 (Aerts/Kortekaas). Eine Neuedition der griechischen und lateinischen Übersetzung der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* auf der Basis der Edition von Aerts und Kortekaas samt Beifügung einer englischen Übersetzung erfolgte durch Benjamin Garstad: vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (DOML 14), 1–72 (Griech./Engl.) und 73–139 (Lat./Engl.).

92 Vgl. Greisiger, The Apocalypse of Pseudo-Methodius, 166–167; Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 11–16; Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XLI–XLV.

93 Vgl. Witakowski, The Eschatological Program, 33–35.

94 Penn, When Christians First Met Muslims, 108.

95 Vgl. Reinink, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, 94–103.

96 Einen Überblick über die ältere Forschung bietet Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 2–8.

97 Vgl. Brock, Two Related Apocalyptic Texts, 230–242. Eine neue englische Übersetzung jener Teile der Apokalypse, die im Hinblick auf den Islam relevant sind, hat Michael Philip Penn vorgelegt (vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 116–129). Die ältere Edition und deutsche Übersetzung von Harald Suermann (vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 34–85 [Syr./Dt.]) gilt seit der Edition Reininks als überholt. Selbiges gilt für die Edition und englische Übersetzung von Francisco Javier Martinez (vgl. Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 58–92 [Syr.] und 122–154 [Engl.]).

Einen ersten Zugang zur *Apokalypse des Pseudo-Methodios* hinsichtlich ihres literarischen Genres und ihres Autors bietet die Überschrift. Sie lautet wie folgt:

ܒܫܡ ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ ܟܠܗ ܥܠܡܐ ܕ
ܟܬܒ ܐܢܚܢ ܡܐ ܕܐܬܝܠܦ ܡܢ ܡܪ
ܡܬܕܝܘܣ ܐܦܣܩܦܐ ܘܣܗܕܐ ܥܠ ܣ
ܕܪ̈ܐ ܕܡܠܟ̈ܘܬܐ ܘܥܠ ܣܘܦ ܙ
ܒ̈ܢܐ ܗܘ ܩܕܝܫܐ ܒܥܐ ܡܢ ܐ
ܠܗܐ ܕܢܫܕܪ ܠܗ ܥܠ ܕܪ̈ܐ ܘ
ܡܠܟ̈ܘܬܐ ܘܢܚܘܐ ܠܗ ܡܢ ܐ
ܕܡ ܥܕ ܗܫܐ ܕܢܫܬܒܘ ܒ
ܗ ܡܢ ܚܕ ܠܚܕ ܐܬܚܙܝ ܠ
ܗ ܡܪ ܡܢ ܛܘܪ ܣܝܢܝ ܘ
ܐܬܚܙܝ ܠܗ ܟܠ ܕܪ̈ܐ ܘ
ܡܠܟ̈ܘܬܐ ܚܕ ܡܢ ܚܕ[98]

„Durch Gott, den Herrn des Alls, schreiben wir die vom seligen Mar Methodius, Bischof und Märtyrer, verfaßte Rede über die Abfolge der Könige und das Ende der Zeiten. Dieser Selige bat Gott darum, daß er über die Generationen und die Königreiche Bescheid wisse, wie sie von Adam bis zum heutigen Tage aufeinander folgten. Und der Herr sandte eine von seinen Mächten zu ihm zum Gebirge Sinğār, und er zeigte ihm alle Generationen und Königreiche, eines nach dem anderen.“[99]

Der Autor der Apokalypse ist unbekannt. Im Prolog des Werkes wird in den beiden syrischen Rezensionen und den ältesten griechischen und lateinischen Textzeugen ein Bischof namens Methodios genannt. Gemäß einer syrischen Rezension und der griechisch-lateinischen Tradition war er Bischof von Patara, in der anderen syrischen Rezension fehlt hingegen die Angabe eines Bischofssitzes, erst später wurde in einer Handschrift eine Randnotiz hinzugefügt, nach der er Bischof von Olympus gewesen sei. In dieser zweiten syrischen Rezension und den griechischen und lateinischen Varianten wird Methodios zudem als Märtyrer bezeichnet, womit an die Tradition des Märtyrertodes des Methodios angeknüpft wird, den er möglicherweise um 311, also am Ende der diokletianischen Christenverfolgung, erlitt.[100]

Interessanterweise gab sich der anonyme Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* nicht als Autorität aus seiner eigenen syrischen Tradition aus, sondern als griechischer Bischof aus Kleinasien. Gerrit J. Reinink führt drei mögliche Begründungen hierfür an:[101] Zum ersten waren die Werke des historischen Methodios nicht nur in der griechischen Kirche verbreitet, sondern wurden auch im syrischen Christentum rezipiert. Zum zweiten konnte der Autor der Apokalypse Methodios’ Prophezeiung, dass im siebten Jahrtausend die Auferstehung stattfinden würde, mit seiner Gliederung der Geschichte in Millennien kombinieren, um so die Geschehnisse in seiner Zeit zu interpretieren: Gemäß der Prophezeiung konnte die Herrschaft der Araber nicht lange dauern, weil sie ja noch in der Endzeit – also im siebten Jahrtausend – vom christlichen Kaiser unter-

98 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 1 (Z. 2–7).
99 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 1 (Z. 2–9; Übers. Reinink).
100 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), V–VI. Zur handschriftlichen Überlieferung und zu den beiden syrischen Rezensionen der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), VII–XXXI.
101 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), VI–VII.

worfen werden mussten, damit das Ende dieser Welt eintreten konnte. Zum dritten war Methodios ein Märtyrer gewesen, der mit seinem Leben für seinen Glauben eingetreten war. So sollte er „den Glaubensgenossen des Verfassers als Beispiel dienen, daß sie nicht zum Islam übertreten, sondern bis zum bitteren Ende ausharren und an ihrem christlichen Glauben festhalten sollten“[102].

Das Werk wird in der Überschrift nicht als Apokalypse (ܓܠܝܢܐ) bezeichnet, ist aber dieser Gattung zuzuordnen.[103] Das literarische Genre wird in der Überschrift zunächst einfach als *mēmrā* (ܡܐܡܪܐ) bestimmt, was ‚Rede‘ oder ‚Homilie‘ bedeutet. Die apokalyptische Dimension des Werkes ergibt sich erst aus dem Gesamtkontext:

> „Das literarische Genos läßt sich tatsächlich als ein *mēmrā* im Sinne einer prosaischen Homilie kennzeichnen, in der der Verfasser sich direkt an seine ‚Zuhörer‘ wendet (Kap. I,1, VI,1, VII,1, VIII,1, XII,2). Dazu läßt der Verfasser Methodius als einen richtigen Apokalyptiker erscheinen, der ebenso wie Daniel Bericht erstattet über seine visionären Erfahrungen (Kap. XI,8).“[104]

2.5.1 Entstehungszeit und -anlass sowie Zuordnung zu einer christlichen Tradition

Über den Verfasser der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* ist nichts bekannt und sein Werk lässt nur wenige Rückschlüsse auf ihn zu.[105] Seine konfessionelle Zugehörigkeit lässt sich nicht eindeutig klären:[106] Michael Kmosko ging von einem ostsyrischen Autor aus.[107] Francisco Javier Martinez hält sowohl einen ostsyrischen als auch einen chalcedonischen Hintergrund für möglich.[108] Aufgrund der probyzantinischen Ausrichtung der Apokalypse geht auch Cynthia Villagomez davon aus, dass sie von einem Chalcedonenser geschrieben wurde.[109] Ebenso hält John C. Lamoreaux es für wahrscheinlich, dass der Autor ein orthodoxer Christ war.[110] Für Harald Suermann ist dagegen die Annahme, dass der Autor Westsyrer war, am plausibelsten.[111] Das Hauptproblem besteht bei dieser Frage darin, dass der Autor selbst vor allem die Einheit der Christen angesichts der Anfechtungen

102 Ebd., VII.
103 Vgl. Witakowski, The Eschatological Program, 36.
104 Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XXIX.
105 Vgl. Greisiger, The Apocalypse of Pseudo-Methodius, 163.
106 Vgl. Brock, Two Related Apocalyptic Texts, 225–226.
107 Vgl. Kmosko, Das Rätsel des Pseudomethodius, 286–293.
108 Vgl. Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 26–28.
109 Vgl. Villagomez, Christian Salvation, 214.
110 Vgl. Lamoreaux, Early Eastern Christian Responses, 19.
111 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 161; Suermann, Die Entstehung des Islam, 66.

von außen betont und daher Polemik gegen andere Konfessionen vermeidet. Die Handschriften mit dem Text oder Textfragmenten der Apokalypse sind zwar alle westsyrischer Provenienz, das Werk wurde jedoch über die Konfessionsgrenzen hinweg rezipiert, weil seine Einordnung der muslimischen Herrschaft in eine endzeitliche Konzeption in allen christlichen Gemeinschaften des Orients eine plausible Interpretationsmöglichkeit darstellte. In der Forschung wird heute in der Regel Reininks Ansicht geteilt, „daß die Apokalypse für jakobitische Kreise als Reaktion auf akute, durch bestimmte politische und gesellschaftliche Entwicklungen hervorgerufene Probleme verfaßt wurde“[112].

Es sind eben diese Probleme, die für Reininks Datierung der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* in die Jahre 691 oder 692 ausschlaggebend sind: Nach dem Tod des zweiten Umaiyaden-Kalifen Yazīd I. (reg. 680–683) brach der zweite arabische Bürgerkrieg (zweite *fitna*) aus.[113] Erst Kalif ʿAbdalmalik (reg. 685–705) gelang es, die Herrschaft seiner Dynastie wieder zu konsolidieren. 691 eroberte er Nordmesopotamien und den Irak zurück und restaurierte die Einheit des arabischen Herrschaftsgebiets. Voraussetzung hierfür war ein zeitweiser Friedensschluss mit dem byzantinischen Kaiser Justinian II. (reg. 685–695 und 705–711). Aber nach dem erfolgreichen arabischen Feldzug flammten die Feindseligkeiten mit Byzanz wieder auf, worin Reinink den Anlass für Pseudo-Methodios’ Ankündigung sieht, dass der byzantinische Kaiser die nur vorübergehende arabische Herrschaft bald beenden werde. Zudem führte ʿAbdalmalik frühestens am Ende des Jahres 691 in Mesopotamien eine Steuerreform durch, die höhere Belastungen durch die Kopf- und Grundsteuer bedeutete. Den dadurch hervorgerufenen Konversionen zum Islam versuchte Pseudo-Methodios zu begegnen, indem er die neuen Belastungen als Prüfung für die Christen interpretierte, in der sich zeigen werde, wer die „wahren“ Christen seien, die trotz allem bei ihrem Glauben blieben. Weiterhin spielt Jerusalem eine zentrale Rolle in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, die einen alleinigen Anspruch des Christentums auf die Stadt vertritt. Damit trat Pseudo-Methodios der politisch-religiösen Legitimierung der umaiyadischen Herrschaft durch ʿAbdalmalik entgegen, die ihrerseits besonderen Ausdruck in der Errichtung des Felsendoms auf dem Jerusalemer Tempelberg fand. Der Bau des Felsendoms wurde wahrscheinlich im Jahr 72 d. H. (691/92 n. Chr.) abgeschlossen.[114] Damit ist für Reinink in Bezug auf die Datierung der Abfassungszeit der Apokalypse in die Zeit um 691/92 klar:

112 Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), X.
113 Zur zweiten *fitna* vgl. Kapitel ‚4.1 Der zweite arabische Bürgerkrieg (zweite *fitna*)‘.
114 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), VII–XXV; Reinink, Ps.-Methodius: A Concept of History, 178–187; Reinink, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, 103–106.

> „Die Apokalypse setzt geschichtliche Verhältnisse voraus, in denen sich in zunehmenden [sic] Maße religiöse Spannungen zwischen den neuen Herrschern und ihren christlichen Untertanen zu manifestieren begannen; diese Verhältnisse führen uns wohl zum Beginn des letzten Dezenniums des siebten Jahrhunderts, als ʿAbd al-Malik die Autorität des Kalifen als ‚Stellvertreter Gottes' auf Erden gegenüber den Untertanen seines Reiches u. a. durch den Bau des islamitischen Heiligtums auf dem Tempelplatz in Jerusalem durchsetzen und befestigen wollte, das symbolisieren sollte, daß der Kalif als der politisch-religiöse Nachfolger des christlichen Kaisers und seine Religion, der Islam, als der Nachfolger der beiden anderen monotheistischen Religionen im Nahen Osten zu betrachten sei."[115]

Reinink folgt daher der Auffassung Sebastian P. Brocks,[116] dass die in der Apokalypse genannte Dauer der arabischen Herrschaft von zehn Jahrwochen,[117] d. h. von 70 Jahren, nicht symbolisch zu verstehen sei. Stattdessen sei anzunehmen, dass der Autor hier vom Beginn der islamischen Zeitrechnung im Jahr 622 ausgegangen sei und somit das Ende der arabischen Herrschaft für das Jahr 692 prophezeit habe. Der Verfasser selbst gibt an, in der letzten dieser Jahrwochen zu leben, also zwischen 685 und 692.[118] Martinez schließt sich dieser Position an, er möchte die Datierung lediglich um ein oder zwei Jahre vorverlegen auf die Jahre 688/89.[119] Dagegen folgt Suermann der Position Michael Kmoskos[120], dass die zehn Jahrwochen eine Anspielung auf das 70 Jahre dauernde babylonische Exil seien: Wie das Exil eine Strafe Gottes für die Sünden der Israeliten gewesen sei, so deute Pseudo-Methodios die arabische Herrschaft als Strafe Gottes für die Sünden der Christen, die wie das Exil nach 70 Jahren wieder von Gott beendet werde.[121] Suermann geht allerdings auch davon aus, dass die Apokalypse vor 692 geschrieben worden sein muss. Folglich misst er den zehn Jahrwochen ebenfalls eine wörtliche Bedeutung bei. Jedoch hält er im Anschluss an Paul J. Alexander[122] einen Entstehungszeitraum zwischen 644 und 674 für wahrscheinlich: 644 sei die frühestmögliche Abfassungszeit, weil in der Apokalypse auf eine arabische Flotte angespielt werde. Da die gescheiterte arabische Belagerung Konstantinopels (674–678) von Pseudo-Methodios nicht erwähnt wird, müsse er davor geschrieben haben, weil die Bedrohung der byzantinischen

115 Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XXIII.
116 Vgl. Brock, Syriac Sources, 34; Brock, Syriac Views, 18–19.
117 Die Dauer von zehn Jahrwochen der arabischen Herrschaft wird in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* an folgenden Stellen genannt: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 10 (Z. 10), 23 (Z. 13–14), 35 (Z. 10) und 36 (Z. 8); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 15 (Z. 4), 39 (Z. 10), 57 (Z. 8) und 59 (Z. 1).
118 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XII.
119 Vgl. Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 28–31.
120 Vgl. Kmosko, Das Rätsel des Pseudomethodius, 281. Kmosko selbst ging davon aus, dass die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* in der ersten Hälfte des Kalifats Muʿāwiyas I. entstanden sei (vgl. ebd., 282–285).
121 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 146.
122 Vgl. Alexander, Byzantium, 57 und 65–66 (Anm. 29).

Hauptstadt auch die von Pseudo-Methodios erwartete Rettung durch den dort ansässigen Kaiser in Frage gestellt hätte.[123] In der neueren Forschung haben sich jedoch die Jahre 691/92 als wahrscheinlichster Entstehungszeitraum der syrischen *Apokalypse des Pseudo-Methodios* weitgehend durchgesetzt,[124] weshalb hier von der Abfassung des Textes in dieser Zeit ausgegangen wird.

Die innerchristlichen Spaltungen und Kontroversen treten in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* angesichts der gemeinsamen Bedrohung durch die muslimischen Araber in den Hintergrund. Für Gerrit J. Reinink sprechen jedoch zwei Tatsachen dafür, dass der Autor aus dem miaphysitischen Milieu stammte: Dies ist zum einen die besondere Rolle Nubiens bzw. Äthiopiens[125] in der Geschichtskonzeption der Apokalypse, deren Verfasser eine Genealogie konstruiert, „die zeigen soll, daß die Königreiche der Kūšiten […], der Makedonier, der Griechen und der Römer durch die aus der Ehe der äthiopischen [oder nubischen] Prinzessin Kūšyat, der Mutter Alexanders [des Großen], mit Būz, dem legendarischen Gründer von Byzanz, stammende Nachkommenschaft genealogisch vereinigt wurden“[126]. Der zukünftige christliche Kaiser, der die Araber unterwerfen werde, wird als zweiter Alexander stilisiert, der in der Endzeit erneut ein einheitliches christliches Reich errichten werde. Nubien und Äthiopien waren zur Zeit des Pseudo-Methodios aber von Miaphysiten regierte Königrei-

123 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 160–161; Suermann, Der byzantinische Endkaiser, 140.

124 Vgl. Greisiger, The Apocalypse of Pseudo-Methodius, 163; Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 5; Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 34; Hoyland, Seeing Islam, 264; Penn, Envisioning Islam, 29; Penn, When Christians First Met Muslims, 114–116. Einzig Stephen J. Shoemaker plädiert für eine Entstehungszeit um 660–670 (vgl. Shoemaker, “The Reign of God Has Come”, 543–544 [Anm. 83]). Shoemakers Hauptargument ist, dass die Dauer von zehn Jahrwochen der arabischen Herrschaft nur in einer syrischen Handschrift genannt werde, wohingegen in den anderen syrischen Handschriften sowie in der griechischen und lateinischen Rezension nur von sieben Jahrwochen die Rede sei. Laut Reinink sind diese sieben Jahrwochen jedoch lediglich eine Angleichung des Textes an Dan 9,25 (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 221], 15 [Anm. 1 zu V,9] und 39 [Anm. 6 zu X,6]).

125 In der Forschung wurde lange davon ausgegangen, dass mit Kūš (ܟܘܫ) in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* das äthiopische Königreich von Aksum gemeint sei. Bereits Witold Witakowski hat jedoch darauf hingewiesen, dass sich der Ausdruck sowohl auf Äthiopien als auch auf Nubien beziehen kann (vgl. Witakowski, The Eschatological Program, 39 [Anm. 35]). Witakowski verwendet dennoch ausschließlich die Bezeichnung ‚Äthiopien‘. Dagegen hat Lutz Greisiger aufgezeigt, dass sich Kūš auf Nubien bezieht, wo im 6. Jahrhundert ebenfalls von Miaphysiten regierte Königreiche entstanden (vgl. Greisiger, Ein nubischer Erlöser-König, bes. 195–212). Wenngleich Greisigers Argumente plausibel scheinen, ist die Frage, ob bei Pseudo-Methodios nun Nubien oder Äthiopien gemeint sind, für die Thematik dieser Monographie von untergeordneter Bedeutung. Vielleicht war die Frage für Pseudo-Methodios selbst auch nicht so entscheidend, weil es ihm vor allem darauf ankam, *dass* es miaphysitische Mächte südlich von Ägypten gab. Es werden daher im Folgenden jeweils beide Länder genannt, weil in diesem Kontext allein die Tatsache ausschlaggebend ist, dass es sich um von Miaphysiten beherrschte Reiche handelte und diese den islamischen Eroberungen widerstanden.

126 Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XXV.

che, welche die Araber nicht eroberten. In der Konstruktion des Pseudo-Methodios bestand also eine genealogisch begründete Einheit zwischen dem Königreich Nubien oder Äthiopien und dem seiner Auffassung nach von Alexander dem Großen gegründeten griechisch-römischen Reich, das für ihn das vierte Reich des alttestamentlichen Buches Daniel (vgl. Dan 2,40–45; 7,7–8.19–27) war. Ebenso werde der kommende Endkaiser, der zweite Alexander, nach der Unterwerfung der Araber nicht die miaphysitischen Christen im Namen der chalcedonischen Orthodoxie verfolgen, sondern das Ansinnen der gesamten Christenheit vertreten. Demnach richtete sich Pseudo-Methodios wohl vor allem an Miaphysiten, die in der Vergangenheit von den byzantinischen Kaisern unterdrückt worden waren. Er selbst dürfte auch aus ihrem Kreis gestammt haben. Zum zweiten spricht laut Reinink der wahrscheinliche Entstehungsort, das in der Überschrift einer syrischen Rezension genannte Sinǧār-Gebirge (Arabisch: جبل سنجار, Ǧabal Sinǧār), wo Pseudo-Methodios die Apokalypse offenbart worden sein soll, für einen miaphysitischen Ursprung des Texts. Denn in dieser Region gab es eine starke westsyrische Präsenz, allerdings war auch die Kirche des Ostens dort vertreten. Laut Reinink ist die Exegese des Pseudo-Methodios aber vorwiegend von westsyrischen Vorbildern geprägt. Ferner war das Gebirge ein Austragungsort des zweiten arabischen Bürgerkriegs, sodass diese Erfahrungen in die Apokalypse eingeflossen sein dürften. Die west- und ostsyrische Präsenz im Sinǧār-Gebirge scheint zudem ein Grund für die Verbreitung der Apokalypse in beiden Traditionslinien zu sein.[127]

2.5.2 Die Geschichtskonzeption des Pseudo-Methodios

Harald Suermann bezeichnet die Geschichtstheologie der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* als eine „Theologie der politischen Geschichte“[128], weil keine Heilsereignisse geschildert werden. Vielmehr beschränkt sich der Autor darauf, die Geschichte als eine Abfolge verschiedener Reiche darzustellen, an deren Ende das Römische Reich steht. Dieses ist für Pseudo-Methodios das Endreich, weil es wie das griechische Reich von der nubischen oder äthiopischen Prinzessin Kūšyat abstamme und das Christentum angenommen habe. Denn als das Reich der Christen bestehe das Römische Reich bis zum Ende der Zeiten fort und werde dann Gott übergeben. Zuvor wird die römische Herrschaftsordnung kurzzeitig von den Ismaeliten als Vorboten des Antichristen zurückgedrängt,

127 Vgl. ebd., XXV–XXIX; Reinink, Ps.-Methodius: A Concept of History, 160–164; zur Konstruktion der Genealogie zwischen Nubien/Äthiopien, Alexander dem Großen und dem byzantinischen Reich vgl. auch Reinink, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, 99–103; Greisiger, Ein nubischer Erlöser-König, bes. 208 (graphische Darstellung der Genealogie).

128 Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 136.

kann diese dann aber besiegen und in die Wüste zurückwerfen. Mit der Niederlage der Ismaeliten beginnt die verheißene endzeitliche Friedenszeit, bis von Norden her die von Alexander dem Großen eingeschlossenen Völker ausbrechen und die Erde verwüsten. Vor dem Auftreten des Antichristen steigt der byzantinische Kaiser hingegen auf den Berg Golgota, wo das Kreuz wieder aufgerichtet wird. Der Kaiser setzt seine Krone auf das Kreuz, das dann zum Himmel aufsteigt, womit das christliche Reich Gott übergeben wird. Der Kaiser stirbt, alle Reiche der Erde – vor allem das Römische Reich – zerfallen und es erscheint der Antichrist.[129]

Die vier Weltreiche, mit denen die vier Tiere in der Vision von Dan 7,4–7 verknüpft wurden, waren in der syrischen Tradition eigentlich fest vorgegeben. Im Text der Pešīṭṭā sind entsprechende Überschriften eingefügt, welche die vier Reiche benennen: das Königreich der Babylonier (ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܒܠ), das Königreich der Meder (ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܕܝ), das Königreich der Perser (ܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪܣ) und das Königreich der Griechen (ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘܢ).[130] Daher weist Lutz Greisiger darauf hin, dass das vierte Reich gemäß der syrischen Tradition nicht das Römische Reich war, sondern das Reich der Griechen, welches von Alexander dem Großen gegründet wurde. Die Herrschaft Alexanders wurde nach dessen Ableben im syrischen Raum von den Seleukiden fortgeführt. Pseudo-Methodios stand also vor der Aufgabe, das Römische Reich in dieses ihm vorgegebene Schema zu integrieren. Wie Greisiger weiter ausführt, unterteilte Pseudo-Methodios dazu das vierte Reich nochmals in vier Reiche, nämlich jenes der Kūšiten, der Makedonier, der Griechen und der Römer. Diese vier Reiche werden in der Apokalypse genealogisch miteinander verbunden, sodass das Römische bzw. Byzantinische Reich als Teil des Reichs der Griechen und damit des vierten Weltreichs erscheinen konnte. Damit entsprach Pseudo-Methodios durchaus dem Selbstverständnis der römisch-byzantinischen Kaiser, die sich als Nachfolger Alexanders des Großen betrachteten.[131]

129 Vgl. ebd., 136–142. Die Abstammung Alexanders des Großen als Gründer des griechischen Reichs und Romulus als Gründer des römischen Reichs von der nubischen/äthiopischen Prinzessin Kūšyat wird in Kapitel VIII,1–2 und Kapitel IX, 1–7 der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* beschrieben (Kapitelgliederung nach der Edition Reininks). In Kapitel VIII,1 werden die vier aufeinanderfolgenden und genealogisch verbundenen Königreiche der Kūšiten, der Makedonier, der Griechen und der Römer mit den „vier Winden des Himmels" (vgl. Dan 7,2) des Buches Daniel identifiziert. Abschließend wird die genealogische Verbindung der vier Reiche in Kapitel IX,7 wie folgt beschrieben (zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 221], 29 [Übers. Reinink]): „Und es erhielt die Nachkommenschaft der Kūšyat, der Tochter des Pīl, des Königs der Kūšiten, das Königreich der Makedonier und der Römer und der Griechen, aufgrund der Nachkommenschaft der Kūšyat, der Tochter des Pīl, für immer, weil das Königreich der Griechen, das von der Nachkommenschaft der Kūšiten ist, die Macht Gott übergeben wird am Ende der Zeiten."

130 Vgl. The Peshiṭta Institute, Daniel and Bel and the Dragon, 27–28 (Syr.).

131 Vgl. Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 166–170.

Diese theologisch geprägte Geschichtskonzeption hängt mit dem Abfassungszweck der Apokalypse zusammen: Pseudo-Methodios verfolgte mit seiner Apokalypse das Ziel nachzuweisen, dass die Araber die Römer nicht beerben und ein Reich errichten würden, dem eine eigenständige Bedeutung innerhalb der Weltgeschichte zukommt. Die Eroberungen der Araber seien vielmehr ein vorübergehendes Phänomen, welches das griechisch-römische Reich nicht zu Fall bringen könne. Damit reagierte Pseudo-Methodios auf die Politik des Kalifen ʿAbdalmalik, aufgrund derer er Massenkonversionen vom Christentum zum Islam befürchtete. Deshalb versuchte er, die Araber mit polemischen Mitteln zu stigmatisieren und Hoffnungen auf den kommenden byzantinischen Kaiser zu wecken, der die christliche Herrschaft wiederherstellen werde.[132]

Diesem Zweck dient insbesondere das von Pseudo-Methodios eingesetzte, von der Bibelexegese herrührende typologische Schema, nach dem es im historischen Teil des Werks Vorbilder für endzeitliche Geschehnisse im prophetischen Teil gibt. Mit dieser Angabe von geschichtlichen Vorbildern für zukünftige Ereignisse möchte der Autor die persuasive Kraft seiner Argumentation steigern. Hinsichtlich Pseudo-Methodios' geschichtlicher Einordnung der arabischen Herrschaft ist die von ihm konstruierte typologische Beziehung zwischen den Eroberungen der „Söhne Ismaels" im 5. Millennium (Kapitel V) und denen im 7. Millennium (Kapitel XI–XIII) von besonderer Bedeutung. Dadurch intendiert Pseudo-Methodios, die begrenzte Dauer der zweiten Ismaeliten-Herrschaft plausibel zu machen, da bereits ihre erste Herrschaftsperiode begrenzt war. Dem gleichen Zweck dient die zweite wichtige Typologie in der Apokalypse: Das vierte und letzte Reich ist für Pseudo-Methodios das griechisch-römische Reich, das unbesiegbar ist und bis in die Endzeit bestehen soll. In Pseudo-Methodios' Geschichtskonzeption wurde es von Alexander dem Großen gegründet, der das Vorbild für den kommenden byzantinischen Kaiser ist, der als ein „zweiter Alexander" die muslimische Herrschaft beenden und das christliche Endreich errichten wird. Er ist der letzte Kaiser des von Alexander gegründeten Reichs und wird dieses zu seinem Ende führen. Die literarische Grundlage für diese Typologie war die *syrische Alexanderlegende*[133], aus der Pseudo-Methodios einige

132 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XXXVIII–XL.

133 Die *syrische Alexanderlegende* entstand laut Gerrit J. Reinink um 630 im Zusammenhang mit dem siegreichen Feldzug des oströmischen Kaisers Herakleios (reg. 610–641) gegen die Perser im Jahr 628, durch den die von den Persern besetzten byzantinischen Ostprovinzen zurückerobert werden konnten. Von byzantinischer Seite wurde dieser Erfolg auch religiös interpretiert und die Einheit des Christentums betont, um die nichtchalcedonischen Christen in den wiedererlangten Gebieten für sich zu gewinnen. Das gleiche Ziel verfolgte der Autor der *syrischen Alexanderlegende*, der eine Typologie zwischen Alexander dem Großen und Herakleios herstellte: Herakleios besiegt die Perser so wie einst Alexander, der Gründer des christlich-byzantinischen Reiches. Dieses Reich habe darüber hinaus eine heilsgeschichtliche Bedeutung, weil es das Reich sei, das am Ende der Zeiten alle anderen Königreiche unterwerfen und die irdische Herrschaft Gott übergeben werde. Folglich sollten die Miaphysi-

Elemente aufgriff und sie weiterentwickelte. Dabei verknüpfte er sie mit Motiven des *syrischen Julianromans*, was ihm einen Vergleich der arabischen Herrschaft mit der des römischen Kaisers Julian (reg. 360–363), der die sogenannte „Konstantinische Wende" rückgängig machen und zu den paganen Kulten zurückkehren wollte, ermöglichte: So wie Julian von dem christlichen Kaiser Jovian (reg. 363–364) abgelöst wurde, so wird der kommende letzte byzantinische Kaiser die Zeit der arabischen Herrschaft beenden und die Rückkehr zur christlichen Herrschaft veranlassen.[134]

Als zeitliches Gliederungsprinzip für seine Apokalypse folgte Pseudo-Methodios dem Vorbild des *Buches der Schatzhöhle* – einer wahrscheinlich im späten 6. oder frühen 7. Jahrhundert entstandenen syrischen Schrift, die sich mit der Geschichte von der Erschaffung der Welt bis Pfingsten auseinandersetzt[135] – und teilte die Weltgeschichte in Millennien ein, wobei das letzte Jahrtausend, in dem sich die endzeitlichen Ereignisse vollziehen, das siebte ist (Kapitel XI,1). Innerhalb dieses letzten Millenniums wird überdies eine Untergliederung in Jahrwochen verwendet, die auf die Danielapokalypse zurückgeht. Die Herrschaft der Araber wird laut Pseudo-Methodios zehn Jahrwochen dauern (Kapitel V,9 und X,6). Somit wird zum Ausdruck gebracht, dass die muslimische Herrschaft nur vorübergehend sei.[136]

Inhaltlich unterscheidet die Forschung im Allgemeinen jedoch zwei Teile der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*: Gerrit J. Reinink bezeichnet den ersten Teil als den „historischen Teil" (Kapitel I,1–X,6), der auf die Geschichte der Welt seit der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies zurückblickt und eine Beschreibung der vier Reiche, die seitdem herrschten, enthält. Der „prophetische Teil" (Kapitel XI,1–XIV,14) setzt mit der Ankündigung des Untergangs des persischen Reichs ein und widmet sich dann ausführlich den arabischen Eroberungen und der muslimischen Herrschaft. Dabei kann der Autor auf

ten ihre Hoffnungen nicht auf den persischen Großkönig setzen, sondern auf den byzantinischen Kaiser (vgl. Reinink, Alexander the Great, 155–165; Reinink, Die Entstehung der *syrischen Alexanderlegende*). Dass diese Sicht der *syrischen Alexanderlegende* nicht unumstritten war, zeigt das etwa zeitgleich entstandene *syrische Alexanderlied*, das dem Konzept der byzantinischen Reichseschatologie widerspricht und die Konflikte zwischen chalcedonischer und miaphysitischer Kirche thematisiert (vgl. Reinink, Alexander the Great, 165–168). Das Konzept der *syrischen Alexanderlegende* ließ sich jedoch wenige Jahrzehnte später, am Ende des 7. Jahrhunderts, angesichts der arabischen Eroberungen aktualisieren, wie die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* und die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* zeigen (vgl. ebd., 168–177).

134 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XXXII–XXXVI; Reinink, Ps.-Methodius: A Concept of History, 164–178.

135 Zur Datierung vgl. Toepel, Die Adam- und Seth-Legenden, 4–7.

136 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XXXI–XXXII; zur Einteilung der Geschichte in sieben Millennien in der syrischen Tradition vgl. Bruns, Endzeitberechnungen; Witakowski, The Idea of *Septimana Mundi*.

zeitgenössische Geschehnisse zurückgreifen (Kapitel XI,1–XIII,11). Der zweite Teil endet mit der Vision der Parusie Christi am Ende der Zeiten.[137]

2.6 Das *Evangelium der zwölf Apostel*

Der vollständige Titel des *Evangeliums der zwölf Apostel* lautet:

ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܫܬܝܪ̈ܐ ܫܠܝܚ̈ܐ ܩܕܝ̈ܫ̈ܐ ܘܓܠܝܘܬܗ ܕܟܠ ܚܕ ܘܚܕ ܡܢ̈ܗܘܢ ܕܐܝܟ ܕܐܬܓܠܝ ܠܗ̈ܘܢ ܡܢ ܥܒܪ̈ܝܬܐ ܠܝܘܢ̈ܝܬܐ ܘܡܢ ܝܘܢ̈ܝܬܐ ܠܣܘܪ̈ܝܝܬܐ:[138]

Evangelium der zwölf heiligen Apostel und Offenbarung jedes einzelnen von ihnen, aus dem Hebräischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Syrische übertragen.[139]

Die Quelle besteht aus vier Teilen: dem *Evangelium der zwölf heiligen Apostel* (ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܫܬܝܪ̈ܐ ܫܠܝܚ̈ܐ ܩܕܝ̈ܫ̈ܐ)[140], der *Offenbarung des Simon Kephas* (ܓܠܝܬܗ ܕܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ)[141], der *Offenbarung des Jakobus, des Apostels* (ܓܠܝܬܗ ܕܝܥܩܘܒ ܫܠܝܚܐ)[142] und der *Offenbarung Johannes des Jüngeren* (ܓܠܝܬܗ ܕܝܘܚܢܢ ܫܡܫܐ)[143].

Der syrische Text des *Evangeliums der zwölf Apostel* ist in nur noch einer[144] erhaltenen Handschrift, Nr. 85 aus der Sammlung von James Rendel Harris (1852–1941), überliefert,[145] die sich nun in der *Harvard College Library* befindet.[146] Harris hat eine Edition des syrischen Textes sowie eine englische Übersetzung vorgelegt.[147] Zudem hat Harald Suermann den syrischen Text der *Offenbarung des Johannes* aus dem *Evangelium der zwölf Apostel* nach Harris' Edition reediert und mit einer deutschen Übersetzung versehen.[148] Eine neuere englische Übersetzung dieser Apokalypse stammt von Michael Philip Penn.[149] Aufgrund der Inhalte der einzelnen in der Handschrift überlieferten Schriften

137 Vgl. Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XXX–XXXI. Die gleiche Unterteilung nimmt Suermann (Die geschichtstheologische Reaktion, 130) im Anschluss an Michael Kmosko (vgl. Kmosko, Das Rätsel des Pseudomethodius, 276–282) vor.

138 Evangelium der zwölf Apostel (Ed. Harris), ܐ.

139 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Evangelium der zwölf Apostel (Übers. Harris), 25 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 175 (Dt.).

140 Vgl. Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ܐ–, (Syr.) und 25–31 (Engl.).

141 Vgl. ebd., ,–ܒ (Syr.) und 31–33 (Engl.).

142 Vgl. ebd., ܒ–ܕ (Syr.) und 33–34 (Engl.).

143 Vgl. ebd., ܕ–ܗ (Syr.) und 34–39 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 150–155 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 98–109 (Syr./Dt.).

144 Vgl. Greisiger, The Gospel of the Twelve Apostles, 225.

145 Vgl. Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 7.

146 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 189–190; Goshen-Gottstein, Syriac Manuscripts, 75–76 (Syr. 93); http://id.lib.harvard.edu/aleph/009270184/catalog (abgerufen am 19. Juli 2015).

147 Vgl. Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ܐ–ܗ (Syr.) und 25–39 (Engl.).

148 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 98–109 (Syr./Dt.).

149 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 150–155.

geht Han J. W. Drijvers davon aus, dass sie nicht zufällig in dieser Weise zusammengestellt wurden, sondern mit dem Ziel, Apostaten zurückzuführen und im Glauben zu unterweisen.[150] Die Handschrift ist zweifellos westsyrischer Provenienz. Als Entstehungsort wird Edessa oder dessen Umgebung angenommen.[151] Neben der Prominenz des Jakob von Edessa (gest. 708) in dem Manuskript spricht auch die Verwendung einer in Edessa gebräuchlichen Chronologie für diesen Entstehungsort.[152]

Da insgesamt mehrere Evangelien bekannt sind, die der Gesamtheit der Apostel zugeschrieben wurden,[153] stellt sich die Frage, wie das hier zu untersuchende syrische *Evangelium der zwölf Apostel* in diesem Zusammenhang einzuordnen ist. Als erster erwähnte Origenes (gest. um 254) ein *Evangelium der zwölf Apostel*, das er offenbar für ein gnostisches Werk hielt.[154] Ein Vergleich der erhaltenen Fragmente dieses Evangeliums mit der hier zu untersuchenden syrischen Quelle hat jedoch schon James Rendel Harris zu der Erkenntnis geführt, dass es sich nicht um dasselbe Werk handelt. Harris hält es allerdings durchaus für möglich, dass der Autor des syrischen *Evangeliums der zwölf Apostel* den Text des bei Origenes und späteren Autoren erwähnten *Evangeliums der zwölf Apostel* kannte und einzelne Teile oder Motive daraus übernahm bzw. adaptierte.[155] Neuere Forschungen bestätigen eindeutig, dass das syrische *Evangelium der zwölf Apostel* nicht zu den antiken apokryphen Evangelien gehört[156] und somit „nichts mit dem bei Origenes und anderen erwähnten ‚Evangelium der Zwölf' […] zu tun"[157] hat. Denn das syrische *Evangelium der zwölf Apostel* ist so verfasst worden, dass es laut Han J. W. Drijvers eine Einleitung zu den in der Handschrift folgenden drei Apokalypsen bildet: Es fasst die Handlung der vier kanonischen Evangelien und den Beginn der Apostelgeschichte zusammen, wobei es den biblischen Schriften eine apokalyptische Perspektive verleiht. Auf diese Weise wird der Wahrheitsanspruch der anschließenden Apokalypsen untermauert. Nach Drijvers ist das *Evangelium der zwölf Apostel* inklusive seiner drei Apokalypsen daher als literarische Einheit anzusehen.[158]

150 Vgl. Drijvers, Christians, Jews and Muslims, 70; Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 190–191.
151 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 190; Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 7; Penn, When Christians First Met Muslims, 150; Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 191.
152 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 191; Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 14–17.
153 Vgl. Puech/Blatz, Andere gnostische Evangelien, 300–306.
154 Vgl. Markschies, Das Evangelium der Zwölf.
155 Vgl. Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 11–14.
156 Vgl. Puech/Blatz, Andere gnostische Evangelien, 305; Markschies, Das Evangelium der zwölf Apostel (ed. Harris), 444–445.
157 Markschies, Das Evangelium der zwölf Apostel (ed. Harris), 444.
158 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 191–193. Drijvers zitiert dort jene Textstellen, an denen die apokalyptische Perspektive des Evangeliums zum Ausdruck kommt. Vgl. auch Drijvers, Christians, Jews and Muslims, 70–71.

James Rendel Harris datierte die Abfassung des *Evangeliums der zwölf Apostel* in die Mitte des 8. Jahrhunderts,[159] was nach den Ergebnissen der neueren Forschung aber unwahrscheinlich ist: Derzeit gilt die Datierung von Han J. W. Drijvers als am plausibelsten, der die Entstehung des *Evangeliums der zwölf Apostel* in der Regierungszeit ʿAbdalmaliks verortet. Laut Drijvers muss es nach der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, also nach 692, und vor 705 verfasst worden sein, wahrscheinlich aber kurz nach dem Ende des 7. Jahrhunderts (und damit eher am Ende von ʿAbdalmaliks Regentschaft).[160] An anderer Stelle meint Drijvers jedoch, das *Evangelium der zwölf Apostel* müsse eher relativ kurz nach ʿAbdalmaliks Sieg über Ibn az-Zubair (692) als am Ende von ʿAbdalmaliks Kalifat entstanden sein, weil die Quelle entsprechende innermuslimische Kämpfe verarbeite.[161] Die relativ frühe Einordnung Suermanns, nach welcher der Text zwischen 651 und 674 geschrieben worden sei,[162] wird heute nicht mehr geteilt. Die Gründe für die Datierung ergeben sich aus den Inhalten des *Evangeliums der zwölf Apostel*, sodass sie aus der folgenden Analyse ersichtlich werden.

Unter den drei genannten Apokalypsen des *Evangeliums der zwölf Apostel* wird die Zeit der islamischen Herrschaft in der „Offenbarung Johannes des Jüngeren, Bruder des Jakobus, welche die Söhne des Zebedäus sind" (ܚܠܡܐ ܕܝܘܚܢܢ ܣܒܐ ܐܚܘܗܝ ܕܝܥܩܘܒ ܕܗܢܘܢ ܒܢܝ ܙܒܕܝ ܚܕ ܐܡܪ) behandelt.[163] Johannes wird gleich am Anfang der Apokalypse mit dem Evangelisten Johannes identifiziert, dem in der Tradition auch die neutestamentliche Apokalypse zugeschrieben wird.[164]

James Rendel Harris hat das Schema dieser Apokalypse wie folgt in drei Abschnitte zusammengefasst: 1. Aufstieg und Fall des Römischen Reichs mit Konstantin dem Großen als Hauptprotagonisten, 2. Aufstieg und Fall Persiens mit Ḫosrau II. (reg. 590–628) als letztem bedeutenden Großkönig und 3. Aufstieg und Fall Arabiens mit Muḥammad als wichtigster Figur.[165] Die arabische Herrschaft bildet den Hauptteil der Apokalypse.[166] Drijvers weist aber darauf hin, dass nach dem Fall Persiens weder die Regentschaft des römischen Kaisers Herakleios (reg. 610–641) erwähnt wird, der die Sassaniden zurückgedrängt hat, noch die arabische Herrschaft direkt anschließt. Vielmehr wird Medien (ܡܕ) eingeschoben, um den vier Weltreichen der Apokalypse im Buch Daniel zu ent-

159 Vgl. Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 21–22.
160 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 213; Penn, When Christians First Met Muslims, 149–150.
161 Vgl. Drijvers, Christians, Jews and Muslims, 74.
162 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 191.
163 Vgl. Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ܡ–ܟ (Syr.) und 34–39 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 150 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 98 (Dt.).
164 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 199.
165 Vgl. Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 18–20.
166 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 178.

sprechen.[167] Bei Konstantin dem Großen spielt das Kreuz eine besondere Rolle als Siegeszeichen, denn er wird als Mann beschrieben, „der alle Völker durch das Zeichen des Wunders unterwirft, das ihm am Himmel erscheint“ (ܕܚܕ ܪܥܒܬ ܡܠ ܪܫܘܒܬܐ ܪܗܝܛܝܗ ܪܒܟ ܪܥܒܬ ܒܫܡܝܐ ܕܐܬܚܙܝ)[168].

2.7 Die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*

Der Brief, der ein Religionsgespräch zwischen einem Patriarchen Johannes und einem muslimischen Emir wiederzugeben beansprucht, ist Teil eines 99 Seiten umfassenden syrischen Manuskriptes, das 874 von einem Mönch namens Abraham fertiggestellt wurde. Dieses befindet sich heute in der British Library (Add. 17,193) und enthält auf drei Folios (73^{r}–75^{v}) das Religionsgespräch.[169] Der Text gibt vor, ein Brief zu sein, den ein namenloser Begleiter des westsyrischen Patriarchen Johannes Sedrā von Antiochien (reg. 630/31–648) verfasst hat.[170] Die Überschrift des Abschnitts lautet:

ܗܠܟ ܪܚܝܠܐ ܕܣܗ ,ܐܡܪ ܪܒܝܥ ܚܕ ܒܫܒܐ ܕܐܡܪ ܡܪ ܝܘܚܢܢ ܦܛܪܝܪܟܐ ܥܠ ܗܘ ܕܡܬܚܫ ܥܡ ܐܡܝܪ ܕܛܝܝܐ ܕܐܬܚܙܝ.[171]

Nachfolgend der Brief von Mār Johannes, dem Patriarchen, über das Gespräch, das er mit dem Emir der Muslime geführt hat.[172]

Lange Zeit wurde in der Forschung die These vertreten, dass es sich bei dem Emir um den Militärgouverneur von Ḥimṣ, ʿUmair b. Saʿd al-Anṣārī, gehandelt habe. Er hatte dieses Amt von 641 bis 644 inne.[173] In der Quelle wird erwähnt, dass das Gespräch am Sonntag, dem 9. Mai stattgefunden haben soll. Während

167 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 201; vgl. auch Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 183.

168 Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ه (Syr.) und 35 (Engl.); Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 200 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 152 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 100 (Dt.).

169 Zur Handschrift insgesamt vgl. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts II, 989–1002; zur *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* in der Handschrift vgl. ebd., 998.

170 Vgl. Penn, *John and the Emir*, 65. Zu Leben und Werk von Johannes Sedrā vgl. Martikainen, Johannes I. Sedra.

171 Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed. Nau), 248; Ed. Penn, 82; Ed. Saadi, 81.

172 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Übers. Penn), 85 (Engl.); Übers. Nau, 257 (Frz.); Übers. Saadi, 69 (Engl.).

173 Vgl. Penn, *John and the Emir*, 66; vgl. dazu vor allem Samir, Qui est l’interlocuteur musulman? (mit Überblick über den älteren Forschungsstand). Die These wurde auch vertreten von Crone/Cook, Hagarism, 162 (Anm. 11); Griffith, Disputes with Muslims, 257; Martikainen, Johannes I. Sedra, 4–6; Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 144–145; Saadi, The Letter of John of Sedreh, 69 (Anm. 3). Das vermeintliche Gespräch des Patriarchen Johannes mit dem Emir wurde von dem westsyrischen Patriarchen Dionysios von Tell-Maḥrē (reg. 818–845) in seiner Chronik erwähnt (vgl. Hoyland, Seeing Islam, 463 [Engl.]; Palmer, The Seventh Century, 170 [§ 90*; Engl.]). Kritisch zur Möglichkeit der Historizität dieser Begegnung äußert sich Penn, *John and the Emir*, 77–80.

Johannes' Zeit als Patriarch traf dies für die Jahre 633, 639 und 644 zu, wobei sich die Forscher mehrheitlich auf das letzte dieser Jahre als Datum für das Religionsgespräch festgelegt haben.[174]

In der Forschung haben sich zwei widerstreitende Richtungen herausgebildet, welche sowohl die Authentizität als auch diese zeitliche Einordung der Quelle entweder akzeptieren oder ablehnen,[175] wobei derzeit der Trend dorthin geht, die Entstehung des Disputationstextes im 8. Jahrhundert zu verorten:[176] Zunächst hat Gerrit J. Reinink aufgrund einer quellenkritischen Kontextualisierung festgestellt, dass der Text nicht aus der Mitte des 7. Jahrhunderts stammen dürfte, sondern aus den ersten Dekaden des 8. Jahrhunderts. Reinink meint, der Autor der Quelle habe das angeblich erste Treffen eines Patriarchen seiner Kirche mit den arabischen Eroberern als Szenario der Disputation gewählt, um das darin dargestellte Verhalten des Patriarchen zum Vorbild für seine Zeitgenossen im Umgang mit Muslimen zu machen.[177]

Michael Philip Penn führt aufbauend auf den Argumenten Reininks weitere Indizien dafür an, dass die Quelle nicht in der Mitte des 7. Jahrhunderts verfasst wurde: Zunächst ist die Dialogform bei christlichen Quellen über den Islam erst ab dem 8. Jahrhundert als häufig verwendete Textgestalt belegt. Der in der Disputation verwendete Begriff für die Muslime (محمدية) war im 7. Jahrhundert – mit Ausnahme der Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III. (gest. 659) – keine übliche Bezeichnung, sondern wurde erst im 8. Jahrhundert gebräuchlich. Die Bezugnahme auf das Erbschaftsrecht in der Disputation ist für die Mitte des 7. Jahrhunderts anachronistisch. Ebenso wurde das musli-

174 Vgl. Penn, *John and the Emir*, 69–70; Reinink, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 172–173. Bei den Publikationen jüngeren Datums zählt jene von Harald Suermann zu den wenigen, in denen an der These festgehalten wird, dass es sich bei der Disputation um einen Bericht über eine im Jahr 644 stattgefundene Diskussion handelt (vgl. Suermann, The Old Testament and the Jews).

175 Einen Überblick über die Argumente für die unterschiedlichen Positionen zur Datierung der Quelle bieten Hoyland, Seeing Islam, 460–465; Roggema, The Disputation of John and the Emir, 783–784; Roggema, Pour une lecture, 263–265. Roggema weist darauf hin, dass die letzte Frage des Emirs in der Disputation zum Erbschaftsrecht nicht aus dem 7. Jahrhundert stammen kann. Der Rest des Textes unterscheidet sich jedenfalls deutlich von anderen christlich-muslimischen Disputationstexten, da keine klaren Antworten auf die Einwände des Muslims gegeben werden und wichtige kontroverse Themen nicht angesprochen werden. Dies könnte dafür sprechen, dass dieser Teil tatsächlich aus dem 7. Jahrhundert stammt und der Teil zum Erbschaftsrecht später hinzugefügt wurde. Jedenfalls kann der Text in seiner Gesamtheit nicht aus dem 7. Jahrhundert stammen (vgl. Roggema, The Debate between Patriarch John and an Emir, 38–39). Auch Herman Teule geht von einem Bericht über eine Disputation zwischen Johannes Sedrā und ʿUmair b. Saʿd al-Anṣārī aus, der im 8. oder 9. Jahrhundert jedoch überarbeitet worden sei (vgl. Teule, Yuḥanon of the Sedre). Roggema hat ihre These später selbst angezweifelt, indem sie annimmt, dass das Erbschaftsrecht im Zuge der arabischen Eroberungen eine immer wichtigere Rolle für die Muslime spielte, die angesichts der unklaren Aussagen des Korans zu diesem Thema schon im 7. Jahrhundert präzisere erbrechtliche Regelungen entwickeln mussten (vgl. Roggema, Pour une lecture, 266–267).

176 Vgl. Roggema, Pour une lecture, 265; Tamcke, Christen in der islamischen Welt, 98.

177 Vgl. Reinink, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 181–182.

mische Schriftverständnis in dieser Zeit noch nicht thematisiert, in der Disputation wird aber mehrmals die Akzeptanz der Thora durch die Muslime betont. Das stärkste Argument für eine spätere Datierung der Disputation ist aus der Sicht Penns aber die Tatsache, dass der Autor der Quelle den Muslimen andere Glaubensvorstellungen zuschreibt als den Christen – insbesondere die Ablehnung der göttlichen Natur Christi und der Lehre, dass Christus Gottes Sohn sei, sowie die Zurückweisung der christlichen Schriften. Somit erscheinen die Muslime bzw. ihr Glaube in der Disputation als direkte Herausforderung für die Christen und ihre Religion, was in den syrischen Quellen aus der Mitte des 7. Jahrhunderts noch nicht der Fall war. Aus diesen Gründen hält Penn es für am wahrscheinlichsten, dass dieser Disputationstext am Ende des 7. oder im 8. Jahrhundert verfasst wurde.[178]

Penns Argument mit der Verwendung des Begriffs ܡܗܝܡܢܘܬܐ wirkt allerdings nicht überzeugend: Wenn die Disputation in die 640er Jahre zu datieren wäre, so wäre der Ausdruck nahezu zeitgleich von Īšōʿyahb III. eingesetzt worden. Auch in anderen frühen syrischen Texten taucht der Terminus auf, nämlich in einem syrischen Kolophon aus dem Jahr 682 und bei Jakob von Edessa (gest. 708).[179] Penn bespricht diese Quellen an anderer Stelle selbst.[180]

In einem neueren Artikel hat Barbara Roggema das Problem der Datierung der Disputation zwar auch nicht gelöst, sie zieht aber wieder eine Abfassung der Quelle im 7. Jahrhundert in Betracht. Dabei greift sie Überlegungen von Jack Tannous auf,[181] nach denen die beiden ersten Fragen des Emirs nach der Einheit des Evangeliums und der Einheit der Christen vor dem Hintergrund der Standardisierung des Korantextes unter Kalif ʿUṯmān (reg. 644–656), der ein Zeitgenosse Johannes Sedrās war, zu sehen seien: In einer Zeit, als die Muslime sich um einen einheitlichen Text ihrer heiligen Schrift und damit auch um die Einheit ihrer Gemeinschaft bemühten, hätten die Muslime die Zerstrittenheit der Christen kritisiert, um einen solchen Zustand in ihren eigenen Reihen zu verhindern. In der Frage des Erbschaftsrechts hält Roggema es durchaus für möglich, dass dieses Thema im Kontext ihrer Eroberungen bereits im 7. Jahrhundert für die Muslime wichtig wurde, da sie in den eingenommenen Gebieten zu Besitz kamen, im Koran aber keine ausreichend konkreten Regelungen vorfanden und somit ein differenzierteres System entwickeln mussten. Daher zieht Roggema den Schluss, dass die syrischen Christen im 7. Jahrhundert nicht einfach nur Beobachter des Aufstiegs des Islams waren, sondern mit der Gedankenwelt, die von den Muslimen gerade erst aufgebaut wurde, vertraut waren.[182]

178 Vgl. Penn, *John and the Emir*, 72–77.
179 Vgl. Crone, The First-Century Concept, 359–361.
180 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 77–78 und 160–174.
181 Vgl. Tannous, Syria between Byzantium and Islam, 578–579.
182 Vgl. Roggema, Pour une lecture, 266–269.

Vergleicht man die Darstellung der Muslime in der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* allerdings mit den anderen syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert, so fallen grundlegende Unterschiede auf: Im 7. Jahrhundert entstanden offenkundig keine Disputationstexte, die tatsächliche oder vermeintliche Gespräche mit Muslimen wiedergeben. Dies hängt mit einem weiteren wichtigen Faktor zusammen: Die anderen syrischen Texte aus dem 7. Jahrhundert lassen kein verstärktes Interesse an der Religion der Muslime erkennen. Eine grundlegende Veränderung kommt hier erst im 8. Jahrhundert auf, wobei in diesem Kontext die Disputation als literarisches Genre in den Vordergrund tritt. Zugleich unterscheidet sich die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* aber auch deutlich von späteren Disputationstexten, die von einer besseren Kenntnis des Islams zeugen, sodass sie deutlich umfangreicher sind. Wenngleich sich die Entstehungszeit der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* wohl nie eindeutig feststellen lässt, so spricht doch vieles dafür, dass dieser Text aus einer Übergangszeit in den Reaktionen syrischer Christen auf den Islam stammt. Somit ist die Datierung des Textes in das frühe 8. Jahrhundert, wie von Reinink und Penn vorgeschlagen, naheliegend.

Jedenfalls ist mit Michael Philip Penn festzuhalten, dass es sich bei dem Brief nicht um eine authentische Wiedergabe eines Gesprächs zwischen einem christlichen Patriarchen und einem muslimischen Emir handelt. Penn führt hierfür folgende Gründe an: Zunächst wurde die Form eines fiktiven Briefes im syrischen Christentum – insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Islam – oftmals zur Behandlung theologischer Themen verwendet und nicht, um über aktuelle Ereignisse zu berichten. Dies trifft auch auf die vorliegende Quelle zu, da sie weder den Verfasser noch den oder die Empfänger noch einen Abfassungsort nennt. Zudem sind sowohl der Schauplatz – der Hof des Emirs – als auch die Themen des Dialogs typisch für derartige syrische Texte. Ferner erscheint es unwahrscheinlich, dass sich ein muslimischer Emir gerade für die Bereiche christlicher Theologie vertieft interessierte, die für die syrischen Apologeten von zentraler Bedeutung waren. Schließlich zeigt sich, dass es dem Autor der Quelle vor allem um eine Verteidigung des christlichen Glaubens ging, weniger um eine möglichst korrekte Wiedergabe eines Religionsgesprächs: Den jeweils kurzen Fragen des Emirs folgt eine längere Erwiderung durch den Patriarchen; dieser wird dabei weder von dem Emir unterbrochen noch bestreitet der Emir die Aussagen des Patriarchen.[183] Somit steht für Penn fest, dass die Quelle „not an unbiased record of such an encounter" ist, sondern vielmehr „a carefully constructed and highly stylized literary work".[184] Unabhängig von der Frage der Authentizität des Dialogs schreibt David Bertaina der Quelle jedoch eine erhebliche Bedeutung zu:

183 Vgl. Penn, *John and the Emir*, 68–69.
184 Ebd., 69.

> „Regardless of the historicity of the dialogue, it is an extremely valuable source for understanding the relationship between Christians and Muslims in light of the concept of conquest.“[185]

Die insgesamt sieben Fragen, die der Emir in der Disputation an den Patriarchen stellt, sagen laut Harald Suermann nichts über den Islam als Religion aus, sondern beinhalten lediglich einige islamische Positionen. Die drei Positionen, die Suermann herauskristallisiert – eine Offenbarungsschrift bedeute eine Glaubensgemeinschaft, die Aufspaltung der Christenheit sei dagegen ein Beweis für eine falsche Religion; Christus könne nicht als Gott bezeichnet werden; die Offenbarungsschrift enthalte praktische Gesetze –, seien aber alle nicht spezifisch islamisch, sondern träfen auch auf das Judentum zu.[186]

Die Erstedition der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* stammt von François Nau.[187] Eine deutsche Übersetzung des Textes legte Harald Suermann vor.[188] Abdul Massih Saadi erstellte eine neue Edition mit englischer Übersetzung.[189] Die jüngste und nach wissenschaftlichen Kriterien derzeit maßgebliche Edition der Disputation ist jedoch jene von Michael Philip Penn.[190]

2.8 Die *Disputation von Bēt Ḥālē*

Der Text, der heute in der Forschung vorwiegend als *Disputation von Bēt Ḥālē* bekannt ist, beinhaltet eine Diskussion zwischen einem Muslim und einem Mönch über verschiedene kontroverse Themen zwischen Christentum und Islam. Im Gegensatz zu den apokalyptischen Texten vom Ende des 7. Jahrhunderts, deren Autoren sich offenbar kaum über die strittigen Fragen zwischen Christentum und Islam in Bereichen wie der Trinitätstheologie und der Christologie im Klaren waren, zeugt die *Disputation von Bēt Ḥālē* von einer gewissen Vertrautheit mit dem Koran und dessen Lehren über Jesus. Deshalb bezeichnet Gerrit J. Reinink die *Disputation von Bēt Ḥālē* zu Recht als Zeugnis einer Übergangsphase von den apokalyptischen und polemischen Antworten auf den Islam

185 Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 88.
186 Vgl. Suermann, The Old Testament and the Jews, 135.
187 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed./Übers. Nau), 248–253 (Syr.) und 257–264 (Frz.). Eine englische Übersetzung von Naus französischer Übersetzung bietet Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, 24–28. Da es sich hier aber nur um die Übersetzung einer Übersetzung handelt, kann sie im Folgenden vernachlässigt werden.
188 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Übers. Suermann), 122–125.
189 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed./Übers. Saadi), 69–73 (Engl.) und 81–84 (Syr.).
190 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed./Übers. Penn), 82–85 (Syr.) und 85–91 (Engl.).

im ausgehenden 7. Jahrhundert zu der späteren apologetischen Literatur der syrischen Christen, die sich intensiver mit dem Islam auseinandersetzte.[191]

Benannt ist die *Disputation von Bēt Ḥālē* nach dem Ort, an dem sie stattgefunden haben soll, einem gleichnamigen Kloster im Irak, wie dem Titel zu entnehmen ist:

ܡܪܝܐ ܒܥܕܪܟ ܡܫܡܫܢ ܚܕ ܕܝܪ ܡܫܡ ܣܪܛܐ ܥܡ ܚܕ ܒܝܬ ܡܢ ܒܝܬ ܚܠܐ ܕܒܝܬ ܚܠܐ ܕܒܝܬ ܚܕ ܡܢ ܕܒܝܬ ܡܪܝ ܐܒܪܗܡ ܕܪܫ ܡܫܡܪ ܥܠ ܡܫܡܪ ܕܒܝܬ ܚܠܐ[192]

Wiederum schreiben wir mit der Hilfe Gottes eine Disputation, die von einem Muslim mit einem Mönch[193] in dem Kloster von Bēt Ḥālē abgehalten wurde.[194]

Es gab zwei ostsyrische Klöster mit dem Namen Bēt Ḥālē (ܒܝܬ ܚܠܐ) im Irak: Eines befand sich im Norden des Iraks, in der Adiabene nahe der Mündung des Großen Zab in den Tigris. Auf Arabisch hieß es Dair aṭ-Ṭīn (دير الطين). Das andere, deutlich bekanntere war wesentlich weiter südlich, in Bēt Aramāyē, nordwestlich von Ḥīra und Kūfa. Wahrscheinlich ist in der *Disputation von Bēt Ḥālē* das zweite dieser Klöster gemeint.[195] Ganz allgemein waren Klöster Orte, an denen Muslime mit Christen und deren Religion regelmäßig in Kontakt kamen.[196] In konfessioneller Hinsicht ist die Disputation eindeutig der ostsyrischen Tradition zuzuordnen.[197]

Die *Disputation von Bēt Ḥālē* dürfte aber kaum auf einer tatsächlich stattgefundenen Diskussion basieren; gleichwohl beinhaltet sie strittige Fragen, auf die aus christlicher Sicht Antworten gegeben werden.[198] Gerrit J. Reinink hat dies auf den Punkt gebracht:

191 Vgl. Reinink, From Apocalyptics to Apologetics, 82–83.

192 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 204.

193 Auf die *Disputation von Bēt Ḥālē* weist offensichtlich auch ʿAbdīšōʿ bar Brīkā (gest. 1318) in seinem Schriftstellerkatalog hin. Nach seinen Informationen soll der Autor Abraham geheißen haben. Der kurze Eintrag in dem Katalog lautet (vgl. ʿAbdīšōʿ bar Brīkā, Katalog aller kirchlichen Bücher [Ed./Übers. Assemani], 205): ܡܪܝ ܐܒܪܗܡ ܕܪܫ ܡܫܡܪ ܥܠ ܡܫܡܪ ܕܒܝܬ ܚܠܐ ܕܒܝܬ ܚܕ ܡܢ ܒܝܬ ܚܠܐ = „Und Abraham von Bēt Ḥālē, Disputation gegen die Araber“.

194 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 204 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 465 (Engl.).

195 Vgl. Griffith, Disputes with Muslims, 259; Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 42; Taylor, The Disputation, 190. Assemani ging hingegen davon aus, dass das andere Kloster von Bēt Ḥālē gemeint sei: „*Abraham* cœnobii Beth-Halensis, quod apud Haditham urbem haud procul à Mosulo situm est, monachus […]. Id verò cœnobium, quod Syris ܒܝܬ ܚܠܐ *Beth-Hale* dicitur, Arabicè دير الطين *Dair-Al-Tin* […]“ (ʿAbdīšōʿ bar Brīkā, Katalog aller kirchlichen Bücher [Ed./Übers. Assemani], 205 [Anm. 2]) = „Abraham, Mönch des Klosters Bēt Ḥālē, das bei der Stadt Ḥadīṯa unweit von Mosul gelegen ist […]. Dieses Kloster jedoch, das von den Syrern Bēt Ḥālē genannt wird, arabisch Dair aṭ-Ṭīn […]“. Barbara Roggema, Michael Philip Penn und Robert G. Hoyland lassen die Frage, welches der beiden Klöster gemeint ist, offen (vgl. Roggema, The Disputation between a Monk, 269; Penn, When Christians First Met Muslims, 214–215; Hoyland, Seeing Islam, 465). Zu den beiden Klöstern vgl. Fiey, Assyrie chrétienne I, 102 (Bēt Ḥālē im Nordirak); Fiey, Assyrie chrétienne III, 221–223 (Bēt Ḥālē nordwestlich von Ḥīra).

196 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 461–473.

197 Vgl. Taylor, The Disputation, 189.

198 Vgl. ebd., 189.

> „[…] whereas the topics under discussion in the *Disputation* may reflect contemporary Muslim-Christian religious discourse, the literary presentation and elaboration of them were intended primarily to serve scholarly and edifying purposes for the benefit of the community producing the *Disputation* rather than to reflect verbatim the contents of the discussion.“[199]

Eine Edition des Textes der *Disputation von Bēt Ḥālē* wurde mehrmals angekündigt[200] und schließlich von David Taylor mit Einführung und englischer Übersetzung vorgelegt.[201] Die einzige Handschrift der *Disputation von Bēt Ḥālē*, die der Forschung bisher zugänglich war, ist MS Diyarbakır Chaldean Archbishopric 95, die früher in das frühe 18. Jahrhundert datiert wurde. Taylor zeigt jedoch auf, dass von einer Fertigstellung des Manuskripts im Jahr 1583 ausgegangen werden kann, wenngleich die Handschrift am Ende unvollständig ist und somit keinen Kolophon mehr enthält. Darüber hinaus sind zwei weitere Handschriften der Disputation bekannt – MS Mardin Chaldean Bishopric 82 aus dem Jahr 1890 und MS Alqosh Notre-Dame des Semances 144 aus dem 19. Jahrhundert –, die bislang aber von keinem Forscher eingesehen werden konnten. Eine vierte Handschrift, die von Addai Scher genannt wurde, MS Seert Chaldean Bishopric 112 aus dem 15. Jahrhundert, ist seit den Massakern an den syrischen Christen im Jahr 1915 verschollen.[202] Die Edition von Taylor basiert dementsprechend allein auf MS Diyarbakır 95 (fol. 267^{r}–274^{v}).

2.8.1 Zur Datierung des Textes

Nachdem schon Anton Baumstark es für möglich hielt, dass der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* „der älteste bekannte Vertreter christlicher Polemik gegen den Islam sein“[203] könne, wird in der Forschung überwiegend das frühe 8. Jahrhundert als Entstehungszeit für die Disputation angenommen.[204] Der wohl wichtigste Hinweis für diese Datierung ist die Benennung des muslimischen Gesprächspartners in der Disputation als eines Arabers aus der Entourage des Emirs Maslama (ܡܫܠܡܐ ܡܢ ܛܝܝܢܐ),[205] welcher mit Maslama b. ʿAbdalmalik

199 Reinink, Political Power and Right Religion, 159; vgl. auch Reinink, Bible and Qurʾan, 72.
200 Zuerst von Jager, Intended Edition, 401. Jagers Edition ist jedoch letztlich nicht zustande gekommen (vgl. Hoyland, Seeing Islam, 465 [Anm. 40]), weshalb danach Han J. W. Drijvers an einer Edition gearbeitet hat (vgl. Griffith, Disputes with Muslims, 259; Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 41; Hoyland, Seeing Islam, 465 [Anm. 40]). Dann arbeiteten Drijvers und Reinink an der Edition (vgl. Reinink, The Lamb on the Tree, 109 [Anm. 1]) und schließlich nur noch Reinink (vgl. Reinink, Political Power and Right Religion, 158 [Anm. 21]).
201 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor).
202 Vgl. Roggema, The Disputation between a Monk, 271–272; Taylor, The Disputation, 200–203.
203 Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, 211.
204 Vgl. Roggema, Pour une lecture, 270.
205 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 205 (Syr./Engl.).

(gest. 738), dem Sohn von Kalif ʿAbdalmalik, der von 720 bis 721 Gouverneur des gesamten Iraks war, identifiziert wird.[206] Gerrit J. Reinink macht darüber hinaus geltend, dass Maslama auch für die Umsetzung eines 721 von Kalif Yazīd II. (reg. 720–724) erlassenen bilderfeindlichen Edikts zuständig war, welches bereits unter Yazīds Nachfolger Hišām (reg. 724–743) widerrufen worden sein soll. Dieses Edikt ist insgesamt aber eindeutig in den Kontext der Islamisierungs- und Arabisierungsprozesse seit der Regentschaft ʿAbdalmaliks einzuordnen. Die bedeutende Rolle der Frage der Bilderverehrung in der *Disputation von Bēt Ḥālē*,[207] die in vergleichbaren Texten aus der frühen ʿAbbāsiden-Zeit – etwa bei Theodor bar Kōnī und Timotheos I. – nicht mehr thematisiert werde, spricht laut Reinink für die Datierung in die 720er Jahre.[208]

Ferner ist die Tatsache, dass die Frage nach dem Zusammenhang zwischen politischer Macht und der „richtigen" Religion das Kernproblem in der *Disputation von Bēt Ḥālē* ist, für Reinink ein Hinweis auf diese Entstehungszeit: Die Disputation folgt einerseits dem Schema der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, nach dem es keinen Zusammenhang zwischen der weltlichen Macht der Araber und ihrer Religion gibt, andererseits verspricht sie aber nicht mehr ein baldiges Ende der arabisch-muslimischen Herrschaft.[209] Reinink ist daher der Ansicht, dass die Art und Weise, in welcher die Aspekte der christlich-islamischen Kontroverse in der *Disputation von Bēt Ḥālē* thematisiert werden, sich von den apologetischen Texten der ʿAbbāsiden-Zeit deutlich unterscheide und deshalb um 720 entstanden sein dürfte.[210] Ähnlich argumentiert Barbara Roggema:

> „But it is difficult to imagine why after the ʿAbbasid revolution an author would want to create a historical framework for his debate that features an Umayyad. The early Muslim period would have been a more obvious choice for an archaized setting, and moreover one would expect better known protagonists to enhance the historical verisimilitude."[211]

206 Vgl. Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 138; Griffith, Disputes with Muslims, 259; Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 42; Griffith, Syriac Writers, 27; Hoyland, Seeing Islam, 472; Penn, When Christians First Met Muslims, 215; Reinink, The Lamb on the Tree, 111; Reinink, Political Power and Right Religion, 158; Reinink, The Veneration of Icons, 339–340; Roggema, The Disputation between a Monk, 268–269.

207 Die Frage der Verehrung von Ikonen, des Kreuzes und der Gebeine der Märtyrer nimmt in der *Disputation von Bēt Ḥālē* einen verhältnismäßig breiten Raum ein (vgl. Disputation von Bēt Ḥālē [Ed./Übers. Taylor], 225–235 [Syr./Engl.]).

208 Vgl. Reinink, The Veneration of Icons, 340–342.

209 Vgl. Reinink, Political Power and Right Religion, 168–169.

210 Vgl. Reinink, The Lamb on the Tree, 113.

211 Roggema, The Disputation between a Monk, 269.

Für eine Entstehung des Disputationstextes in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts sprechen nach Roggema ferner die zeitgenössischen Kontroversen unter den Muslimen, vor deren Hintergrund die *Disputation von Bēt Ḥālē* zu lesen sei.[212]

Eine spätere Entstehungszeit der *Disputation von Bēt Ḥālē* schlägt hingegen David Taylor im Rahmen seiner Edition des Textes vor: Er setzt die Entstehung des Textes im späten 8. oder frühen 9. Jahrhundert an.[213] Letztlich wird eine genaue Datierung der *Disputation von Bēt Ḥālē* allerdings schwierig bleiben. Auch Taylors Argumente sind keineswegs zwingend. Taylors Datierung des Textes wirkt insbesondere dann problematisch, wenn die *Disputation von Bēt Ḥālē* mit anderen apologetischen Texten vom Ende des 8. Jahrhunderts wie dem zehnten Kapitel von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* und vor allem den Briefen des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. verglichen wird: Gegenüber diesen Quellen wirkt die Argumentation in der *Disputation von Bēt Ḥālē* recht simpel, was aber auch auf die Begegnung zwischen Baḥīrā und Muḥammad in der syrischen *Legende von Sergios Baḥīrā* zutrifft. Anders als diese christliche Baḥīrā-Legende ist die Disputation allerdings mit einem konkreten Ort verbunden, und wenn dieser Zusammenhang mit dem Kloster Bēt Ḥālē richtig ist, entstand der Text in der Nähe eines der wichtigsten intellektuellen Zentren der islamischen Welt in jener Zeit. Unter diesen Umständen scheint es unwahrscheinlich, dass am Ende des 8. Jahrhunderts ein verhältnismäßig einfach argumentierender Text noch mit dem Kloster Bēt Ḥālē bei Kūfa in Verbindung gebracht wurde.[214] Wenngleich sich die Datierungsfrage nicht abschließend klären lässt, so scheint die Annahme der Entstehung der Disputation im zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts oder spätestens um die Jahrhundertmitte – also nach der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* und vor der umfangreichen Auseinandersetzung mit dem Islam in den Briefen des Timotheos – am plausibelsten zu sein.

2.8.2 Literarisches Genre und Aufbau des Werkes

Das literarische Genre der *Disputation von Bēt Ḥālē* wird bereits in deren Titel eindeutig als Disputation (ܡܓܕܠܐ) qualifiziert. Der Autor führt ausdrücklich aus, dass er hierfür das Schema von Frage und Antwort (ܫܐܠܬܐ ܘܦܫܓܢܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ)

212 Vgl. Roggema, Pour une lecture, 274–275.

213 Taylors Argumentation braucht hier nicht im Einzelnen behandelt werden. Vgl. dazu Taylor, The Disputation, 190–200.

214 Als muslimische Garnisonsstadt zählte Kūfa in der Nähe von Ḥīra, einem der herausragendsten Zentren des vorislamischen arabischen Christentums, zu den wichtigen Orten des Kontakts zwischen Muslimen und Christen (vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 432–434).

nutzt.[215] Als Auftraggeber für die Abfassung der Disputation nennt der Autor einen gewissen Vater Jakob (ܐܒܐ ܝܥܩܘܒ), der aber nicht genauer vorgestellt wird.[216]

Bevor er mit der Wiedergabe der eigentlichen Diskussion beginnt, schildert der Autor kurz die Rahmenbedingungen für das Aufeinandertreffen des Mönchs und des Muslims. Bei dem Muslim habe es sich um einen der Notabeln des Emirs Maslama (ܡܫܠܡܐ ܡܪܝܐ) gehandelt, der sich aufgrund einer Krankheit in das Kloster begeben und sich dort zehn Tage lang aufgehalten habe.[217]

Der Muslim setzt in einem seiner Statements die Agenda für die Disputation,[218] indem er die Unterschiede zwischen Islam und Christentum betont:

– die Muslime beachten (ܢܨܘܡ) die Gebote Muḥammads (ܦܩܘܕܐ ܕܡܚܡܕ) und die Opfer Abrahams (ܩܘܪܒܢܐ ܕܐܒܪܗܡ),
– sie erschaffen keinen Sohn für Gott, „der sichtbar und leidend ist wie wir“ (ܠܐ ܒܪܐ ܥܒܕ ܐܠܗܐ ,ܡܬܚܙܐ ܘܡܬܐܠܡ ܐܝܟ ܚܢܢ), und schließlich
– verehren die Muslime weder das Kreuz noch die Gebeine von Märtyrern oder Bilder (ܠܐ ܨܠܝܒܐ ܘܠܐ ܓܪܡܝ ܩܕܝܫܐ ܘܠܐ ܨܠܡܐ ܕܓܠܝܦܐ).[219]

In diesem dreigliedrigen Aufbau der Disputation bilden die trinitätstheologischen und christologischen Fragen den Mittelteil[220], dem eine Debatte um die Bedeutung des Stammvaters Abraham (Beschneidung und Opfer) vorausgeht[221] und dem ein Teil über kultisch-rituelle Praktiken (Bilder- und Kreuzesverehrung, Reliquienkult, Gebetsrichtung) folgt.[222]

2.9 Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I.

Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. (reg. 780–823) zählt hinsichtlich der Reaktionen auf den Islam zu den bekanntesten syrischen Schriftstellern. Seine Bekanntheit beruht vor allem auf einer Disputation, die er mit dem Kalifen al-Mahdī (reg. 775–785) führte und später verschriftlichte. Darüber hinaus enthalten aber noch weitere Briefe des Timotheos Informationen über seinen Umgang mit der theologischen Herausforderung durch den Islam. Insgesamt schreibt Martin Heimgartner Timotheos eine Pionierfunktion in der Auseinandersetzung christlicher Theologie mit dem Islam zu: „Kein christlicher

215 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 204–205 (Syr./Engl.); vgl. auch Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 43.
216 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 204 (Syr./Engl.).
217 Vgl. ebd., 205–206 (Syr./Engl.).
218 Vgl. Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 44; Reinink, The Lamb on the Tree, 114; Reinink, Political Power and Right Religion, 160–161.
219 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 208 (Syr./Engl.).
220 Vgl. ebd., 219–224 (Syr./Engl.).
221 Vgl. ebd., 211–219 (Syr./Engl.).
222 Vgl. ebd., 225–237 (Syr./Engl.).

Theologe vor ihm hat sich in auch nur annäherndem Maß theologisch mit dem Islam auseinandergesetzt wie Timotheos.“[223]

2.9.1 Biographisches

In der Forschung wurde lange davon ausgegangen, dass Timotheos um 727/728 geboren worden sei, da er 823 im Alter von 95 Jahren gestorben sein soll.[224] Vittorio Berti argumentiert ausgehend von einer Bemerkung im Vorwort des *Rechtsbuchs* des Timotheos, das dieser im Jahr 805 verfasst haben soll, wonach Timotheos selbst bekundet, zu dieser Zeit etwa 65 Jahre alt gewesen zu sein,[225] allerdings, dass er um 740 herum geboren wurde.[226] Sein Geburtsort war Ḥazzā, etwa zwölf Kilometer südwestlich von Arbela in der Provinz Adiabene (Syrisch: ܚܕܝܒ, Ḥadyāb). Timotheos stammte aus einer angesehenen Familie. Sein Onkel Gīwargīs war Bischof von Bēt Baġāš; ihm wurde die Ausbildung des Timotheos anvertraut, durch die er auf ein hohes kirchliches Amt vorbereitet werden sollte. Dazu besuchte Timotheos die bedeutende ostsyrische Schule von Bāšōš, an der die antiken Philosophen und die griechischen Kirchenväter in der Originalsprache gelesen wurden. Herausragende Schüler wurden überdies mit der Übersetzung griechischer Schriften in die syrische Sprache betraut. Durch diese Ausbildung wurde die Basis für Timotheos’ spätere kirchliche Karriere gelegt.[227]

Um 769/770 empfing Timotheos die Bischofsweihe und folgte seinem Onkel als Bischof von Bēt Baġāš nach. Nach dem Tod des Katholikos Ḥenānīšōʿ II. (778/779) konnte sich Timotheos Ende 779 – teilweise durch Bestechung der Anhänger seiner Konkurrenten – in der Patriarchenwahl durchsetzen. Die Metropoliten von Damaskus, Ḥalwān, Bēt Garmai und Marw weihten ihn am 7. Mai 780 in Seleukia-Ktesiphon zum Katholikos. Die Wahl des Timotheos war in der Kirche des Ostens anfangs jedoch keineswegs unumstritten: Bis 781 berief

223 Heimgartner, Griechisches Wissen, 99.

224 Vgl. Bidawid, Les Lettres, 1 (mit Anm. 2); Caspar, Les versions arabes, 114; Cheikho, Dialectique du langage, 2 (mit Anm. 2); Hurst, The Syriac Letters, 6; Putman, L’église et l’Islam, 13–14 (mit Anm. 3); Suermann, Der nestorianische Patriarch, 217–218; Suermann, Timotheos, 152; Suermann, Timothy and his Dialogue, 267–268. Die Grundlage hierfür war eine entsprechende Aussage im *Kitāb al-maǧdal*, welches aber erst am Beginn des 11. Jahrhunderts von ʿAmr b. Mattā verfasst wurde (zur Datierung und zum Autor des *Kitāb al-maǧdal* vgl. Holmberg, A Reconsideration, 262–266). Selbst wenn ʿAmr b. Mattā hier ältere Nachrichten verarbeitet haben sollte, ist dem Zeugnis des Timotheos, im Jahr 805 etwa 65 Jahre alt gewesen zu sein, aufgrund der größeren zeitlichen Distanz des *Kitāb al-maǧdal* der Vorzug zu geben.

225 Vgl. Timotheos, Rechtsbuch, 57 (Dt.) und 58 (Z. 7–8; Syr.): ܥܠ ܕܐܢܐ ܐܬܝ ܠܝ ܣܓܝ ܐܘ ܙܥܘܪ ܒܗܕ ܥܠܡܐ ܗܢ ܫܢ ܫܒܥ ܘܚܡܫ = „Denn ich habe mehr oder weniger fünfundsechzig Jahre in diesem Leben“ (eigene Übersetzung des syrischen Textes).

226 Vgl. Berti, Vita e studi, 135–136.

227 Vgl. ebd., 136–140; Bidawid, Les Lettres, 1–2; Cheikho, Dialectique du langage, 2–5; Hurst, The Syriac Letters, 7–12; Putman, L’église et l’Islam, 13–15; Suermann, Timotheos, 152.

die kircheninterne Opposition zwei Gegensynoden ein, die Timotheos jeweils für abgesetzt erklärten. Letztlich blieben diese Bestrebungen jedoch erfolglos und Timotheos übte sein Amt bis zu seinem Tod im Jahr 823 aus.[228]

Timotheos stand seiner Kirche in einer Zeit großer politischer Veränderungen in der arabischen Welt vor: Die seit 750 regierende ʿAbbāsiden-Dynastie orientierte sich geographisch – anders als die Umaiyaden – weniger am mediterranen Raum, sondern richtete ihre Aufmerksamkeit gen Osten und intensivierte sowohl den Land- als auch den Überseehandel mit Asien. Der sichtbare Ausdruck dieser geostrategischen Neuausrichtung war der 762 begonnene Bau der neuen Hauptstadt Baġdād. Damit befand sich das Verbreitungsgebiet des ostsyrischen Christentums im Zweistromland sowie in Zentralasien und Indien nun im Zentrum der politischen Interessensphäre der ʿAbbāsiden. Die Kirche des Ostens trug dieser Entwicklung durch die Verlegung des Patriarchats von Seleukia-Ktesiphon nach Baġdād Rechnung. Es befand sich dadurch in der Nähe der politischen Macht, weshalb – obwohl kein Bestandteil der altkirchlichen Pentarchie – es für die Christen in der islamischen Welt stark an Bedeutung gewann.[229]

Timotheos berichtet in einem seiner Briefe, dass er Grundstücke für den Patriarchenpalast erworben habe,[230] was sich offenkundig auf Grundstücke in Baġdād bezieht, während er in einem anderen Brief immer noch Seleukia-Ktesiphon (ܣܠܝܘܩ[…]ܩ ܗܝܡ) als Patriarchatssitz nennt.[231] Daraus ist mit Martin Heimgartner der Schluss zu ziehen, dass Timotheos zwar offenbar als Patriarch in Baġdād residierte, die wichtigsten Riten wie die Wahl und die Konsekration eines neuen Patriarchen aber weiterhin am Patriarchatssitz in Seleukia-Ktesiphon stattfanden.[232] Aus der Sicht des Timotheos blieb aber auch die theologische Würde des Ostens gegenüber den anderen, weiter westlich gelegenen Patriarchaten mit Seleukia-Ktesiphon verbunden.[233] Da Timotheos selbst – abgesehen von den Aktivitäten von Gelehrten und anderen höherrangigen Persönlichkeiten aus der Kirche des Ostens – kaum über ein kirchliches Leben in Baġdād zu berichten weiß, hinterlassen seine Briefe laut Heimgartner den Ein-

228 Vgl. Berti, Vita e studi, 140–169; Bidawid, Les Lettres, 2–5; Cheikho, Dialectique du langage, 6–26; Hurst, The Syriac Letters, 13–23; Putman, L'église et l'Islam, 15–20; Suermann, Timotheos, 152–154.

229 Vgl. Suermann, Timotheos, 155–156.

230 Vgl. Timotheos, Brief 44 (CSCO.S 248), 73: ܐܝܟ ܕܟܬܝܢ ܒܝܢ ܫܢܬܐ ܐܚܪܬܐ ܕܥܒܪ ܠܗ ܒܗܕ ܫܢܬܐ ܠܒܝܬ ܦܛܪܝܪܟܘܬܐ ܕܝܠܢ ܒܐܠܦ ܙܘܙܐ ܕܟܣܦܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܫܢܬܐ ܗܢܐ : ܐܡܪ = „Wir kauften [im Zeitraum] zwischen letztem Jahr und diesem Jahr für 100'000 Zūzē Grundstücke für den Patriarchenpalast" (zit. nach Übers. Heimgartner [CSCO.S 249], 56–57).

231 Vgl. Timotheos, Brief 26 (CSCO.S 30), 149 (Z. 10; Syr.); Übers. Braun (CSCO.S 31), 101 (Z. 4; Lat.); Übers. Briquel Chatonnet u. a., 10 (Frz.).

232 Vgl. Heimgartner, Contexts of Christian Education, 173–175; zur Verlegung der Patriarchenresidenz vgl. auch Berti, Vita e studi, 170–175.

233 Vgl. Hage, Kalifenthron und Patriarchenstuhl, 14–16.

druck einer gerade erst in der neuen Hauptstadt ankommenden ostsyrischen Gemeinde.[234]

Während Timotheos' langer Amtszeit als Patriarch der Kirche des Ostens regierten eine Reihe von Kalifen aus der ʿAbbāsiden-Dynastie – al-Mahdī (reg. 775–785), al-Hādī (reg. 785–786), Hārūn ar-Rašīd (reg. 786–809), al-Amīn (reg. 809–813) und al-Maʾmūn (reg. 813–833) –, mit denen Timotheos, nachweislich zumindest bis in die Regierungszeit Hārūn ar-Rašīds, in engem Kontakt stand. Dieses gute Verhältnis des Katholikos-Patriarchen zu den Herrschenden trug wesentlich zum Wohlergehen der Kirche des Ostens in jener Zeit bei.[235] Neben der Disputation mit al-Mahdī soll Timotheos auch Religionsgespräche mit al-Hādī und Hārūn ar-Rašīd geführt haben.[236] Im Auftrag des Kalifen al-Mahdī erarbeitete Timotheos zudem gemeinsam mit seinem Mitarbeiter Abū Nūḥ eine arabische Übersetzung der *Topik* des Aristoteles, über die der Katholikos-Patriarch in seinen Briefen berichtete.[237] Bénédicte Landron urteilt über Timotheos: „Sa forte personnalité et son influence à la cour, la longue durée de son règne allaient avoir une influence déterminante sur l'évolution de l'église nestorienne."[238] Nach Jean Maurice Fiey sollte das gute Verhältnis mit Timotheos jedoch nicht in den Mittelpunkt der Regentschaft al-Mahdīs gerückt werden, als ob der Patriarch der wichtigste Berater des Kalifen gewesen sei. Denn wenn die Christen auch von den günstigen Rahmenbedingungen profitiert haben mögen, so bestand das Hauptanliegen al-Mahdīs laut Fiey in der friedlichen Lösung des Gegensatzes zwischen den unter seinem Vorgänger al-Manṣūr (reg. 754–775) verfolgten ʿAlīden und den Hāšimiten, der den inneren Zusammenhalt des Reiches gefährdete.[239]

234 Vgl. Heimgartner, Contexts of Christian Education, 185.

235 Vgl. Hage, Kalifenthron und Patriarchenstuhl, 7–14; siehe auch Suermann, Der nestorianische Patriarch, 221–224. Daraus sollte laut David Wilmshurst aber nicht der Schluss gezogen werden, dass die ostsyrische Kirche unter Timotheos ihren Höhepunkt erreicht habe: „It is sometimes asserted that the Church of the East reached the height of its power during the reign of Timothy I (780–823), the most flamboyant East Syrian patriarch of the ʿAbbasid period. In fact, it was considerably weaker in Timothy's day than it had been under Ishoʿyahb III (649–59)" (Wilmshurst, The Church of the East, 192). Die Anzahl der Diözesen der Kirche des Ostens dürfte jedoch erst am Beginn des 10. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht haben (vgl. ebd., 195).

236 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 420–421.

237 Vgl. Brock, Two Letters of the Patriarch Timothy; Fiey, Chrétiens syriaques, 38; Heimgartner, Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. und der Aristotelismus, 12–14.

238 Landron, Chrétiens et musulmans, 45.

239 Vgl. Fiey, Chrétiens syriaques, 39.

2.9.2 Die Disputation des Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī

Über die vielseitige literarische Tätigkeit des Timotheos sind teilweise nur noch Informationen von anderen syrischen Kirchenschriftstellern erhalten, da viele seiner Werke im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen sind.[240] Unter den insgesamt 59 erhalten gebliebenen auf Syrisch verfassten Briefen des Timotheos identifiziert Martin Heimgartner (im Anschluss an frühere Forschungen) „eine Gruppe von insgesamt fünf grossen Schriften zur Auseinandersetzung mit dem Islam“[241]. Diese umfassen die Briefe 34–36, Brief 40 und Brief 59 (Disputation mit al-Mahdī).[242] Die Disputation mit al-Mahdī ist nicht nur eine der bekanntesten Schriften des Timotheos, sondern auch unter den Werken in syrischer Sprache, die theologische Antworten auf den Islam zu geben versuchten.

Neben dem ursprünglichen syrischen Text entstanden im Laufe der Jahrhunderte sechs arabische Rezensionen der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī, wobei es sich um unterschiedliche Weiterbearbeitungen des syrischen Originals handelt. Der Text wurde in diesen Rezensionen stark verändert und gekürzt.[243] Außerdem existiert eine syrische Kurzfassung der Disputation zwi-

240 Vgl. Suermann, Der nestorianische Patriarch, 218–219; Suermann, Timotheos, 154–155; Suermann, Timothy and his Dialogue, 269–270.

241 Heimgartner, Vorwort, in: Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 257), V.

242 Zu diesem Briefkorpus mit Bezug zum Islam vgl. auch Suermann, Der nestorianische Patriarch, 224–230.

243 Zu den arabischen Rezensionen vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XXII–XXV. Die folgenden Ausführungen zu diesen Rezensionen (Klassifikation der Rezensionen nach Heimgartner) basieren auf Heimgartner sowie auf Caspar, Les versions arabes, 108–113. Die beiden ältesten Rezensionen (A V und A VI), die spätestens im 11. Jahrhundert entstanden sein dürften, sind nur in Fragmenten erhalten. Das Fragment einer dieser Rezensionen (A V) wurde von Krisztina Szilágyi veröffentlicht: vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (A V), 145*–147* (Arab.) und 147*–149* (Engl.). In der Edition Martin Heimgartners entspricht der in diesem Fragment überlieferte Text den Abschnitten Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 62–64 (Nr. 9,82–90; Syr.) und 71 (Nr. 10,16–19; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 50 (Nr. 9,82–90; Dt.) und 53–54 (Nr. 10,16–19; Dt.). Zu den entsprechenden Abschnitten in der Edition Minganas vgl. Szilágyi, Christian Books, 138* (Anm. 104). Nach Krisztina Szilágyi handelt es sich bei diesem Fragment um den ältesten Textzeugen der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī, da die älteste erhaltene Handschrift des syrischen Originals in das 13. Jahrhundert zu datieren ist. Von allen edierten arabischen Rezensionen weist dieses Fragment überdies die größte inhaltliche Nähe zu den entsprechenden Abschnitten des syrischen Originals auf. Das Fragment gehört damit wahrscheinlich zur frühesten arabischen Rezension der Disputation (vgl. Szilágyi, Christian Books, 138*–140*). Unter den anderen arabischen Rezensionen weist jene die größte Treue zum syrischen Text auf, deren ältestes Textzeugnis eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert ist (Rezension A I). Dieser Text ist eine Zusammenfassung (مختصر) des ersten Tags der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī in 27 Fragen. Der arabische Text ist ediert und ins Französische und Englische übersetzt: vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (A I; Ed./Übers. Caspar sowie Ed./Übers. Samir/Nasry). In einer weiteren Rezension (A IV), die den Text der Disputation in 34 Fragen gliedert, wird Timotheos durch Theodor Abū Qurra und al-Mahdī durch al-Maʾmūn ersetzt, um die Disputation für melkitische Leser zu adaptieren. Wiederum eine andere arabische Rezension (A II) fasst die Disputation zwischen dem Katholikos-Patriarchen und dem Kalifen in nur zwölf Fragen

schen Timotheos und al-Mahdī, die in zwei Handschriften aus dem Jahr 1889 überliefert ist.[244] Sie wurde von Albert Van Roey ediert und ins Lateinische übersetzt.[245]

Timotheos lebte in einer Zeit, in der die arabische Sprache unter den Gläubigen seiner Kirche gegenüber dem Syrischen immer mehr an Bedeutung gewann, und zwar zunächst „in der Kommunikation mit Muslimen, dann als Sprache des Alltags und schliesslich auch als Sprache der christlichen Theologie“[246]. Der Patriarch selbst beherrschte beide Sprachen, wie seine Übersetzung der *Topik* des Aristoteles aus dem Syrischen ins Arabische unter Beweis stellt. So fand auch die Disputation mit al-Mahdī auf Arabisch statt, ihre literarische Fassung war hingegen in syrischer Sprache gehalten. Allerdings beinhaltet diese auch einzelne Begriffe oder Passagen in Karšūnī, d. h. hier wurde die arabische Sprache beibehalten, dafür jedoch die syrische Schrift verwendet. Solche Stellen wertet Martin Heimgartner als „Stilmittel der Disputation“, das dem Text ein „arabisches Kolorit“ verleiht und zur Lebendigkeit der widerstreitenden Rede der Kontrahenten beiträgt.[247]

Timotheos’ Disputation mit al-Mahdī, die auch als Brief 59 gezählt wird, wird in der Überschrift als Disputation (ܡܓܕܠܐ) definiert, die „in Gestalt von Frage und Antwort“ (ܒܨܘܪܬ ܫܐܠܬܐ ܘܦܫܓܢܐ ܕܐܡܪ) geführt worden sei.[248] Der literarischen Form nach handelt es sich bei der Disputation von Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī um einen „theologischen Traktat in Dialogform, der durch einen Rahmen als Brief eingekleidet ist“[249], dessen Adressat aber nicht namentlich genannt wird. Da Timotheos in seinem Brief 40 die Disputation mit al-Mahdī gegenüber Rabban Mār Sergios ankündigt, lässt sich aber darauf schließen, dass Brief 59 ebenfalls an diesen gerichtet ist. Er stellt jedoch kein Gelegenheitsschreiben dar, sondern wendet sich über den unmittelbaren Adressaten hinaus an einen größeren Rezipientenkreis.[250] Aufgrund der inhaltlichen und formalen Parallelen zum um das Jahr 160 verfassten *Dialog mit dem Juden Tryphon* von Justin dem Märtyrer (gest. 165) handelt es sich bei diesem laut

zusammen. Schließlich entstand Ende des 19. Jahrhunderts die jüngste arabische Rezension (A III) der Disputation, welche zunächst von Louis Cheikho ediert wurde. Später legte Hans Putman eine Neuedition dieser Rezension samt französischer Übersetzung vor: vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (A III).

244 Vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XXV–XXVI.

245 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (syr. Kurzf.), 383–391 (Syr.) und 391–397 (Lat.).

246 Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XXXIX.

247 Vgl. ebd., XXXVIII–XL.

248 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 1 (Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 1 (Dt.).

249 Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XXXIV; Heimgartner, Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen, 43.

250 Vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XXXIV–XXXV.

Heimgartner wohl um das literarische Vorbild von Timotheos' Disputation mit al-Mahdī.[251] Timotheos' Disputation mit al-Mahdī wird von Martin Heimgartner „in die zweite Hälfte des Jahres 782 oder ins Jahr 783" datiert.[252]

Harald Suermann sieht in Timotheos' Disputation mit al-Mahdī eine Art Handbuch für die christlich-muslimischen Kontroversen seiner Zeit, in dem der Patriarch die von Muslimen aufgeworfenen Fragen aufgreift und angemessene Antworten auf diese Fragen formuliert.[253] Ob die Disputation auf einem realen Gespräch zwischen Timotheos und al-Mahdī beruht oder ob es sich um eine reine literarische Fiktion handelt, ist in der Forschung zwar umstritten, Martin Heimgartner legt aber plausibel dar, dass ein realer Hintergrund anzunehmen ist und Timotheos das Gespräch im Nachhinein aus dem Gedächtnis rekonstruiert und niedergeschrieben hat.[254] Als Gründe hierfür nennt Heimgartner vor allem den im Text immer wieder zum Ausdruck kommenden Respekt des Timotheos vor al-Mahdī, der dem Patriarchen – anders als in vielen fiktiven Religionsdialogen – durchaus argumentativ gewachsen ist und von diesem nicht überzeugt wird. Zudem werden einige wichtige Themen der muslimisch-christlichen Auseinandersetzungen in der Disputation nicht behandelt, sodass diese „also nicht als ein Handbuch konzipiert [ist], das in Form eines fiktiven Gespräches Antwort auf alle ‚frequently asked questions' der christlich-islamischen Kontroverse gäbe"[255]. Ferner weist der Text einige Inkonsistenzen auf, die möglicherweise auf den tatsächlichen Verlauf des Gesprächs zurückzuführen sind.[256] Folglich handelt es sich um ein von Timotheos aus seiner Erinnerung bewusst gestaltetes

251 Vgl. ebd., XXXV–XXXVI.
252 Vgl. ebd., XXXI–XXXIII.
253 Vgl. Suermann, Timothy and his Dialogue, 270.
254 Schon Josef van Ess vermutete, dass die überlieferte Form der Disputation mit al-Mahdī auf einem Gedächtnisprotokoll des Timotheos beruht (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 22). Diese Möglichkeit zieht auch Ute Pietruschka in Betracht (vgl. Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 156). Für Wolfgang Hage hat die Disputation des Timotheos mit al-Mahdī „die Form eines Protokolls, ist aber (zumal das natürlich arabisch geführte Gespräch hier nun in syrisch wiedergegeben wird) nachträglich nach dem Gedächtnis konzipiert und offenbar auch später überarbeitet worden" (Hage, Kalifenthron und Patriarchenstuhl, 9). Nach Erica Hunter ist es möglich, dass Schreiber ein Protokoll der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī auf Arabisch anfertigten (vgl. Hunter, Interfaith Dialogues, 292). Martin Heimgartner stellt anschließend an Hunter die Überlegung an, Timotheos könnte „stellenweise einen stenographischen Bericht mitverarbeitet" haben (Heimgartner, Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. und der Aristotelismus, 20). Dabei dürfte Timotheos zugutegekommen sein, dass bei religiösen Disputationen der „Argumentationsgang […] häufig mitgeschrieben oder nachträglich zusammengefaßt" (van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 725) wurde.
255 Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XLII.
256 Vgl. ebd., XL–XLIII; vgl. auch Heimgartner, Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen, 53–56.

literarisches Werk, das aber deutlich erkennen lässt, dass es auf einer realen Kontroverse mit al-Mahdī beruht.[257]

Die Disputation mit al-Mahdī ist ein von Timotheos wohl durchdachter Text, der laut Martin Heimgartner aber dennoch den Kalifen als souveränen Diskussionspartner erscheinen lässt.[258] Anders als im *Scholienbuch* Theodor bar Kōnīs ist der Muslim hier kein fragender Schüler, der von einem christlichen Lehrer belehrt wird, sondern ein „ebenbürtiger, wenn nicht gar überlegener Diskussionspartner, […] der sich von der Argumentation des Timotheos nicht überzeugen lässt und deren Schwachstellen gnadenlos entlarvt“[259]. So ist es denn auch vor allem das Religionsgespräch mit Timotheos, durch das al-Mahdī nach Ansicht von Josef van Ess ein theologisches Profil gewinnt.[260] David Bertaina beschreibt die Rollenverteilung zwischen Timotheos und al-Mahdī folgendermaßen:

> „Because of the length of the conversation, the caliph speaks more than fifty times throughout the discussion, playing host to a range of theological topics. While Timothy is the master of the discourse in his answers, the caliph is the master of the topic of conversation. Al-Mahdi initiates the discussion. He is comfortable in his faith; there is no change of heart as happens in other more polemical dialogues. Instead, he probes Timothy with brief questions, but often interjects with clarifications or rebuttals.“[261]

In dem Streitgespräch zwischen Timotheos und al-Mahdī werden drei große Themenkomplexe behandelt, die gemäß der von Martin Heimgartner herausgearbeiteten Struktur des Textes wie folgt angeordnet sind: Den äußeren Rahmen bildet die Christologie (Kapitel 2 bis 3 und 20), an die die Trinitätslehre (Kapitel 4 und 16 bis 19) angegliedert ist. Diese kontroversen Kernthemen der christlichen Theologie umrahmen drei große Themenblöcke im Zentrum des Werkes, die – unterbrochen von drei Einschüben über die Beschneidung und die Gebets-

257 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 475; vgl. auch die Einschätzung von Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 148: „Although the document likely reflects an encounter between the patriarch and the caliph, the dialogue represents a literary composition rather than a documentary transcription of the event.“ Ebenso hält Michael Philip Penn die Disputation mit al-Mahdī für ein Dokument, das zwar auf einer realen Begegnung der beiden Gesprächspartner beruht, von Timotheos jedoch entsprechend seiner Zielsetzungen literarisch ausgestaltet wurde: „Timothy constructed a dialogue in which a Muslim ruler posed short questions that allowed Timothy to mount staunch defenses of Christianity that often went on for pages. Nevertheless, unlike earlier disputations, this ruler provided many more follow-up questions and sometimes explicit rebuttals“ (Penn, Envisioning Islam, 131).

258 Vgl. Heimgartner, Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. und der Aristotelismus, 17–20.

259 Ebd., 19. Die genau gegensätzliche Haltung hat Sidney H. Griffith vertreten: „It has an apologetical purpose that allows Timothy to relegate the caliph to the role of posing concise leading questions in the style of a disciple, while the patriarch answers them with a master’s more discursive reply“ (Griffith, Disputes with Muslims, 263).

260 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 22.

261 Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 156.

richtung (Kapitel 5 und 6), die Frage des Kreuzes Jesu (Kapitel 9) sowie über den Tod der Maria und die Frage, ob Jesus gut ist (Kapitel 11 und 12) – von der Bedeutung Muḥammads und der heilsgeschichtlichen Kontinuität handeln (Kapitel 7 bis 8, 10 und 13 bis 15).[262]

Eine erste Edition samt englischer Übersetzung der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī wurde von Alphonse Mingana vorgelegt.[263] Die Unzulänglichkeiten von Minganas Werk, das lediglich ein Faksimile einer Handschrift wiedergibt, wurden von Martin Heimgartner dargelegt.[264] Vor allem aber hat Heimgartner erstmals eine kritische Edition des syrischen Textes der Disputation sowie eine deutsche Übersetzung desselben vorgelegt, welche nunmehr als maßgeblich zu gelten hat. Nach dieser Edition und Übersetzung wird Timotheos' Disputation mit al-Mahdī im Folgenden zitiert. Verweise auf Minganas Faksimile-Edition erübrigen sich dabei, weil Heimgartner in seiner Edition den von Mingana veröffentlichten Text unter der Sigle M berücksichtigt.[265] Somit lassen sich die entsprechenden Stellen in Minganas Werk leicht finden. Lediglich an einigen wenigen Stellen wird die Edition von Mingana zum Vergleich herangezogen.

2.9.3 Die weiteren Briefe des Timotheos bezüglich der Auseinandersetzung mit dem Islam

Die Disputation mit al-Mahdī ist bis heute das bekannteste Werk des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos. Seine Auseinandersetzung mit und Verwurzelung in der islamischen Kultur seiner Zeit wird laut Sidney H. Griffith aber vor allem durch die anderen Briefe des Patriarchen deutlich:

> „The study of his letters reveals Patriarch Timothy to have been much more attuned to developments in Islamic intellectual life than appears just from a reading of the ever popular record of his conversations in the *majlis* of the caliph al-Mahdī".[266]

Unter diesen anderen Briefen des Timotheos, welche die Nummern 34–36 und 40 tragen, ist vor allem Brief 40 relevant, der – ähnlich wie Brief 59 – einen

262 Vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XXXVII–XXXVIII. Die angegebene Gliederung der Disputation in Kapitel folgt der Edition Heimgartners.

263 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (Ed./Übers. Mingana). Ein Neudruck von Minganas englischer Übersetzung findet sich bei Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, 169–267.

264 Vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), XIV–XV; Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XXIX; Heimgartner, Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen, 42–43.

265 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 1.

266 Griffith, The Syriac Letters, 132.

Disputationstext enthält. Das Gespräch zwischen dem Muslim und dem Patriarchen wird in Brief 40 als Disputation (ܡܪܝܬܐ) qualifiziert.[267] Timotheos beschreibt seinen muslimischen Gesprächspartner folgendermaßen:

ܟܠܗܘܢ ܐܢܫ̈ܐ ܕܡܫܘܚܪ̈ܢ ܘܥܬܝܪ̈ܢ ܒܫ̈ܘܠܛܢܐ ܘܒܥܘܬܪ ܘܒܪܘܒܐ ܘܒܫ̈ܘܠܛܢܐ ܕܒܪ ܡܢ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܛܒܥܗ ܚܟܡܬܐ ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܗ ܐܠܐ ܒܛܒܥܗ ܒܠܚܘܕ ܒܗ ܒܡܚܫܒ̈ܬܐ ܕܐܪܣܛܘ ܝܬܝܪ ܐܠܦ ܗܘܐ ܘܝܬܝܪ ܣܓܝ ܐܠܦ ܗܘܐ ܒܗ ܒܡܚܫܒ̈ܬܐ ܕܐܪܣܛܘ[268]

[…] jemand von diesen Edlen und Reichen – an Macht, Reichtum und Größe –, der von Natur aus Wissen besaß, aber [noch] größere Übung in den Gedanken des Aristoteles hatte.[269]

Nach Sidney H. Griffith ergibt sich aus dem Text der Disputation und ihrem Kontext – der Übersetzungsbewegung, durch die antikes griechisches Wissen in die arabisch-islamische Geisteswelt einging, und die dialektische islamische Theologie des *ʿilm al-kalām*, deren Form von Rede und Gegenrede für die Disputation in dem Brief kennzeichnend ist –, dass die Positionen von Timotheos' Gesprächspartner die Gedankenwelt der Muʿtaziliten seiner Zeit und insbesondere deren Diskussionen um die Einsheit (توحيد, *tauḥīd*) Gottes widerspiegeln.[270] Die Disputation vermittelt laut Griffith daher eher den Eindruck einer Kontroverse mit einem muslimischen *mutakallim* als mit einem aristotelischen Philosophen.[271] Ebenso identifiziert Harald Suermann den muslimischen Aristoteliker aus Brief 40 als Muʿtaziliten.[272] Martin Heimgartner kann jedoch aufzeigen, dass Timotheos' muslimischer Gesprächspartner in Brief 40 durchaus Kenntnisse der Schriften des Aristoteles hatte und einmal sogar daraus zitierte.[273] Zwar konstatiert auch Heimgartner „thematische Bezüge zur Theologie der Muʿtazila"[274], er bezeichnet Timotheos' Gesprächspartner aber als „muslimischen Aristoteliker"[275] bzw. als „aristotelischen Philosophen"[276].

Raphaël J. Bidawid glaubte, Timotheos' muslimischer Gesprächspartner in Brief 40 sei ʿAbdallāh b. Ismāʿīl al-Hāšimī gewesen,[277] der in einem pseudepi-

267 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 5 (Nr. 2,3; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 4 (Nr. 2,3); Ed./Übers. Cheikho, 188 (Nr. 16; Frz.) und 276 (Nr. 16; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 11 (Syr.) und 49 (Engl.).

268 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 5 (Nr. 2,1); vgl. auch Ed. Cheikho, 275 (Nr. 12); Ed. Hurst, 11.

269 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 4 (Nr. 2,1; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 187 (Nr. 12; Frz.); Übers. Hurst, 49 (Engl.).

270 Vgl. Griffith, Patriarch Timothy I and an Aristotelian, 41–44; Griffith, The Syriac Letters, 107–109.

271 Vgl. Griffith, Christian Theological Thought, 93; Griffith, Patriarch Timothy I and an Aristotelian, 40 und 48–50; Griffith, The Syriac Letters, 105–106 und 113–115; Griffith, Syrian Christian Intellectuals, 56; vgl. dazu auch van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 23.

272 Vgl. Suermann, Timothy and his Dialogue, 270 und 273.

273 Vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), XVI–XVII.

274 Ebd., XVII.

275 Ebd., IX, XVII und XXVI.

276 Ebd., XII.

277 Vgl. Bidawid, Les lettres, 32 (Anm. 2).

graphischen Brief an einen Christen namens ʿAbdalmasīḥ b. Isḥāq al-Kindī erklärt haben soll:

فهـذه كلهـا قـد قرأتهـا ودرسـتها وناظـرت فيهـا تيموثـاوس الجاثليـق وقد علمـت كيـف تقدمـه فيكـم بفضـل الرئاسة والعلم والعقل[278]

All diese [Schriften des Alten und Neuen Testaments[279]] habe ich gelesen, studiert und über sie mit dem Katholikos Timotheos disputiert. Ich habe erfahren, wie sein Vorrang unter euch [ist] aufgrund der Leitung, des Wissens und des Verstandes.[280]

Bidawids Quelle, die unter dem Titel *Brief des ʿAbdallāh b. Ismāʿīl al-Hāšimī an ʿAbdalmasīḥ b. Isḥāq al-Kindī, in dem er ihn auffordert, zum Islam [zu konvertieren], und Brief des ʿAbdalmasīḥ an al-Hāšimī, in dem er ihn widerlegt und ihn auffordert, zum Christentum [zu konvertieren]* (رسالة عبد الله بن اسماعيل الهاشميّ الى عبد المسيح بن اسحاق الكنديّ يدعوه بها الى الاسلام ورسالة عبد المسيح الى الهاشميّ يردُّ بها عليه ويدعوه الى النصرانية, *Risālat ʿAbdallāh b. Ismāʿīl al-Hāšimī ilā ʿAbdalmasīḥ b. Isḥāq al-Kindī yadʿūhu bihā ilā l-Islām wa-risālat ʿAbdalmasīḥ ilā l-Hāšimī yaruddu bihā ʿalaihi wa-yadʿūhu ilā n-Naṣrānīya*) – Kurztitel: *Apologie al-Kindīs* – bekannt ist, ist ein christliches Werk vermutlich ostsyrischer Provenienz aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, das einen vermeintlichen Brief eines Muslims und eine deutlich umfangreichere Erwiderung eines Christen enthält. Die Namen der Protagonisten in dem Schreiben können nicht als gesichert gelten.[281] Es handelt sich wohl um literarische Personen.[282] Daher muss Bidawids These, Timotheos' Gesprächspartner in Brief 40 sei ʿAbdallāh b. Ismāʿīl al-Hāšimī gewesen, als sehr wahrscheinlich unzutreffend angesehen werden. Allerdings zeugt die *Apologie al-Kindīs* damit von einem Bewusstsein in der Kirche des Ostens über die guten Kontakte des Timotheos zu muslimischen Intellektuellen.

Brief 40 muss vor der Disputation mit al-Mahdī (Brief 59) abgefasst worden sein, weil Timotheos am Ende von Brief 40 gegenüber seinem Adressaten Sergios ankündigt, ihm ein anderes Mal bezüglich der Diskussion mit dem Kalifen zu schreiben:[283]

278 Apologie al-Kindīs, ٥ (Z. 14–16).

279 Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments werden zuvor im Text aufgezählt.

280 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Apologie al-Kindīs (Übers. Tartar), 89 (Frz.); Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, 385 (Engl.). Vgl. dazu ferner Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 419.

281 Vgl. Bottini, The Apology of al-Kindī. Griffith legt sich auf eine Entstehung des Werks während der Regierungszeit des Kalifen al-Maʾmūn (reg. 813–833) fest (vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 106–107).

282 Vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 107–108.

283 Vgl. Bidawid, Les lettres, 63; Cheikho, Dialectique du langage, 55. Raphaël J. Bidawid datiert Brief 40 in das Jahr 781, allerdings in Abhängigkeit von Alphonse Minganas Datierung des Briefes 59 in die Zeit um 781/782. Aufgrund der etwas späteren Datierung des Briefes 59 durch Martin Heimgartner (782/783) könnte auch Brief 40 etwas später verfasst worden sein als von Bidawid angenommen. Nach Martin Heimgartner ist die Abfassung von Brief 40 in die Jahre zwischen 782 und 785 zu datieren (vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Brief 40 [CSCO.S 262], XXVI).

ܘܠܓܒ ܡܫܬܘܬܐ ܕܡܬܚܫܒ ܠܢ ܡܢ ܗܘ ܦܝܠܣܘܦܐ ܪܒܐ ܘܡܪܗ ܕܥܠܡܐ ܕܐܝܬ ܠܢ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܗ ܡܫܬܘܬܐ ܘܡܬܢܓܕ ܐܚܪܢ ܐܟܬܘܒ ܠܟ ܐܢ ܢܗܘܐ ܩܕܡ ܡܪܢ ܘܫܦܝܪ ܗܘ ܠܗ.[284]

Über die Antworten aber, die Einsprüche [und] entgegengesetzten [Einwände],[285] welche wir von dem großen Philosophen und Herrscher der Welt haben, schreibe ich dir ein anderes [Mal], wenn es unserem Herrn gefällt.[286]

Auch am Beginn der Disputation mit al-Mahdī erwähnt Timotheos eine frühere Debatte, mit der wohl jene aus Brief 40 gemeint ist.[287] Damit ist Timotheos' Brief 40 laut Sidney H. Griffith offenbar der erste Bericht eines Christen über eine Debatte mit einem muslimischen *mutakallim*, die auf einem tatsächlich stattgefundenen Gespräch beruhen dürfte.[288]

Die Disputationen in Timotheos' Briefen 40 und 59 sind Zeugnisse für den Rückgriff von Muslimen und Christen auf die aristotelische Philosophie, weil diese in den Kontroversen von beiden Seiten akzeptiert wurde. Auf dieser gemeinsamen Grundlage versuchen sowohl Timotheos als auch seine muslimischen Gesprächspartner ihre Argumentation aufzubauen.[289]

Von Brief 40 existieren zwei Editionen aus den 1980er Jahren (von Hanna P. Jajou Cheikho und Thomas R. Hurst), bei denen es sich in beiden Fällen um Reproduktionen des Briefs aus der Handschrift Vat. syr. 605 handelt.[290] Diese wurde im Jahr 1874 angefertigt.[291] Die älteste erhaltene Handschrift des Briefs dürfte aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammen.[292] Neben dieser ältesten Handschrift waren Hanna P. Jajou Cheikho für seine Edition vier weitere Handschriften zugänglich, bei denen es sich (also auch bei der für die Edition verwendeten Handschrift) allesamt um Abschriften des ältesten erhaltenen Manuskripts handelt. Thomas R. Hurst standen für seine Edition nur zwei Hand-

284 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 64–65 (Nr. 11,4); vgl. auch Ed. Cheikho, 330–331 (Nr. 313); Ed. Hurst, 38–39.

285 ‚Einwände' ist hier mit Martin Heimgartner zu ergänzen. Eine Übersetzung mit „entgegengesetzte Einsprüche", wie sie von Cheikho („objections opposées") und Hurst („opposing responses") vorgenommen wird, ist nicht möglich, da ܡܫܬܘܬܐ feminin, ܡܬܚܫܒ hingegen maskulin ist.

286 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 50 (Nr. 11,4; Übers. Heimgartner); Ed. Cheikho, 273 (Nr. 313; Frz.); Ed. Hurst, 94 (Engl.).

287 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 2 (Nr. 1,2; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 1 (Nr. 1,2; siehe dort auch Anm. 9).

288 Vgl. Griffith, The Unity and the Trinity of God, 14. Nach Heimgartner (Contexts of Christian Education, 175–176) beruhen die Disputationen mit Muslimen in den Briefen 40 und 59 auf tatsächlich stattgefundenen Debatten.

289 Vgl. Heimgartner, Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. und der Aristotelismus, 15–17.

290 Vgl. Cheikho, Dialectique du langage, 52 und 68; Hurst, Introduction, in: Timotheos, Brief 40 (Ed./Übers. Hurst), 2.

291 Vgl. Cheikho, Dialectique du langage, 44 und 52; Hurst, Introduction, in: Timotheos, Brief 40 (Ed./Übers. Hurst), 2.

292 Vgl. Cheikho, Dialectique du langage, 47–50. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), VII–XXXIII.

schriften zur Verfügung.[293] Cheikho hat seine Edition mit einer französischen Übersetzung versehen,[294] während Hurst dem Text eine englische Übersetzung beigegeben hat.[295] Eine weitere Edition (ohne Übersetzung) aus den 1980er Jahren geht auf Thoma Darmo zurück.[296] Eine kritische Neuedition von Brief 40 mit deutscher Übersetzung wurde 2019 von Martin Heimgartner veröffentlicht.[297] Heimgartners Edition ist die derzeit maßgebliche Edition von Brief 40, wenngleich ihm für diese Edition die älteste Handschrift aus dem 13. Jahrhundert nicht zugänglich war.[298]

Außer Timotheos' Briefen 40 und 59, die jeweils den Text einer Disputation mit einem Muslim beinhalten, sind die Briefe 34–36 laut Harald Suermann dadurch gekennzeichnet, dass Timotheos darin „gewisse Aspekte seiner Christologie im Kontext des Islam" entwickelt, dabei aber „nicht ausdrücklich auf den Islam Bezug genommen wird". Doch „sowohl Form als auch Inhalt zeigen deutlich, daß der Kontext und der Hintergrund Disputationen mit Muslimen bilden".[299] In den Briefen 34–36 reagiert Timotheos die auf muslimische Titulierung Jesu als ‚Diener': Jesus wird im Koran mehrmals als Diener (عبد, *ʿabd*) bezeichnet (Suren 4,172, 19,30 und 43,59), wodurch er – entgegen der christlichen Vorstellung vom Sohn Gottes – als Mensch dargestellt wird.[300] Aufgrund ihrer Verwendung der Bezeichnung ‚Diener' als christologischem Titel mussten sich die Christen mit der konträren Interpretation dieser Bezeichnung durch die Muslime auseinandersetzen. Timotheos' Briefe 34–36 sind eine Reaktion auf diese theologische Herausforderung.[301] Der islamische Kontext dieser Briefe wird somit aus ihrem Inhalt ersichtlich. Dabei verfolgte Timotheos laut Sidney H. Griffith ein doppeltes Ziel:

> „the positive one of commending the proper, Christian understanding of the title 'Servant of God' as applied to Christ, from the perspective of traditional 'East Syrian' Christology; and the negative purpose of rebutting the Islamic understanding of the same title as applied to the Messiah, Jesus, son of Mary, from the perspective of the Islamic theology."[302]

293 Vgl. Hurst, Introduction, in: Timotheos, Brief 40 (Ed./Übers. Hurst), 2–3.
294 Vgl. Timotheos, Brief 40 (Ed./Übers. Cheikho), 185–273 (Frz.) und 274–331 (Syr.).
295 Vgl. Timotheos, Brief 40 (Ed./Übers. Hurst), 10–47 (Syr.) und 48–99 (Engl.).
296 Vgl. Timotheos, Brief 40 (Ed. Darmo), 227–274 (Syr.).
297 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 3–65 (Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 3–50 (Dt.).
298 Zu den Gründen hierfür vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), XI–XIII.
299 Suermann, Der nestorianische Patriarch, 228.
300 Vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 84–90.
301 Vgl. Griffith, The Syriac Letters, 115–116; Hurst, The Epistle-Treatise, 368–371.
302 Griffith, The Syriac Letters, 117.

Die gleiche Thematik behandelt Timotheos auch in einem Teil seiner Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī.[303] Hinsichtlich der Auseinandersetzung mit diesem Problem wird in der vorliegenden Monographie aber auf die wesentlich ausführlicheren diesbezüglichen Erläuterungen in den Briefen 34–36 zurückgegriffen.

Brief 34 ist an die „Priester und Gläubigen von Baṣra und Huballat“ (ܚܒܪ̈ܐ ܘܥܡܐ ܕܒܨܪܐ ܘܕܚܒܠܠܛ) adressiert.[304] Huballat hieß auf Arabisch al-Ubulla (الأبلة) und befand sich östlich von Baṣra.[305] In den Briefen 35 und 36 wird dagegen ein gewisser Naṣr (نصر) als Adressat genannt.[306] Nach Sidney H. Griffith richteten sich die drei Briefe vermutlich an den gleichen Empfängerkreis. Es handelt sich um Sendschreiben (Arabisch: رسالة, *risāla*) des Patriarchen, die an einen größeren Personenkreis gerichtet waren.[307] Alle drei Briefe dürften in den 780er Jahren entstanden sein.[308]

Die Briefe 34–36 werden nach der Edition und Übersetzung von Martin Heimgartner zitiert.[309] Heimgartner führt in seiner Edition unter den Siglen B und D auch die älteren Editionen von Oskar Braun[310] und Thoma Darmo[311] an, sodass auf diese Editionen sowie auf Brauns lateinische Übersetzung hier nicht eigens zu verweisen ist.

2.10 Theodor bar Kōnī

Theodor bar Kōnī war ein Zeitgenosse des berühmten Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (reg. 780–823). Sein *Scholienbuch* enthält im zehnten Kapitel eine Disputation zwischen einem Muslim und einem Christen, die für das Thema der vorliegenden Monographie relevant ist.

303 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 141–155 (Nr. 19,1–44; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 96–105 (Nr. 19,1–44).
304 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 13 (Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 11.
305 Vgl. Kramers, al-Ubulla.
306 Vgl. Timotheos, Briefe 35 und 36 (CSCO.S 256), 79 und 125 (Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 67 und 105.
307 Vgl. Griffith, The Syriac Letters, 116–117.
308 Vgl. Berti, Vita e studi, 61; Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Briefe 34–36 (CSCO.S 257), XIX. Laut Raphaël J. Bidawid um 785/786 oder um 786/787 (vgl. Bidawid, Les lettres, 65).
309 Vgl. Timotheos, Briefe 34–36 (CSCO.S 256), 13–160 (Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 11–137 (Dt.).
310 Vgl. Timotheos, Briefe 34–36 (CSCO.S 30), 156–264 (Syr.); Übers. Braun (CSCO.S 31), 106–183 (Lat.).
311 Vgl. Timotheos, Briefe 34–36 (Ed. Darmo), 93–210 (Syr.).

2.10.1 Biographisches

Theodor bar Kōnī zählte zu den bedeutenden ostsyrischen Theologen seiner Zeit. In Europa wurde er jedoch erst durch den von Giuseppe Simone Assemani (1687–1768) veröffentlichten Schriftstellerkatalog des ʿAbdīšōʿ bar Brīkā (gest. 1318) bekannt. Laut ʿAbdīšōʿ soll Theodor bar Kōnī mehrere Werke verfasst haben,[312] von denen aber allein das *Scholienbuch* erhalten geblieben ist. Die Lebenszeit Theodors war in der Forschung seit Assemani umstritten, durch eine Notiz in einigen Handschriften des *Scholienbuches* am Ende von Kapitel (ܡܐܡܪܐ, *mēmrā*) 9, kann aber als gesichert gelten, dass Theodor bar Kōnī dieses Werk bis einschließlich *mēmrā* 9 um 791/792 abgeschlossen hat.[313] Als Wirkungsort Theodors wird in der Notiz Kaškar im heutigen Südirak (zwischen

312 Vgl. ʿAbdīšōʿ bar Brīkā, Katalog aller kirchlichen Bücher (Ed./Übers. Assemani), 198–199. Das *Scholienbuch* ist das erste Werk Theodors, das ʿAbdīšōʿ nennt.

313 Vgl. Pognon, Inscriptions mandaïtes, 105–106: ܗܢܐ ܣܦܪܐ ܕܡܬܩܪܐ ܣܘܟܠܐ ܫܠܡ ܗܘ ܒܥܘܕܪܢܐ ܕܡܪܢ ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܡܐܐ ܘܬܪܬ ܫܢ ܒܐܪܥܐ ܕܟܫܟܪ ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܡܐܐ ܘܫܒܥ ܣܢܝܢ ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܡܐܐ ܘܬܪܬ ܫܢ ܒܐܪܥܐ ܕܟܫܟܪ = „Dieses Buch, das [das] der Scholien genannt wird, ist mit der Hilfe unseres Herrn beendet worden, geschrieben von Mār Theodoros, Lehrer aus dem Ort/Land Kaškar im Jahr 1103 Alexanders“ (eigene Übersetzung des syrischen Textes); vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 219 (Anm. 5; leicht abweichende Variante des syrischen Textes); Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 162 (Engl.). Die hier zur Zeitrechnung herangezogene Ära Alexanders des Großen wird auch als Seleukidenära (AG = anni Graecorum) bezeichnet, die in den syrischen Kirchen üblicherweise verwendet wurde (vgl. Bernhard, Die Chronologie der syrischen Handschriften, 161–168; Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 184; Müller, Zeitrechnungen, 523; Palmer, The Seventh Century, xxxiv). Ihr Beginn rekurriert auf den erfolgreichen Feldzug von Seleukos I. Nikator gegen die Satrapie Babylonien im Jahr 312 v. Chr. (vgl. Heller, Seleucid Era; Hallo, The Concept of Eras, 144; Parker/Dubberstein, Babylonian Chronology, 20). Dieses Ereignis – Lietzmann spricht allerdings nur von „einem nicht ganz sicher zu bestimmenden Ereignis aus der Periode der Diadochenkriege“ – gilt als Gründungsdatum des Seleukidenreiches in Syrien, Mesopotamien und Teilen Kleinasiens (vgl. Lietzmann, Zeitrechnung, 6–7). Nach Seleukos' Tod im Jahr 281 v. Chr. führte dessen Nachfolger Antiochos I. Soter (gest. 261 v. Chr.) die Jahreszählung fort, womit die erste dynastische Ära entstanden war (vgl. Leschhorn, Antike Ären, 9–10). Wahrscheinlich vollzog sich der Wechsel von der Zählung der Regierungsjahre eines Herrschers zum Ära-System erst nach dem Tod Seleukos I., während der Regentschaft seines Sohnes Antiochos I. (vgl. Hallo, The Concept of Eras, 145–146). Die Seleukidenära begann gemäß dem makedonischen Kalender im Westen des Seleukidenreiches Anfang Oktober 312 v. Chr., gemäß dem babylonischen Kalender hingegen erst mit dem 3. April 311 v. Chr. (vgl. Bickerman, Notes, 74–76; Heller, Seleucid Era; Leschhorn, Antike Ären, 22; Parker/Dubberstein, Babylonian Chronology, 20 [Anm. 5]). Von syrischer Seite wurde dieses System insofern angepasst, als der Jahresanfang auf den 1. Oktober festgesetzt wurde (vgl. Bernhard, Die Chronologie der syrischen Handschriften, 120–125 und 128–129; Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 184 [Anm. 8]; Palmer, The Seventh Century, xxxiv). Ein Jahr der Seleukidenära dauerte also vom Oktober bis zum September des Folgejahres im julianischen Kalender. Somit ergibt sich aus der Differenz des Jahres 1103 nach der Seleukidenära und deren Divergenz von 312/311 Jahren zur Zeitrechnung nach Christi Geburt das Jahr 791/92 als Abfassungsjahr des *Scholienbuches* (vgl. auch die Tabellen bei Lietzmann, Zeitrechnung, 36 [dabei sind unbedingt die Anmerkungen zu den Jahreszahlen der Tabelle, die Lietzmann auf S. 6–7 unter den Punkten 2 und 3 macht, zu berücksichtigen]; Spuler, Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen, 61).

Kūfa und Baṣra) genannt. Kaškar war seit dem 4. Jahrhundert ein wichtiger ostsyrischer Bischofssitz, an dem Gregor von Kaškar nach seiner Rückkehr aus der Schule von Nisibis an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert eine Theologenschule gegründet hatte. Da das *Scholienbuch* als Lehrbuch der typologischen Exegese der antiochenischen „Schule" konzipiert ist,[314] ist davon auszugehen, dass Theodor bar Kōnī als Lehrer an dieser Schule tätig war. Überdies lag Kaškar in der Nähe der 702 gegründeten arabischen Garnisonsstadt Wāsiṭ, sodass ihre Bewohner direkt mit Muslimen in Kontakt kamen und mit deren Anfechtungen christlicher Glaubenslehren konfrontiert wurden.[315]

2.10.2 Das Scholienbuch *des Theodor bar Kōnī*

Der Titel weist das Werk als „Buch der Scholien" (ܟܬܒ ܣܗܕܘܬܐ) aus.[316] Robert Hespel und René Draguet bezeichnen das *Scholienbuch* insgesamt als „un exposé de la foi chrétienne en onze *Mimrē* sous la forme d'un grand catéchisme procédant par questions et réponses"[317]. Da sein Autor vermutlich an einer theologischen Schule lehrte, handelt es sich um ein „Textbuch der Exegese für den akademischen Unterricht"[318]. Gemäß der griechischen Tradition sind Scholien „summary discussions of difficult or obscure passages in the scriptures"[319]. Es handelt sich beim *Scholienbuch* also um ein Werk, mit dem der Lehrer Theodor bar Kōnī seine Auslegung bestimmter biblischer Schriften oder Stellen daraus unter seinen Schülern in der Form eines Handbuches verbreiten wollte. Insbesondere war es sein Ziel, die Lehren des Theodor von Mopsuestia (gest. 438), dessen exegetische Werke in der ostsyrischen Tradition normativ waren und von Theodor bar Kōnī teilweise fast wörtlich wiedergegeben wurden, zu verbreiten. Diese Intention des *Scholienbuches* reichte über den unmittelba-

314 Den Bezug zur Lehre in einer Schule macht bereits die Bezeichnung ܣܗܕܘܬܐ deutlich, die ein Lehnwort aus dem Griechischen (σχολή) ist. Bar Bahlūl führt dazu in seinem *Lexicon syriacum* aus, dass ܣܗܕܘܬܐ die Erleuchtung (ܢܗܝܪܘܬܐ) in der Schule (ܒܒܝܬ ܝܠܦܢ) bedeute (vgl. bar Bahlūl, Lexicon syriacum I [Ed. Duval], 231; Griffith, Theodore bar Kônî's *Scholion*, 59).

315 Vgl. Brade, Untersuchungen zum Scholienbuch, 44–51; Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 161–164; Griffith, Theodore bar Kônî's *Scholion*, 53–55; Hespel/Draguet, Introduction, in: Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 187), 1–2; Hutter, Theodoros bar Konai, 139–140; zur Gründung von Wāsiṭ vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 67; zu Wāsiṭ als Ort des regelmäßigen Kontakts zwischen Muslimen und Christen vgl. auch Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 434. Nach Josef van Ess war Wāsiṭ im Vergleich zu den bedeutenden intellektuellen Metropolen im Irak des 8. Jahrhunderts allerdings eher eine provinziell geprägte Stadt (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 430–439).

316 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 19), 3.

317 Hespel/Draguet, Introduction, in: Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 187), 2.

318 Hutter, Theodoros bar Konai, 141.

319 Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 164; Griffith, Theodore bar Kônî's *Scholion*, 58.

ren Schülerkreis des Theodor bar Kōnī hinaus, denn es richtet sich an jeden, der die Werke des Theodor von Mopsuestia liest.[320]

Sidney H. Griffith macht allerdings darauf aufmerksam, dass es sich bei dem *Scholienbuch* nicht nur um ein exegetisches Handbuch handelt, da sich ein Drittel des Textumfangs der *mēmrē* 1–9 philosophischen Themen widmet. Nimmt man die *mēmrē* 10 und 11 hinzu, setzt sich gar lediglich die Hälfte des Textes des *Scholienbuches* mit biblischen Texten auseinander.[321] Dabei zeigt sich im *Scholienbuch* eine Vertrautheit Theodor bar Kōnīs mit der *Kategorienschrift* und der Schrift *De interpretatione* des Aristoteles (gest. 322 v. Chr.) sowie mit der *Isagoge* des Porphyrios (gest. 301/305 n. Chr.).[322] Die im *Scholienbuch* verwendeten Zitate aus Werken des Theodor von Mopsuestia, aber auch anderer bedeutender Väter der syrischen Tradition und darüber hinaus, deuten laut Griffith darauf hin, „that Theodore intends his *Scholion* to be a sort of compilation (kûnāšâ) of all that is best and most useful in the works of the major teachers in his tradition“[323]. Dies lässt sich nach Griffith auch in der Einleitung des *Scholienbuches* belegen, wo Theodor bar Kōnī ausführt:

ܗܕܐ ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܒܓܠ ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܡܫܬܘܝܢ ܐܢܘܢ ܒܗܕܐ ܣܦܪܐ ܐܠܐ ܕܐܝܟ ܕܠܝܬ ܚܕܬ ܬܚܬ ܫܡܫܐ ܗܟܝ ܐܦ ܗܢ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܒܓܠ ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܡܫܬܘܝܢ ܐܢܘܢ ܒܗܕܐ ܣܦܪܐ ܐܠܐ ܕܐܝܟ ܕܠܝܬ ܚܕܬ ܬܚܬ ܫܡܫܐ ,

an introductory textbook in Nestorian theology"[326]. Daher kann das *Scholienbuch* als „summary presentation of a complete Nestorian *Gedankenwelt*"[327] bezeichnet werden. Gleichzeitig ist der kompilatorische Ansatz des *Scholienbuches* nach Griffith aber auch typisch für die ostsyrischen Gelehrten in Theodor bar Kōnīs Zeit.[328] Griffith betont überdies, dass die Passagen in den ersten neun *mēmrē*, die sich nicht auf biblische Texte beziehen, Teil eines apologetischen Systems seien, das „the real backbone and outline of the *Scholion*"[329] bilde. Zugleich handle es sich dabei um die intellektuelle Methode, mit der christliche Theologen im Orient zur Zeit Theodor bar Kōnīs den Herausforderungen durch den Islam entgegengetreten seien.[330] Daher können nicht nur innerchristliche theologische Streitigkeiten und das Bedürfnis nach einer Auslegung unklarer Bibelstellen für die Abfassung des *Scholienbuches* ausschlaggebend gewesen sein, sondern auch die christlich-muslimische Koexistenz: „The impetus for the production of a school manual of this sort ultimately lies in the apologetic imperative brought about by Muslim polemical pressure on the Nestorian community in Iraq."[331]

Das *Scholienbuch* wurde in den Jahren 1910 und 1912 von Addai Scher in zwei Bänden vollständig ediert. Schers Edition basiert auf einer Handschrift aus dem Kloster in Seʿert aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, die heute in der Pariser Nationalbibliothek verwahrt wird. Insgesamt werden die erhaltenen Handschriften des *Scholienbuches* nach ihren Herkunftsorten Seʿert und Urmia in zwei Überlieferungsstränge unterteilt:[332] Lutz Brade nennt sie die Seʿert- und die Urmia-Klasse,[333] Sidney H. Griffith spricht hingegen von Textfamilien[334] oder von Textüberlieferungen („text traditions")[335] und Robert Hespel und René Draguet bevorzugen die Einordnung dieser Überlieferungsgruppen als Rezensionen, da sie in den Abweichungen einen Hinweis auf redaktionelle Überarbeitungen des Textes von Theodor bar Kōnī sehen.[336]

326 Griffith, Theodore bar Kônî's *Scholion*, 59–60.
327 Ebd., 67.
328 Vgl. ebd., 66–68.
329 Ebd., 64.
330 Vgl. ebd., 64.
331 Ebd., 65; vgl. auch ebd. 69–70.
332 Vgl. Hutter, Theodoros bar Konai, 140.
333 Vgl. Brade, Untersuchungen zum Scholienbuch, 26–28.
334 Vgl. Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 161; Griffith, Theodore bar Kônî's *Scholion*, 55.
335 Vgl. Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 167.
336 Vgl. Hespel/Draguet, Introduction, in: Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 187), 15. Laut Hespel und Draguet sind insgesamt neun Handschriften des *Scholienbuches* überliefert, von denen sechs der Seʿert- und drei der Urmia-Rezension zuzuordnen sind, wobei die älteste erhaltene Handschrift jene ist, welche die Grundlage der Edition des *Scholienbuches* durch Addai Scher bildete (zu den Handschriften vgl. ebd., 7–15).

Der Edition des syrischen Textes des *Scholienbuches* von Addai Scher ist insofern mit Vorsicht zu begegnen, als sie nur eine der beiden Handschriftengruppen berücksichtigt, nämlich die Rezension von Seʿert.[337] Robert Hespel und René Draguet haben 1981/82 eine französische Übersetzung dieses Textes veröffentlicht. In ihrer Einleitung weisen sie darauf hin, dass die Divergenzen zwischen den beiden Handschriftengruppen jedoch vor allem die ersten neun Kapitel des *Scholienbuches* betreffen, während die Entwicklung der Kapitel 10 (Auseinandersetzung mit dem Islam) und 11 (über die Häresien) in den beiden Tradierungsgruppen strikt parallel verläuft.[338] Da die 1983 erschienene Edition der Urmia-Rezension von Robert Hespel nur jene Teile enthält, die in der Edition der Seʿert-Rezension von Scher fehlen und in den Handschriften der Urmia-Gruppe überliefert sind oder deren Entwicklung sich von der des Textes der Scher-Edition unterscheiden,[339] enthält Hespels Edition der Urmia-Rezension dementsprechend keine Edition und Übersetzung von Kapitel 10.[340] Als Textgrundlage für die folgenden Ausführungen dient daher die Edition des syrischen Textes der Seʿert-Rezension von Addai Scher, die laut Robert Hespel und René Draguet nach einem Vergleich mit der Originalhandschrift „avec une louable fidélité“[341] angefertigt worden sei. Ferner wird im Folgenden auch die französische Übersetzung des von Scher edierten Textes von Hespel und Draguet herangezogen.

2.10.3 Die Auseinandersetzung mit dem Islam im zehnten Kapitel des Scholienbuches

Möglicherweise endete die ursprüngliche Fassung des *Scholienbuches* mit *mēmrā* 9; dies liegt nicht nur aufgrund der bereits erwähnten Schreibernotiz am Ende von *mēmrā* 9, nach der das Buch im Jahr 791/792 fertiggestellt worden sei, nahe, sondern auch, weil die beiden folgenden Kapitel andere Themen behandeln: *Mēmrā* 10 besteht aus einer Apologie des Christentums gegenüber dem Islam und *mēmrā* 11 enthält eine Sammlung von Häresien.[342] Sidney H. Griffith sieht in dieser offenkundigen späteren Ergänzung des *Scholienbuches* um die *mēmrē* 10 und 11 keinen Grund, die Authentizität des gesamten Werkes zu bezweifeln. Vielmehr wertet er den Anhang als Indiz für das Bemühen Theodor

337 Vgl. Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 160–161; Hespel/Draguet, Introduction, in: Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 187), 4.
338 Vgl. Hespel/Draguet, Introduction, in: Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 187), 16.
339 Vgl. Hespel, Introduction, in: Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 193), V.
340 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 193), 186; Übers. Hespel (CSCO.S 194), 136.
341 Hespel/Draguet, Introduction, in: Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 187), 8.
342 Vgl. Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 166; Hutter, Theodoros bar Konai, 141.

bar Kōnīs, sein Lehrbuch stetig zu verbessern und den Erfordernissen seiner Zeit anzupassen.[343] Gerade die neuen Einleitungen, die für die späteren Ergänzungen verfasst wurden und Theodor bar Kōnī selbst als ihren Verfasser nennen, sprechen laut Griffith dafür, dass sie authentisch sind.[344] Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass andere Autoren hier einen pseudoepigraphischen Anspruch formuliert hätten, wenn sie das Problem einfach dadurch hätten umgehen können, auf neue Einleitungen zu verzichten.

Die *mēmrē* 10 und 11 unterscheiden sich voneinander wiederum in der Hinsicht, dass in *mēmrā* 10 das Frage-Antwort-Schema der vorangegangenen Kapitel beibehalten und das typologische Bibelverständnis ebenfalls in der Argumentation angewendet wird. In *mēmrā* 11 werden die Häresien hingegen deskriptiv aufgezählt, wie im gesamten *Scholienbuch* so geht es aber auch hier um eine Erläuterung des rechten Glaubens.[345] Griffith weist ferner darauf hin, dass Theodor bar Kōnī in seiner neuen Einleitung zu Kapitel 10 die Erweiterung nicht nur als integralen Bestandteil seines Buches bezeichnet, sondern sich auch dazu veranlasst sieht, seine bereits zuvor angewandte Methodik der typologischen Exegese nochmals darzulegen.[346] So lautet der Titel von *mēmrā* 10:

ܡܫܠܐ ܕܥܡ ܕܫܐܠ ܘܡܫܒ̈ܐ ܕܦܫ̈ܝܛ̈ܐ ܘܕܒ̈ܝܢ ܘܡܫܒ̈ܐ ܕܒܥ̈ܠ ܕܡܫܬ̈ܒܚ̈ܝܢ ܒܡ̈ܐ ܕܐ̈ܢܝ ܕܒ̈ܥܝ ܠܡܫܡܥ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܡ̈ܐ

> „The tenth chapter, then, is not an appendix to his book. It is a recapitulation and a clearer presentation of the main focus of his thought. Controversy with Muslims evokes this chapter's explicit discussion of such a basic principle: the Muslim presence calls for a clear intellectual statement of Christianity's most basic claims and so may be considered one of the original impulses that inspired the compilation of the *Scholion*."[349]

Bei *mēmrā* 11 handelt es sich laut Griffith dagegen tatsächlich um einen Anhang zum *Scholienbuch*, da Theodor bar Kōnī hier nur eine Zusammenfassung einzelner Häresien bietet, die bereits von anderen Gelehrten widerlegt worden seien. Somit geht es lediglich um einen Überblick über die verschiedenen Irrlehren, um sie in der Praxis einfacher zuordnen zu können.[350]

Das zehnte Kapitel des *Scholienbuches* enthält eine Apologie des Christentums gegenüber dem Islam, ohne dass in dem Text der Islam oder Muslime explizit genannt würden. Vielmehr werden die Muslime als *ḥanpē* (ܚܢܦܐ) bezeichnet,[351] was ursprünglich einfach ‚Heiden' bedeutete. Als solcher bezog sich der Begriff vor allem auf Personen, die der hellenistischen Kultur nahestanden. In islamischer Zeit verwendeten mehrere syrische Autoren ܚܢܦܐ als Bezeichnung für die Muslime. Nach der Standardinterpretation dieses Terminus als Bezeichnung für Muslime verwendeten die syrischen Autoren ܚܢܦܐ aufgrund der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks: Das Wort ܚܢܦܐ ist neben der klassischen Bedeutung im Sinne von ‚Heiden' auch mit dem arabischen Wort *ḥanīf* (حنيف, Plural: حنفاء [*ḥunafāʾ*]) verwandt, das sich nach islamischem Verständnis auf vorislamische Monotheisten bezieht, die weder Juden noch Christen waren.[352] Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Bedeutung des Begriffs *ḥanīf* grundsätzlich je nach Kontext seiner Verwendung variieren konnte.[353]

Mit Milka Levy-Rubin ist jedoch ein über diese Doppeldeutigkeit hinausgehender polemischer Grund für den Gebrauch von ܚܢܦܐ anzunehmen: Entgegen der koranischen Prägung des Begriffs *ḥanīf* als Gegensatz zu den ‚Beigesellern' (مشـركون, *mušrikūn*), d. h. den Polytheisten, verwendeten auch muslimische Autoren *ḥanīf* als Bezeichnung für ‚Heiden'. Denn wie Levy-Rubin nachweist, war die Bedeutung des Begriffs *ḥanīf* unter den Muslimen vom 10. bis 12. Jahrhundert umstritten: Insbesondere die Ṣābier von Ḥarrān wurden in der Regel *ḥunafāʾ* genannt, was wohl auf syrische Wurzeln in der Terminologie zurückzuführen ist.[354] Da in dieser Zeit bedeutende Persönlichkeiten der

349 Griffith, Theodore bar Kônî's *Scholion*, 62.
350 Vgl. ebd., 62.
351 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 232 (Z. 7).
352 Vgl. Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 176; Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 43 (Anm. 62); Griffith, The Prophet Muḥammad, 118–121; Griffith, Syriac Writers, 8–9; Hutter, Theodoros bar Konai, 144–145.
353 Vgl. Colpe, Das Siegel der Propheten, 173–175.
354 Das syrische Wort ܣܒܝܐ hat auch eine spezifische Bedeutung als Bezeichnung für das Ṣābiertum (vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 149). Die Ṣābier von

islamischen Gesellschaft von den Ṣābiern aus Ḥarrān abstammten, übten die Ṣābier einen gewissen Einfluss auf die muslimische Geisteswelt, Theologie und Philosophie aus. Während einige Muslime keinen Widerspruch zwischen den ṣābischen *ḥunafāʾ* und den muslimischen *ḥunafāʾ* erkannten, setzte sich in späteren Jahrhunderten eine negative Sicht der Muslime auf die Ṣābier durch, weil deren Einfluss nun als Gefahr für den Islam wahrgenommen wurde. So galten letztlich die Muslime als die einzigen *ḥunafāʾ*. Folglich spielten die christlichen Autoren laut Levy-Rubin nicht nur auf die Doppeldeutigkeit des Begriffs ܚܢܦܐ bzw. *ḥanīf* an, sondern zielten auch auf das zu ihrer Zeit noch existente ‚Heidentum' der Ṣābier von Ḥarrān ab, das seinen Eingang in die islamische Geisteswelt gefunden hatte.[355] Vor diesem Hintergrund ist die Bezeichnung der Muslime als ܚܢܦܐ bei Theodor bar Kōnī und anderen syrischen Autoren zu sehen.[356]

Wie die vorhergehenden neun *mēmrē* des *Scholienbuches* ist auch das zehnte Kapitel als Dialog formuliert, und zwar zwischen einem Lehrer (ܡܠܦܢܐ) und einem Schüler (ܬܠܡܝܕܐ).[357] Dabei bringt der Schüler die islamischen Einwände gegen das Christentum vor, die dann vom Lehrer entkräftet werden. Dieses Frage-Antwort-Schema war einerseits in der ostsyrischen Schultradition verankert, andererseits beeinflusste es möglicherweise die Entstehung der dialektischen Theologie (*ʿilm al-kalām*) im Islam der frühen ʿAbbāsidenzeit. In beiden Religionen wurde auf diese Weise Theologie getrieben, sodass anzunehmen ist, dass dieses Verfahren auf beiden Seiten zu apologetischen Zwecken eingesetzt wurde.[358] Wie in den anderen Teilen des *Scholienbuches*, so spielten das Judentum bzw. die Juden auch in dessen zehnten Kapitel eine Rolle. Anders als im Hinblick auf den Islam verfasste Theodor bar Kōnī aber keinen eigenen Abschnitt mit einer Apologie des Christentums gegenüber dem Judentum. Dennoch kommt Simone Rosenkranz mit Blick auf das gesamte *Scholienbuch* zu

Ḥarrān nahmen den Namen ‚Ṣābier' wohl erst in islamischer Zeit an, um sich mit den Ṣābiern (صابئون, *Ṣābiʾūn*) zu identifizieren, denen im Koran der gleiche Status wie Juden und Christen zugestanden wird (vgl. Suren 2,62; 5,69; 22,17).

355 Vgl. Levy-Rubin, Praise or Defamation?, bes. 207–224. Zu den Ṣābiern von Ḥarrān in islamischer Zeit vgl. auch van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 443–449; Green, The City of the Moon God, 94–217.

356 Michael Philip Penn verzichtet auf eine Übersetzung von ܚܢܦܐ/*ḥanpē*, weil sonst die dem syrischen Begriff inhärente Doppeldeutigkeit nicht wiedergegeben werden könne (vgl. Penn, Envisioning Islam, 57). Dadurch wird allerdings der polemische Unterton, den Milka Levy-Rubin herausgearbeitet hat, nicht hinreichend deutlich. Ich habe mich daher in dieser Monographie zur Übersetzung mit ‚Heiden' entschlossen.

357 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 232 (Z. 5–7; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 172 (Frz.); Griffith, Disputes with Muslims, 261 (Engl.). Theodor bar Kōnī erklärt hier selbst, dass das Frage-Antwort-Schema dem Stil des gesamten *Scholienbuches* entspricht: „Wir haben es jedoch in Frage[form] abgefasst gemäß unserer Gewohnheit im gesamten Buch" (ܗܟܢܐ ܕܟܬܒܐ ܕܝܠܢ ܒܟܠܗ ܫܡܗ ܕܐܡܪܢ ܒܫܐܠܬܐ ܗܘ). An dieser Stelle bezeichnet Theodor bar Kōnī den Schüler auch als Vertreter der ‚Heiden' (ܚܢܦܐ), womit er die Muslime meint.

358 Vgl. Hutter, Theodoros bar Konai, 144–145.

dem Schluss, dass „seine antijüdische Polemik sowohl quantitativ als auch qualitativ bedeutender als die antimuslimische“[359] ist.

Nach Herman Teule hat Theodor bar Kōnī mit dem Gespräch zwischen einem Lehrer und einem Schüler zwar ein künstliches Setting geschaffen, das zehnte Kapitel des *Scholienbuches* dürfte aber dennoch tatsächliche Disputationen zwischen Christen und Muslimen im Südirak des späten 8. Jahrhunderts widerspiegeln.[360] Gegenüber Timotheos' Disputation mit al-Mahdī, die eher eine Art „Elfenbeinturm“-Literatur für intellektuelle Kreise sei, hält Erica Hunter Theodor bar Kōnīs zehntes Kapitel des *Scholienbuches* für ein deutlich stärker an den Notwendigkeiten der Praxis orientiertes Werk, das in der Schule eingesetzt wurde.[361] Ferner sei in Erwägung zu ziehen, dass Theodor einen Bericht über die Disputation seines Patriarchen mit al-Mahdī erhalten und verarbeitet haben könnte.[362] Jedenfalls ist das zehnte Kapitel des *Scholienbuches* deutlich kompakter gefasst als die apologetischen Schriften des Timotheos gegen den Islam. Für Hunters These könnte zudem sprechen, dass die arabischen Rezensionen und die kürzere syrische Version von Timotheos' Disputation mit al-Mahdī nicht so umfangreich ausfallen, wie die ursprüngliche syrische Fassung. Offenbar handelte es sich dabei um Adaptierungen des Textes entsprechend praktischer Notwendigkeiten. Für das zehnte Kapitel des *Scholienbuches* ist überdies festzuhalten, dass es weniger klare Bezüge zur zeitgenössischen islamischen Theologie erkennen lässt als die Originalversion der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī.

2.11 Die *Legende von dem Mönch Sergios Baḥīrā*

Gemäß den frühen islamischen Quellen gab es am Beginn des 7. Jahrhunderts kaum noch Christen, welche die an sie ergangene Offenbarung unverfälscht bewahrt hätten. Nur einige wenige Christen seien der ursprünglichen Botschaft Jesu treu geblieben und von den Lehren der Kirche, die mit dieser ursprünglichen Botschaft unvereinbar seien, nicht beeinflusst worden. Unter dieser Handvoll „wahrer“ Christen kennt die islamische Tradition einige, die von einem Propheten wussten, der in Arabien auftreten würde, und diesen dann erkannt haben sollen. Ferner hätten sie bestätigt, dass es sich bei diesem Propheten um den erwarteten Gesandten Gottes handele. Einer dieser Christen, die um die Rolle Muḥammads gewusst haben sollen, soll ein Mönch namens Baḥīrā

359 Rosenkranz, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, 69.
360 Vgl. Teule, Theodore bar Koni, 344–345.
361 Vgl. Hunter, Interfaith Dialogues, 300.
362 Vgl. ebd., 301–302.

(بحيرا,[363] بحيره oder بحيريا,[364] بحيرى[365]) gewesen sein,[366] über dessen Begegnung mit Muḥammad verschiedene Versionen in der muslimischen Tradition überliefert sind. In der Regel wird sie im Kontext einer Handelsreise von Muḥammads Onkel und Ziehvater Abū Ṭālib nach Syrien geschildert, an der Muḥammad als

363 So in der kurzen arabischen Rezension der christlichen Baḥīrā-Legende: vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, A 1 (HCMR 9), 376 (Nr. 2.1). Diese Schreibweise wird auch in ʿAbdalmalik b. Hišāms (gest. 834) Bearbeitung der Prophetenbiographie Muḥammad b. Isḥāqs (gest. 768) verwendet: vgl. Ibn Isḥāq, *Sīrat rasūl Allāh* (Ed. Wüstenfeld), ١١٥–١١٧.

364 Beide Schreibweisen in den Handschriften der langen arabischen Rezension der christlichen Baḥīrā-Legende: vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, A 2 (HCMR 9), 434 (Nr. 0; mit Anm. 4).

365 So in der Überschrift bei Ibn Isḥāq, *Sīrat rasūl Allāh* (Übers. Rotter), 36.

366 Der Name Baḥīrā stammt ursprünglich vom syrischen ܚܙܝܐ (= der Geprüfte/der Angesehene, vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 41), einem Ehrentitel für Mönche. Kontakte zwischen Arabern und christlichen Mönchen sind schon in vorislamischer Zeit nachweisbar und setzten sich unter dem Islam fort, sodass der Titel auf diesem Weg Eingang in die muslimische Baḥīrā-Legende fand, wobei er als Eigenname fehlinterpretiert wurde. Als dann die islamische Baḥīrā-Legende von syrischen Christen aufgegriffen wurde, um eine Gegendarstellung zu verfassen, wurde der Mönch laut Barbara Roggema – nach einem damals populären Heiligen – in Sergios umbenannt, weil die eigentliche Bedeutung von ܚܙܝܐ den Syrern bekannt war. Wenn die syrischen Autoren ܚܙܝܐ weiterhin als Eigennamen verwendet hätten, so wäre dadurch sofort ersichtlich gewesen, dass die Geschichte nicht in der syrischen Gemeinschaft entstanden war, was ihre Autorität und Glaubwürdigkeit untergraben hätte (vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā [2009], 56–60). Aufgrund ihres Abgleichs der Motive der christlichen Baḥīrā-Legende mit den zeitgenössischen islamischen Legenden und der Variation des Namens des Mönchs in der christlichen Legende nimmt Krisztina Szilágyi hingegen an, dass die Identifikation von Sergios mit Baḥīrā nicht Teil der ursprünglichen Version der christlichen Baḥīrā-Legende war, sondern infolge eines philologischen Fehlers eines Kopisten-Redaktors, der das syrische Wort ܚܙܝܐ mit dem Namen des Mönchs Baḥīrā verwechselt hat, eingefügt wurde. Demnach wären Sergios und Baḥīrā ursprünglich verschiedene Personen gewesen, die von einem Kopisten im 9. Jahrhundert, der mit der islamischen Baḥīrā-Legende vertraut war, gleichgesetzt wurden. Dieser Kopist könnte dann die Begegnung zwischen Muḥammad und dem Mönch in die christliche Legende eingefügt haben (vgl. Szilágyi, Muḥammad and the Monk, 194–202; dem widerspricht jedoch Roggema, Salvaging the Saintly Sergius, 78 [Anm. 74]). Auch Stephen Gerö hatte schon festgestellt: „The Sargis of the original legend […] was emphatically not the teacher and mentor of Muḥammad, but rather never even knew him. Only subsequently was this seer combined with the quite distinct figure of another monk, Baḥīrā, who – according to Christian polemicists – imbued Muḥammad with his own heretical opinions, or – according to the Muslim tradition – publicly recognized the sacred person and testified to the august mission of the Prophet“ (Gerö, The Legend of the Monk Baḥīrā, 57). Jedenfalls scheint die Einfügung des Namens Sergios mit der Popularität dieses Heiligen unter den christlichen Arabern zusammenzuhängen. Schon die syrische Vita des Bischofs Aḥūdemmeh von Balad (gest. 575) vom Beginn des 7. Jahrhunderts berichtet von der Beliebtheit des Namens Sergios bei den Arabern in Nordmesopotamien. Demnach errichtete Aḥūdemmeh eine Kirche „und benannte das Haus nach dem Namen des heiligen Mār Sergios, eines berühmten Märtyrers, weil die arabischen Völker den Namen des Mār Sergios sehr liebten und bei ihm mehr als alle anderen Menschen Zuflucht nahmen“ (ܘܣܡ ܠܗ ܫܡܐ ܕܒܝܬܐ ܗܘ ܡܢ ܫܡܗ ܕܡܪܝ ܣܪܓܝ ܩܕܝܫܐ ܕܫܡܗ ܫܡܝܥ ܒܟܠ ܥܡܡܐ ܕܥܪܒܝܐ ܘܒܗ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢܐ ܡܬܛܠܠܝܢ ; eigene Übersetzung des syrischen Texts bei: Geschichte des heiligen Mār Aḥūdemmeh [PO 3/1], 29 [Z. 5–8]; vgl. ebd., 29 [Frz.; Übers. Nau]; Segal, Arabs in Syriac Literature, 120 [Engl.]). Auch die Prophetenbiographie Muḥammad b. Isḥāqs (gest. 768) deutet auf die Beliebtheit des Namens Sergios bei den christlichen Arabern hin (vgl. Key Fowden, The Barbarian Plain, 103).

Kind teilgenommen haben soll.[367] Angesichts der unterschiedlichen Abfassungszeiten dieser Legenden und der verschiedenen mit ihnen verbundenen Absichten der Autoren weisen die Traditionen jedoch eine beträchtliche Variationsbreite auf. Offenkundig repräsentieren die einzelnen Überlieferungen verschiedene Bearbeitungsstufen und Interaktionsprozesse zwischen den Varianten der Legende. Als „a rewriting of the Islamic stories"[368] bemüht sich die christliche Baḥīrā-Legende um eine Gegendarstellung zu den muslimischen Varianten, d. h. sie ist sekundär gegenüber den islamischen Varianten, von denen sie abhängig ist.[369]

Die Figur des Mönches Baḥīrā erfuhr eine lebhafte Rezeption bei Juden und Christen, sowohl im islamischen Orient als auch in Armenien, dem Byzantinischen Reich und dem lateinischen Westen. Die um diese Figur konstruierten Geschichten dienten ihnen zur Zurückweisung und Widerlegung des Islams, wobei die Rolle, die Baḥīrā in diesem Zusammenhang zugeschrieben wurde, je nach Intention der Autoren der Legenden variierte.[370] Folglich können mit Barbara Roggema „many different ways in which the 'idea' of Baḥīrā functioned"[371] festgestellt werden. Und „even if these ideas were recycled over and over again, they also acquired new meaning in different settings"[372]. Im Vergleich zu anderen systematischen und apologetischen theologischen Abhandlungen der Christen aus dem ersten Jahrhundert der ʿAbbāsiden-Herrschaft zählt die *Legende von Sergios Baḥīrā* eher zu den populäreren und stärker polemisch ausgerichteten Werken.[373]

Die moderne westliche Wissenschaft wurde am Ende des 19. Jahrhunderts von Richard Gottheil auf die Existenz einer syrischen Baḥīrā-Legende aufmerksam gemacht, wobei er auf eine ost- und eine westsyrische Handschrift verweisen konnte, deren Texte aber erheblich variierten.[374] Gottheil veröffentlichte den syrischen und arabischen Text der *Legende von Sergios Baḥīrā* zusammen mit

367 So etwa in der berühmtesten islamischen Prophetenbiographie (السّيرة النّبويّة, *as-sīra n-nabawīya*), der auf Muḥammad b. Isḥāq (gest. 768) zurückgehenden *Biographie unseres Herrn Muḥammad, des Gesandten Gottes* (سيرة سيّدنا محمّد رسول الله, *Sīrat saiyidinā muḥammadin rasūli ʾllāhi*): vgl. Ibn Isḥāq, *Sīrat rasūl Allāh* (Ed. Wüstenfeld), ١١٥–١١٧ (Arab.); Übers. Guillaume, 79–81 (Engl.); Übers. Rotter, 36–38 (dt. Übertragung der Rezension Ibn Hišāms).

368 Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 54.

369 Vgl. ebd., 37–56; zur Abhängigkeit der christlichen Baḥīrā-Legende von der islamischen Baḥīrā-Legende bzw. von der islamischen Tradition vgl. auch Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 120–130; Hoyland, Seeing Islam, 476–478.

370 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 151–201.

371 Ebd., 203.

372 Ebd., 203.

373 Vgl. Griffith, Christian Theological Thought, 97.

374 Vgl. Gottheil, A Syriac Baḥîrâ Legend.

englischen Übersetzungen in vier Teilen in der *Zeitschrift für Assyriologie*.[375] Nach heutigen Maßstäben genügt Gottheils Werk jedoch nicht den Ansprüchen einer kritischen Edition. Eine eben solche wurde jedoch 2009 von Barbara Roggema veröffentlicht.[376] Roggemas Studie ist das derzeit umfassendste Werk zur christlichen Baḥīrā-Legende, das darüber hinaus bei der Erforschung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen im mittelalterlichen Orient Maßstäbe gesetzt hat. Der Großteil der hier angestellten Ausführungen zur Baḥīrā-Legende basiert daher auf Roggemas verdienstvoller Arbeit.

2.11.1 Die Überlieferung der christlichen Baḥīrā-Legende

Die *Legende von Sergios Baḥīrā* setzt sich aus verschiedenen Teilen zusammen, unter denen sich auch zwei Apokalypsen mit ähnlichem Aufbau befinden. Die Entstehung dieser Baḥīrā-Apokalypse wird heute in der Forschung in die Zeit des Kalifen al-Maʾmūn (reg. 813–833) am Beginn des 9. Jahrhunderts datiert, da ihre letzten *vaticinia ex eventu* sich auf diese Zeit beziehen, spätere Vorhersagen in der Apokalypse dagegen keine Bezüge auf reale historische Ereignisse mehr aufweisen.[377]

Die zahlreichen erhaltenen syrischen, arabischen und lateinischen Handschriften deuten auf die weite Verbreitung der christlichen Baḥīrā-Legende hin.[378] Sie sind allerdings alle erheblich späteren Datums als die Entstehung der Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā*: „none of the manuscripts are close in

375 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā (Ed. Gottheil). Gottheils Edition bezieht nur die ostsyrische, die westsyrische und die lange arabische Rezension der *Legende von Sergios Baḥīrā* ein, nicht aber die kurze arabische Rezension.

376 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā (HCMR 9).

377 Vgl. Gerö, The Legend of the Monk Baḥīrā, 54 (Anm. 43); Griffith, Muḥammad and the Monk Baḥîrâ, 157; Hoyland, Seeing Islam, 276; Landron, Chrétiens et musulmans, 72–73; Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 86–87. Laut Krisztina Szilágyi entstand zuerst der erste apokalyptische Teil der Baḥīrā-Legende – wahrscheinlich in den Jahren nach 810 – und dann der zweite apokalyptische Teil (ebenfalls um 810 oder kurz danach), der eine erheblich erweiterte Version der Vision des ersten Teils ist. Die beiden apokalyptischen Teile waren nach Szilágyis Auffassung getrennt voneinander im Umlauf, da sie jeweils auch unabhängig stehen können und sich gegenseitig überflüssig machen (vgl. Szilágyi, Muḥammad and the Monk, 186–188). Barbara Roggema zieht Szilágyis Rekonstruktion jedoch in Zweifel, weil die lateinische Rezension aus Teilen der beiden syrischen Rezensionen der *gesamten* Legende zusammengefügt wurde (vgl. Roggema, Salvaging the Saintly Sergius, 78 [Anm. 74]; vgl. auch Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā [2009], 215–218). Somit ist es unwahrscheinlich, dass die beiden apokalyptischen Teile der *Legende von Sergios Baḥīrā* getrennt voneinander im Umlauf waren. Nebenbei sei angemerkt, dass Roggema ehemals annahm, die lateinische Rezension sei nicht aus der gesamten Legende exzerpiert worden, sondern aus einer weiteren syrischen Rezension, die nur die beiden apokalyptischen Teile enthielt (vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā [1999], 120–121).

378 Zu diesen Handschriften und ihrem Verhältnis zueinander vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 225–247.

date to the time the recensions were made“[379]. Die Edition von Barbara Roggema beinhaltet vier Rezensionen der Legende jeweils mit einer englischen Übersetzung: die ostsyrische[380], die westsyrische[381], die kurze arabische[382] und die lange arabische Rezension[383]. Die Handschriften der christlichen Baḥīrā-Legende lassen sich dementsprechend in vier Gruppen unterteilen, die jeweils einer der Rezensionen zuzurechnen sind. Die wesentlichen Unterschiede zwischen diesen Handschriftengruppen bezeichnet Roggema als „result of deliberate attempts of redactors to create a new text through interventions in existing texts“[384]. Neben den syrischen und arabischen Rezensionen der christlichen Baḥīrā-Legende existiert eine lateinische Rezension.[385] Diese insgesamt fünf Rezensionen gehen laut Roggema auf eine gemeinsame Quelle zurück, die heute unbekannt ist, aus der sich zwei Gruppen entwickelten, nämlich eine Gruppe mit der westsyrischen und der lateinischen Rezension einerseits sowie eine Gruppe mit der ostsyrischen und den arabischen Rezensionen andererseits, wobei bezüglich der zweiten Gruppe ein engerer Zusammenhang zwischen der ostsyrischen und der kürzeren arabischen Rezension festzustellen ist, sodass die längere arabische Rezension innerhalb dieser zweiten Gruppe eine Sonderstellung innehat.[386]

Die ursprüngliche Fassung der christlichen Baḥīrā-Legende war in Syrisch, worauf die ähnliche Wortwahl der beiden syrischen Rezensionen hindeutet. Die kürzere arabische Rezension enthält zahlreiche syrische Lehnwörter, was auf eine Übersetzung aus dem Syrischen hindeutet. Da die längere arabische Rezension davon abweicht, müssen unabhängig voneinander zwei arabische Übersetzungen der syrischen Legende angefertigt worden sein. Die Konfession des Autors der syrischen Urfassung lässt sich nicht mehr klären.[387]

2.11.2 Zur Bedeutung der christlichen Baḥīrā-Legende für die Reaktionen syrischer Christen auf den Islam

Im Mittelteil der *Legende von Sergios Baḥīrā* befindet sich die Begegnung zwischen dem Mönch Baḥīrā und dem jungen Muḥammad, die als Gespräch ge-

379 Ebd., 248.
380 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 253–309 (Syr./Engl.).
381 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 311–373 (Syr./Engl.).
382 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, A 1 (HCMR 9), 375–431 (Arab./Engl.).
383 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, A 2 (HCMR 9), 433–527 (Arab./Engl.).
384 Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 3.
385 Zu den Rezensionen vgl. ebd., 211–218.
386 Vgl. ebd., 219–225.
387 Vgl. ebd., 237. Der zeitliche Vorrang der syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* vor den arabischen Rezensionen wird in der Forschung allgemein geteilt (vgl. Griffith, Muḥammad and the Monk Baḥîrâ, 156).

staltet ist, in dem Muḥammad von Baḥīrā über den wahren Glauben unterrichtet wird. Dieser Teil der Legende ist als apologetischer Disputationstext zu verstehen, wie Barbara Roggema dargelegt hat:

> „The ensuing dialogue forms an example of interreligious *erotapokriseis*, a conventional form of Christian apologetics, which is presented here in the fictional setting of the earliest days of the genesis of the rival faith."[388]

Eingerahmt wird dieser Mittelteil von zwei Apokalypsen. Die Einzigartigkeit der *Legende von Sergios Baḥīrā* besteht laut Sidney H. Griffith mithin darin, dass hier zwei literarische Genres der Reaktionen auf den Islam kombiniert werden: die Apokalyptik und – in der Form eines Gesprächs zwischen einem Mönch und Muḥammad – die Disputation.[389] Griffith sieht die herausragende Leistung des Autors der *Legende von Sergios Baḥīrā* darin, die Begegnung zwischen Muḥammad und dem Mönch zum Mittelpunkt seines apokalyptischen und apologetischen Werkes gemacht zu haben.[390] Nach Ansicht von Krisztina Szilágyi wurde die Legende jedoch nicht um die Begegnungsepisode herum komponiert.[391]

Ferner nennt Griffith die beiden apokalyptischen Teile als die wichtigsten Merkmale der beiden syrischen Rezensionen, wohingegen die Begegnung des Mönchs Sergios Baḥīrā mit Muḥammad der wichtigste Teil der arabischen Rezensionen sei.[392] Denn die Belehrung Muḥammads durch den Mönch Sergios Baḥīrā ist in den syrischen Rezensionen relativ kurz gehalten, wohingegen sie in den arabischen Rezensionen erweitert und ausgebaut wird.[393] Barbara Roggema benennt den Unterschied in der Sicht auf den Islam in den syrischen und arabischen Rezensionen der Baḥīrā-Legende wie folgt:

> „In the former [= syrische Rezensionen] the emphasis is on Islam being man-made, while in the latter [= arabische Rezensionen] it is on its being man-made for a particular audience, namely, the Arabs who need to be guided to the faith in ways that did not conflict with their traditional worldview."[394]

Das grundsätzliche Argumentationsmuster der *Legende von Sergios Baḥīrā* hat Roggema ebenfalls auf den Punkt gebracht:

> „Wherever Islam plainly diverges from its Christian 'origin', this divergence is explained away through a number of tortuous apologetic strategies, which in effect over-emphasize minor Muslim recognitions of Christian beliefs and undermine anti-

388 Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 104.
389 Vgl. Griffith, Muḥammad and the Monk Baḥîrâ, 171 und 173–174.
390 Vgl. ebd., 153.
391 Vgl. Szilágyi, Muḥammad and the Monk, 199.
392 Vgl. Griffith, Muḥammad and the Monk Baḥîrâ, 149–150.
393 Vgl. ebd., 155–156.
394 Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 128.

> Christian attitudes by ascribing them to Muslim ignorance about the rationale behind their own rituals and doctrines.“[395]

Die Funktion der christlichen Baḥīrā-Legende kann mit Krisztina Szilágyi daher dahingehend verstanden werden, dass die Ursprünge des Islams in einer Weise dargestellt werden sollten, die den Christen hilft, ihre religiöse Identität zu bewahren.[396]

Für den ersten Hauptteil der vorliegenden Monographie sind vor allem die beiden apokalyptischen Teile der *Legende von Sergios Baḥīrā* interessant, weil sich anhand dieser nachvollziehen lässt, wie das apokalyptische Genre, das als Reaktion syrischer Christen auf den Islam vor allem am Ende des 7. Jahrhunderts mit der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* eine Blütezeit erlebte, später weiterentwickelt wurde. Da das Gespräch zwischen Baḥīrā und Muḥammad dagegen eher zur Gattung der Disputationstexte zählt, wird dieser Teil der *Legende von Sergios Baḥīrā* im zweiten Hauptteil des Buches behandelt.

2.12 Der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis

In der syrischen Literaturgeschichte fand Nonnos von Nisibis zwar immer wieder Erwähnung,[397] sein Werk ist aber bis heute noch nicht umfassend erforscht. Eine von Nonnos' bekannteren Schriften wird in der Forschung in der Regel als *Apologetischer Traktat* bezeichnet. Dieser Text ist hinsichtlich der chronologischen Reihenfolge die letzte Quelle, die in der vorliegenden Studie untersucht wird. Angesichts der Vernachlässigung des Nonnos von Nisibis in der bisherigen Forschung ist eine etwas ausführlichere Behandlung von dessen Leben und Werk an dieser Stelle gerechtfertigt.

2.12.1 Biographisches

Zum Leben des Nonnos von Nisibis sind nur wenige Eckdaten bekannt. Schon Louis Mariès hat 1921 bei seiner Zusammenstellung einiger Quellenausschnitte zur Biographie des Nonnos[398] bemerkt, dass sich eine Koinzidenz zwischen den syrischen und armenischen Quellen herstellen lässt: „Les dates et les circon-

395 Ebd., 102.
396 Vgl. Szilágyi, Muḥammad und the Monk, 205.
397 Vgl. Barṣaum, Geschichte, 302–303; Baumstark, Geschichte, 277–278; Duval, La littérature syriaque, 390; Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur II, 226–227; Penn, Nonos of Nisibis; Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche, 92; Roggema, Nonnus de Nisibe; Teule, Nonnus of Nisibis; Wright, A Short History, 205–206.
398 Vgl. Mariès, Un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, 274–287.

stances biographiques fournies par la littérature syriaque et par la littérature arménienne peuvent se concilier dans la vie d'un seul et unique personnage."[399] Albert Van Roey hat in seiner 1948 veröffentlichten Dissertation den bisher umfangreichsten Versuch unternommen, Nonnos' Biographie soweit wie möglich zu rekonstruieren. Dieser Entwurf ist von den folgenden Wissenschaftlern, die sich mit Nonnos auseinandergesetzt haben, akzeptiert worden.[400] Gegenüber Mariès' Anmerkungen zu den wichtigsten Ereignissen im Leben des Nonnos von Nisibis hat Van Roey einige Korrekturen, Präzisierungen und Ergänzungen vorgenommen, was auch darauf zurückzuführen ist, dass ihm mehr Quellen zur Verfügung standen als Mariès. Van Roeys Erkenntnisse werden im Folgenden kurz rekapituliert, um Nonnos' Œuvre besser einordnen zu können. Ergänzend dazu wird auf die Verbindung zwischen Nonnos und dem Juden Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ hingewiesen.

In seinen syrischen Schriften finden sich drei Schreibweisen von Nonnos' Namen: ܢܘܢܝ, ܢܘܢܐ und ܪܢܐ. Dabei ist ܢܘܢܐ das syrische Äquivalent für den griechischen Namen Nόννος. Eine vierte syrische Schreibweise bringt Van Roey mit ܪܢܝ ins Spiel, die er einer von Henri Pognon[401] wiedergegebenen Inschrift entnommen hat. Nonnos dürfte am Ende des 8. Jahrhunderts in Nisibis oder

399 Ebd., 274.

400 Den diesbezüglichen Erkenntnissen Van Roeys folgt Griffith, The Apologetic Treatise, 116–118. Gleiches gilt für David D. Bundy (vgl. Bundy, The Commentary of Nonnus of Nisibis, 124–126), Sandra Toenies Keating (vgl. Keating, Defending the 'People of Truth', 35–40 [bes. auch Anm. 102]), Michael Philip Penn (vgl. Penn, Nonos of Nisibis), Herman Teule (vgl. Teule, Nonnus of Nisibis, 743) und Robert W. Thomson (Thomson, Arabic in Armenia, 696–698; Thomson, Introduction, in: Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium [Übers. Thomson], xviii–xxi und xliii–xlvi). Griffith bezeichnet Van Roeys Einleitung zur Edition von Nonnos' *Apologetischem Traktat* als „fullest modern study of the life and works of Nonnus" (Griffith, Disputes with Muslims, 265 [Anm. 62]). Diese Feststellung ist auch nach der Publikation der englischen Übersetzung des *Kommentars zum Johannesevangelium* von Thomson noch zutreffend, da Thomson sich in seiner Einleitung (vgl. Thomson, Introduction, in: Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium [Übers. Thomson], xvii–xlvi) auf den Kommentar selbst beschränkt. Van Roey hat die folgenden verschiedensprachigen Quellen für die Rekonstruktion der Biographie des Nonnos herangezogen: Neben Nonnos' eigenen Werken sind dies zwei arabische Briefe des Abū Rāʾiṭa an den armenischen Fürsten Ašot, der Prolog des armenischen Übersetzers von Nonnos' *Kommentar zum Johannesevangelium*, ein Brief des Patriarchen Photius I. von Konstantinopel (reg. 858–867 und 878–886) an den armenischen Katholikos Zacharias (reg. 855–878), die armenischen Chroniken von Vardan (gest. 1271), Kirakos (gest. 1272) und Mxitʿar Ayrivanecʾi (13. Jahrhundert) sowie die Chronik des westsyrischen Patriarchen Michael I. des Großen (reg. 1166–1199), die anonyme *Chronik bis zum Jahr 1234* und die Chronik des Gregorios bar Hebraeus (1225/26–1286) sowie schließlich eine georgische Chronik (vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 3–16). Mit Ausnahme der georgischen Chronik gibt Van Roey alle relevanten Textauszüge aus den genannten Quellen in Übersetzung wieder. Eine neuere englische Übersetzung des Prologs des armenischen Übersetzers zu Nonnos' *Kommentar zum Johannesevangelium* bietet überdies: Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium, 1–7 (Übers. Thomson).

401 Bei Pognon erscheint der Name ܪܢܝ in einer Bischofsliste. Pognon erklärt dazu: „[…] on pourrait […] considérer ܪܢܝ et ܢܘܢܐ comme des formes syriaques du nom propre Nonnus […]" (Pognon, Inscriptions sémitiques, 44).

dessen Umgebung, wo seine Familie lebte, geboren worden sein. Er war ein Verwandter des westsyrischen Gelehrten Ḥabīb b. Ḫidma Abū Rāʾiṭa (ca. 770–ca. 835)[402], der ihn später als seinen Stellvertreter zu einer Diskussion mit dem melkitischen Bischof Theodor Abū Qurra schickte. Daher nimmt Van Roey an, dass Abū Rāʾiṭa sich um die Erziehung und theologische Ausbildung von Nonnos gekümmert hat. Als Angehöriger der miaphysitischen Kirche wurde Nonnos zunächst Diakon und dann Erzdiakon, wobei fast alle Quellen ihn mit dem letzteren Titel nennen.[403] Abū Rāʾiṭa war nicht nur in Kontroversen zwischen den christlichen Traditionen verwickelt, sondern auch ein Apologet des Christentums gegenüber dem Islam. Über seine Schriften hinaus zeugt der Titel eines der Werke Abū Rāʾiṭas[404] in einer ägyptischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert von einer Verbindung zu einem namentlich bekannten Muʿtaziliten:

جواب ابى رائطة التكريتيّ، اسقف نصيبين، ليمامة المعتزليّ، عندما سأله عن الدليل على صحّة النصرانية.[405]

Erwiderung des Abū Rāʾiṭa t-Takrītī, Bischof von Nisibis, an Ṯumāma den Muʿtaziliten, als er ihn nach dem Beweis für die Wahrheit des Christentums fragte.[406]

Im arabischen Text lautet der Name eigentlich Yumāma, laut Samir Khalil Samir handelt es sich dabei aber lediglich um einen Schreibfehler bei der Punktierung: Statt يمامة ist ثمامة zu lesen.[407] Diesen identifizieren Samir und Keating mit dem um 828 gestorbenen Muʿtaziliten Abū Maʿn Ṯumāma b. Ašras an-Numairī.[408] Laut Keating gehörte Ṯumāma der Schule von Baṣra der Muʿtazila an und lebte später am Kalifenhof in Baġdād,[409] Schmidtke rechnet ihn hingegen zur Baġdāder Schule der Muʿtazila.[410] Jedenfalls wird deutlich, dass schon Nonnos'

402 Vielfach wird angenommen, dass Abū Rāʾiṭa der westsyrische Bischof der irakischen Stadt Takrīt gewesen sei. Nach Ansicht von Jean Maurice Fiey und Sandra Toenies Keating ist dies jedoch eher unwahrscheinlich, weil keine zeitgenössischen Belege für diese These existieren (vgl. Fiey, Ḥabīb Abū Rāʾiṭa; Keating, Defending the 'People of Truth', 40–45). Stattdessen geht Keating davon aus, dass Abū Rāʾiṭa ein Gelehrter (ملفان) gewesen sei, der für die Unterweisung im Glauben sowie dessen Verteidigung zuständig war, und aufgrund seiner Bildung großes Ansehen in der westsyrischen Kirche erlangte (vgl. Keating, Defending the 'People of Truth', 46–48).

403 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 17–18.

404 Edition und Übersetzung der entsprechenden kurzen Schrift: Abū Rāʾiṭa, *Min qaul mustadillan bihi ʿalā ṣiḥḥat an-naṣrānīya* (CSCO.A 14), 162 (Arab.); Übers. Graf (CSCO.A 15), 197 (Dt.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 342–345 (Arab./Engl.).

405 Abū Rāʾiṭa, *Min qaul mustadillan bihi ʿalā ṣiḥḥat an-naṣrānīya* (HCMR 4), 342; Samir, Liberté religieuse, 100; Keating, Defending the 'People of Truth', 336 (Anm. 7).

406 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Abū Rāʾiṭa, *Min qaul mustadillan bihi ʿalā ṣiḥḥat an-naṣrānīya* (HCMR 4), 343 (Übers. Keating); Keating, Defending the 'People of Truth', 336 (Engl.); Samir, Liberté religieuse, 100 (Frz.).

407 Vgl. Samir, Liberté religieuse, 100 (Anm. 15).

408 Vgl. ebd., 100; Keating, Defending the 'People of Truth', 336–337; zu Ṯumāma b. Ašras vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 159–172.

409 Vgl. Keating, Defending the 'People of Truth', 337.

410 Vgl. Schmidtke, Neuere Forschungen zur *Muʿtazila*, 380.

Lehrer Abū Rāʾiṭa sich nicht nur inhaltlich mit der islamischen Theologie seiner Zeit auseinandersetzte, sondern offenbar auch in persönlichem Kontakt zu muslimischen Theologen stand, wenngleich Josef van Ess nicht von einer richtigen Disputation zwischen Abū Rāʾiṭa und Ṯumāma b. Ašras ausgeht.[411]

Abū Rāʾiṭa sandte Nonnos an den Hof des armenischen Fürsten Ašot Msaker (Ašot IV. Bagratuni, reg. 806–826)[412], um mit dem chalcedonischen Theologen Theodor Abū Qurra zu disputieren.[413] Dieser war Bischof in der mesopotamischen Stadt Ḥarrān und hatte sich auf eine Missionsreise begeben, um – aus seiner Perspektive – die nichtchalcedonischen Christen zum chalcedonischen Glauben zurückzuführen. Als Abū Qurra in Armenien aktiv wurde, bekam auch Ašot diesen Einfluss zu spüren: Er ließ mit Abū Rāʾiṭa einen angesehenen fremden Theologen rufen, um mit Abū Qurra eine theologische Disputation zu füh-

411 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 163.

412 Die Schwäche der ʿAbbāsiden-Kalifen erlaubte den Bagratiden unter Ašot Msaker einen politischen Aufstieg in Armenien: Ašot erlangte wieder eine weitreichende Unabhängigkeit in der Herrschaftsausübung und wurde im Jahr 806 von Kalif Hārūn ar-Rašīd (reg. 786–809) als „Fürst von Armenien" anerkannt. Gleichzeitig unterhielt Ašot gute Beziehungen zu den Kalifen in Baġdād. Nach Ašots Tod ernannte Kalif al-Maʾmūn (reg. 813–833) dessen Sohn Bagrat II. Bagratuni zum „Fürst der Fürsten" in Armenien. Bagrats Bruder Smbat erhielt das Amt des militärischen Oberbefehlshabers. Als Kalif al-Mutawakkil (reg. 847–861) jedoch die ʿabbāsidischen Machtansprüche wieder durchsetzen wollte und zudem eine antichristliche Politik einschlug, rebellierten die Bagratiden gemeinsam mit anderen armenischen Adelsfamilien gegen diese Politik. Die Armenier konnten die arabischen Truppen zunächst besiegen, wobei der arabische General Yūsuf ums Leben kam. Daraufhin wurde Bagrat Bagratuni 852 von al-Mutawakkils türkischem General Bugha gefangengenommen und in Sāmarrāʾ hingerichtet. Bagrats Söhne, sein Bruder Smbat und eine Reihe von armenischen Adeligen wurden ebenfalls gefangengenommen und in Sāmarrāʾ inhaftiert. Nach seiner Freilassung strebte Bagrats Sohn Ašot V. Bagratuni wieder die Unabhängigkeit Armeniens an. Schließlich wurde er 884 von Kalif al-Muʿtamid (reg. 870–892) zum König von Armenien gekrönt. Bald darauf erhielt Ašot auch vom byzantinischen Kaiser Basileios I. (reg. 867–886) eine Krone verliehen. Ašot V. wurde damit zum Begründer der armenischen Bagratiden-Dynastie (vgl. Payaslian, The History of Armenia, 49–50).

413 Es besteht in der Forschung kein Konsens darüber, warum Abū Rāʾiṭa Nonnos als seinen Stellvertreter zu der Disputation mit Abū Qurra schickte anstatt selbst daran teilzunehmen. Van Roey interpretiert den entsprechenden Hinweis in einem der Briefe Abū Rāʾiṭas (vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risāla fī r-radd ʿalā l-Malakīya fī l-ittiḥād* [CSCO.A 14], 65 [Z. 5]–66 [Z. 5; Arab.]; Übers. Graf [CSCO.A 15], 82 [Z. 9]–83 [Z. 20; Dt.]) dahingehend, dass dieser in der fraglichen Zeit inhaftiert gewesen sei und deshalb nicht nach Armenien reisen konnte (vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 3–5 und 19). Zugleich weist Van Roey aber darauf hin, dass die entsprechenden arabischen Ausdrücke in dem Brief Abū Rāʾiṭas (مكتبـلاً ماسـورا = „gefangen und gebunden") nicht wörtlich genommen werden müssen (vgl. ebd., 19 [Anm. 51]; siehe auch Abū Rāʾiṭa, *Ar-risāla fī r-radd ʿalā l-Malakīya fī l-ittiḥād* [CSCO.A 15], 82 [Anm. 3]). So lässt sich laut Keating aufgrund von Abū Rāʾiṭas Worten nicht eindeutig klären, welche Umstände Abū Rāʾiṭa an der Reise nach Armenien hinderten. Eine Gefangenschaft ist für Keating nicht ausgeschlossen, sie zieht aber auch gesundheitliche Gründe in Betracht (vgl. Keating, Defending the 'People of Truth', 35–36). Nach den armenischen Chroniken des Vardan (gest. 1271) und des Mxitʿar (13. Jahrhundert) wurde Nonnos allerdings von Buret, der als *Vardapet* in Mesopotamien bezeichnet wird, nach Armenien geschickt. Im Allgemeinen wird angenommen, dass ‚Buret' eine fehlerhafte armenische Schreibweise des Namens Abū Rāʾiṭa sei (vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 5 und 10; Keating, Defending the 'People of Truth', 37).

ren, denn sowohl Abū Rāʾiṭa als auch Abū Qurra sprachen Arabisch. Im Auftrag von Abū Rāʾiṭa verteidigte Nonnos die miaphysitische Christologie gegenüber den Einwänden Abū Qurras. Diese Disputation dürfte nach der Datierung Van Roeys zwischen 813 und 817 stattgefunden haben, wahrscheinlich eher gegen Ende dieses Zeitraums. Dass Nonnos dabei offenbar erfolgreich argumentieren konnte, legt die Tatsache nahe, dass Abū Qurra anschließend Armenien verlassen musste. Zwar soll gemäß einer georgischen Chronik Abū Qurra über Nonnos triumphiert haben, Van Roey hält die miaphysitischen Quellen jedoch für zuverlässiger.[414]

Diese Quellen schildern, dass Ašot Nonnos bei sich behalten habe und er von Ašots Sohn Bagrat Bagratuni um einen Kommentar zum Johannesevangelium gebeten worden sei. Da Nonnos jedoch die armenische Sprache nicht beherrschte und noch keine entsprechende theologische Literatur auf Arabisch zur Verfügung stand, unterbrach Nonnos seinen Aufenthalt in Armenien für drei Jahre, um in syrischen Klöstern in Mesopotamien die Kommentare der Kirchenväter zu studieren. Er wird seinen Kommentar wohl vor der Inhaftierung Bagrats (851) fertiggestellt haben.[415]

Ein weiteres Mal unterbrach Nonnos seinen Armenien-Aufenthalt in den Jahren 821 bis 822, als er mit der Unterstützung von Abū Rāʾiṭa eine Anklage gegen seinen eigenen Bischof, Philoxenos von Nisibis, bei Patriarch Dionysios von Tell-Maḥrē (reg. 818–845) vorbrachte. Der genaue Grund dieser Anklage lässt sich nicht mehr klären – Van Roey hält eine Auseinandersetzung um die kirchliche Autorität für wahrscheinlich, die in Nisibis zu Spaltungen führte –, der Patriarch verbot Philoxenos anschließend jedoch, an seinen Bischofssitz zu-

414 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 18–21; vgl. auch Keating, Defending the ‘People of Truth’, 35–38. Zwei Werke Theodor Abū Qurras können mit seinen Aktivitäten in Armenien in Verbindung gebracht werden: Einerseits ist ein *Brief an die Armenier* überliefert (Edition: PG 97, 1504–1521; englische Übersetzung: Abū Qurra, Brief an die Armenier, 83–95 [Übers. Lamoreaux]), bei dem es sich um eine Darlegung der chalcedonischen Christologie handelt. Der Text wurde von Abū Qurra auf Arabisch verfasst, ist aber nur in griechischer Übersetzung erhalten. Die Armenier werden lediglich im Vorwort des griechischen Übersetzers genannt, der berichtete, dass Abū Qurras Schreiben von dem melkitischen Patriarchen Thomas von Jerusalem an die „Häretiker in Armenien“ (κατὰ τὴν Ἀρμενίαν αἱρετίζοντας) gesandt worden sei. Abū Qurra könnte den Text also durchaus in einem anderen Zusammenhang verfasst haben und der Text im Kontext seiner Mission zu den Armeniern wieder verwendet worden sein. Andererseits werden die Armenier in einem arabischen Fragment, das als *Brief, den Theodor [Abū Qurra] an die Armenier geschrieben hat* (رسالة تاودورس كتبها الى اهل ارمينية) überliefert ist (Edition und Übersetzung: Abū Qurra, Gegen die Armenier, 334–341 [Arab./Engl.; Übers. Lamoreaux]), mehrmals erwähnt. Dieser Text argumentiert gegen bestimmte liturgische Praktiken der Armenier, wie z. B. die Tieropfer.

415 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 21–23. Der armenische Übersetzer von Nonnos’ Johanneskommentar beschreibt in seinem Prolog kurz, dass Bagrat Nonnos um diesen Kommentar gebeten habe und Nonnos drei Jahre in Mesopotamien verbracht habe, um theologische Schriften zu studieren und diese dann vom Syrischen ins Arabische zu übersetzen (vgl. Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium, 3 [Übers. Thomson]).

rückzukehren. Da Philoxenos aber offensichtlich weiterhin für innerkirchliche Verwerfungen sorgte, wurde er auf der Synode von Reš ʿainā (827/828) abgesetzt. Bei dieser Synode waren auch Nonnos und Abū Rāʾiṭa zugegen, womit es sich um die dritte Unterbrechung von Nonnos' Aufenthalt in Armenien handelt.[416]

Wann Nonnos mit dem Juden Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ in Kontakt kam, ist nicht mehr genau festzustellen. Den meisten Vertretern der „Wissenschaft vom Christlichen Orient", die bisher zu Nonnos publiziert haben, war diese Verbindung offenbar nicht bekannt.[417] Ein Hinweis darauf findet sich nur in der judäo-arabischen Literatur, konkret im *Buch der Lichter und Wachtürme* (كتـاب الانـوار والمراقـب, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*) des Karäers Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Qirqisānī, das zwischen 927 und 938 entstanden ist.[418] Der entsprechende Ausschnitt lautet:

داود بـن مـروان الرقّـيّ المعـروف بالمُقَمِّـص كان فَيلَسُـوفًا وكان أوَّلًا يهوديًّـا ثـم تَنَصَّـرَ بِنَصِيبِيـن علـى يـد رَجُـلٍ اسمُهُ نَانَـا وكان نَانَـا هذا عظيمًـا فـى النصـارى لانـه كان فيلسـوفًا كامـلاً وكانـت صناعتُـه الطِـبّ فَتَلمَـذَهُ داودُ المقمّص سِنِينَ كثيـرةً فوقـف علـى أصـول النصرانيّـة وأسـرارها وبـرع فـى الفلسـفة وَأَلَّـفَ علـى النصـارى كتابَيـن يطعـن عليهـم فيهمـا والكتابَـانِ معروفـان وايضـا فانـه نقـل مـن كُتُـب النصـارى وتَفَاسـيرهم تفسـيرَ בראשית وأسـماه كتـاب الخليقـة وتفسـير קהלת[419]

Dāwūd b. Marwān ar-Raqqī, bekannt als „al-Muqammiṣ" (sic!), war ein Philosoph. Er war zuerst ein Jude, dann wurde er durch einen Mann namens Nānā in Nisibis zum Christen gemacht. Dieser Nānā war bei den Christen hoch geehrt, weil er ein vollkommener Philosoph war und sein Handwerk die Medizin war. Dāwūd al-Muqammaṣ (sic!) war viele Jahre sein Schüler. Er lernte die Grundsätze des Christentums und seine Mysterien, und er zeichnete sich in der Philosophie aus. Er verfasste zwei Bücher gegen die Christen, in denen er sie widerlegt. Die beiden Bücher [sind sehr] bekannt. Überdies übersetzte er von den Büchern der Christen und ihren Kommentaren einen Kommentar zu Genesis (*bᵉreʾšīt*), dessen Name *Buch der Schöpfung* [lautet], und einen Kommentar zu Kohelet (*qohelet*).[420]

Der von al-Qirqisānī genannte christliche Lehrer von al-Muqammaṣ mit Namen Nānā (نانـا) wurde zuerst von Georges Vajda (1908–1981) mit Nonnos von Nisi-

416 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 23; vgl. auch Keating, Defending the 'People of Truth', 38–40.

417 Die einzigen Ausnahmen sind hier meines Wissens Teule, Nonnus of Nisibis, 743, und ein neuerer Beitrag von Sidney H. Griffith: Griffith, Confessing Monotheism, 326.

418 Zur Datierung des *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib* vgl. Chiesa, Karäer, 1228.

419 Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib* (Ed. Nemoy), 44 (Z. 10–15).

420 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib* (JudUm 10), 137 (Engl.; Übers. Chiesa/Lockwood); Übers. Nemoy, 366 (Engl.); Chiesa, Dāwūd al-Muqammiṣ, 121–122 (Ital.); Stroumsa, Introduction, in: al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), xv (Engl.); Stroumsa, Introduction, in: al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 15 (Engl.). Zu den beiden von al-Qirqisānī genannten Büchern des Muqammaṣ gegen das Christentum vgl. Stroumsa, Introduction, in: al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), xxv–xxvi; Stroumsa, Introduction, in: al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 20–21.

bis gleichgesetzt.[421] Diese Identifikation wurde in der Forschung laut Sarah Stroumsa weitgehend akzeptiert.[422] Der von al-Qirqisānī genannte Name Nānā entspricht jedenfalls der syrischen Form ܢܢܐ des Namens Nonnos. Der armenische Übersetzer von Nonnos' *Kommentar zum Johannesevangelium* nennt ihn mit dem Namen Nanay (Նաննայ), der armenischen Form des Namens Nonnos, die sich aus dem Syrischen herleitet.[423] Mit Bruno Chiesa kann daher konstatiert werden: „il Nānā di al-Qirqisānī può bene essere il Nonno delle fonti cristiane"[424]. Da Nonnos von Nisibis einen beträchtlichen Teil seines Lebens in Armenien verbrachte, geht Chiesa davon aus, dass al-Muqammaṣ dort mit Nonnos studierte.[425]

Der Titel von Nonnos' Traktat gegen den ostsyrischen Bischof Thomas von Bēt Garmai lässt darauf schließen, dass Nonnos diese Abhandlung während einer Gefangenschaft durch den damaligen Herrscher verfasste.[426] Aus dem Text

421 Vgl. Vajda, La finalité de la création, 61 (Anm. 1).

422 Vgl. Stroumsa, Introduction, in: al-Muqammaṣ, *ʾIšrūn maqāla* (2016), xvi; Stroumsa, Introduction, in: al-Muqammaṣ, *ʾIšrūn maqāla* (1989), 16. So erklärt z. B. Chiesa, Dāwūd al-Muqammiṣ, 122: „[…] la sua identificazione con Nonno di Nisibi assolutamente sicura". Vgl. ferner van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 442; Fowden, Before and after Muḥammad, 179; Harkavy, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Qirqisānī, 54, 62 und 85 (Anm. 48); Parker/Treiger, Philo's Odyssey, 127; Stroumsa, Early Muslim and Jewish *Kalām*, 206; Stroumsa, The Muslim Context, 44; Teule, Nonnus of Nisibis, 743. Speziell zu al-Muqammaṣ' Konversion unter dem wahrscheinlichen Einfluss des Nonnos von Nisibis vgl. Stroumsa, On Jewish Intellectuals, 183–185.

423 Vgl. Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium (Übers. Thomson), 3 (Anm. 7). Der armenische Name ist laut Bruno Chiesa eine Transkription des syrischen ܢܢܐ (vgl. Chiesa, Dāwūd al-Muqammiṣ, 123).

424 Chiesa, Dāwūd al-Muqammiṣ, 123.

425 Vgl. ebd., 132; vgl. auch Stroumsa, Introduction, in: al-Muqammaṣ, *ʾIšrūn maqāla* (2016), xvi.

426 Im Titel dieses Traktates heißt es: ܡܐܡܪ ܚܕܬ ܐܦ ܕ ܡܦܫܩܢܐ ܕܐܝܠܝܢ ܒܪ ܙܒܕܝ ܕܐܬ ܥܡ ܡܪ ܢܘܢܐ ܕܐܦ ܗܘ ܒܫܥܬ ܡܠܟܘܬܗ ܕܡܠܟ ܒܗ ܒܫܓܝܪܘ ܕܐܬ ܥܠ ܬܐܘܡ

des Traktates geht hervor, dass Nonnos zusammen mit Thomas von Bēt Garmai und weiteren Ostsyrern inhaftiert war. Die genauen Umstände lassen sich laut Van Roey aus armenischen Chroniken erschließen: Nachdem Bagrat 851 gefangengenommen und nach Sāmarrāʾ gebracht worden war, rächten sich die Sasunier durch die Tötung eines arabischen Generals. Daraufhin entsandte Kalif al-Mutawakkil (reg. 847–862) den türkischen General Bugha nach Armenien, der viele Angehörige der armenischen Oberschicht nach Sāmarrāʾ verbringen ließ, unter denen sich auch Nonnos befand. Laut Van Roey wurde Nonnos wahrscheinlich erst nach dem Tod al-Mutawakkils im Jahr 862 freigelassen. Er befand sich aber bereits unter den Teilnehmern des im selben Jahr einberufenen armenischen Konzils von Širakawan. Da es danach keine Informationen mehr zu Nonnos gibt, dürfte er in den auf das Konzil folgenden Jahren gestorben sein.[427]

2.12.2 Der Apologetische Traktat *im Kontext von Nonnos' literarischem Gesamtwerk*

Insgesamt sind fünf Werke des Nonnos von Nisibis überliefert.[428] Seine bei weitem umfangreichste Schrift ist der *Kommentar zum Johannesevangelium*, den Nonnos ursprünglich auf Arabisch verfasste. Er ist nur in einer armenischen Übersetzung erhalten.[429] Darüber hinaus sind vier syrische Schriften des Nonnos von Nisibis bekannt, die in nur einer Handschrift überliefert sind.[430] Das erste in

ferner Penn, Envisioning Islam, 94–95). Gleichwohl erwähnt Louis Mariès nur für den *Traktat gegen Thomas von Bēt Garmai* ausdrücklich, dass Nonnos diesen während seiner Gefangenschaft geschrieben habe (vgl. Mariès, Un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, 276).

427 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 23–25; zum Konzil von Širakawan vgl. auch Dorfmann-Lazarev, The Armenian-Syrian-Byzantine Council, hier bes. 294–295 (zu Nonnos bei dem Konzil von Širakawan).

428 Zu Nonnos' Werken vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 27–60.

429 Robert W. Thomson hat 2014 eine englische Übersetzung des *Kommentars zum Johannesevangeliums* veröffentlicht (vgl. Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium [Übers. Thomson], 1–443). Dass der Kommentar ursprünglich von Nonnos auf Arabisch abgefasst und später ins Armenische übersetzt wurde, geht aus dem Prolog des armenischen Übersetzers hervor: Nonnos „composed the commentary of the holy Gospel of John in summary fashion, gathering from many [sources], one by one methodically, translating from the Syrian tongue into the Hagarene language" (ebd., 3). „At that time, through some chance the treasure of this book came to Lord Smbat Bagratuni. Receiving it with great joy he commanded it rapidly to be translated from the Hagarene into the Armenian language, not sparing my weakness. […] After this had so happened, the treasure of this book was brought to Marem Bagratuni, princess of Siwnikʿ through Ašot her father, the great and noble Bagratuni lord, prince of princes. Then the blessed princess of Siwnikʿ with zeal immediately commanded for a second time that it be translated into the Armenian tongue, through the guidance of celestial providence" (ebd., 4–5).

430 Zu der handschriftlichen Überlieferung dieser vier Werke vgl. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts II, 618–620.

dieser Handschrift enthaltene Werk des Nonnos wird in der Forschung in der Regel als *Apologetischer Traktat* bezeichnet. Es wurde 1948 von Albert Van Roey zusammen mit einer lateinischen Übersetzung ediert.[431] Die drei weiteren Abhandlungen aus der Handschrift wurden bislang nicht veröffentlicht. Es handelt sich dabei um einen Traktat gegen den ostsyrischen Bischof Thomas von Bēt Garmai, einen Brief an eine anonyme Person über die zwei Naturen Christi und einen Brief an einen Mönch namens Johannes.

Aufgrund der relativ geringen nachweisbaren handschriftlichen Verbreitung der syrischen Werke des Nonnos von Nisibis ist anzunehmen, dass Nonnos unter den syrischen Christen kein sonderlich populärer Schriftsteller war. Gleichwohl verdient die Handschrift mit Nonnos' syrischen Schriften, die sich heute in der British Library befindet,[432] Beachtung, weil sie nicht nur die einzige verbliebene Textzeugin von Nonnos' literarischem Schaffen in syrischer Sprache ist, sondern auch relativ nahe an Nonnos' Lebenszeit entstanden ist. Da Van Roey in seiner Edition nur sehr kurz auf die Handschrift eingeht,[433] werden hier einige ergänzende Informationen zu der Handschrift präsentiert.

Auf fol. 1^{r} der Handschrift Add. 14,594 der British Library befindet sich eine Notiz, die Auskunft über die Herkunft und die Datierung des Manuskripts gibt. Vom Schriftbild her unterscheidet sich diese Notiz deutlich von dem ab fol. 2^{v} folgenden *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis: Im Vergleich zu dieser ist die Handschrift der Notiz auf fol. 1^{r} deutlich unregelmäßiger. Offensichtlich wurde dieser Text schneller geschrieben als der daran anschließende Traktat und stammt nicht vom selben Autor, was schon aufgrund des Inhalts der Notiz ausgeschlossen werden kann, da gemäß dieser das Manuskript von Mesopotamien in das „Syrische Kloster" in Unterägypten gebracht wurde, wo dann die Notiz hinzugefügt wurde. Die Notiz ist in einer frühen Serṭā-Schrift verfasst, die noch Elemente der Estrangēlā aufweist, während der anschließende Traktat in reiner Estrangēlā geschrieben wurde. Ferner war fol. 1^{r} anscheinend stärkeren Umwelteinflüssen ausgesetzt als der darauf folgende Teil des Kodex, worauf die dunklere Färbung des Pergaments und die stärker ausgeblichene Schrift, die insbesondere an den Seitenrändern und in der ersten Zeile mitunter nur noch schwer zu entziffern ist, hindeuten. Der Zustand der Schrift kann freilich auch auf eine schlechtere Qualität der Tinte zurückzuführen sein. Die Notiz umfasst 15 Zeilen und ist in einer Spalte ohne Absätze geschrieben. Ihr Text wird im Folgenden wiedergegeben, wobei eine Gliederung in drei Absätze vorgenommen wurde:

431 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 1*–34* (Syr.) und 35*–68* (Lat.).

432 Die Handschrift, die die erhalten gebliebenen syrischen Werke des Nonnos von Nisibis enthält, gehört zu den über 300 Manuskripten aus dem Dair as-Suryān, die 1838 von Henry Tattam (1788–1868) für das British Museum gekauft wurden (BL Add. 14,425–14,739; vgl. Brock/Van Rompay, Catalogue of the Syriac Manuscripts, XVII).

433 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 32–33.

ܠܫܡ ܘܫܘܒܚܐ ܘܝܩܪܐ ܕܗܕܐ ܕܥܠ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܣܘܪܝܐ ܒ[ܡ]ܕܒܪܐ ܕܣܩܛܝܣ ܕ[ܒ]ܝܬ ܢܝܣܝܒܝܢܝܐ ܫܡ ܥܒܕ ܡܘܫܐ ܕܫܠܡ ܒܣܦܪܐ ܗܢ ܕܐܬ ܒܗ ܥܠ ܣܓܝ ܡܢ ܐܠܦ ܘܬܪ ܡ[ܐ]ܬ ܕܙܒܢ ܠܗ ܡܢ ܒܢܝ ܐ[ܢ]ܫ ܐ[ܝ]ܟ ܕܢ ܕܐܬ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܩ[ܕ]ܡ ܕ[ܐ]ܬ ܠ ܒܓ[ܕ]ܕ ܒ[ܥ]ܠ ܕܝܪܐ ܗ[ܕ]ܐ ܘ[ܒ]ܓ[ܠ] ܕ[ܐ]ܬ ܠ ܒ[ܓ]ܕ ܒ[ܥ]ܠ ܕ[ܝ]ܪ[ܐ]

Der in der Notiz genannte Moses von Nisibis (gest. nach 943) war ein Abt des Dair as-Suryān (دير السريان).[438] Als Kalif al-Muqtadir (reg. 908–932) im Jahr 925/26 mit ʿAlī b. ʿĪsā b. Dāʾūd al-Ǧarrāḥ einen neuen Wesir für Ägypten einsetzte, wollte dieser auch von den Mönchen die Kopfsteuer erheben, von der sie vorher befreit waren. Diese Maßnahme veranlasste Moses von Nisibis zu seiner 927 begonnenen Reise nach Baġdād, um direkt mit dem Kalifen zu verhandeln. Der Anlass der Reise wird in einer anderen Handschriftennotiz genannt, in der es heißt, Moses habe sich nach Baġdād begeben „aufgrund der Kopfsteuer, die im Jahr 1238 von den Mönchen verlangt wurde“ (ܒܟ ܕܫܢܬ ܬܪܥܝܢ ܘܫܬ ܡܐܐ ܕܐܬܝܕ ܥܠ ܪܗܒܢܐ ܕܡܬܚܣܝܢ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ)[439]. Er kehrte erst 932 zurück, hatte aber sein Ziel, die Besteuerung der Mönche abzuwenden, erreichen können. Moses hatte in Mesopotamien zudem eine große Zahl von syrischen Handschriften erworben, die er mit nach Ägypten brachte. Da die syrischen Klöster in Mesopotamien und Nordsyrien infolge der arabischen Eroberungen einen Niedergang erfahren hatten, fanden viele der dort gesammelten Manuskripte keine Leser mehr. Aus der Retrospektive hat Moses von Nisibis damit einen wichtigen Beitrag zum Erhalt syrischer Handschriften aus der Zeit zwischen dem 5. und dem 10. Jahrhundert geleistet.[440]

Jeder mitgebrachte Band wurde mit einer Notiz wie der obigen versehen, die über die Herkunft und den Erwerb für das Dair as-Suryān informiert, wenngleich nicht alle diese Vermerke erhalten geblieben sind.[441] Sebastian Brock be-

438 Zur Rekonstruktion der Biographie des Moses von Nisibis vgl. Brock, Abbot Mushe of Nisibis, 18–22.

439 Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts II, 740. Ein Faksimile dieser Notiz wurde veröffentlicht in: Evelyn White, The Monasteries of the Wâdi ʾn Natrûn II, Plate VII (am Ende des Buches). Vgl. auch Blanchard, Moses of Nisibis, 18; Brock, Abbot Mushe of Nisibis, 15; Evelyn White, The Monasteries of the Wâdi ʾn Natrûn II, 338. Das Jahr 1238 der Seleukidenära entspricht dem Jahr 926/27 heutiger Zeitrechnung. William Cureton verweist auf eine spätere Bestätigung dieser Ereignisse durch den ägyptischen Historiker Taqī d-Dīn al-Maqrīzī (gest. 1442; vgl. Cureton, The Festal Letters, xxiv [Anm. *]). Vgl. die deutsche Übersetzung von Ferdinand Wüstenfeld (al-Maqrīzī, *Al-mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār fī ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār* [Übers. Wüstenfeld], 62): „Im Jahr 313 kam der Wesir ʿAlī b. ʿĪsā b. al-Ǧarrāḥ nach Ägypten; er untersuchte das Land und legte den Bischöfen, Mönchen und armen Christen einen Tribut auf; sie bezahlten ihn zwar, aber einige von ihnen wandten sich nach Bagdad, um al-Muqtadir um Abhilfe anzusprechen. Da schrieb dieser nach Ägypten, dass von den Bischöfen, Mönchen und Armen kein Tribut genommen und mit ihnen nach dem in ihren Händen befindlichen Traktat verfahren werden solle“ (Wüstenfelds Übersetzung aus dem 19. Jahrhundert wurde an die heutige Rechtschreibung angeglichen). Zu al-Maqrīzī vgl. auch Bauden, Al-Maqrīzī, hier bes. 386–390.

440 Vgl. Blanchard, Moses of Nisibis; Brock, Abbot Mushe of Nisibis, 15–17; Brock, Without Mushē of Nisibis; Evelyn White, The Monasteries of the Wâdi ʾn Natrûn II, 337–338; Leroy, Moïse de Nisibe, 457–466; Martin, Athanasiana Syriaca, 227–231; Van Rompay, Mushe of Nisibis. Eine (veraltete) Übersicht über die Werke in den erhaltenen Handschriften aus der Sammlung des Moses von Nisibis bietet Evelyn White, The Monasteries of the Wâdi ʾn Natrûn II, 443–445.

441 Vgl. Brock/Van Rompay, Catalogue of the Syriac Manuscripts, XIV; Leroy, Moïse de Nisibe, 465.

ziffert die Zahl dieser in Handschriften erhaltenen Vermerke auf über 60.[442] Laut Lucas Van Rompay sind heute jedoch noch über 70 dieser Notizen in Handschriften zu finden.[443] Für einige dieser Notizen, die in Transkriptionen publiziert wurden, lässt sich feststellen, dass sie weitgehend mit dem oben wiedergegebenen Text übereinstimmen und nur geringe Abweichungen aufweisen.[444]

Die syrischen Schriften des Nonnos von Nisibis haben folglich offenbar keine weite Verbreitung gefunden, sind jedoch durch eine Handschrift belegt, die aus der Zeit vor dem Jahr 932 stammt und damit relativ kurz nach Nonnos' Lebenszeit (gest. nach 862) entstanden ist. Im Rahmen meines Forschungsprojektes habe ich eine deutsche Übersetzung des *Apologetischen Traktats* erstellt, für die neben der Edition Van Roeys auch die Handschrift aus der British Library herangezogen wurde, da dieser aufgrund ihres hohen Alters eine große Authentizität beizumessen ist. An manchen der im Folgenden zitierten Stellen aus dem *Apologetischen Traktat* waren leichte Korrekturen der Edition Van Roeys auf der Basis der Handschrift notwendig. Entsprechende Verbesserungen werden in den Fußnoten vermerkt. Eine Veröffentlichung meiner vollständigen Übersetzung des *Apologetischen Traktats* samt Anmerkungen ist für einen späteren Zeitpunkt geplant.

Hinsichtlich des literarischen Stils des *Apologetischen Traktats* hat bereits Sidney H. Griffith die daraus resultierende Schwierigkeit des Verständnisses

442 Vgl. Brock, Abbot Mushe of Nisibis, 22. Allerdings wird die hier verwendete Handschrift BL Add. 14,594 in der Liste der von Brock herangezogenen Handschriften mit diesen Notizen, die er seinem Beitrag angehängt hat (vgl. ebd., 31–32), nicht erwähnt, sodass die Gesamtzahl noch höher sein könnte.

443 Vgl. Van Rompay, Mushe of Nisibis, 302.

444 Vgl. Amiaud, La légende syriaque, III; Assemani, Bibliotheca Orientalis II, 118; Briquel Chatonnet/Desreumaux/Binggeli, Un cas très ancient de *garshouni*?, 143; Brock/Van Rompay, Catalogue of the Syriac Manuscripts, 106; Cureton, The Festal Letters, xxv–xxvi (Anm.); englische Neuübersetzung: Brock, Without Mushē of Nisibis, 16. Teilweise sind auch kürzere (oder für den Katalog abgekürzte?) Fassungen überliefert, so z. B. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts II, 418. Eine deutlich abweichende Fassung findet sich dagegen in BL Add. 12,133, fol. 108^{r}, wo das Ende des Kolophons entfernt und durch die Notiz ersetzt wurde (vgl. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts I, 8). Laut William Cureton soll die Notiz von dem Abt Moses selbst stammen. Auch Lucas Van Rompay geht davon aus, dass die Notizen in den Handschriften von Moses selbst angefertigt wurden (vgl. Van Rompay, Mushe of Nisibis, 302). Jules Leroy hält dies jedoch für sehr unwahrscheinlich: „Il est peu probable que ce soit la main de Moise lui-même qui ait inscrit les notices en question. Les mains sont trop différentes. En un cas au moins la notice a été inscrite sur son ordre, *B. M. Add.* 14.557." (Leroy, Moïse de Nisibe, 465 [Anm. 23]). Auch Sebastian Brock erwähnt in seiner Analyse der Kolophone des Moses von Nisibis die Handschrift BL Add. 14,557, in der die Notiz nach Moses' Anweisung eingefügt oder von ihm diktiert wurde. Brock ist insgesamt eher zurückhaltend, was die direkte Verfasserschaft dieser Notizen anbelangt. Er zieht mehrere Möglichkeiten in Betracht, macht aber auch deutlich, dass bestimmte Formulierungen auf Moses zurückgehen dürften (vgl. Brock, Abbot Mushe of Nisibis, 22–26). Damit ist aber noch nicht erwiesen, dass Moses selbst auch der Schreiber war. Vielmehr ist aufgrund der von Leroy festgestellten Unterschiedlichkeit der Handschriften wohl davon auszugehen, dass sie von verschiedenen Schreibern im Auftrag von Moses angefertigt wurden.

von Nonnos' Ausführungen problematisiert: Nonnos' Diktion ist kompakt und eigenwillig im Vergleich zum Schreibstil anderer syrischer Autoren. Griffith spekuliert daher, dass Syrisch für Nonnos als Schriftsprache vielleicht nur die zweite Wahl war, weil er sein bei weitem umfangreichstes Werk, den *Kommentar zum Johannesevangelium*, auf Arabisch verfasste. Möglicherweise habe er sich mit Arabisch also leichter getan. Auch die Umstände der Haft, unter denen Nonnos seine syrischen Werke schrieb, könnten laut Griffith ein Grund für deren schwierigen und unzusammenhängenden Stil sein. Denn aus inhaltlicher Sicht sind die Ausführungen im *Apologetischen Traktat* nach Griffith eher als schematisch zu bezeichnen: Sie erinnern an eine Reihe von Notizen, die für jemanden, der in eine Religionsdisputation involviert ist, angefertigt wurden. Dabei skizzieren sie bestimmte Gedankengänge zu den diskutierten Themen, ohne in die Details zu gehen. Nonnos begnügt sich oft mit Behauptungen, anstatt diese überzeugend darzulegen oder auch nur seine Terminologie zu erläutern.[445] Dass Nonnos seinen *Apologetischen Traktat* überhaupt auf Syrisch abfasste, könnte laut Griffith auf Sicherheitserwägungen angesichts der Repressionen unter Kalif al-Mutawakkil zurückzuführen sein.[446]

Ergänzend zu Griffiths Anmerkungen ist in Betracht zu ziehen, dass der literarische Stil von Nonnos' *Apologetischem Traktat* auch das Resultat einer bestimmten Arbeitsweise sein könnte. Zur Entstehung des Traktates selbst sind keine Informationen überliefert, in Bezug auf den *Kommentar zum Johannesevangelium* führt der armenische Übersetzer dieses Werkes in seinem Vorwort jedoch aus, dass Nonnos eine dreijährige Reise durch Mesopotamien unternommen habe, um dort syrische Schriften für die Erstellung seines Kommentars zu studieren. Zu Nonnos' genauer Arbeitsweise beim Verfassen des Kommentars merkt der Übersetzer an:

> „[…] he composed the commentary of the holy Gospel of John in summary fashion, gathering from many [sources], one by one methodically, translating from the Syrian tongue into the Hagarene language".[447]

Mariès hat gemeint, Nonnos habe sich Exzerpte aus den nicht näher genannten syrischen Quellen angefertigt und diese nach und nach direkt ins Arabische übersetzt.[448] Wenn Nonnos bei seinem *Apologetischen Traktat* ähnlich vorgegangen sein sollte, so könnte dies durchaus dazu beigetragen haben, dass der Text nicht einheitlich wirkt. Möglicherweise hat Nonnos in dem Traktat eine

445 Vgl. Griffith, The Apologetic Treatise, 134–135.
446 Vgl. ebd., 136.
447 Zit. nach Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium, 3 (Übers. Thomson); vgl. auch Mariès, Un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, 275 (Frz.); Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 7 (Frz.).
448 Vgl. Mariès, Un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, 275.

Reihe von Argumenten aus seiner Erfahrung als Teilnehmer an Disputationen zusammengestellt, um sie an andere Christen weiterzugeben.

2.12.3 Nonnos von Nisibis als Apologet

Nonnos' Biographie und seine überlieferten literarischen Werke zeugen von seinen Kontroversen mit religiösen Widersachern. Neben Muslimen setzte er sich demnach mit Christen anderer Traditionen (mit dem Melkiten Theodor Abū Qurra und dem Ostsyrer Thomas von Bēt Garmai) und Juden auseinander.

Nonnos' apologetische Ausrichtung zeigt sich auch in seinem *Kommentar zum Johannesevangelium*. Die Hauptthemen des Kommentars sind die Inkarnation und die Natur Christi. Immer wieder geht Nonnos auf das Verhältnis zwischen dem Wort bzw. Christus und dem Vater in der Dreifaltigkeit ein.[449] Dabei sind seine Hauptgegner laut Robert W. Thomson einerseits die Diphysiten, die von zwei Naturen in Christus ausgehen, und andererseits jene, die zwei Willen in Christus annehmen.[450] Einen antijudaistischen Rückgriff macht David D. Bundy dabei insofern aus, als Nonnos nach seiner Auffassung im *Kommentar zum Johannesevangelium* versuche, die chalcedonische Christologie mit dem Standpunkt der jüdischen Kontrahenten Jesu im Johannesevangelium gleichzusetzen.[451]

Robert W. Thomson hat in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Nonnos' *Kommentar zum Johannesevangelium* dagegen die Frage aufgeworfen, ob es sich bei Nonnos' Betonung der göttlichen Natur Christi und seinen Angriffen auf die Juden, die deren Anerkennung verweigerten, um versteckte Angriffe auf die Muslime handelte, die in Christus einen Propheten aber nicht Gott sahen. Thomson macht darauf aufmerksam, dass der Kommentar selbst nicht auf den Islam Bezug nimmt. Vielmehr sind die Betonung der Göttlichkeit Christi und die Auseinandersetzung mit Juden schon aufgrund des Inhalts des Johannesevangeliums naheliegend. Daher bot dieses Evangelium auch in der Kontroverse mit Chalcedonensern wie Abū Qurra gute Anknüpfungspunkte für die miaphysitische Seite. Zugleich ist für Thomson aber auch klar, dass das Johannesevangelium eine besondere Rolle in der christlich-muslimischen Debatte zu Nonnos' Zeit spielte. Für die Auseinandersetzung mit Muslimen dürfte der Kommentar zudem insofern relevant gewesen sein, als er ursprünglich von Nonnos auf Arabisch verfasst worden war. Thomson kommt in der Frage insgesamt zu der Einschätzung, dass Nonnos' Kommentar ursprünglich wohl zur

449 Vgl. Thomson, Introduction, in: Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium (Übers. Thomson), xxxv.
450 Vgl. ebd., xli.
451 Vgl. Bundy, The Commentary of Nonnus of Nisibis, 127.

Verteidigung der christlichen Orthodoxie, wie sie am armenischen Fürstenhof verstanden wurde, geschrieben wurde, sich aber durchaus auch für andere Zwecke – wie Debatten mit Muslimen – eignete und dementsprechend Verwendung fand.[452]

Für die These, dass Nonnos' *Kommentar zum Johannesevangelium* nicht nur für innerchristliche Debatten sondern auch für Disputationen mit Muslimen gedacht war, sprechen überdies die Kommentare anderer syrischer Autoren in islamischer Zeit und die Interpretationen von biblischen Texten durch Muslime. Wie Nonnos' Kommentar so ist bei anderen syrischen Exegeten die Tendenz feststellbar, angesichts ihres islamischen Kontextes die Göttlichkeit Christi und seine Wundertätigkeit zu betonen.[453] Auf der anderen Seite bedienten sich muslimische Zeitgenossen von Nonnos wie ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. zwischen 860 und 870) nicht zuletzt ausgewählter Passagen aus dem Johannesevangelium, um nachzuweisen, dass Jesus in der Bibel ursprünglich lediglich als Prophet gesehen worden sei, was dem Verständnis des Koran entspricht, nicht aber als Sohn Gottes. Diese biblische Sicht auf Jesus sei von den Christen später in ihren Glaubensbekenntnissen verfälscht worden. Jesus selbst habe sich weder auf eine Stufe mit Gott gestellt noch hätten seine Zeitgenossen dies getan.[454] Insofern ist es durchaus naheliegend, dass Nonnos bei seinem *Kommentar zum Johannesevangelium* neben den Christen anderer Konfessionen auch die Muslime im Blick hatte, wenngleich sich dies aus dem Kommentar selbst in seiner überlieferten Form nicht eindeutig nachweisen lässt.

Eine ausdrückliche Erwähnung von Muslimen ist im *Apologetischen Traktat* ebenfalls nicht zu finden. Es wird jedoch deutlich, dass Nonnos sich in diesem Traktat mit der Herausforderung durch die Muslime seiner Zeit auseinandersetzt. Michael Philip Penn urteilt beispielsweise: „Nonnus […] showed an even greater awareness of contemporary Islamic thought than did his predecessors."[455] Angesichts der im Vergleich zu Nonnos detaillierteren Erläuterungen des Katholikos-Patriarchen Timotheos zum Islam ist diese Einschätzung Penns zu hinterfragen. Unbestritten ist jedoch, dass Nonnos sich mit der muslimischen Gedankenwelt seiner Zeit auseinandersetzte. So kommt Sidney H. Griffith zu folgendem Urteil über Nonnos' *Apologetischen Traktat*:

> „In short, although Nonnus never explicitly addresses the Muslims in this apologetical treatise, the topics of the Islamic *ʿilm al-kalām* appear in it, and he occasionally alludes to the *Qurʾān* or to Islamic teaching. The treatise is meant for the eyes of a Christian participant in the *kalām*."[456]

452 Vgl. Thomson, Introduction, in: Nonnos von Nisibis, Kommentar zum Johannesevangelium (Übers. Thomson), xliii–xliv; vgl. ferner Thomson, Arabic in Armenia, 698–703.
453 Vgl. Accad, Did the Later Syriac Fathers Take into Consideration their Islamic Context?
454 Vgl. Beaumont, Muslim Readings of John's Gospel, 180–185.
455 Penn, Envisioning Islam, 95.
456 Griffith, Disputes with Muslims, 267.

An anderer Stelle hebt Griffith den islamischen Kontext von Nonnos' Gedankengängen noch deutlicher hervor:

> „[…] while Nonnus writes in Syriac, and therefore for Christian eyes alone, he nevertheless expresses his thinking very much in the idiom of the Muslim *mutakallimun* of his day. His work clearly shows how by the second half of the ninth century Christian theology in the world of Islam, even in Syriac, had become thoroughly acculturated to the intellectual milieu of the Muslims."[457]

Nonnos' *Apologetischer Traktat* ist ein in Briefform gehaltener Traktat, der sich nicht nur an den unmittelbaren Adressaten richtet, sondern an eine größere Öffentlichkeit. Albert Van Roey nimmt dabei – anders als Griffith – sogar an, dass Nonnos' Werk auch an Nichtchristen gerichtet sei.[458] Dann stellt sich allerdings die Frage, warum Nonnos seinen *Apologetischen Traktat* auf Syrisch verfasste und nicht – wie etwa seinen *Kommentar zum Johannesevangelium* – auf Arabisch. Griffiths These, dass Nonnos seinen *Apologetischen Traktat* für ein christliches Publikum verfasst hat, ist daher plausibel.

Nach Ansicht Griffiths spiegelt sich in Nonnos' *Apologetischem Traktat* zwar das intellektuelle Milieu des ersten Jahrhunderts der ʿAbbāsiden-Dynastie wider, doch arbeitet Nonnos mehr mit Behauptungen als mit deren philosophischer Darlegung. Stattdessen greift er als Belege vor allem auf Bibelstellen und christliche Glaubensartikel zurück, die nichtchristliche Disputationspartner aber kaum überzeugt haben dürften. Daher kommt Griffith zu dem Schluss, dass Nonnos mit seinem Traktat wohl eher andere Christen in ihrem Glauben stärken und für Auseinandersetzungen mit Muslimen vorbereiten wollte. Nonnos' Intention bestand demnach mit den Worten Griffiths darin, „to express basic Christian convictions in the methodological idiom of the *mutakallimūn*, who by his day were deep into the discussion of the grammatical and ontological implications of the affirmation of the divine attributes to be found in the scriptures"[459]. Im Vergleich zu arabisch-christlichen Apologeten seiner Zeit handelt es sich bei Nonnos zwar mehr um Lippenbekenntnisse zur reinen Vernunftargumentation, er folgte dabei aber durchaus seinem Lehrer Abū Rāʾiṭa, der in der offenkundigen Kraft der Wunder ebenfalls den besten Beweis für die Glaubwürdigkeit des Christentums sah.[460]

Die Forschungen Sidney H. Griffiths haben deutlicher als Albert Van Roeys ältere Studie vor Augen geführt, wie sehr der *Apologetische Traktat* des Nonnos

457 Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 53; vgl. auch Griffith, Disputes with Muslims, 265: „By comparison to the Syriac dispute texts reviewed earlier, Nonnus' essay is almost in the style of a standard *kalām* text, including the typical phraseology left over from more blatantly dialectical times, 'If someone should say …, to him it should be said…'"

458 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 44–45.

459 Griffith, The Apologetic Treatise, 135.

460 Vgl. ebd., 135–138.

von Nisibis vom intellektuellen islamischen Milieu des 9. Jahrhunderts beeinflusst ist. Eine ähnliche Einschätzung scheint auch für Nonnos' *Kommentar zum Johannesevangelium* zuzutreffen, wenngleich das apologetische Anliegen gegenüber dem Islam in diesem Werk nicht im selben Maße wie im *Apologetischen Traktat* zum Ausdruck kommt. Die Analyse des *Apologetischen Traktats* im zweiten Hauptteil der vorliegenden Studie knüpft bei Griffiths Arbeiten an und möchte eine detailliertere historische Kontextualisierung des Traktats vor dem Hintergrund der zeitgenössischen islamischen Theologie leisten.

Erster Hauptteil

3. Hinführung: Die syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts

Im 7. Jahrhundert waren die syrischen Christen zunächst mit den erfolgreichen militärischen Operationen der Araber konfrontriert. Nach den langen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Römischen Reich und dem Sassanidenreich wandelte sich die politische Landschaft im Orient damit erneut. Diesmal sahen sich die syrischen Christen allerdings Herrschern ausgesetzt, mit denen sie zuvor keine Erfahrungen gesammelt hatten. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass sich die syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts – wie schon Sebastian P. Brock festgestellt hat – offenbar mehr darüber im Klaren waren, dass ein neues Reich entstanden war, als über den Islam als neue Religion.[1] So stellt Dietmar W. Winkler fest: „The invaders were seen as a scourge of God or as punishment for sins, but *not* as a theological challenge."[2] Dies mag auch damit zusammenhängen, dass das Wissen über die Details der neuen Religion in der Masse der arabischen Eroberer selbst noch sehr begrenzt war.[3] Jedenfalls weisen die syrischen Quellen erst am Ende des 7. Jahrhunderts ein steigendes Interesse an der Religion der Muslime auf.

Weder die ost- noch die westsyrischen Christen hatten in den beiden spätantiken Großreichen den Rang einer Reichsreligion inne. Im Oströmischen Reich war diese Rolle von der chalcedonischen Kirche besetzt, im Sassanidenreich war der Zoroastrismus die vorherrschende Religion. In der Forschung wurde daher immer wieder darüber spekuliert, wie die miaphysitischen und die diphysitischen Christen – insbesondere in den zuvor zum Byzantinischen Reich gehörenden Gebieten – auf die arabischen Eroberungen reagierten. So lassen die frühesten erhaltenen Texte der religiösen Minderheiten im Byzantinischen Reich nach John C. Lamoreaux darauf schließen, dass die Araber von ihrer Seite zunächst begrüßt und als Befreier von der byzantinischen Herrschaft angesehen worden seien. Die Religion der Araber spielte dabei für sie keine Rolle. Dagegen verloren die melkitischen Christen im Nahen Osten ihre Sonderstellung, die sie als Mitglieder der byzantinischen Reichskirche genossen. Sie erblickten in den neuen arabischen Machthabern daher eine negative Größe. Einen Wandel bei den nichtchalcedonischen Christen, aber auch den Juden sieht Lamoreaux erst mit dem Aufkommen der apokalyptischen Literatur am Ende des 7. Jahrhunderts eintreten. In dieser Zeit sahen sich die Christen insgesamt vom Islam herausgefordert und mussten nach neuen Umgangsformen ihrer Gemeinschaft mit dieser Religion suchen.[4]

1 Vgl. Brock, Syriac Views, 13.
2 Winkler, Christian Responses to Islam, 74.
3 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 307.
4 Vgl. Lamoreaux, Early Eastern Christian Responses, 11–19. Die Annahme der angeblichen Begrüßung der arabischen Herrschaft gerade durch die nichtchalcedonischen Christen wird

Sidney H. Griffith widerspricht dieser Darstellung jedoch: Einerseits seien sich die Christen von Anfang an über eine neue religiöse Motivation hinter den arabischen Eroberungen im Klaren gewesen,[5] andererseits offenbare die Berücksichtigung des Kontexts der Quellen mit einer vermeintlich gemischten oder gar positiven Sicht auf die arabischen Eroberungen, dass auch ihre Autoren die Feldzüge der Araber als Katastrophe ansahen und die arabische Herrschaft verachteten. Sie begrüßten die arabische Herrschaft keineswegs, sondern verglichen sie lediglich mit ihren vorherigen byzantinischen oder persischen Unterdrückern, sodass die Kontroversen zwischen verschiedenen christlichen Gruppierungen schon früh Eingang in die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam fanden.[6]

Michael Philip Penn kritisiert, dass der Forschungsmythos, die syrischen Christen hätten die Araber als Befreier von der byzantinischen Unterjochung willkommen geheißen, vor allem auf der Chronik des westsyrischen Patriarchen Dionysios von Tell-Maḥrē (reg. 818–845) beruhe. Soweit sich der Text dieses verlorengegangenen Werkes aus anderen Quellen rekonstruieren lässt, enthielt die Chronik des Dionysios wohl die umfangreichsten Ausführungen zu den arabischen Eroberungen unter den syrischen Autoren der frühislamischen Zeit. Dionysios stimmte mit früheren syrischen Schriften darin überein, dass die Eroberungen der Araber eine Strafe Gottes für die Byzantiner seien – in diesem Fall für die Unterdrückung der miaphysitischen Christen. Darüber hinaus interpretierte Dionysios den politischen Wandel im 7. Jahrhundert aber als Befreiung der syrischen Christen von den Byzantinern, durch die ihre Lage sich im Vergleich zur vorangegangenen oströmischen Herrschaft verbessert hätte. Entgegen dieser Deutung des Dionysios von Tell-Maḥrē, der 200 Jahre nach den arabischen Feldzügen schrieb, sahen die früheren syrischen Autoren in den militärischen Erfolgen der Araber keine Befreiung.[7]

Die hier zu untersuchenden Quellen aus dem 7. Jahrhundert zeigen, dass manche syrische Autoren einzelne Phasen dieser frühislamischen Geschichte positiv beurteilt haben mögen. Sie lassen aber keineswegs den Schluss zu, diese Christen hätten die arabischen Eroberer begrüßt oder seien diesen prinzipiell positiv gegenüber gestanden. Die negativen Assoziationen, welche die Erobe-

in der Forschung relativ häufig vertreten, so z. B. bei Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche, 66; Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 142–143. Simone Rosenkranz hält im Rahmen ihrer Untersuchung der syrischen Apokalypsen aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts an der These von der Befreiung der nichtchalcedonischen Christen durch die Araber fest, weist gleichzeitig aber auf die Bedrohung der kirchlichen Gemeinschaften durch die Konversion ihrer Mitglieder zum Islam hin, auf welche die syrischen Apokalypsen reagierten (vgl. Rosenkranz, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, 190–191).

5 Vgl. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 24–25; Griffith, The Syriac-Speaking Churches and the Muslims, 23–24.

6 Vgl. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 27–28; Griffith, The Syriac-Speaking Churches and the Muslims, 27–28.

7 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 46–49; vgl. auch ebd., 17.

rungen und die Herrschaft der Araber bei den syrischen Christen im 7. Jahrhundert hervorriefen, schlugen sich nicht zuletzt in dem literarischen Genre nieder, das in dieser Zeit unter den Reaktionen syrischer Christen auf den Islam dominierte: die Apokalyptik. Das 7. Jahrhundert war im Orient eine Zeit, die insgesamt als günstig für die Entstehung apokalyptischer Literatur gilt. Dies trifft nicht nur für die Christen zu, sondern auch für Juden, Zoroastrier und Muslime. In jeder dieser Religionsgemeinschaften wurden eigene apokalyptische Vorstellungen entwickelt.[8] Gerade im Kontext der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Römern und Sassaniden im Vorfeld der arabischen Eroberungen erlebte das apokalyptische Genre eine Blüte, in der auch wechselseitige Beeinflussungen in der Apokalyptik verschiedener Religionsgemeinschaften feststellbar sind.[9] So wurden in der apokalyptischen Literatur der ersten Jahrzehnte des 7. Jahrhunderts Motive geprägt, die später weiterentwickelt bzw. an den Fortgang der Geschichte angepasst wurden.

Die Tendenz, für die eigene kirchliche Gemeinschaft schwierige Zeiten als Strafe Gottes zu interpretieren, zeigt sich in der syrischen Literatur bereits im 4. Jahrhundert. Diese Geschichtsdeutung griffen die Autoren am Ende des 7. Jahrhunderts auf und stellten sie in einen apokalyptischen Zusammenhang.[10] Die apokalyptischen Schriften gelten – wie auch im Byzantinischen Reich – als die ersten Antworten der syrischen Christen auf den Islam als religiöse Herausforderung.[11] Vor allem waren sie die ersten Werke, die sich nicht nur beiläufig, sondern *eigens* mit der Herausforderung durch den Islam auseinandersetzten.[12] Dabei kann festgestellt werden, dass diese ersten Reaktionen der syrischen Christen eine negative Beurteilung der muslimischen Herrschaft beinhalteten.[13]

Charakteristisch für die apokalyptische Literatur sind *vaticinia ex eventu* (Weissagungen aus einem Ereignis). Ein *vaticinium ex eventu* definiert Lutz Greisiger als „eine Prophezeiung über aus Sicht des Autors schon eingetretene Ereignisse, die vorhergesehen zu haben er einem Heroen der Vergangenheit […] zuschreibt“[14]. Der Zweck eines *vaticinii ex eventu* besteht also darin, einem gerade stattfindenden oder vor kurzem stattgefundenen Ereignis einen Sinn zu verleihen, indem es als bereits vorhergesagt dargestellt wird. Diese Ereignisse werden in der apokalyptischen Literatur in der Regel eher undeutlich und schemenhaft umschrieben, lassen aber Rückschlüsse auf die Entstehungszeit des Werkes zu, sofern die Andeutungen auf zeitgenössische Geschehnisse und

8 Vgl. Witakowski, The Eschatological Program, 36.
9 Vgl. Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist.
10 Vgl. Villagomez, Christian Salvation, 209–218.
11 Vgl. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 32–33; Griffith, The Syriac-Speaking Churches and the Muslims, 34–36; van Peursen, Daniel's Four Kingdoms, 194.
12 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 257.
13 Vgl. Villagomez, Christian Salvation, 209.
14 Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 4.

der Punkt, ab dem der Autor diese hinter sich lässt und die Eschatologie beginnt, definierbar sind. Zugleich haben die endzeitlichen Erwartungen früherer Autoren Auswirkungen auf die Darstellung der zeitgenössischen Ereignisse in der apokalyptischen Literatur.[15]

Dementsprechend spielt der historische Kontext eine bedeutende Rolle für das Verständnis apokalyptischer Texte. Daher werden im Folgenden zunächst die Entwicklungen im Umaiyaden-Reich am Ende des 7. Jahrhunderts beschrieben, auf welche die Apokalypsen der syrischen Autoren reagierten. Danach erfolgt die inhaltliche Analyse der syrischen Quellen, die einer thematischen Gliederung folgt, welche am Beginn des entsprechenden Kapitels erläutert wird.[16] Die Quellen, die in diesem ersten Hauptteil untersucht werden, sind die Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III., die *Chronik von Ḥūzistān*, die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*, die „Weltgeschichte" des Johannes bar Penkāyē, die *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, das *Evangelium der zwölf Apostel*, die apokalyptischen Teile der syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* sowie Ausschnitte aus der *Disputation von Bēt Ḥālē*.

15 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 258.

16 Vgl. Kapitel ‚5. Die Auseinandersetzung mit der Herrschaft der Araber in syrischen Texten aus dem 7. und frühen 8. Jahrhundert'.

4. Die zweite *fitna* und das Kalifat ʿAbdalmaliks

Die ersten syrischen Quellen, die eine theologische Deutung des Islams vornahmen, entstanden im Kontext des zweiten arabischen Bürgerkriegs (auf Arabisch فتنة, *fitna* genannt) und des daraus hervorgehenden Kalifats ʿAbdalmaliks, das in der Forschung in der Regel als Anfang der Prozesse der „Arabisierung" und „Islamisierung" gesehen wird.[17] Als historischer Kontext sind diese Ereignisse nicht nur für die Analyse der Quellen relevant, sondern auch für ihre Datierung.

4.1 Der zweite arabische Bürgerkrieg (zweite *fitna*)

Der zweite Bürgerkrieg wurde im Wesentlichen zwischen den Kalifen der Umaiyaden und dem „Gegenkalifen" ʿAbdallāh b. az-Zubair ausgetragen, daneben spielten sich aber noch einige weitere Konflikte ab, die miteinander und mit der umaiyadisch-zubairidischen Auseinandersetzung eher locker verbunden waren.[18] Die Gründe für diese Konflikte waren vielfältig, ein Hauptproblem stellte jedoch eine fehlende allgemein anerkannte Regelung für die Nachfolge im Kalifenamt dar. Der erste Kalif aus der Familie der Umaiyaden, Muʿāwiya I. (reg. 661–680), führte das Erbfolgeprinzip ein, das bis dahin im muslimisch dominierten Raum nicht üblich gewesen war. Er begründete damit eine Dynastie, rief aber zugleich den Widerstand anderer hervor, die aus politischen oder religiösen Gründen andere Kriterien für das Kalifat formulierten. Neben diesen makropolitischen Entwicklungen, welche die Turbulenzen jener Zeit verdeutlichen, wird es im Folgenden auch um die besondere Situation in der Ǧazīra (oberes Mesopotamien)[19] gehen, weil die zu analysierenden Quellen in dieser Region entstanden sind. Dabei beruht die Rekonstruktion der Ereignisse des zweiten Bürgerkriegs primär auf der umfang- und detailreichen Studie von Gernot Rotter.

Nach dem Tod von Kalif Muʿāwiya I. im Jahr 680 erwies sich die Herrschaft der beiden letzten Umaiyaden-Kalifen aus der Sufyāniden-Linie, Yazīd I. (reg. 680–683) und Muʿāwiya II. (reg. 683–684), als instabil. Danach wurde Marwān (reg. 684–685) zum Kalifen ausgerufen. Ihm folgte sein Sohn ʿAbdalmalik (reg. 685–705). Die Regentschaft der Marwāniden-Linie war zu dieser Zeit aber noch nicht gefestigt, sodass ʿAbdalmalik sich zunächst in einem Abkommen mit den Byzantinern zu Tributzahlungen verpflichtete, um seine Herrschaft im Inneren zu konsolidieren. Erst danach handelte er 689/90 einen neuen Vertrag mit Kon-

17 So z. B. Robinson, ʿAbd al-Malik, 124–128.
18 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 46.
19 Arabisch الجزيرة, Syrisch ܓܙܪܬܐ (vgl. Brockelmann, Lexicon syriacum, 53; Payne Smith, Thesaurus syriacus I, 701).

stantinopel aus.[20] Am Beginn der 680er Jahre regte sich auf dem Ḥiǧāz allerdings Widerstand gegen die Herrschaft der Umaiyaden und die von Muʿāwiya I. eingeführte Erblichkeit des Kalifenamts. Eine anti-umaiyadische Revolte in Medina ließen die Umaiyaden im August 683 durch syrische Truppen niederschlagen, die anschließende Belagerung Mekkas wurde aber nach dem Tod Yazīds I. im November 683 abgebrochen. Doch wohl erst nach dem Tod Muʿāwiyas II. ließ sich ʿAbdallāh b. az-Zubair, die führende Persönlichkeit in Mekka, als Kalif huldigen.[21] Chase F. Robinson und Gerald R. Hawting folgen dagegen der islamischen Tradition, nach der Ibn az-Zubair das Kalifat bereits nach dem Tod Yazīds für sich beansprucht habe, was sie durch Münzfunde bestätigt sehen.[22]

Nach dem Tod Yazīds verfügten die Sufyāniden weder über ein mächtiges Familienoberhaupt noch über geeignete Kandidaten für das Kalifenamt. Damit verlor der umaiyadische Familienzweig der Ḥarb (Sufyāniden) das Kalifat, welches an eine andere Sippe der Umaiyaden, die Abū l-ʿĀṣ, überging. Unter der Führung des Marwān (624/25–685) war die Sippe Abū l-ʿĀṣ vom Ḥiǧāz nach Syrien geflohen, wo sie gegen Ende Januar 684 angekommen sein dürfte.[23] Infolge des Zusammenbruchs der umaiyadischen Herrschaft in Syrien nach dem Tod Muʿāwiyas II. bildete sich im Jahr 684 eine pro-zubairidische Opposition gegen die Umaiyaden in Syrien. Bei einer Zusammenkunft der Stammesführer in der syrischen Stadt Ǧābiya gelang es Marwān jedoch sich durchzusetzen: Ende Juni/Anfang Juli 684 huldigten ihm die Kalb und verbündete Stämme als Kalif. Mit seinen Anhängern zog Marwān nach Marǧ Rāhiṭ (nordöstlich von Damaskus), wo es zur Schlacht gegen die Stämme kam, die ihm noch nicht gehuldigt hatten. Nach dieser Konfrontation ließ sich der siegreiche Marwān aber-

20 Vgl. Robinson, ʿAbd al-Malik, 22–29. Gernot Rotter meint, die Auseinandersetzungen mit Byzanz seien die wesentliche Ursache dafür gewesen, dass der im arabischen Bürgerkrieg militärisch überlegene ʿAbdalmalik seinen Kontrahenten ʿAbdallāh b. az-Zubair nicht schneller unterwerfen konnte. 678 hatte Kaiser Konstantin IV. (reg. 668–685) einen Friedensvertrag mit Muʿāwiya I. abgeschlossen, der die Umaiyaden zu jährlichen Tributzahlungen verpflichtete. Yazīd ließ die Sommerfeldzüge der Araber gegen die Byzantiner aber ab 681 wieder aufnehmen. Der innere Zerfall nach dem Tod Yazīds brachte die Araber jedoch in die Defensive, sie mussten nun mehrere Gebietsverluste an die Byzantiner hinnehmen und verloren Armenien an die Ḫazaren. 685 musste ʿAbdalmalik mit den Byzantinern einen Frieden schließen, der erheblich härtere Bedingungen für die Umaiyaden beinhaltete als der Vertrag von 678. Nachdem ʿAbdalmalik das christliche Volk der Mardaiten, die sich – offenbar mit byzantinischer Unterstützung – erhoben hatten und in den Libanon gezogen waren, besiegt und militärische Verstöße gegen Theopolis/Antiochia (heute Antakya) und Armenien unternommen hatte, sah Kaiser Justinian II. (reg. 685–695 und 705–711) sich allerdings zu einem neuen Friedensschluss mit günstigeren Bedingungen für die Araber veranlasst, der Ende 689 oder Anfang 690 besiegelt wurde (vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 169–182).

21 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 40–59.

22 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 47–48; Robinson, ʿAbd al-Malik, 35.

23 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 108–126.

mals als Kalif huldigen.[24] Laut Gernot Rotter war die Schlacht von Marǧ Rāhiṭ damit ein „erster unsicherer Schritt auf dem langjährigen Weg bis zu einem neuen umayyadischen Gesamtreich“[25].

Nach dem Tod Marwāns im Frühjahr 685 übernahm dessen ältester Sohn ʿAbdalmalik, der bis dahin Statthalter in Palästina gewesen war, in Jerusalem das Kalifenamt. Die damit vollzogene Gründung der marwānidischen Linie wurde innerhalb der Umaiyaden-Familie offenbar zunächst akzeptiert, anscheinend auch weil die immer noch prekäre Lage die umaiyadischen Sippen zur Einheit zwang. Erst im Sommer 689 wagte ʿAmr b. Saʿīd al-Ašdaq von der umaiyadischen Sippe al-ʿĀṣ eine Revolte gegen ʿAbdalmalik, bei der er aber unterlag und schließlich ermordet wurde.[26]

Das Kalifat der Umaiyaden wurde nach 683/84 im islamischen Herrschaftsgebiet jedoch weitestgehend nicht anerkannt. Vielmehr war in dieser Zeit ʿAbdallāh b. az-Zubair der Kalif, dem die meisten Muslime folgten.[27] Chase F. Robinson weist daher darauf hin, dass ʿAbdalmalik eigentlich erst mit dem Ende des Bürgerkrieges und der Niederlage Ibn az-Zubairs im Jahr 692 zum Kalifen wurde. Für Robinson war Ibn az-Zubair ab der Mitte der 680er Jahre der tatsächliche Kalif, der dann von ʿAbdalmalik gestürzt wurde. Wenn später ein umgekehrtes Bild – die Herausforderung ʿAbdalmaliks durch den vermeintlichen „Gegenkalifen“ Ibn az-Zubair – vermittelt wurde und wird, so sei dies darauf zurückzuführen, dass wie selbstverständlich vom dynastischen Prinzip ausgegangen wurde, welches am Ende des 7. Jahrhunderts aber noch keineswegs allgemein akzeptiert war.[28] Wie Gernot Rotters detaillierte Studie belegt, verfügte das zubairidische Kalifat jedoch kaum über zentralisierte Strukturen, sodass seine Herrschaft in den meisten Regionen nur indirekter Art und von den jeweiligen regionalen und lokalen Autoritäten abhängig war. Mit der starken Präsenz der Ḫāriǧiten[29] in Baṣra und der angrenzenden Provinz Ḫūzistān sowie der von Muḫtār b. Abī ʿUbaid angeführten ʿalidischen Bewegung in Kūfa hatten die Zubairiden auch in einigen Regionen des Irak starke Konkurrenten.[30] Die mangelnde feste Bindung der Provinzen an das Kalifat ʿAbdallāh b. az-Zubairs trug dazu bei, dass ʿAbdalmalik seinen Konkurrenten schließlich besiegen konnte.

24 Vgl. ebd., 133–151.
25 Ebd., 152.
26 Vgl. ebd., 163–169.
27 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 48.
28 Vgl. Robinson, ʿAbd al-Malik, 31–39.
29 Zu den Ḫāriǧiten und ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Islams vgl. Watt, The Formative Period, 9–37.
30 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 68–106. Einen Kurzüberblick über die ʿalidische Bewegung Muḫtārs bieten Hawting, The First Dynasty of Islam, 51–53; Watt, The Formative Period, 44–47. Robinson leugnet weder die indirekte Herrschaft Ibn az-Zubairs noch die Existenz interner politischer Konkurrenten, weist aber darauf hin, dass dies damals der Normalfall gewesen sei und sich bei den Umaiyaden nicht anders verhalten habe.

Die große Anerkennung von Ibn az-Zubairs Kalifat unter den Muslimen seiner Zeit hing wohl auch mit seinem hohen Prestige zusammen. Wie Muḥammad und ʿAbdalmalik war Ibn az-Zubair ein Mitglied der Quraiš (قريش). Doch nicht nur aufgrund dieser Stammeszugehörigkeit genoss Ibn az-Zubair ein hohes Ansehen, sondern auch weil er um 624 und damit zu Lebzeiten Muḥammads geboren worden war. Er galt somit als direkter Zeuge des Wirkens des Propheten der Muslime. Überdies wurde er oft als erstes Kind, das unter den Emigranten in Medina geboren worden sei, angesehen. Sein Vater az-Zubair b. al-ʿAwāmm galt als einer der engsten Gefolgsleute Muḥammads und seine Mutter Asmāʾ war eine Tochter des späteren ersten Kalifen Abū Bakr (reg. 632–634) sowie eine Schwester von Muḥammads Frau ʿĀʾiša. ʿAbdalmalik gehörte hingegen zum Clan der Umaiyaden, die aufgrund ihrer Machtposition im vorislamischen Stammesgefüge Muḥammad zunächst Widerstand geleistet hatten, während Ibn az-Zubairs Vorfahren früh den Islam angenommen hatten.[31]

Die Rückeroberung von verlorenen Gebieten begann bereits unter Marwān, der sich 685 gegen die Zubairiden in Ägypten durchsetzen konnte. Außerdem versuchte Marwān, das südliche Grenzgebiet Syriens gegen Ibn az-Zubair abzusichern. Zudem entsandte er Vertreter in die Ǧazīra, um auch dieses Gebiet wieder unter umaiyadische Kontrolle zu bringen.[32] Die Ǧazīra bildete das Übergangsgebiet zwischen Syrien (Umaiyaden) und dem Irak (Zubairiden), in dem während der zweiten *fitna* aufgrund der Schwäche der Zentralgewalten Kämpfe zwischen den Stämmen ausbrachen, bei denen nach Gernot Rotter zwischen zwei Phasen zu unterscheiden ist: Die erste Phase war ab dem Frühjahr des Jahres 686 von Kämpfen zwischen den Qais und Kalb geprägt, in denen die Qais triumphierten. Die Kämpfe endeten 687/88. Da die Kalb mit den Umaiyaden verbündet waren, erkannten die Qais die Zubairiden zumindest nominell an. In der zweiten Phase fanden Auseinandersetzungen zwischen den Qais und den Taġlib statt. Die Taġlib waren noch überwiegend christlich und hatten von 686 bis 688 mit den Qais gegen die Kalb gekämpft. Der Konflikt zwischen Qais und Taġlib war ein Konflikt um Weideland und Wasser im Ḫābūr-Gebiet, in das die Qais 684 vorgedrungen waren. Durch die Kooperation gegen die Kalb wurde der Konflikt zwischen Qais und Taġlib nur um einige Jahre aufgeschoben. Er eskalierte dann aber zwischen 688 und 690 in mehreren Schlachten, welche die Taġlib fast alle verloren. Ihre endgültige Vertreibung aus der Ǧazīra wurde wohl nur durch die Intervention ʿAbdalmaliks im Sommer 690 verhindert.[33] Hinter diesen Stammesrivalitäten stand eine größere Auseinandersetzung von zwei

31 Vgl. Robinson, ʿAbd al-Malik, 13–18.
32 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 153–161.
33 Vgl. ebd., 193–207.

Fraktionen, den „nördlichen“ und den „südlichen“ Araber-Stämmen in Syrien und dem Irak.[34]

Die Ǧazīra war für ʿAbdalmalik von großer Bedeutung, weil er die Qais aufgrund ihres militärischen Potenzials wieder für die Umaiyaden gewinnen musste und weil die Ǧazīra das zweithöchste Steueraufkommen des arabischen Reichs erbrachte. Aber erst nach dem Friedensschluss mit Byzanz und der Beendigung des Aufstands des Ašdaq konnte ʿAbdalmalik selbst in der Ǧazīra agieren. Im Sommer oder Herbst 690 ließ er Qarqīsiyāʾ belagern, bis Zufar b. al-Ḥārit̲, der Führer der Qais, die Stadt nach Verhandlungen übergab.[35] Damit verfügte ʿAbdalmalik über eine Basis für weitere Vorstöße in den Irak.

ʿAbdalmalik begann seinen Feldzug gegen den Irak im Sommer des Jahres 691. Sein Gegner war Muṣʿab b. az-Zubair, der Bruder von ʿAbdallāh b. az-Zubair, der ihn als Statthalter von Baṣra eingesetzt hatte. Muṣʿab fiel im Oktober 691 in der Schlacht von Dair al-Ǧāṯ̲ulīq, nachdem viele der mit ihm in den Krieg gezogenen Stämme zu den Umaiyaden übergelaufen waren. Der Feldzug brachte den Irak wieder unter umaiyadische Kontrolle.[36] Nach ʿAbdalmaliks Sieg im Irak blieb ʿAbdallāh b. az-Zubair nur noch der Ḥiǧāz, den er militärisch jedoch nicht zu halten vermochte. ʿAbdalmalik entsandte syrische Truppen unter dem Befehl von al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf aṯ̲-Ṯ̲aqafī (gest. 714)[37] in den Ḥiǧāz, die zusammen mit anderen umaiyadischen Heeren Mekka von März bis September 692 belagerten. Al-Ḥaǧǧāǧ wollte die heilige Stadt des Islams offenkundig so wenig wie möglich verwüsten, weshalb er Mekka auszuhungern versuchte. Auf diese Weise konnten die Umaiyaden Mekka zurückgewinnen. ʿAbdallāh b. az-Zubair fiel im November 692 im Kampf.[38]

Im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Strömungen wie den ʿAliden/Schiiten und den Ḫāriǧiten löste ʿAbdallāh b. az-Zubair keine politische oder religiöse Nachfolgebewegung aus. Daher erachtet Gernot Rotter den zweiten Bürgerkrieg vor allem als einen „Kampf zwischen zwei rivalisierenden Sippen des gleichen quraišitischen Adels um die weltliche Macht“[39]. Zu einem ähnlichen Befund kommt Gerald R. Hawting, der davon ausgeht, dass Ibn az-Zubair kein eigenes politisches oder religiöses Programm verfolgt habe und hauptsächlich aufgrund seiner Stellung als einer der ersten Muslime und Mitglied der Quraiš Unterstützung erhalten habe, wobei ihm die Schwäche der Umaiyaden von Nutzen gewesen sei.[40] Hawting hält die Auseinandersetzung zwischen den

34 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 53–55.
35 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 209–214.
36 Vgl. ebd., 231–237.
37 Al-Ḥaǧǧāǧ war von 694 bis 714 Gouverneur des Irak. In dieser Funktion war er einer der wichtigsten und mächtigsten Protagonisten der früh-marwānidischen Zentralisierungspolitik (vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 66–71).
38 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 238–243.
39 Ebd., 246.
40 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 49.

Umaiyaden und Ibn az-Zubair sowie den Wechsel von den Sufyāniden zu den Marwāniden für weniger bedeutsam als andere Entwicklungen während des zweiten Bürgerkriegs: die Polarisierung zwischen den Fraktionen arabischer Stämme, den Anstoß zur Herausbildung der Šīʿa, das erstmalige Erscheinen der *mawālī* als wichtige Kraft und das Auftreten der Ḫāriǧiten.[41]

4.2 Das Kalifat ʿAbdalmaliks – Implikationen für die Christen

Kennzeichnend für ʿAbdalmaliks Regentschaft war die Herausbildung von Herrschaftsstrukturen, durch die die Macht des Kalifen in den Provinzen gestärkt werden sollte.[42] Von diesen Entwicklungen werden hier jene herausgegriffen, welche die Christen besonders betrafen und sich daher auch auf die Reaktionen von Christen auf die muslimische Herrschaft in dieser Zeit auswirkten.

Zum Ersten ist die Reformierung des Steuerwesens zu nennen, durch die die Steuerpflichten nicht nur erhöht wurden, sondern die Steuern auch effizienter eingetrieben wurden. Damit ging ein Umbau der Fiskalverwaltung einher, in der die arabische Sprache gegenüber der griechischen an Bedeutung gewann und Muslime gegenüber den christlichen und zoroastrischen Staatsdienern eine immer größere Rolle spielten. Ihren vielleicht augenscheinlichsten Ausdruck fand diese Politik in der Prägung neuer Münzen anstelle der bis dahin gebräuchlichen byzantinischen Münzen, die sich nun durch eine dezidiert islamische Symbolik sowie die Verwendung der arabischen Sprache auszeichneten.[43]

Zum Zweiten wurden im Zuge der Verstetigung der Steuereinnahmen Ausnahmen im alten System der eher irregulären Tributerhebungen von den Untertanen beseitigt, sodass jetzt auch der christliche Klerus zunehmend belastet wurde. Dagegen waren die Araber, die zu dieser Zeit weitgehend mit Muslimen gleichgesetzt wurden, von Steuerpflichten freigestellt, um die soziale Hierarchie der Gesellschaft deutlich zu machen. Nichtaraber, die zum Islam konvertierten, wurden allerdings nicht notwendigerweise von den Steuern für Nichtmuslime befreit. Diese Entwicklung entspricht einer generellen Veränderung des Verhältnisses der herrschenden Muslime zu ihren nichtmuslimischen Untertanen während des Kalifats ʿAbdalmaliks: Der antichristliche Ton in der muslimischen Propaganda der Zeit zeigt sich etwa in einer Inschrift aus dem letzten Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts mit der Absage an das christliche Jesus-Verständnis in den Suren 4,171–172 und 19,34–36 im Inneren des Jerusalemer Felsendoms und in

41 Vgl. ebd., 55–56.
42 Vgl. ebd., 61–66.
43 Vgl. Robinson, ʿAbd al-Malik, 71–75; van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 9–10.

der systematischen Politik der Unterdrückung der öffentlichen Darstellung des Symbols des Kreuzes, das nun beispielsweise von den Münzen verschwand.[44]

Als Kalif war ʿAbdalmalik auch eine religiöse islamische Autorität. Josef van Ess urteilt über ihn:

> „geprägt durch die Erfahrung des zweiten großen Bürgerkrieges ging er daran, die Eigenheit des islamischen Gemeinwesens als Ganzes stärker ins Bewußtsein zu heben. Er tat es nicht mit Manifesten, sondern mit Symbolen."[45]

Dies äußerte sich beispielsweise darin, dass er die Kaʿba in Mekka umbauen oder renovieren ließ und auf dem Tempelberg in Jerusalem den Felsendom (قبة الصخرة, *qubbat aṣ-ṣaḫra* = Kuppel des Felsens) errichtete. In dem sich damals noch entwickelnden muslimischen Pilgerwesen hob der Kalif damit zwei wichtige heilige Stätten hervor und gestaltete sie für den Vollzug religiöser Riten, in beiden Fällen für die Umrundung eines heiligen Steins.[46] Eine Inschrift weist den Bau des Felsendoms für das Jahr 72 nach islamischer Zeitrechnung aus,[47] das von Juni 691 bis Mai 692 dauerte. Damit steht die Erbauung des Felsendoms im Zusammenhang mit dem zweiten arabischen Bürgerkrieg, möglicherweise wollte ʿAbdalmalik ein Heiligtum schaffen, das als Ersatz für das von Ibn az-Zubair beherrschte Mekka fungieren sollte. Auf jeden Fall manifestierte der Felsendom aber die Macht des Islams im Kernland der beiden anderen monotheistischen Religionen, des Judentums und des Christentums.[48] Die zentrale Rolle Jerusalems in den christlich-syrischen apokalyptischen Texten vom Ende des 7.

44 Vgl. Robinson, ʿAbd al-Malik, 75–80. Zu der Inschrift im Felsendom vgl. Kessler, ʿAbd al-Malik's Inscription, 4–7 (Arab.); Busse, Die arabischen Inschriften, 13–14 (Dt.); Busse, Monotheismus und islamische Christologie, 173–174 (Dt.); Dobberahn, Muḥammad oder Christus?, 129–133 (Arab./Dt.); Donner, Muhammad and the Believers, 234 (Engl.).

45 Van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 9.

46 Vgl. Robinson, ʿAbd al-Malik, 93–100.

47 Vgl. Donner, Muhammad and the Believers, 235 (Engl.); vgl. auch Rosen-Ayalon, The Early Islamic Monuments, 12.

48 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 59–61; Robinson, ʿAbd al-Malik, 1–9; van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 10–11. In der Regel wird die Fertigstellung des Felsendoms in das Jahr 691/92 datiert. Gernot Rotter hat dagegen eine alternative Interpretation der Inschrift mit der Datierung vorgenommen. Nach Rotter wurde der Felsendom nicht im Jahr 691/92 fertiggestellt, weil die Errichtung des Bauwerks, die dann in der zweiten Hälfte der 680er Jahre begonnen haben müsste, aufgrund der inneren Probleme des Reichs während des Bürgerkriegs unwahrscheinlich sei. Stattdessen geht Rotter davon aus, dass der Bau des Felsendoms im Jahr 691/92 und damit nach dem erfolgreichen Irak-Feldzug ʿAbdalmaliks begonnen worden sei. Mit der Rückgewinnung des Iraks war die Finanzierung des Felsendoms gesichert und ein Sieg über den äußeren Feind ʿAbdallāh b. az-Zubair absehbar. Den Bau des Felsendoms ordnet Rotter dabei den Maßnahmen ʿAbdalmaliks zur Islamisierung und Arabisierung der Verwaltung seines Reiches zu, die gegen Byzanz und das Christentum gerichtet waren (vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 227–231). Nach Myriam Rosen-Ayalon deutet die Dekoration des Felsendoms dagegen vor allem auf Anspielungen an Vorstellungen vom Paradies und vom Jüngsten Tag hin (vgl. Rosen-Ayalon, The Early Islamic Monuments, 46–69).

Jahrhunderts kann als Reaktion auf den Bau des Felsendoms gewertet werden.[49] In der christlichen Führungsschicht lösten diese Aktivitäten die Befürchtung aus, dass Christen massenhaft zum Islam konvertieren könnten.[50]

Weiterhin wurde unter der Ägide ʿAbdalmaliks eine Initiative zur Fixierung des Korantextes unternommen: Gemäß der islamischen Tradition wurde die Koranredaktion bereits zur Zeit des Kalifen ʿUṯmān b. ʿAffān (reg. 644–656) abgeschlossen.[51] Es existierten aber weiterhin unterschiedliche Lesarten des Korantextes. Deshalb initiierte der von ʿAbdalmalik zum Statthalter im Irak eingesetzte al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf aṯ-Ṯaqafī (reg. 694–714) in der Stadt Wāsiṭ ein Projekt zur Vereinheitlichung des Korantextes, das sogenannte *Maṣāḥif* (مصاحف)-Projekt. Die Grundlage dieses von ʿAbdalmalik unterstützten Projekts bildete das Koranexemplar (مصحف, *muṣḥaf*) ʿUṯmāns. Die Gelehrten des von al-Ḥaǧǧāǧ ins Leben gerufenen Projekts fügten diakritische Punkte in den Korantext ein, um Konsonanten mit ähnlichem Schriftbild voneinander zu unterscheiden. Zur Gewährleistung und Überprüfung der Vollständigkeit und Authentizität des Korantextes zählten sie dessen Konsonanten, Wörter und Verse. Ferner nahmen sie verschiedene Unterteilungen des Korantextes und elf orthographische Änderungen vor. Um den Korantext zu vereinheitlichen wurden abweichende Koranrezensionen vernichtet, die neuen Koranexemplare in die Großstädte gesendet und durch Lesung in den Moscheen bekannt gemacht.[52] Damit war das Projekt des Ḥaǧǧāǧ „entscheidend für die Konsolidierung des ʿuṯmānischen Textes und seine Durchsetzung“[53]. Die Unterstützung ʿAbdalmaliks für dieses Projekt zeigt, dass es aus der Sicht des Kalifen auch zu seinen Aufgaben gehörte, die Normierung des Korans voranzubringen. Gleichzeitig bot sich dem Regenten mit dem Projekt die Möglichkeit, „das angeschlagene Prestige der Umaiyaden zu verbessern und das Vertrauen der Untertanen und ihre Loyalität, nach zwanzig Jahren politischer Auseinandersetzungen und Bürgerkriege[n] zwischen den Umaiyaden und ihren Gegnern, wiederzugewinnen“[54].

Entgegen der politischen Instabilität des Bürgerkriegs griff ʿAbdalmalik auf eine gezielte Propaganda zurück, um seine Autorität als Kalif zu stärken. Ein Instrument hierfür waren Predigten, die von ihm und seinen Vertretern in den Provinzen bei den Freitagsgebeten vorgetragen wurden. Ferner bediente man sich des Mittels von offiziellen Briefen des Kalifen, die vor einer versammelten Menschenmenge verlesen wurden. Darüber hinaus nahm der Herrscher Dichter und Geschichtenerzähler in seine Dienste, um durch sie mit seinen Untertanen

49 Vgl. Reinink, Early Christian Reactions, 230–241.
50 Vgl. Reinink, Following the Doctrine.
51 Vgl. Neuwirth, Der Koran, 245–249.
52 Vgl. Hamdan, Studien zur Kanonisierung, 135–174; vgl. dazu auch Neuwirth, Der Koran, 249–253.
53 Hamdan, Studien zur Kanonisierung, 173.
54 Ebd., 138.

zu kommunizieren. ʿAbdalmalik forderte auf diesen Wegen Gehorsam von seinen Untertanen ein und versprach ihnen dafür eine Belohnung oder drohte ihnen bei Nichtbeachtung seiner Anordnungen Bestrafungen an. Dieses Schema wurde religiös legitimiert, da der Kalif beanspruchte, im Namen Gottes und dessen Propheten Muḥammad aufzutreten. Der öffentlichen Verbreitung der dynastischen Ideologie der Marwāniden dienten zudem Inschriften, die sich nicht nur an Gebäuden sondern auch auf alltäglichen Gebrauchsgegenständen (wie Meilensteinen und Münzen) befanden.[55]

Während Muḥammad unter den Sufyāniden offensichtlich noch keine herrschaftslegitimierende Rolle spielte – die Kalifen verstanden sich in dieser Zeit wohl einfach als Stellvertreter Gottes –, setzte unter den Marwāniden eine Veränderung ein: Muḥammad wurde nun öffentlichkeitswirksam als Stifter der islamischen Religion propagiert und die Kalifen als von Gott eingesetzte Autoritäten inszeniert, welche die an den Propheten ergangenen Offenbarungen in der Praxis umsetzen und damit den Bestand und die Rechtleitung der muslimischen Gemeinschaft (أمّـة, *umma*) gewährleisten. Aus dieser Perspektive sichern die Kalifen somit auch die Einheit der *umma* und dienen den Muslimen als eine Art Richtschnur, die eine notwendige Orientierung auf dem Weg zum Heil bietet. Dabei wurde hervorgehoben, dass die Umaiyaden zu diesem Zweck von Gott erwählt worden seien.[56] Aus dem Kontext der entsprechenden Maßnahmen und Schriften ergibt sich für Patricia Crone und Martin Hinds jedoch, „that they [= die Marwāniden] were motivated more by a desire to establish the credentials of Islam over and above other faiths (notably Christianity) than by a wish to emphasise his [= Muḥammads] continuing importance within the Islamic world“[57].

Aufgrund all dieser Maßnahmen, die auf eine Zentralisierung der Macht hinausliefen, sehen Chase F. Robinson und Gerald R. Hawting in der Regentschaft ʿAbdalmaliks den Beginn eines islamischen Staatswesens, das später weiter ausgebaut wurde.[58] Jack Tannous bezweifelt dagegen, dass die Maßnahmen

55 Vgl. Robinson, ʿAbd al-Malik, 106–119. Laut Patricia Crone und Martin Hinds kann das arabische Wort *ḫalīfa* (خليفة) sowohl Stellvertreter als auch Nachfolger bedeuten. Im Fall des Titels *ḫalīfat Allāh* (خليفة الله) ist es jedoch mit ‚Stellvertreter' zu übersetzen – schließlich müsste Gott aufgehört haben zu existieren, wenn er einen Nachfolger hätte – und wurde von den Muslimen auch in diesem Sinne verstanden. Crone und Hinds halten diesen Titel für den ursprünglichen Titel der Kalifen, den sie für ʿUṯmān und praktisch alle Kalifen der Umaiyaden-Dynastie nachweisen können. *Ḫalīfat Allāh* war der offizielle Titel für die Funktion des Kalifen als Staatsoberhaupt und blieb es auch unter den ʿAbbāsiden. Allerdings propagierten die *ʿulamāʾ* den Titel *ḫalīfa rasūl Allāh* (خليفة رسول الله = Nachfolger des Gesandten Gottes), der unter den ʿAbbāsiden neben den Titel *ḫalīfat Allāh* trat, weil die Gelehrten überflüssig gewesen wären, wenn Gott sich direkt durch den Kalifen manifestiert hätte (vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, 4–23).

56 Vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, 24–42.

57 Ebd., 26.

58 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 65–66; Robinson, ʿAbd al-Malik, 119–121.

ʿAbdalmaliks zwangsläufig auch etwas über die religiösen Vorstellungen und Praktiken der einfachen Bevölkerung aussagen.[59]

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die zweite *fitna* nach der langen Regentschaft Muʿāwiyas I. eine turbulente Zeit für den islamischen Herrschaftsbereich bedeutete, von der natürlich auch die syrischen Christen nicht ausgenommen waren. ʿAbdalmalik konnte den Machtkampf schließlich zu seinen Gunsten entscheiden. Die Konsolidierung seiner Herrschaft erfolgte allerdings auf Kosten der religiösen Minderheiten, die innerhalb des arabischen Reiches an Bedeutung verloren und stärkeren Belastungen ausgesetzt wurden. Darüber hinaus sahen sie sich durch die Politik des neuen Kalifen auch in religiöser Hinsicht herausgefordert. Diese veränderten Rahmenbedingungen schlugen sich deutlich in den syrischen Quellen aus jener Zeit nieder.

59 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 293–295.

5. Die Auseinandersetzung mit der Herrschaft der Araber in syrischen Texten aus dem 7. und frühen 8. Jahrhundert

Im Folgenden werden die Quellen im Hinblick auf die Frage analysiert, welches Bild die syrischen Christen im 7. und frühen 8. Jahrhundert von den muslimischen Arabern entwickelten und wie sie sich deren militärische Erfolge erklärten. Dabei wird eine thematische Gliederung zugrunde gelegt, in der zuerst die Konstruktion einer Vorbildfunktion der Midianiter für die spätere Araberherrschaft behandelt wird. Vor allem in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* werden die Midianiter als Typus für die Macht der Araber im 7. Jahrhundert dargestellt, weil Pseudo-Methodios dadurch seine These von der begrenzten Dauer der Araberherrschaft untermauern konnte. Sodann wird es um die Frage gehen, wie die syrischen Christen sich die militärischen Erfolge der Araber erklärten, wo sie die Araber doch eigentlich als inferior ansahen. In den syrischen Quellen aus dieser Zeit werden die Siege der Araber durchweg auf ein Eingreifen Gottes zugunsten der Araber zurückgeführt. Danach wird die Beschreibung des Charakters der Araber und ihrer Herrschaft in den syrischen Quellen untersucht. Gerade unter der Herrschaft ʿAbdalmaliks waren die syrischen Kirchen zunehmend mit der Herausforderung der Konversion von Christen zum Islam konfrontiert. Dieses Problem wird im Zusammenhang mit den Auswirkungen der zweiten *fitna* in einem eigenen Kapitel erörtert. Anschließend werden die in dieser Zeit noch recht spärlichen Ausführungen der syrischen Autoren zur Religion der Araber in den Blick genommen, bevor der Fokus auf die – im 7. Jahrhundert bei den Christen noch verbreiteten – Erwartungen eines baldigen Endes der arabischen Herrschaft gelegt wird. Schließlich werden die Adaption und die Weiterentwicklung der Apokalyptik als Reaktion auf die islamische Herrschaft nach dem 7. Jahrhundert thematisiert, wobei die *Legende von Sergios Baḥīrā* als primäres Beispiel dient. Die Befunde dieses ersten Hauptteils werden in einem Resümee zusammengefasst.

5.1 Geschichtliche Vorbilder einer ersten Herrschaft der Ismaeliten (Midianiter) und religiöser Herausforderungen in vorislamischer Zeit

In der *Disputation von Bēt Ḥālē* antwortet der Mönch dem Muslim gegen Ende des Gesprächs auf die Frage, warum die Christen den Muslimen untertan sind, wo doch ihr Glaube dem Islam überlegen sei:

ܘܐܦ ܐܢܬܘܢ ܚܕ ܙܒܢܐ ܫܬ̈ܝܢ ܥܠ ܥܒܪܝܐ ܓܕܥܘܢ ܫܠܛ ܘܐܬܪܕܝܬ ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܘܩܛܠ ܐܪܒܥ ܡܠ̈ܟܐ ܡܢ ܒܝܬ ܥܡܟ ܥܘܪܝܒ ܘܙܝܒ ܘܙܒܚ ܘܨܠܡܢܥ.[60]

Und auch ihr habt einmal sechzig Jahre geherrscht und seid von dem Hebräer Gideon vertrieben worden. Er hat von euch vier Könige getötet: ʿŌrīb, Zīb, Zābaḥ und Ṣalmanaʿ.[61]

Die Vorstellung, dass die Araber früher schon einmal die Herrschaft innegehabt hätten, hat der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* entnommen, in der diese erste Araberherrschaft mit der Zeit der Midianiter im alttestamentlichen Buch der Richter identifiziert wird.[62] Der Sinn dieser ersten Araberherrschaft in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* besteht darin, ein Vorbild für den Verlauf und die begrenzte Dauer der zweiten Araberherrschaft, die der Regentschaft der Muslime in der Lebenszeit des Autors der Apokalypse entspricht, zu kreieren. Auf diese Weise möchte Pseudo-Methodios seinen Lesern das zeitgenössische Geschehen historisch einordbar machen und vor allem belegen, dass die Zeit der arabischen Macht begrenzt ist. Das von Pseudo-Methodios entwickelte Motiv der ersten Araberherrschaft scheint also einen gewissen Einfluss auf spätere syrische Autoren – wie jenen der *Disputation von Bēt Ḥālē* – ausgeübt zu haben, wenn Pseudo-Methodios nicht schon selbst auf eine ihm bekannte Tradition zurückgegriffen hat. Darüber hinaus ist diese Konstruktion für das Verständnis der Argumentation in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* selbst bedeutsam, weshalb im Folgenden näher darauf eingegangen wird.

In der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* wird zweimal ein Ausfall der Ismaeliten geschildert. Der erste Ausfall ist das „Vorbild des apokalyptischen, zweiten Ausfalls“[63], sodass eine typologische Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Ausfall der „Söhne Ismaels“ hergestellt wird.[64] Der erste Ausfall wird im 5. Kapitel dargestellt und fällt nach der Chronologie des Pseudo-Methodios in das erste Jahr des 5. Millenniums. Der Anlass hierfür war ein Feldzug von Šamšasnakar (ܫܡܫܢܟܪ), dem „König des Ostens“ (ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ).[65] Damit wird nach Meinung Ernst Sackurs, Francisco Javier Martinez’ und Harald Suermanns, die hier der Auffassung Sackurs folgen, auf den Sassaniden-König Šāpūr II. (reg. 309–379) angespielt, dem in der persisch-arabischen Tra-

60 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 238–239.
61 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 238–239 (Engl.).
62 Vgl. Taylor, The Disputation, 239 (Anm. 199–201).
63 Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 142.
64 Vgl. Reinink, Ismael, 339–344.
65 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 7 (Z. 9–13; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 10 (Z. 19)–11 (Z. 4).

dition ein Feldzug in die arabische Wüste zugeschrieben wird, der ihn unter anderem in Nähe von Medina geführt haben soll.[66] Dieser Šamšasnakar

[...] ܘܢܦܩ ܒܡܕܒܪܐ ܕܣܒܐ ܘܚܪܒ ܠܡܚܢܝܗܘܢ ܕܒܢܝ ܫܡܥܝܠ ܕܒܪ ܗܓܪ ܡܨܪܝܬܐ ܕܐܬܬ ܠܡ ܠܐܒܪܗܡ ܘܐܬܪ ܗܢܘܢ ܐܬܒܪܘ ܡܢ ܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ ܘܐܬܘ ܘܥܒܕܘ ܩܪܒ ܠܟܠ ܡܠܟܘܬ ܥܡܡܐ ܘܐܬܪ ܗܢܘܢ ܐܬܒܪܘ ܘܟܒܫܘ ܠܟܠ ܡܠܟܘܬ ܥܡܡܐ ܘܟܠ ܐܪܥܐ ܕܡܘܥܕܐ ܐܬܬ ܠܬܚܘܬ ܫܘܠܛܢܗ[67]

„[…] zog aus in die Wüste von Saba[68] und verwüstete [und eroberte][69] das Lager der Söhne Ismaels, des Sohnes der Hagar, der Ägypterin, der Magd der Sara, der Frau des Abraham. Und sie flohen alle aus der Wüste von Yatreb und zogen in die Kulturwelt ein und führten Krieg mit den Königen der Völker. Und sie verwüsteten und eroberten und unterwarfen [… alle][70] Königreiche der Völker. Und das ganze Land der Verheißung kam unter ihre Herrschaft.“[71]

Dabei würde der syrische Text durchaus eine drastischere Ausdrucksweise zulassen, als in der zitierten Übersetzung Reininks wiedergegeben wird: So ließe sich das Verb ܚܠ auch mit ‚angreifen‘ oder ‚einfallen‘ übersetzen,[72] was eine stärkere Formulierung ist als der ‚Einzug‘ der Ismaeliten in das Kulturland, von dem Reinink spricht. Ebenso könnte ܥܒܕܘܬܐ auch mit ‚Unterdrückung‘, ‚Knechtschaft‘ oder gar ‚Tyrannei‘ wiedergegeben werden,[73] was dem von Pseudo-Methodios in diesem Zusammenhang verwendeten Verb ܥܒܕ durchaus näherkäme als Reininks relativ neutrale Übersetzung mit ‚Herrschaft‘. Diese drastischere Formulierung findet sich auch bei Suermann, der mit ‚Sklaverei‘ übersetzt.[74] Ferner handelt es sich nicht einfach um einen Einfall in das Kulturland, sondern in das *Innere* des Kulturlands: ܠܓܘ ܒܥܡܩ ܐܪܥܐ. In diesem Sinne ist ܠܓܘ wohl zu verstehen.[75]

66 Vgl. Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 163 (Anm. 2); Sackur, Sibyllinische Texte, 22; Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 143. Sackur bezeichnete die Person als „Šāpūr I.“, was von Martinez und Suermann übernommen wurde. Aufgrund der von Sackur genannten Regierungszeit Šāpūrs (309–379) muss jedoch Šāpūr II. gemeint sein.

67 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 8 (Z. 2–7).

68 Der Zusatz ܕܥܒܕ steht nicht in der V-Rezension, die Reininks Basistext ist, sondern nur in der Beinecke-Handschrift, die damit den griechischen und lateinischen Versionen entspricht (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 8).

69 Das zweite Prädikat ܘܚܪܒ fehlt im Beinecke-Manuskript sowie im griechischen und lateinischen Text (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 8). Es wird daher in Reininks Übersetzung nicht wiedergegeben.

70 ܠܟܠ fehlt in der Beinecke-Handschrift, dort steht lediglich ܘܫܘܠܛܢܗ (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 8).

71 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 11 (Z. 6–12; Übers. Reinink).

72 Vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 412.

73 Vgl. ebd., 567.

74 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 42.

75 Vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 62. Dem entspricht auch die Übersetzung Suermanns (vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 42: „[...] und gingen zum Inneren der kultivierten Erde“).

Als Grundlage dient Pseudo-Methodios hier die Gideonsgeschichte (Ri 6–8, besonders Ri 7,1–8,21),[76] denn er identifiziert die „Söhne Ismaels" später mit den Midianitern (ܡܕܝܢܝܐ), deren Unterdrückung der Israeliten Gott durch Gideon (ܓܕܥܘܢ ܒܝܕ) beendet habe.[77] Reinink führt die Identifikation der Midianiter mit den „Söhnen Ismaels" darauf zurück, dass der Name der Stadt Medina in der *Chronik von Ḫūzistān* von Midian, dem vierten Sohn Abrahams und Keturas (Gen 25,1–2), hergeleitet wird.[78] Ob der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* die *Chronik von Ḫūzistān* kannte, lässt sich nicht mehr nachvollziehen. Näherliegender ist daher wohl Reininks Hinweis, dass die Midianiter im Alten Testament selbst mit den „Söhnen Ismaels" gleichgesetzt werden (Gen 37,28; Ri 8,24),[79] wobei hinzuzufügen ist, dass an den beiden von Reinink angeführten Bibelstellen gemäß dem Text der Pešīṭtā nicht von „Söhnen Ismaels" die Rede ist, sondern von Arabern (ܥܪܒܝܐ).[80]

Nach biblischem Zeugnis wurde Gideon von Gott zum Richter berufen und mit der Befreiung Israels von den Midianitern beauftragt, woraufhin dieser auf Anweisung Gottes den Baʿal-Altar seines Vaters Joasch in Ofra zerstörte, die Armee der Midianiter in die Flucht schlug und schließlich besiegte. Pseudo-Methodios erwähnt überdies die Namen der Midianiterfürsten Oreb und Seeb sowie der midianitischen Könige Sebach und Zalmunna,[81] die auch im alttestamentlichen Buch der Richter genannt werden. Pseudo-Methodios übernimmt die biblische Gideonsgeschichte jedoch nicht einfach, sondern adaptiert sie, indem er sie mit Ereignissen aus seiner eigenen Zeit kombiniert. Auf diese Weise „konstruiert Pseudo-Methodios eine geschichtliche Episode, die der Vorläufer der arabischen Invasion im 7./8. Jahrhundert ist"[82].

Das bei ihrem ersten Ausfall von den Ismaeliten eroberte Gebiet war laut Pseudo-Methodios wesentlich größer als das „Land der Verheißung" (ܐܪܥܐ

76 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 143.

77 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 9 (Z. 12–14; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 14 (Z. 5–7). Der Zusatz ‚durch Gideon' ist im syrischen Text laut Reinink nur in der Beinecke-Handschrift enthalten. Er fehlt in der V-Rezension aufgrund von Haplographie, wird aber durch die griechische und lateinische Version gestützt und ist daher laut Reinink als authentisch anzusehen.

78 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 14 (Anm. 8 zu V,6). Siehe dazu auch die Passage in der *Chronik von Ḫūzistān*: ܘܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܝܬܪܘܒ ܕܡܬܩܪܝ ܗܘ ܒܫܡ ܡܕܝܢ ܒܪ ܐܒܪܗܡ ܕܩܛܘܪܐ ܐܚܘܗ ܕܡܬܩܪܝ ܗܝ ܐܦ ܗܝ ܒܫܡ ܝܬܪܘܒ ܕܡܬܩܪܐ ܗܘ ܐܦ ܗܘ ܒܫܡ ܡܕܝܢ (Chronik von Ḫūzistān [Ed. al-Kaʿbi], 111; Ed. Guidi [CSCO.S 1], 38 [Z. 21–22]; Ed. Guidi 1891, 36) = „[…] und Medina wurde nach Midian, dem vierten Sohn Abrahams von Ketura, benannt, und diese [Stadt] wird auch Yaṯrib genannt" (vgl. auch Chronik von Ḫūzistān [Übers. al-Kaʿbi], 110 [Engl.]; Übers. Guidi [CSCO.S 2], 31 [Z. 35–36; Lat.]; Übers. Nöldeke, 46 [Dt.]).

79 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 11 (Anm. 3 zu V,2). So schon Kmosko, Das Rätsel des Pseudomethodius, 286.

80 Vgl. The Peshiṭta Institute, Genesis, 82; The Peshiṭta Institute, Judges, 24.

81 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 9 (Z. 9; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 13 (Z. 7).

82 Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 144.

ܒܢܝ ܐܣܡܥܝܠ), d. h. Israel: Hiervon war die „ganze Erde“ (ܟܠ ܐܪܥܐ) betroffen, was dann aber eingegrenzt wird auf den östlichen Mittelmeerraum bis nach Rom.[83] Dabei werden die „Söhne Ismaels“ wie Barbaren dargestellt:

ܘܐܬܡܠܝ ܐܪܥܐ ܡܢ ܗܘ ܘܡܢ ܡܫܟܢܗܘܢ ܐܝܟ ܓܪܒܐ ܘܐܝܟ ܐܪܒܐ ܕܣܦ. ܘܗܘ ܥܪܛܠܝܢ ܘܐܟܠ ܒܣܪ ܡܢ ܦܓܪ ܒܗܡܬܐ ܘܫܬܐ ܚܠܒ ܡܢ ܥܠ ܒܗܡܬܐ ܕܚܠܒ.[84]

„Und die Erde wurde voll von ihnen und ihren Lagern wie (von) Heuschrecken. Und sie gingen nackt, und sie aßen Fleisch aus Fleischschalen und tranken Blut von Tieren mit Milch.“[85]

Als Heuschrecken werden die Midianiter auch in Ri 6,5 und 7,12 bezeichnet. Insgesamt geht es hier vor allem darum, dass die Ismaeliten als Barbaren gebrandmarkt werden: Dies wird anhand ihres Verhaltens deutlich (Nacktheit, Blutgenuss), aber auch durch ihre zuvor postulierte Abstammung von der ägyptischen Sklavin Hagar. Aus dieser niedrigen Herkunft ergibt sich die kulturelle Unterlegenheit der „Ismaeliten“, was zu ihrer Heimat, der Wüste, passt. Dabei ist Yaṯrib als alte Bezeichnung für Medina ein weiterer Hinweis darauf, dass es um die Muslime geht.[86]

Die erste Herrschaft der Ismaeliten wird von Pseudo-Methodios auf sechzig Jahre (ܫܬܝܢ ܥܣܪ) begrenzt; in dieser Zeit konnten sie auf der Erde tun, was sie wollten. Nach „achteinhalb (Jahr)wochen“ (ܒܬܡܢܝ ܫܒܘܥܝ ܘܦܠܓ ܫܒܘܥܐ) hatten die Ismaeliten alle Königreiche unterworfen und verfielen in Überheblichkeit (ܪܡܝܘܬܐ).[87] Die vier auch im Buch der Richter genannten midianitischen Fürsten bezeichnet Pseudo-Methodios gar als Tyrannen (ܛܘܪܢܐ).[88] Ein Tyrann aber ist ein Gegenpol zur rechtmäßigen Herrschaft eines Königs, wie Harald Suermann ausführt: Während der idealisierte König für die gottgewollte Ordnung steht, ist der Tyrann durch sein eigennütziges Machtstreben der Zerstörer derselben. Folglich sind die Ismaeliten die Zerstörer der Ordnung, wogegen schließlich wieder Gott einschreitet, um die Ordnung zu restituieren. In einem heiligen Krieg kämpft er für und mit seinem Volk für dessen Befreiung von den Unterdrückern.[89] Reinink nennt drei Aspekte, unter denen Pseudo-Methodios die polemische Bezeichnung der „Söhne Ismaels“ als Tyrannen insgesamt

83 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 8 (Z. 11–16; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 12 (Z. 3–8).

84 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 8 (Z. 8–10).

85 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 11 (Z. 13)–12 (Z. 2; Übers. Reinink). Die Ergänzung „mit Milch“ (ܕܚܠܒ) steht nicht in allen Textvarianten der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, sie ist laut Reinink hier aber dem Text hinzuzufügen (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 8 [Anm. 4 zu V,3]).

86 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 144.

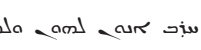
87 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 9 (Z. 1–4; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 12 (Z. 9)–13 (Z. 1).

88 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 9 (Z. 8; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 13 (Z. 6; dt.).

89 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 144–145.

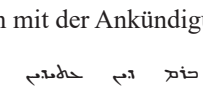
fünfmal verwendet: (1.) Ihre Herrschaft ist rücksichtslos und barbarisch, (2.) sie widerspricht dem Christentum und (3.) sie ist eine pagane Herrschaft.[90]

Im Richterbuch und damit auch in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* ist es Gideon, der die Aufgabe der Wiederherstellung der Ordnung von Gott zugewiesen bekommt: Gideon



„vernichtete sie und ihre Führer und vertrieb sie und warf sie aus der Kulturwelt[92] hinaus in die Wüste von Yatreb.“[93]

Das Ende der ersten Herrschaftsperiode der Ismaeliten verbindet Pseudo-Methodios jedoch mit der Ankündigung einer zweiten:



„Aber in Zukunft werden sie wieder hinausziehen und die Erde verwüsten und über sie herrschen und die Länder und die Furten und die Eingänge der Kulturwelt […] ergreifen, weil ihr Joch zur Unterwerfung aller Völker zweimalig ist.“[95]

Dieser zweiten Herrschaft der Ismaeliten werde sich kein Volk widersetzen können, allerdings nur für die Dauer von zehn Jahrwochen (ܫܒܥ ܫܒ̈ܘܥ̈ܐ).[96] Lutz Greisiger macht darauf aufmerksam, dass das Jahr 1000 gemäß der bei den syrischen Christen gebräuchlichen Seleukiden-Ära in das Jahr 688/89 heutiger Zeitrechnung fällt. Die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* sei demnach kurz nach dem Jahr 1000 entstanden. Dieses Jahr wurde eigentlich mit dem Weltende verbunden, und wenn man von dort zehn Jahrwochen zurückrechnet in das Jahr 618/19 unserer Zeitrechnung, wird ersichtlich, dass der Krieg von Kaiser Herakleios gegen die Perser in die letzten zehn Jahrwochen vor dem Jahr 1000 fällt. Da schon zur Zeit von Herakleios apokalyptische Erwartungen weit verbreitet waren, hält Greisiger es für wahrscheinlich, dass Pseudo-Methodios bei seinem Modell der zehn Jahrwochen auf Vorstellungen zurückgreift, die schon vor den arabischen Eroberungen im Umlauf waren.[97]

90 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 33 (Anm. 7 zu IX,9).
91 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 9 (Z. 15–16).
92 Genauer: „aus dem Inneren (ܒܝܬ) des kultivierten Landes“.
93 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 14 (Z. 8–9; Übers. Reinink).
94 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 10 (Z. 2–8).
95 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 14 (Z. 12)–15 (Z. 2; Übers. Reinink).
96 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 10 (Z. 10; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 15 (Z. 4).
97 Vgl. Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 184–185.

Nach der siebzigjährigen Herrschaft der Ismaeliten würden diese gemäß der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* vom Königreich der Römer (ܡܠܟܘܬܐ ܕܪܘܡܝܐ) unterworfen werden,[98] welches

ܠܐ ܡܫܟܚ ܡܠܟܘܬܐ ܕܥܡܡܐ ܟܠܗܝ ܢܬܟܒܫ ܘܠܐ ܡܬܟܒܫ ܡܢ ܚܕ ܕܡܢܗܘܢ ܕܒܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܗܘ ܙܝܢܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܡܟܝܫ ܘܡܚܝ ܟܠ ܡܕܡ ܕܢܦܠ ܒܝܕ ܙܝܢܐ ܗܘ ܕܢܦܠ ܒܝܕ ܗܘ ܙܝܢܐ ܗܘ ܕܡܚܝ ܟܠ ܡܕܡ

Offenbarung des Simon Kephas und der *Offenbarung des Jakobus* werden daher im Folgenden kurz referiert.

Die *Offenbarung des Simon Kephas* thematisiert die dogmatischen Differenzen innerhalb des Christentums. Sie wendet sich gegen jene, die „unseren Herrn zerteilen“ (ܡܦܠܓ ,ܡܪܢ ܠܚܕ)[103]. Nach James Rendel Harris und Michael Philip Penn bezieht sich diese Formulierung auf die ostsyrischen Christen,[104] Han J. W. Drijvers meint hingegen, dass hier die chalcedonischen Christen in Betracht zu ziehen seien, weil der Text den Konflikt zwischen den miaphysitischen Christen Nordmesopotamiens mit den byzantinischen Herrschern widerspiegele.[105] Es könne allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass die Quelle gegen die Ostsyrer gerichtet sei, da mit dem Diskurs des Severos von Antiochien (gest. 538) gegen Grammatikos auch ein eindeutig anti-„nestorianischer“ Text in der Handschrift enthalten sei.[106]

Es sind laut der *Offenbarung des Simon Kephas* nur wenige, die den rechten Glauben behalten. Sie werden wie folgt beschrieben:

ܕܢܚ ܪܡܠܡ ܠܟ ܡܡܗܝ ܠܟܠ ܚܠܠ ܪܝܥ
ܠܟ ܪܡܘ ܠܟ ܡܚ ܚܡܗܠ ܚܠ ܡܚ
ܚܦ.[107]

[…] Ihre Herzen sprechen die Wahrheit und sie kennen Gott. Und sie verstehen seinen geliebten Sohn und sie leugnen nicht den Geist.[108]

Daher seien diese Christen auch in der Lage, Zeichen (ܪܗܝܡ) zu vollbringen, wohingegen die „ungläubigen“ Christen keine Wunder (ܪܗܝܬܡ) wirken könnten. Doch die „wahren“ Christen würden derartig verfolgt, dass „der Glaube von der Erde verschwinden wird und die Rechtschaffenheit zerstört wird“ (ܠܗ ܪܗܝܡ ܚܡ ܪܗܝ ܚܡ ܪܗܝ ܪܗܝ ܪܗ ܪܗ ܪܗ

[...] ܕܢ ܐܡܝܢ ܐܬܦܠܓ ܟܕ
ܢܬܒ ܘܢ ܢܗܘܝ ܟܢܝܫܬ
ܟ ܡܢ ܐܬܐ ܕܐܡܝܢ ܢܗܘܝ
ܕܐܬ ܒܗ ܘܢ ܠܗ ܐܡܝܢ
ܟܕ ܐܬܐ ܐܦ ܟܢܝܫܬ
ܕܐܬ ܒܗ ܘܢ ܠܗ ܐܡܝܢ
ܢܗܘܝ ܟܢܝܫܬ ܡܥܡ
ܡܥܡ ܘܢ ܢܗܘܝ ܟܢܝܫܬ
ܟܕ ܐܬܐ ܐܦ ܟܠ ܡܢ
ܕܐܬ ܒܗ ܘܢ ܠܗ ܐܡܝܢ
ܢܚܐ.[111]

[…] bis sie umkehren werden und eine wahre Herde werden werden und eine heilige Kirche, und sie werden unseren Herrn bekennen, wie wir [es] von ihm empfangen haben. Und wir haben an den Sohn, den Lebensspender und den Erlöser der Welten, geglaubt. Und danach wird die Herde und die Kirche und die wahre Taufe eine sein. Und an dem Tag wird es geschehen, und jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird leben, und der den Parakleten verehrt, wird befreit werden.[112]

Während die *Offenbarung des Simon Kephas* keine Reminiszenzen an konkrete historische Einzelereignisse enthält – das Thema dieser Apokalypse ist allein das der kirchlichen Spaltungen und der damit verbundenen christologischen Unterschiede –, enthält die *Offenbarung des Jakobus* deutliche Hinweise auf Jerusalem und seine Geschichte. Der Herrenbruder Jakobus hat nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem wahrscheinlich die dortige Gemeinde geleitet, was für die Benennung der Apokalypse spricht. Allerdings wird Jakobus in der Apokalypse als Apostel bezeichnet, womit nur Jakobus der Ältere, der Sohn des Zebedäus, gemeint sein kann. Drijvers vermutet, dass die beiden biblischen Figuren hier verschmolzen wurden.[113]

Drijvers und Harris haben die historischen Geschehnisse und Personen identifiziert, auf die in der *Offenbarung des Jakobus* angespielt wird:[114] Das erste Ereignis ist die Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer, was als Strafe für die Lästerung über den Namen des Herrn und die Kreuzigung Jesu interpretiert wird (ܕܐܬܪ ܕܥܒܕ ܒܗ ܥܘܠܐ ܕܫܡ ܡܪܗ ܘܕܨܠܒ ܠܗ).[115] Danach spielt die Apokalypse auf die Vertreibung der Juden aus Jerusalem durch Kaiser Hadrian im Jahr 135 an, nachdem der zweite jüdische Aufstand unterworfen worden war. Auch dies wird auf die Ablehnung Jesu durch die Juden zurückgeführt, wenngleich die Juden im gesamten Text nicht explizit genannt werden:

111 Evangelium der zwölf Apostel (Ed. Harris), ܒ.
112 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Evangelium der zwölf Apostel (Übers. Harris), 33 (Engl.); Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 195 (Engl.).
113 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 196.
114 Vgl. ebd., 196–198; Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 18.
115 Evangelium der zwölf Apostel (Ed. Harris), ܕ.

ܘܠܐ ܢܕܥܘܢ ܡܐܬܝܗ ܕܡܪܝܐ ܕܠܐ ܝܕܥ ܒܪܗ ܕܠܐ ܡܬܝܕܥ ܠܗ ܐܦ

Innerhalb des Gesamtkontextes des *Evangeliums der zwölf Apostel* kommt der *Offenbarung des Simon Kephas* und der *Offenbarung des Jakobus* eine ähnliche Funktion zu wie der ersten Herrschaft des Ismaeliten (Midianiter) in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*: Pseudo-Methodios' Interpretation der Zeit der Midianiter als erste Herrschaftsperiode der Ismaeliten dient der Glaubwürdigkeit seiner Ankündigung des bevorstehenden Endes der Araberherrschaft seiner eigenen Zeit. Denn weil Gott der ersten Herrschaftszeit der Ismaeliten ein Ende bereitet hat, wird er auch die gegenwärtige Unterdrückung der Christen durch die Araber nicht ewig dulden. In der *Offenbarung des Simon Kephas* und der *Offenbarung des Jakobus* werden vergangene Anfechtungen des aus der Sicht des miaphysitischen Autors „wahren" Christentums dargestellt. Wer damals dem „wahren" Glauben treu geblieben sei, sei dafür von Gott belohnt worden. Die *Offenbarung des Johannes* im *Evangelium der zwölf Apostel* lässt erkennen, dass Bekehrungen von Christen zum Islam für den Autor des Textes ein Problem darstellten. Vor diesem Hintergrund lieferten die *Offenbarung des Simon Kephas* und die *Offenbarung des Jakobus* Beispiele aus der Vergangenheit in der Form apokalyptischer Prophezeiungen, welche die negativen Konsequenzen des Abfalls vom letztlich nicht besiegbaren „wahren" Glauben vor Augen führten. Somit dienten die *Offenbarung des Simon Kephas* und die *Offenbarung des Jakobus* im *Evangelium der zwölf Apostel* dem gleichen Zweck wie die Zeit der ersten Ismaelitenherrschaft in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*: Sie enthalten geschichtliche Beispiele, die zeigen sollten, dass es für die Betroffenen nicht von Nutzen sei, wenn sie sich vom Christentum abwenden.

5.2 Die von Gott verliehene Herrschaft der Araber

Am Beginn des 7. Jahrhunderts dürfte es kaum jemand für möglich gehalten haben, dass die Christen in den östlichen Gebieten des Byzantinischen Reichs innerhalb weniger Jahre unter die Herrschaft von Menschen von der Arabischen Halbinsel kommen könnten.[122] Die Frage, warum genau dies dennoch geschah, musste daher auch die syrischen Christen beschäftigen. Sie antworteten darauf in der Regel, indem sie die Macht der Muslime als von Gott verliehen ansahen. Dieser Gedanke wird erstmals in Brief 14 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III. greifbar, der von „diesen Arabern" spricht, „denen Gott in dieser Zeit die Macht über die Welt gegeben hat" (ܗܠܝܢ ܕܥܡ ܐܠܗܐ ܒܗܕܐ ܙܒܢܐ ܫܘܠܛܢܐ ܥܠ ܥܠܡܐ ܗܘ ܝܗܒ)[123].

122 Vgl. Berger, Die Entstehung des Islam, 12.

123 Īšōʿyahb III., Brief 14 (CSCO.S 11), 251 (Z. 13–15; Syr.); Ed. Budge, 156 (Syr.); vgl. auch Übers. Duval (CSCO.S 12), 182 (Z. 1–2; Lat.); Hoyland, Seeing Islam, 181 (Engl.); Ioan, Muslime und Araber, 90 (Dt.); Penn, Envisioning Islam, 60 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 36 (Engl.); Suermann, Die Entstehung des Islam, 58 (Dt.); Suermann,

Bald nach Īšōʿyahbs Brief taucht das Motiv der von Gott verliehenen Herrschaft der Araber in der *Chronik von Ḫūzistān* auf, hier allerdings mit einem bemerkenswerten Detail hinsichtlich der für die Araber verwendeten Terminologie des Autors. Denn in jenen Teilen der *Chronik von Ḫūzistān*, die von militärischen Kampagnen der Muslime handeln, werden die Eroberer immer als Araber (ܥܪܒܝܐ) bezeichnet. Davon weichen jedoch zwei Stellen der Chronik signifikant ab, die nicht einfach über die historischen Ereignisse berichten, sondern eine theologische Deutung derselben vornehmen. Die erste Erwähnung der Muslime in der *Chronik von Ḫūzistān* findet sich im ersten Teil derselben:

ܘܩܡ ܐܠܗܐ ܒܢܝ ܫܡܥܝܠ ܥܠ ܗܢܘܢ ܐܝܟ ܚܘܠܐ ܕܝܡܐ ܘܪܫܝܗ ܗܘܐ ܡܘܚܡܕ. ܘܠܐ ܐܬܩܝܡ ܒܝܬ ܡܕܝܢ ܘܠܐ ܫܘܪ ܘܠܐ ܬܪܥ ܘܠܐ ܬܪܝܣ ܘܠܐ ܡܓܢ ܕܐܬܚܙܝ ܒܗ ܘܠܐ ܫܘܠܛ ܒܟܠ ܐܪܥܐ ܕܦܪܣ ܘܐܬܚܙܝ ܒܗ.[124]

Dann hat Gott die Söhne Ismaels gegen sie heraufgebracht, [zahlreich] wie der Sand an der Küste des Meeres. Und ihr Anführer war Muḥammad. Vor ihnen hielten weder Mauern noch Tore noch Waffen noch Schilde stand, und sie haben das ganze Land der Perser in Besitz genommen.[125]

Hier tauchen nicht nur die Muslime erstmals in der *Chronik von Ḫūzistān* auf, nach Nasir al-Kaʿbi ist dies auch der erste syrische Text mit einer namentlichen Erwähnung Muḥammads (ܡܚܡܕ).[126] Dies ist jedoch nicht korrekt, da der Name Muḥammad bereits in zwei früheren syrischen Quellen auftaucht: Die älteste Nennung des Namens Muḥammad ([ـ]ܡܚܡܕ/ܡܚܡ[ܕ]) befindet sich in einer Notiz über die Schlacht am Fluss Yarmūk (636), die um das Jahr 637 in eine Handschrift eingefügt wurde.[127] Die zweitälteste namentliche Erwähnung Muḥammads (ܢܒܝܐ ܕܡܚܡܕ ܥܪܒܝܐ) ist in einer westsyrischen Chronik aus dem Jahr 640 enthalten.[128] Da die in der *Chronik von Ḫūzistān* auf die Rolle Muḥammads angewendete Bezeichnung „Anführer“ (ܪܫܝܗ) zu den wichtigsten Titeln der sassanidischen Herrscher zählte, folgert al-Kaʿbi ferner, dass der Autor der

Orientalische Christen und der Islam, 128 (Dt.); Young, Patriarch, Shah and Caliph, 95 (Engl.).

124 Chronik von Ḫūzistān (Ed. al-Kaʿbi), 79; Ed. Guidi (CSCO.S 1), 30 (Z. 23–27); Ed. Guidi 1891, 26.

125 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Chronik von Ḫūzistān (Übers. al-Kaʿbi), 78 (Engl.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 26 (Z. 13–17; Lat.); Übers. Nöldeke, 33 (Dt.); Hoyland, Seeing Islam, 186 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 49 (Engl.).

126 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), lxiii und 78 (Anm. 203).

127 Vgl. Bericht aus dem Jahr 637 (CSCO.S 3), 75 (Z. 2 und 10; Syr.); Übers. Chabot (CSCO.S 4), 60 (Z. 2 und 10; Lat.); Penn, When Christians First Met Muslims, 23–24 (Engl.); Penn, Early Syriac Reactions, 177 (Engl.).

128 Vgl. Chronik aus dem Jahr 640 (CSCO.S 3), 147 (Z. 27–28; Syr.); Übers. Chabot (CSCO.S 4), 114 (Z. 12; Lat.); Penn, When Christians First Met Muslims, 28 (Engl.).

Chronik Muḥammad und sein Reich als Fortsetzung des Sassanidenreichs angesehen habe.[129]

Der Gedanke, dass Gott den Muslimen den Sieg über das byzantinische und das persische Reich verliehen und ihnen die Macht übertragen habe, findet sich ferner im Anhang der *Chronik von Ḫūzistān*:

ܘܫܡܥ ܕܒܢܝ ܒܢܝ ܡܥܩܒܐ ܗܠܝܢ ܕܟܠܝܠܝܢ ܒܬܪ ܟܠ ܡܠܟ̈ܘܬܐ ܘܫܒܝܢ ܠܗܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܗܘ. ܐܠܐ ܒܩܣܛܢܛܝܢܘܦܠܝܣ ܥܕ ܗܫܐ ܠܐ ܝܗܒ ܐܠܗܐ ܫܘܠܛܢܐ ܠܐ ܚܕ ܡܢ ܡܠ̈ܟܐ ܐܦ ܠܐ ܚܕ ܡܢ ܫܘܠܛܢ̈ܐ ܠܗܘ ܗܠܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܢܨܚ ܗܫ ܗܘ ܕܢܨܚ.[130]

Aber der Sieg der Söhne Ismaels, die diese beiden mächtigen Königreiche überwältigt und unterworfen haben, war von Gott. Aber über Konstantinopel hat Gott ihnen bis jetzt keine Macht gegeben. Folglich ist sein der Sieg![131]

Michael Philip Penn macht darauf aufmerksam, dass die *Chronik von Ḫūzistān* an diesen beiden Stellen versucht, die Gründe der muslimischen Eroberungen in ähnlicher Weise wie Īšōʿyahb III. zu erklären. Laut Penn werden die Termini „Araber" (ܛܝܝܢܐ) und „Söhne Ismaels" (ܒܢܝ ܡܥܩܒܐ) in der *Chronik von Ḫūzistān* für die Muslime verwendet.[132] Auch al-Kaʿbi setzt sich mit diesen beiden Bezeichnungen für die Araber in der Chronik auseinander, ohne auf die beiden zitierten Passagen einzugehen.[133] Sowohl Penn als auch al-Kaʿbi zeigen jedoch nicht explizit auf, dass diese beiden Stellen, die den Sieg der Muslime auf Gott zurückführen, interessanterweise die einzigen Passagen in der gesamten *Chronik von Ḫūzistān* sind, in denen die Muslime als „Söhne Ismaels" (ܒܢܝ ܡܥܩܒܐ) bezeichnet werden. Ansonsten werden sie durchgehend „Araber" (ܛܝܝܢܐ) genannt. Lediglich einmal ist noch von „Anführern der Ismaeliten" (ܪܫ̈ܐ ܕܡܥܩܒ̈ܝܐ) die Rede.[134] Ganz am Ende der *Chronik von Ḫūzistān* wird zudem von „ismaelitischen Königen" (ܡܠ̈ܟܐ ܡܥܩܒ̈ܝܐ) gesprochen,[135] dies allerdings in Bezug auf die Stadt Ḥīra, in der König Mundir residierte (ܡܢܕܪ ܡܢܫܐ ܡܠܟ ܥܡ̈ܐ ܕܒܚܝܪܬܐ)[136]. Für Nasir al-Kaʿbi kommen zwei Personen in

129 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), lxiv–lxvii.

130 Chronik von Ḫūzistān (Ed. al-Kaʿbi), 109; Ed. Guidi (CSCO.S 1), 38 (Z. 4–7); Ed. Guidi 1891, 35.

131 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Chronik von Ḫūzistān (Übers. al-Kaʿbi), 108 (Engl.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 31 (Z. 21–24; Lat.); Übers. Nöldeke, 46 (Dt.); Penn, When Christians First Met Muslims, 52 (Engl.); Suermann, Orientalische Christen und der Islam, 130 (Dt.).

132 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 21.

133 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), lxviii–lxx.

134 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 84–85 (Syr./Engl.); Ed. Guidi (CSCO.S 1), 32 (Z. 4; Syr.); Ed. Guidi 1891, 27 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 27 (Z. 7; Lat.); Übers. Nöldeke, 35 (Dt.); Penn, When Christians First Met Muslims, 50 (Engl.).

135 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 114–115 (Syr./Engl.); Ed. Guidi (CSCO.S 1), 39 (Z. 3; Syr.); Ed. Guidi 1891, 36 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 32 (Z. 6; Lat.); Übers. Nöldeke, 47 (Dt.); Hoyland, Seeing Islam, 188 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 53 (Engl.).

136 Nöldeke übersetzte ܒܢܝܢ mit ‚erbauen', al-Kaʿbi hingegen mit ‚to establish'. Angesichts der Personen, mit denen der hier genannte König Mundir möglicherweise zu identifizieren

Betracht, die hier gemeint sein könnten: Da der genannte Munḏir gemäß dem Text in islamischer Zeit gelebt zu haben scheint, könnte einerseits auf Munḏir b. an-Nuʿmān (gest. 633), den Herrscher von Baḥrain, Bezug genommen werden. Andererseits kommt aufgrund der Tatsache, dass Munḏir als sechster ismaelitischer König eingeführt und mit Ḥīra in Verbindung gebracht wird, der Laḫmiden-König Munḏir III. (reg. 505–554) in Frage.[137] Der Autor erweckt hier laut Hoyland den Eindruck, dass er die arabischen Herrscher seiner Zeit in der Kontinuität der Laḫmiden-Könige sieht.[138] Wenn hier tatsächlich auf Munḏir III. Bezug genommen wird, kann daraus geschlossen werden, dass der Begriff ‚Ismaeliten' in der *Chronik von Ḫūzistān* keine klare religiöse Bedeutung im Sinne von ‚Muslime' hat.

Die syrischen Christen kannten im 7. Jahrhundert noch keine abstrakte Bezeichnung im Sinne von ‚Islam'. Stattdessen bezogen sie sich auf Individuen, die dieser Religion angehörten (d. h. Muslime), für die sie unterschiedliche Ausdrücke gebrauchten.[139] Beide in der *Chronik von Ḫūzistān* für die Araber verwendeten Begriffe – ܫܠܝܢܐ und ܐܡܐ ܕܫܡܥܐܝܠ ܚܕܪ – wurden bereits in vorislamischer Zeit in der syrischen Literatur als Bezeichnungen für die arabischen Beduinen verwendet.[140] Die Identifikation der Araber als Ismaeliten war zur Zeit der Abfassung der *Chronik von Ḫūzistān* also nichts Ungewöhnliches, und sie wird sich in den späteren syrischen Quellen wiederholen. Die Araber werden in der Bibel zwar nicht Ismaeliten genannt, diese Gleichsetzung lässt sich aber ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert in jüdischen Quellen nachweisen. Seitdem wurde die Verbindung der Araber mit den Ismaeliten immer wieder aufgegriffen und stellte bereits für Flavius Josephus (37/38–ca. 100 n. Chr.) offenbar eine Selbstverständlichkeit dar. Die von nun an immer wieder zu findende Identifikation der Araber als Ismaeliten dürfte wesentlich auf die Wirkmächtigkeit des Flavius Josephus zurückzuführen sein.[141]

ist, ist jedoch unklar, was mit einer Erbauung oder wie auch immer gearteten ‚Etablierung' der Stadt gemeint sein soll, da Ḥīra in jedem Fall bereits vor der Lebenszeit der in Frage kommenden Personen existierte. Daher ist das Verb wohl einfach so zu verstehen, dass die Stadt Ḥīra von dem König Munḏir bewohnt wurde (zu einer solchen Übersetzung vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 198–199 [ܒܢܐ]), es sich mithin um seine Residenzstadt handelte (in diesem Sinne übersetzen z. B. Hoyland und Penn).

137 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 114 (Anm. 283). Allerdings variiert die Zählung der Laḫmiden-Könige in den arabischen Quellen (vgl. die Listen bei Toral-Niehoff, Al-Ḥīra, 223–224), sodass hier letztlich keine eindeutigen Rückschlüsse möglich sind. Zu dem in Frage kommenden Munḏir III. vgl. Martindale, Alamundarus; Toral-Niehoff, Al-Ḥīra, 188–193).

138 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 188 (Anm. 48).

139 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 56–57.

140 Vgl. Segal, Arabs in Syriac Literature.

141 Vgl. Ephʿal, "Ishmael" and "Arab(s)", 225–233; Hainthaler, Christliche Araber, 15–18; Millar, Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam, 26–45.

Die syrische Bezeichnung *Ṭāyyāyē* (ܛܝܝܢܝܐ) war ebenfalls ein gängiger Begriff für die Araber, der möglicherweise auf den Namen des arabischen Stammes Ṭaiyiʾ (طـيّء) zurückgeht. Aufgrund der Bedeutung dieses Stammes schon in vorislamischer Zeit dürfte sich das syrische Wort ܛܝܝܢܝܐ als Ausdruck für die Araber insgesamt entwickelt haben.[142] Infolge der arabischen Eroberungen wandelten sich jedoch die Bedeutungen der syrischen Bezeichnungen für die Araber aus vorislamischer Zeit. Im Hinblick auf den Ausdruck ܛܝܝܢܝܐ hieß dies etwa, dass darunter im 7. Jahrhundert noch christliche und nichtchristliche Araber verstanden werden konnten, während er später eine deutlich stärkere religiöse Konnotation erhielt und nunmehr ausschließlich als Bezeichnung für Muslime diente.[143] Im Hinblick auf diesen Bedeutungswandel ist es interessant, dass die syrischen Ṭaiyiʾ[144], die im Bezirk Qinnasrīn bei Aleppo siedelten, wo sie sich stark mit den dort ansässigen Aramäern vermischten und zu einem beträchtlichen Teil Christen geworden waren, schon früh zum Islam übertraten – nämlich bald nach der Eroberung ihrer Region durch Abū ʿUbaida im Jahr 638 –, während die in der gleichen Region lebenden Tanūḫ weitgehend christlich blieben. Ebenso blieben die Taġlib, die östlich von den Gebieten der Ṭaiyiʾ und der Tanūḫ ein Nomaden-Dasein führten, beim Christentum.[145] Wenn die herausragende Stellung der Ṭaiyiʾ schon in vorislamischer Zeit dazu führte, dass der syrische Begriff ܛܝܝܢܝܐ als Bezeichnung für die Araber insgesamt fungierte, so könnte die baldige Kon-

142 Vgl. Colpe, Das Siegel der Propheten, 172; Griffith, The Prophet Muḥammad, 124; Griffith, Syriac Writers, 8; Hainthaler, Christliche Araber, 22; Shahîd, Ṭayyiʾ, 402; Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 525–531. Vgl. auch die Definition bei Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 172 (ܛܝܝܢܝܐ): „*an Arab of the tribe of Tay*, then any *Arab, Moslem, Mohammedan*“. Bei diesen Bezeichnungen ist allerdings zu berücksichtigen, dass sie hier nicht im modernen Sinne zu verstehen sind: Die Antike kannte keine klare Trennung zwischen Religion und Ethnie, vielmehr bedingten sich beide gegenseitig. Neben der Religion galt auch die Ethnie als veränderbar, sodass die Konversion zu einer anderen Religion häufig mit der Übernahme einer neuen ethnischen Identität verbunden war (vgl. Penn, Envisioning Islam, 57).

143 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 58–59; Penn, Early Syriac Reactions, 177.

144 Die Ṭaiyiʾ stammten ursprünglich aus dem Jemen und waren von dort in den Norden der Arabischen Halbinsel ausgewandert, wo sie im *Ǧabal Ṭaiyiʾ* und der *ʿĀliǧ*-Wüste lebten. Im 6. Jahrhundert kam es zu einem Krieg zwischen den beiden Hauptuntergruppen des Stammes, al-Ġawṯ und al-Ǧadīla. Daraufhin wichen die al-Ǧadīla nach Syrien, in den Bezirk Qinnasrīn bei Aleppo, aus. Die in Nordarabien verbliebenen Ṭaiyiʾ dürften bis zum Tod Muḥammads größtenteils zum Islam übergetreten sein (vgl. Shahîd, Ṭayyiʾ, 402). Da die nordarabischen Ṭaiyiʾ aufgrund ihrer Distanz zu den Siedlungsgebieten der syrischen Christen für die Weiterentwicklung der syrischen Terminologie in der islamischen Zeit weniger bedeutsam gewesen sein dürften, stehen hier die syrischen Ṭaiyiʾ im Mittelpunkt des Interesses.

145 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 130. Über die Konversion der syrischen Ṭaiyiʾ zum Islam berichtet etwa der muslimische Historiker al-Balāḏurī (9. Jahrhundert) in seinem *Kitāb al-Futūḥ* (كتـاب الفتـوح, *Buch der Eroberungen*): „When abu-ʿUbaidah came to them, some became Moslems and many made terms agreeing to pay poll-tax, a little after which they all accepted Islâm with the exception of a few.“ (zit. nach al-Balāḏurī, *Kitāb futūḥ al-buldān* [SHEPL 68], 224 [Übers. Ḥitti]).

version der Ṭaiyiʾ in einer Zeit, in der Araberstämme in ihrer Umgebung noch am Christentum festhielten, die Entwicklung des Wortes ܛܝܝܐ als ausschließliche Bezeichnung für die Muslime begünstigt haben. Wie realistisch diese Möglichkeit angesichts der Tatsache, dass sich der Begriff ܛܝܝܐ als Bezeichnung für die Araber insgesamt schon in vorislamischer Zeit von den Ṭaiyiʾ gelöst hatte, ist, bleibt allerdings fraglich.

Zurück zur *Chronik von Ḫūzistān*: Harald Suermann erklärt den von Gott herbeigeführten Sieg der Araber in der *Chronik von Ḫūzistān* damit, dass es für deren Autor sonst unverständlich gewesen sei, wie die Araber die militärisch überlegenen Byzantiner und Sassaniden hätten schlagen können.[146] Interessant ist, dass der Autor der Chronik die Muslime nur an den beiden genannten Stellen als „Söhne Ismaels" bezeichnet. Möglicherweise ist dies darauf zurückzuführen, dass er, wenn er die Muslime als Beauftragte Gottes darstellt, diese mit Abraham als Stammvater der Monotheisten in Verbindung bringen möchte. Wenn der Chronist dagegen nur militärische Kampagnen der Muslime schildert, ist schlicht von „Arabern" (ܛܝܝܐ) die Rede.

Eine Weiterentwicklung der Suche nach den Gründen für den Siegeszug der Araber enthält die *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*. Dort wird Gottlosigkeit (ܪܫܥܐ) als Grund für das Auftreten der Araber genannt,[147] die dann wie folgt beschrieben werden:

ܕܢܦܩ ܥܡܐ ܡܢ ܡܕܒܪܐ	„Und ein Volk wird aus der Wüste kommen,
ܙܪܥܗ ܕܗܓܪ ܐܡܬ ܣܪܐ	die Nachkommenschaft der Hagar, der Sklavin der Sara,
ܕܡܬܚܒܪ ܒܝܬ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܪܗܡ	(die Nachkommenschaft), die am Bündnis des Abraham festhält,
ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܥܠ ܡܢ ܣܪܐ ܘܗܓܪ	des Mannes der Sara und der Hagar.
ܘܢܬܪܓܙ ܒܫܡ ܕܟܒܫܐ ܕܢܥܒܕ ܒܗ	Sie wird sich regen um zu kommen im Namen des [Widders],
ܫܠܝܚ ܕܒܪ ܐܒܕܢܐ[148]	des Boten des Sohnes des Verderbens."[149]

Die Araber erscheinen hier als Vorboten des Antichristen, der in der syrischen Tradition als „Sohn des Verderbens" bekannt ist. Der Hinweis darauf, dass Hagar die Sklavin Saras war, interpretiert Harald Suermann als Versuch der Unter-

146 Vgl. Suermann, Orientalische Christen und der Islam, 130.

147 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Ephräm (CSCO.S 138), 61 (Nr. 65; Syr.); Übers. Beck (CSCO.S 139), 81 (Nr. 65; Dt.); Penn, When Christians First Met Muslims, 41 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 14–15 (Syr./Dt.).

148 Apokalypse des Pseudo-Ephräm (CSCO.S 138), 61 (Nr. 73–77).

149 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Ephräm (CSCO.S 139), 81 (Nr. 73–77; Übers. Beck); vgl. auch Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 14 (Z. 45–48; Dt.); Penn, When Christians First Met Muslims, 42 (Engl.). Edmund Beck hat ܕܟܒܫܐ nicht übersetzt, weil er sich über den Sinn der Aussage nicht im Klaren war. Nach Reinink ist der Widder jedoch im Kontext der apokalyptischen Tiersymbolik zu sehen (vgl. Reinink, Pseudo-Ephraems „Rede über das Ende", 444).

ordnung der Nachkommen Hagars (Ismaels) unter die Nachkommen Saras (Isaaks). Auch ihre Herkunft aus der Wüste ist ein Zeichen für die Unkultiviertheit und Unterlegenheit der Araber.[150] Die Aufgabe der Araber besteht für Pseudo-Ephräm in der Bestrafung der Christen, weshalb die Religion der Araber für ihn keine Rolle spielt. Sie dürfen nur keine Christen sein, weil sie diese für ihre Sünden züchtigen sollen.[151] Damit lässt Pseudo-Ephräm die späteren apokalyptischen Reaktionen auf politische Ereignisse vorausahnen, ohne die eschatologische Rolle der „Söhne Hagars" detailliert herauszuarbeiten.[152] Er betont aber das Festhalten der Araber am Bund Abrahams, dessen Zeichen die Beschneidung ist (vgl. Gen 17,10–14.23–27), von der die Christen befreit wurden (vgl. Gal 5,2–6).[153] Pseudo-Ephräm rückt die Muslime somit in die Nähe des alttestamentlichen Gesetzes, womit er eine ähnliche Position vertritt, wie andere syrische Autoren seiner Zeit.[154]

In der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* werden die Araber zwar nicht explizit von Gott geschickt, als Vorboten des Antichristen und Strafe für Gottlosigkeit haben sie aber eine Funktion im göttlichen Heilsplan inne, die deutlich macht, dass ihr Auftreten laut dem Autor der Apokalypse im Sinne Gottes ist. Diese Auffassung wird von Johannes bar Penkāyē weiter entfaltet.

Die arabischen Eroberungen kommen am Ende von Buch 14 von Johannes bar Penkāyēs *rīš mellē* vor. Er spricht dort von einem „Königreich der Söhne Hagars" (ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܢܝ ܗܓܪ), das sich fast über die ganze Welt ausgebreitet habe (ܡܠܠ ܥܠ ܟܠ ܥܠܡܐ ܟܠ ܟܠܡ ܫܠܛ ܗܘ).[155] Johannes bar Penkāyē fordert dazu auf, nicht zu denken, dass das Auftauchen der Araber gewöhnlich (ܒܥܝܢ) sei.[156] Denn sie seien auf göttlichen Befehl (ܒܦܩܕܢܐ ܕܐܠܗܐ)[157] gekommen und von Gott vorbereitet worden, indem er ihnen Wertschätzung gegenüber den Christen und ihrem Mönchtum aufgetragen habe. Ohne den Auftrag Gottes wären die Araber aus der Sicht des Johannes bar Penkāyē wohl nicht zu ihrem Siegeszug in der Lage gewesen. Er sieht hier vor allem einen strafenden Gott am Werk:

150 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 123–124.
151 Vgl. ebd., 128.
152 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 23.
153 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 261.
154 Zu der entsprechenden Einordnung der Religion der Araber in den anderen syrischen Quellen siehe Kapitel ‚5.5 Die Religion der Araber in den syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts'.
155 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 141* (Z. 10–11; Syr.); Übers. Brock, 57 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 88 (Engl.).
156 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 141* (Z. 14).
157 Ebd., 141* (Z. 19).

ܗܕܐ ܥܡܝܢ ܡܠܟ ܕܡ ܗܘ
ܕܫܪ ܗܘܐ ܥܠ ܡܠܟ ܗܘ
ܥܡ ܒܝܕ ܗܘ ܐܠܗ: ܐܠܐ ܕ ܥܡ
ܥܡ ܒܝܕ ܐܠܦ ܡܕ. ܗܕܐ
ܗܘ ܐܬܐ ܗܘ ܐܝ ܠ ܒܝ
ܗܘ ܐܬܐ ܗܘ ܐܝ ܠ ܒܝ
ܡܢ ܒ ܐܠ: ܐܠܐ ܒܐ ܗܘ
ܡܢ ܒ ܥܡ ܐܝ ܐ: ܡܠܟ
ܗܕܐ ܥܡ ܐܠ ܗܘ ܐ: ܗܘ
ܗܕܐ ܥܡ ܐܠ ܗܘ ܐ: ܗܘ
ܕ ܐ.[158]

Also hat Gott den Sieg in ihre Hände gegeben, damit das erfüllt werde, was über sie geschrieben ist: „Einer treibt Tausend fort und zwei schlagen Zehntausend in die Flucht.“[159] Also Menschen, die nackt waren und ohne Waffen und ohne Schilde reiten – wie war es möglich, dass sie siegen würden, außer [durch] göttliche Hilfe? Der, der sie von den Enden der Erde gerufen hat, um durch sie ein sündiges Königreich zu zerstören und durch sie den stolzen Geist der Söhne Persiens zu demütigen.[160]

Charakteristisch für die Sichtweise des Johannes bar Penkāyē ist insbesondere, dass die Christen sich gerade in Zeiten von Frieden und Wohlstand von Gott abwenden und dafür von diesem bestraft werden:

ܐܠ ܐ : ܗܕܐ ܥܡ ܐܠ ܗܘ
ܒ ܐ ܒ ܐ : ܥܡ ܐ ܐ ܐ ܐ
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ
ܥܡ ܐ.[161]

Und diejenigen, die in Frieden und in Wohlstand nicht den Kampf mit ihrem Schöpfer beendet haben, gegen sie ist ein barbarisches Volk gesandt worden, das ohne Mitleid zu ihnen gehandelt hat.[162]

Im Hinblick auf die Beschreibung der arabischen Eroberungen in Buch 14 von Johannes bar Penkāyēs „Weltgeschichte“ ist also festzuhalten, dass das Erscheinen der Araber aus der Sicht des Autors dem göttlichen Willen entspricht. Gottes Ziel ist es, auf diese Weise die Byzantiner für ihre Sündhaftigkeit und die Perser für ihren Stolz zu bestrafen und ihre Reiche zu vernichten. Aus der Perspektive des ostsyrischen Mönchs haben die Muslime die gesamte Welt unterworfen, lediglich einen Teil des Byzantinischen Reichs hätten sie übriggelassen. Ferner klingt ein weiterer Aspekt seines Geschichtsbildes an, nämlich dass die Menschen sich insbesondere in Zeiten von Frieden und Wohlstand von Gott abwenden, woraufhin sie mit einer göttlichen Strafe zu rechnen hätten.

158 Ebd., 142* (Z. 1–7).
159 Dtn 32,30.
160 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Übers. Brock), 57–58 (Engl.); Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 6 (Dt.); Bruns, Von Adam und Eva bis Mohammed, 59 (Dt.); Penn, When Christians First Met Muslims, 89 (Engl.).
161 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 142* (Z. 19–22).
162 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Übers. Brock), 58 (Engl.); Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 6 (Dt.); Penn, When Christians First Met Muslims, 89 (Engl.).

Die Interpretation der arabischen Eroberungen als Strafe für die Perser und Byzantiner wird in einem späteren Text aus der Kirche des Ostens wieder aufgegriffen: In der Disputation des Katholikos-Patriarchen Timotheos I. (reg. 780–823) mit dem Kalifen al-Mahdī (reg. 775–785) werden „zwei mächtige Reiche“ (ܬܪܝܢ ܡܠܟܘܬ̈ܐ ܥܬܝܩ̈ܐ) genannt, die Gott Muḥammad zu Füßen gelegt habe (ܗܘ ܕܡܟܟ ܠܗܘ̈ ܐܠܗܐ ܡܚܡܕ) – „das Reich der Perser und das der Römer“ (ܡܠܟܘܬ̈ܐ ܕܦܪܣ̈ܝܐ [...] ܘܕܪܗ̈ܘ̈ܡܝ̈ܐ). Dabei wirft Timotheos dem Perserreich vor, Geschöpfe anstelle von deren Schöpfer verehrt zu haben (ܒܗܝ̈ܡ ܕܐܠ̈ܗ ܒܪ̈ܝ̈ܬܐ ܥܠ ܒܪܝ̈ܬܐ), während er dem Römischen Reich Theopaschismus zur Last legt: Es „liess den im Fleisch leiden und sterben, der in keiner Art und Weise leiden und sterben kann“ (ܕܐܫܠ̈ܡ ܠܗ ܠܡܢ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܢ ܕܒܟܠ ܐܝ̈ܟ ܠܡ ܢܬ̈ܐ ܘܠܐ ܡܬ̈ܐ ܐܠ̈ܐ ܒܦ̈ܓܪ̈ܐ ܕܒܗ ܐܬ̈ܐ ܘܡ̈ܘ̈ܬܐ ܒܟܠ ܐܝ̈ܟ ܕܐܬ̈ܐ ܘܡ̈ܘ̈ܬܐ ܒܦ̈ܓܪ̈ܐ ܕܠܐ ܐܬ̈ܐ ܘܡ̈ܘ̈ܬܐ ܒܟܠ ܐܝ̈ܟ ܕܐܬ̈ܐ ܘܡ̈ܘ̈ܬܐ ܒܦ̈ܓܪ̈ܐ ܕ

ܕ ܒ ܡܢ ܣܒܪܝܢ ܐܚܢ ܕܐܬܚܢ ܒܗ ܡܠܟ̈ܐ ܕܡܫܝܚܝܐ ܕܢܗܘܐ ܠܢ ܐܝܟ ܕܠܛܒܝܥܬܐ ܕܢܣܒܪ ܠܟܠ ܚܕ ܕ

ܐܦ ܠܗ̈ܠܝܢ ܒܢ̈ܝ ܝܫܡܥܐܠ ܫܒܩ ܐܠܗܐ ܕܢܥܠ ܒܗܘܢ ܘܢܫܬܘܠܛܢ ܒܥܡܡܐ ܕܢܨ̈ܪܝܐ ܠܐ ܡܛܠ ܕܪܚܡ ܠܗܘܢ ܐܠܐ ܡܛܠ ܥܘܠܐ ܘܚܛܗܐ ܕܥܒܕܝܢ ܒܢ̈ܝ ܢܨ̈ܪܝܐ ܕܠܐ ܐܬܥܒܕܘ ܐܦ ܠܐ ܒܚܕ ܒܕܪ̈ܐ ܕܥܒܪ̈ܘ ܒܐ̈ܝܢ ܕܢ̈ܝ ܕܠܐ ܐܬܥܒܕܘ ܒܫ̈ܢ̈ܝ ܕܪ̈ܗ̈ܛ ܕܥܒܪ̈ܘ ܒܐ̈ܝܢ ܕܢ̈ܝ[179]

„Auch diesen Söhnen Ismaels erlaubte Gott, hineinzugehen und sich des Königreichs der Christen zu bemächtigen[180], nicht weil er sie liebt, sondern wegen der Ungerechtigkeit und der Sünde, die durch die Christen begangen werden, solche, die nie begangen wurden in einem der früheren Geschlechter“.[181]

Mit dieser Begründung der militärischen Siege der Araber trat Pseudo-Methodios Interpretationen entgegen, nach denen die militärischen Erfolge der Araber auf die Superiorität des Islams gegenüber dem Christentum zurückzuführen seien. Dieses Argument ist auch in der *Disputation von Bēt Ḥālē* zu finden.[182] Die Sünden, die Pseudo-Methodios anschließend aufzählt und aufgrund derer Gott die Christen bestraft, sind sexueller Natur: Genannt werden zum einen praktizierte Homosexualität (als Frauen verkleidete Männer verkehren mit Männern), zum anderen Geschlechtsverkehr mehrerer Männer einer Familie mit der gleichen Prostituierten. Die darauf stehende Strafe Gottes sieht Pseudo-Methodios in Röm 1,27b angekündigt.[183] Er konkretisiert sie durch die „Unreinheit der Barbaren“ (ܛܘܡܐܬܐ ܕܥܡܡ̈ܐ)[184], womit er seine Sicht auf die Araber als inferiores Volk unterstreicht und ihnen erstmals direkt das Barbarentum anlastet. Das Schicksal der Eroberten wird mehrfach als Züchtigung (ܡܫܪܝܬܐ)[185] bezeichnet. Anders als bei Johannes bar Penkāyē treten die Differenzen zwischen den kirchlichen Traditionen in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* aber in den Hintergrund. Die Vergehen, für die Gott die Araber als Strafe geschickt hat, sieht er daher nicht in christologischen Divergenzen, sondern in einem anderen Bereich: der Sexualität.

Das *Evangelium der zwölf Apostel* sieht die Herrschaft der Araber ebenfalls als von Gott gegeben an. Bei ihrer ersten Erwähnung werden die Araber dort als barbarisches Volk beschrieben. Nach Michael Philip Penn enthält diese Quelle

179 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 25 (Z. 9–13).

180 ܠܡܥܒܕ ist aus der M-Rezension zu ergänzen (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 25 [Anm. 8 zu XI,5]).

181 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 43 (Z. 7–11; Übers. Reinink).

182 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 43–44 (Anm. 3 zu XI,5); Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 188 (Anm. 10).

183 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 26 (Z. 1–11; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 44 (Z. 1–15).

184 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 26 (Z. 12–13; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 45 (Z. 1).

185 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 25 (Z. 3), 26 (Z. 15), 30 (Z. 8–9, 11 und 14), 33 (Z. 3), 34 (Z. 2), 35 (Z. 6 und 11) und 37 (Z. 2–3, 9–10, 12; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 42 (Z. 11), 46 (Z. 1), 50 (Z. 11–12), 51 (Z. 2 und 6), 54 (Z. 5), 56 (Z. 1), 57 (Z. 2 und 9–10), 59 (Z. 9, 11 und 17) und 60 (Z. 1 und 4). Reinink übersetzt jeweils mit ‚Kasteiung‘.

„some of the harshest surviving Syriac depictions of Islamic rule“[186]. Muḥammad wird vorwiegend als militärischer Akteur verstanden, aber auch seine Rolle als Prophet gemäß der Sicht der Muslime genannt. Darüber hinaus enthält die Apokalypse keine Aussage über den Islam als Religion.[187] Bei der ersten Erwähnung der Araber im *Evangelium der zwölf Apostel* wird ihr Erscheinen folgendermaßen beschrieben:

ܘܒܗܝܢ ܙܒܢܐ ܡܬܬܒܪ̈ܟ̈ܐ ܡܠܬܐ ܕܥܠ ܕܢܝܐܠ ܒܪ̈ܝܪ̈ܐ ܘܒܚ̈ܝܪ̈ܐ ܕܐܡܪ ܕܐܠܗܐ ܢܫܕܪ ܠܗ ܪ̈ܘܚܐ ܥܬܝܪ̈ܐ ܡܢ ܕܪ̈ܘܡܐ ܘܢܬܚܙܐ ܥܡܐ ܒܝܫܐ ܘܢܦܩ ܡܢ ܒܝܬܗ ܘܡܬܚܙܝ ܐܝܟ ܢܫ̈ܐ ܘܐܝܟ ܓܒ̈ܪ̈ܐ ܘܐܝܟ ܡܠ̈ܐ ܕܢܫ̈ܐ ܘܓܒ̈ܪ̈ܐ ܕܢܬܚܙ̈ܝܢ ܒܗ̈ܘܢ ܘܢܩܘܡ ܓܒܪܐ ܚܕ ܒܝܢ̈ܝܗ̈ܘܢ ܘܢܩܪ̈ܘܢ ܠܗ ܢܒܝܐ ܘܢܬܝܗܒ ܒܝܕ̈ܘܗ̈ܝ ܕܐܢ̈ܫ̈ܐ[188]

Und dann wird plötzlich die Prophezeiung des reinen und erwählten Daniel erfüllt werden, der gesagt hat, dass Gott einen starken Wind [aus] dem Süden hervorbringen wird. Und ein hässlich aussehendes Volk wird aus ihm[189] hervorgehen, dessen Erscheinung und Gebräuche wie [die] der Frauen [sind]. Und ein kriegerischer Mann wird sich unter ihnen erheben, und sie nennen ihn einen Propheten, und sie werden in seine Hände gebracht werden.[190]

Hier beruft sich der Autor also direkt auf den Propheten Daniel (Krieg zwischen dem König des Nordens und dem König des Südens in Dan 11),[191] dessen Vorhersagen in Bezug auf die Araber gedeutet werden. Die weibliche Erscheinung der Araber ist ein Motiv, das der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* entnommen ist und die moralische Verkommenheit der Araber darstellen soll, die sich angeblich wie Frauen kleideten.[192] Dieses weibliche Auftreten der Araber wird bei Pseudo-Methodios interessanterweise direkt vor der Lästerung der Muslime, dass die Christen keinen Erlöser hätten, geschildert:

ܘܒܝܢ ܡܬܬܒܪ̈ܟ̈ܐ ܡܠܬܐ ܕܥܠ ܕܢܝܐܠ ܒܪ̈ܝܪ̈ܐ ܘܒܚ̈ܝܪ̈ܐ ܕܐܡܪ ܕܐܠܗܐ ܢܫܕܪ ܠܗ ܪ̈ܘܚܐ ܥܬܝܪ̈ܐ ܡܢ ܕܪ̈ܘܡܐ ܘܢܬܚܙܐ ܥܡܐ ܒܝܫܐ ܘܢܦܩ ܡܢ ܒܝܬܗ ܘܡܬܚܙܝ ܐܝܟ ܢܫ̈ܐ ܘܐܝܟ ܓܒ̈ܪ̈ܐ ܘܐܝܟ ܡܠ̈ܐ ܕܢܫ̈ܐ ܘܓܒ̈ܪ̈ܐ ܕܢܬܚܙ̈ܝܢ ܒܗ̈ܘܢ ܘܢܩܘܡ ܓܒܪܐ ܚܕ ܒܝܢ̈ܝܗ̈ܘܢ ܘܢܩܪ̈ܘܢ ܠܗ ܢܒܝܐ ܘܢܬܝܗܒ ܒܝܕ̈ܘܗ̈ܝ ܕܐܢ̈ܫ̈ܐ[193]

„[…] und gekleidet gehen wie Bräutigame und aufgeschmückt sind wie Bräute und lästern, indem sie sagen: ‚Die Christen haben keinen Erlöser‘.“[194]

186 Penn, When Christians First Met Muslims, 147.
187 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 189–190.
188 Evangelium der zwölf Apostel (Ed. Harris), ٢–٣.
189 D. h. aus dem Wind (ܪ̈ܘܚܐ).
190 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Evangelium der zwölf Apostel (Übers. Harris), 36 (Engl.); Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 202 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 269 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 152 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 102 (Dt.).
191 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 202; Villagomez, Christian Salvation, 213.
192 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 202–203.
193 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 38 (Z. 3–4).
194 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 60 (Z. 10–12; Übers. Reinink).

Die genannte Stelle aus dem *Evangelium der zwölf Apostel* ist darüber hinaus von Bedeutung, weil sie laut Gerrit J. Reinink der erste syrische Text ist, in dem Muḥammad zwar nicht namentlich erwähnt wird, die Bezeichnung „Prophet" (ܢܒܝܐ) der Muslime für ihn allerdings explizit genannt wird, wenngleich Muḥammad auch bei Johannes bar Penkāyē als religiöser Führer der Muslime in Erscheinung tritt.[195]

Persien und Rom, d. h. das Byzantinische Reich, werden als die Gebiete genannt, die von den Arabern unterworfen werden. Diese werden im *Evangelium der zwölf Apostel* zunächst als unbesiegbar dargestellt, weshalb sie letztlich die gesamte Welt unterwerfen würden:

ܘܠܐ ܐܝܬ ܡܢ ܕܢܫܟܚ ܠܗ ܡܕܡ ܕܩܐܡ ܥܠ ܦܘܡܗܘܢ ܡܛܠ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܐܬܦܩܕ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܩܐܡ ܥܠ ܟܠ ܐܪܥܐ ܘܢܫܬܥܒܕ ܠܗ ܠܟܠ ܐܝܕܝܗܘܢ.[196]

Und keiner wird gefunden werden, der sich ihnen entgegenstellt, weil es ihnen vom Heiligen des Himmels befohlen worden ist, […] bis es[197] die ganze Erde unterdrücken wird und sie seinen Händen unterwerfen wird.[198]

Die Herrschaft der Araber wird später im Text noch einmal damit begründet, „weil ihr Königtum und ihre Macht von Gott" (ܕܡܠܟܘܬܗܘܢ ܘܫܘܠܛܢܗܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘ)[199] seien.

Aus ihren militärischen Erfolgen leiteten die Muslime einen Überlegenheitsanspruch ihrer Religion ab,[200] der in der *Disputation von Bēt Ḥālē* am Beginn des Gesprächs von dem Muslim formuliert wird:

ܘܗܢܐ ܐܬ ܐܝܬ ܠܢ ܕܐܠܗܐ ܪܚܡ ܠܢ ܘܕܝܢܢ ܣܒ ܠܢ ܘܢܬܠ ܠܢ ܫܘܠܛܢܐ ܥܠ ܟܠ ܐܘܡܡܐ ܘܥܠ ܟܠ ܫܘܒܚܐ ܘܗܐ ܗܢܘܢ ܥܒܕܝܢ ܠܢ ܘܚܬܝܢ ܗܢ.[201]

Und dieses [ist] das Zeichen, dass Gott uns liebt und unsere Religion [ihm] gefällt, sodass er uns die Macht über alle Religionen und über alle Völker gegeben hat. Und siehe, sie sind unsere Diener und Untertanen![202]

Walid A. Saleh verweist darauf, dass diese Aussage des Emirs eine Anspielung auf Ps 37,29 („Die Gerechten werden das Land besitzen / und darin wohnen für

195 Vgl. Reinink, From Apocalyptics to Apologetics, 77.
196 Evangelium der zwölf Apostel (Ed. Harris), ܣ.
197 Gemeint ist das zuvor genannte Volk der Araber.
198 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Evangelium der zwölf Apostel (Übers. Harris), 36 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 153 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 102 (Dt.).
199 Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ܟ (Syr.) und 37 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims 154 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 104 (Dt.).
200 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 348–350.
201 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 209.
202 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 209 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 467 (Engl.); Reinink, Political Power and Right Religion, 160–161 (Engl.).

alle Zeiten.“) ist. Dieser Psalmvers ist die einzige Bibelstelle, die im Koran (Sure 21,105) ausdrücklich zitiert wird:[203] „Wir haben doch im Psalter im Anschluß an die Mahnung (oder: im Anschluß and die Erwähnung (Gottes)?) geschrieben, daß meine rechtschaffenen Diener (dereinst) das Land erben werden.“ Ferner ruft Saleh die Weiterführung des hier zugrundeliegenden Gedankens in Sure 24,55 in Erinnerung:[204]

> „Gott hat denjenigen von euch, die glauben und tun, was recht ist, versprochen, daß er sie (der jetzt lebenden Generation) auf der Erde nachfolgen lassen wird, so wie er diejenigen, die vor ihnen lebten, (seinerzeit einer früheren Generation) hat nachfolgen lassen, und daß er ihnen ihre Religion, die er für sie gut gefunden hat, (überall) zur Geltung bringen, und daß er sie (selber), nachdem sie in Furcht gelebt haben, in den Zustand der Sicherheit versetzen wird (w. daß er sie nach ihrer Furcht in Sicherheit überwechseln lassen wird). Sie dienen mir (allein) und gesellen mir nichts (als Teilhaber an meiner Göttlichkeit) bei. Diejenigen aber, die nachträglich (immer noch?) (oder: wieder?) ungläubig sind, sind die (wahren) Frevler.“

Der Muslim entwickelt in der *Disputation von Bēt Ḥālē* also auf der Grundlage des Korans den Gedanken, dass die erfolgreichen Feldzüge der Muslime die Gunst Gottes und die Wahrheit des Islams belegen würden.[205] Darauf folgt eine längere Entgegnung des Mönchs, in der er darlegt, dass es außer den Muslimen noch andere Herrscher auf der Welt gebe, weshalb es nicht stimme, dass die Muslime, welche hier als „Söhne Ismaels“ (ܒܢܝ ܐܣܡܥܝܠ) bezeichnet werden, über die gesamte Schöpfung (ܟܠ ܒܪܝܬܐ ܕܐܠܗܐ) regieren, sondern nur über einen kleinen Teil der Welt (ܒܥܠܡܐ ܚܕ ܡܢ ܥܠܡܐ).[206] Damit unterscheidet sich die *Disputation von Bēt Ḥālē* von vielen früheren christlichen Texten, die davon ausgingen, dass die Muslime den Großteil der bekannten Welt beherrschen würden.[207] Wenngleich der Mönch somit die Ansicht zurückweist, dass die Muslime die ganze Welt beherrschen, so bestreitet er doch nicht die dieser Position zugrundeliegende Verbindung von weltlicher Macht und Heil.[208]

Im Schlussteil der *Disputation von Bēt Ḥālē*[209] spielt die Frage der weltlichen Macht der Muslime ebenfalls eine Rolle. Nachdem die religiösen Differenzen zwischen dem Mönch und dem Muslim diskutiert worden sind, bekennt der Muslim, dass sein Gegenüber sich im Besitz der Wahrheit befinde:

203 Vgl. Saleh, The Psalms in the Qurʾan, 281–282; vgl. auch Roggema, Pour une lecture, 272–273.
204 Vgl. Saleh, The Psalms in the Qurʾan, 282.
205 Vgl. ebd., 284.
206 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 209–211 (Syr./Engl.); vgl. dazu auch Reinink, Political Power and Right Religion, 162–165.
207 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 37.
208 Vgl. Saleh, The Psalms in the Qurʾan, 284.
209 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 237–242 (Syr./Engl.).

ܐܡܬ ܚܩܐ ܠܟ ܐܝܬ ܠܐ ܒܥܘܠ ܐܝܟ ܕܒܢܝ ܐܢܫ ܕܣܒܪܘ.[210] — Ihr besitzt wahrhaft die Wahrheit und nicht einen Fehler, wie [manche] Menschen gedacht haben.[211]

Er drückt kurz die muslimische Wertschätzung gegenüber dem christlichen Mönchtum aus,[212] wirft danach aber die Frage auf, warum Gott die Christen den Muslimen ausgeliefert habe, wo ihre Religion dem Islam doch überlegen sei:

ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܕܬܗܝ ܕܬ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܐܢܬ ܐܦ ܬܘܒ ܡܢ ܕܝܠܢ ܐܠܐ ܡܢ ܡܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܝܗܒ ܠܟܘܢ ܒܐܝܕ ܕܐܢܫ ܐܚܪܢ.[213] — Ich weiß, dass deine Religion richtig ist und auch deine Lehre besser als unsere ist. Was ist [dann] der Grund [dafür], dass Gott euch in unsere Hände gegeben hat?[214]

Demzufolge gibt der Muslim auch hier seine Position nicht auf, nach der ein militärischer Triumph theologische Implikationen hat.[215] Aus christlicher Sicht formuliert der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* somit die grundsätzliche Frage, die sich die christlichen Autoren vor allem im späten 7. Jahrhundert stellten: Wie lässt sich der Anspruch, dass das Christentum die einzig wahre Religion sei, mit der Tatsache vereinbaren, dass die Herrschaft von Andersgläubigen übernommen wurde, die darin ihrerseits einen Grund für die Überlegenheit ihrer Religion sehen?

Der Grund für die Herrschaft der Muslime über die Christen ist laut der *Disputation von Bēt Ḥālē* der gleiche wie in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*: Gott möchte damit die Christen wegen ihrer Sünden (ܚܛܗܐ ܫܠܡ) bestrafen, sodass sie – entsprechend geläutert – noch eine Chance auf das ewige Leben im Himmelreich haben. Dabei werden die Muslime hier – ebenfalls eine Parallele zur *Apokalypse des Pseudo-Methodios* – als „Söhne Ismaels" (ܒܢܝ ܫܡܥܐܝܠ) bezeichnet.[216] Als Strafe erscheint die arabische Herrschaft ferner bei dem westsyrischen Mönch und Bischof Jakob von Edessa (gest. 708): „So hat Christus auch uns wegen unserer Sünden und unserer vielen Frevel übergeben und uns

210 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 237.
211 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 237 (Engl.); Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 49 (Engl.); Reinink, Political Power and Right Religion, 161 (Engl.).
212 Vgl. Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 49.
213 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 238.
214 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 238 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 468 (Engl.); Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 49 (Engl.); Reinink, Political Power and Right Religion, 162 (Engl.).
215 Vgl. Saleh, The Psalms in the Qurʾan, 284.
216 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 239–240 (Syr./Engl.); vgl. dazu auch Reinink, From Apocalyptics to Apologetics, 85; Reinink, Political Power and Right Religion, 165–166.

unter dem schweren Joch der Araber unterdrückt“ (ܗܘ ܕܒܝܫ ܥܠ ܥܡܐ ܕܐܬܓܪ ܒܝܕ ܥܡ̈ܡܐ ܕܛܠܡ̈ܐ ܕܥܠ ܥܡܐ ܕܐܬܓܪ ܒܝܕ ܥܡ̈ܡܐ ܕܛܠܡ̈ܐ ܕܥܠ ܥܡܐ ܕܐܬܓܪ ܒܝܕ ܥܡ̈ܡܐ ܕܛܠܡ̈ܐ).[217]

Die syrischen Autoren des 7. und des beginnenden 8. Jahrhunderts konnten sich die militärischen Erfolge der Araber nicht anders erklären, als dass Gott dieses – aus ihrer Sicht ihnen kulturell unterlegene und „barbarische“ – Volk dazu bemächtigt hatte. Die *Chronik von Ḫūzistān* versuchte noch nicht, die Gründe für dieses Eingreifen Gottes zu eruieren. Seit der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* war für die syrischen Autoren hingegen klar: Gott hat die Araber als Strafe geschickt. Außerhalb der syrisch-sprachigen Literatur hatte allerdings zuvor schon der auf Griechisch schreibende Patriarch Sophronios von Jerusalem (gest. 638) die arabischen Eroberungen als Bestrafung für die Sünden der Christen interpretiert.[218] Das Motiv für diese Intervention Gottes wird bei den syrischen Autoren allerdings unterschiedlich nuanciert: Für Pseudo-Ephräm war noch ganz allgemein „Gottlosigkeit“ der ausschlaggebende Grund, Johannes bar Penkāyē führte sie hingegen auf die Sündhaftigkeit der Byzantiner bzw. der chalcedonischen Christen und den Hochmut der Perser zurück. Pseudo-Methodios wiederum, der die Unterschiede zwischen den kirchlichen Traditionen in den Hintergrund treten lässt, sieht in sexuellen Verhaltensweisen, die er als Vergehen qualifiziert, den Anlass für die Züchtigung durch die von Gott gesandten Araber. Dagegen nennt das *Evangelium der zwölf Apostel*, ähnlich wie die *Chronik von Ḫūzistān*, keinen konkreten Grund für das Einschreiten Gottes.

Die Interpretation der Muslime, dass ihre militärischen Erfolge eine Bestätigung für die Wahrheit ihres Glaubens seien, wird erst in der *Disputation von Bēt Ḥālē* explizit formuliert. Wahrscheinlich sahen sich aber schon die füheren syrischen Autoren mit diesem Anspruch konfrontiert. Dabei relativiert der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* erstmals die arabischen Eroberungen, indem er darauf aufmerksam macht, dass die Araber nur einen kleinen Teil der Welt, und nicht die ganze Welt oder einen großen Teil der Welt, wie die vorherigen Quellen meinten, beherrschen. Den Grund für die Herrschaft der Muslime sieht aber auch er in den Sünden der Christen, ohne diese genauer zu spezifizieren.

5.3 Der Charakter der Araber und ihrer Herrschaft

Der besonders schroff im *Evangelium der zwölf Apostel* unterstellte barbarische Charakter der Araber findet seine Vorläufer bei Johannes bar Penkāyē und in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*. Für Johannes bar Penkāyē waren die Araber

217 Vgl. Jakob von Edessa, 14. Scholion (Ed./Übers. Phillips), ح (Z. 6–8; Syr.) und 42 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 183 (Engl.).

218 Vgl. Suermann, Die Entstehung des Islam, 51–55.

eine von Gott geschickte Strafe. Offenbar im Hinblick auf die arabischen Eroberungen beschreibt er dieses Volk sehr negativ:

ܗܘ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܕܝܢܐ ܘܠܐ ܢܡܘܣܐ ܕܠܗ ܘܠܐ ܩܝܡܐ ܕܠܗ ܘܠܐ ܫܘܝܐ ܕܠܗ ܘܠܐ ܫܦܝܪ ܕܠܗ ܘܠܐ ܫܘܝ

des Kalifen ʿUṯmān b. ʿAffān (reg. 644–656) ausbrach und aus der die Umaiyaden als Sieger hervorgingen.

Johannes bar Penkāyē zeichnet ein grundsätzlich positives Bild der friedlichen Lage der Christen unter Muʿāwiya, was mit der Milde dieses Kalifen gegenüber seinen Untertanen, die ihm in arabischen Quellen zugeschrieben wird, harmoniert.[224] Johannes bar Penkāyē führt diese Situation auf die Tradition Muḥammads (ܡܬܬܘܪܬܐ ܕܡܘܚܡܕ) zurück, welchen er als Führer (ܡܕܒܪܢܐ) und Lehrmeister (ܡܪܝܐ) der Muslime bezeichnet. Denn von ihm hätten die Muslime eine Anordnung „über das Volk der Christen und über den Stand der Mönche“ (ܡܬܬܘܪ ܡܢ ܦܘܡܗ ܕܡܫܝܚܝܐ ܡܢ ܥܠ ܥܡܐ ܕܢܨܪܐ ܘܥܠ ܟܝܢܐ ܕܚܝܝܒ) erhalten. Darunter versteht Johannes wohl vor allem, dass von jedem Tribut (ܟܐܪܓܐ) gefordert wurde, wofür die entsprechende Person die Erlaubnis erhielt, entsprechend ihres Willens bei ihrem Glauben zu bleiben (ܐܝܟ ܕܒܥܝ ܫܒܩ ܠܗ ܒܗ ܟܐܢܐ ܕܟܐܢ ܒܗ ܒܗܝܡܢܘܬܗ ܘܢܗܘܐ).[225] Der Frieden unter Muʿāwiya wurde aus der Sicht Johannes bar Penkāyēs aber nicht genutzt. Denn es seien „verfluchte Häretiker“ (ܡܗܪܛܩܐ [...] ܡܠܥܝܢ) aufgetreten, welche – „anstatt Heiden zu konvertieren und zu taufen“ (ܒܬܚܬ ܕܗܘܘ ܡܗܕܪܝܢ ܘܡܥܡܕܝܢ ܠܥܡܡܐ) – „beinahe alle Kirchen der Römer zu ihrer Gottlosigkeit brachten“ (ܟܡܢ ܕܟܡܥܬ ܟܠ ܟܢܫܝ ܪܘܡܝ ܠܗܪܛܘܬܗܘܢ ܒܟܡܢ ܡܠܬܐ). Deshalb würde die „Mehrheit der Westler“ (ܪܘܒܐ ܕܡܥܪܒܝܐ) den Zusatz „der Unsterbliche, der für uns gekreuzigt wurde“ (ܕܡܬܨܠܒ ܥܠܢ) in der Liturgie verwenden.[226] Johannes bar Penkāyē bezieht sich damit auf den Zusatz „der für uns gekreuzigt worden ist“ (ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς) zum Trishagion,[227] der auf Petrus Fullo, einen gemäßigten Antichalcedonier, der zwischen 471 und 488 mit mehreren Unterbrechungen Patriarch von Antiochien war, zurückgeht.[228] „Diese Anrufung wurde praktisch zu einem Schlachtruf oder Schibboleth der sog. Monophysiten.“[229] Der Zusatz wurde aber auch von vielen Chalcedoniern im Osten akzeptiert und verwendet.[230] Aus der Sicht des Ostsyrers Johannes bar Penkāyē machten sich diese Chalcedonier des Theopaschismus schuldig. Doch unter den ostsyrischen Christen habe sich Laxheit (ܪܚܝܦܘܬܐ) breit gemacht: „Wir aber hatten den Eindruck, dass wir am wahren Glauben festhalten, [doch] wir waren so

224 Vgl. Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 145–146.

225 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), 146* (Z. 14)–147* (Z. 5; Syr.) und 175* (Frz.); Übers. Brock, 61 (Engl.); Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 7–8 (Dt.); Penn, When Christians First Met Muslims, 92 (Engl.); Young, Patriarch, Shah and Caliph, 102 (Engl.).

226 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), 147* (Z. 12–18; Syr.) und 175*–176* (Frz.); Übers. Brock, 62 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 93 (Engl.).

227 Vgl. Brock, North Mesopotamia, 52 (Anm. 11). Zitierung der griechischen Formel nach Grillmeier, Jesus der Christus II/2, 267 (dort in einem Zitat von Eduard Schwartz).

228 Vgl. Hainthaler, Christologische Positionen, 295–303.

229 Ebd., 302.

230 Vgl. Brock, An Early Syriac Life, 323.

weit von den Taten der Christen entfernt […]“ (ܗܘ ܕܪܚܩ ܡܢ ܥܒܕܝ ܡܫܝܚܝܐ ܘܠܐ ܡܛܐ ܠܒܗ ܠܡܬܒ ܡܢ ܟܠ ܗܠܝܢ […] ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܐܝܟܐ ܗܘ ܡܪܝܟܘܢ ܘܠܐ ܝܕܥ ܠܗ ܐܠܗܟܘܢ ܘܠܐ ܢܛܪ ܠܗ ܢܛܪܝ ܐܘܪܝܬܐ ܘܠܐ ܫܡܥ ܠܗ ܐܡܪ ܠܗ ܐܙܠ ܠܟ ܘܐܬܦܪܥ ܥܠܝܢ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܙܠ ܠܟ).[231]

Weil also auch die Zeit der arabischen Herrschaft aus der Sicht des Johannes bar Penkāyē zu keiner Läuterung der Christen geführt hat, bedürfen sie einer weiteren Bestrafung durch Gott. Hierzu rekurriert Johannes auf zeitgenössische Epidemien und Naturkatastrophen und lässt die gesamte Lage schließlich in ein apokalyptisches Szenario münden:

ܡܛܠ ܕܚܢܢ ܒܟܠ ܗܠܝܢ ܕܒܝܫܬܐ ܕܝܠܢ ܩܐܝܡܝܢ ܘܠܐ ܐܬܦܪܫ ܠܢ ܠܡܬܒ ܘܠܐ ܐܡܪ ܟܗܢܐ ܐܝܟ ܗܘ ܡܪܝܟܘܢ ܐܠܗܟܘܢ ܘܢܛܪ ܐܘܪܝܬܐ ܠܐ ܝܕܥ ܠܗ ܘܪܥܝܐ ܠܐ ܫܡܥ ܠܗ ܐܡܪ ܠܗ ܐܙܠ ܠܟ ܘܐܬܦܪܥ ܥܠܝܢ ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܙܠ ܠܟ[232]

Denn weil wir in unserer Boshaftigkeit verharrten und uns in all diesen [Dingen] mitnichten der Buße zuwandten, und „die Priester nicht sagten, Wo ist der Herr, ihr Gott?, und die Gesetzeshüter ihn nicht erkannten und die Hirten ihn verleugneten“[233] und jeder einzelne von uns sich zu seiner Seite drehte und wir zum Herrn sagten, Geh weg!, dann war [Gott] zurecht wütend auf uns.[234]

Da die Christen die Zeichen dieses göttlichen Zorns nicht beachteten, begann laut Johannes bar Penkāyē „im Jahr 67 der Herrschaft der Araber“ (ܫܢܬ ܫܒܥ ܠܡܠܟܘܬ ܛܝܝܐ)[235] eine „grausame Pest“ (ܡܘܬܢܐ ܩܫܝܬܐ)[236]. Laut Gernot Rotter dauerte es zwei bis drei Jahre, bis eine Pestepidemie von Baṣra nach Ägypten gewandert war. In den 680er Jahren brach die Pest überdies innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums zwei Mal aus, und zwar von 684 bis 686 und von 689 bis 690. Aufgrund der Zeit, die die Epidemie benötigte, um sich von Osten nach Westen auszubreiten, war sie in Ägypten gerade beendet, als sie in Baṣra schon erneut ausbrach. Deshalb erscheinen diese beiden Epidemien in der Geschichtsschreibung häufig als eine Epidemie, weshalb „die in diesem Zusammenhang über sie gegebenen Situationsschilderungen sowohl auf die erste als auch auf die zweite Pest bezogen werden“[237] können. Zudem ist beiden Epidemien gemeinsam, dass ihre Auswirkungen in den Quellen wesentlich verheerender geschildert werden, als dies sonst bei Pestausbrüchen im Orient der Fall war.[238] Da die Pest laut Johannes bar Penkāyē in Nordmesopotamien im Jahr 67 d. H. (686/87) ausbrach, dürfte er sich hier auf die erste Pestepidemie beziehen.

231 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), 148* (Z. 7–8; Syr.) und 176* (Frz.); Übers. Brock, 62 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 93 (Engl.).
232 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 159* (Z. 6–11).
233 Jer 2,8.
234 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Übers. Mingana), 186* (Frz.); Übers. Brock, 67 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 101 (Engl.).
235 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 160* (Z. 3).
236 Ebd., 160* (Z. 7).
237 Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 66.
238 Vgl. ebd., 65–67.

Johannes bar Penkāyē schildert eingehend die verheerenden Auswirkungen der Pest, die keine Umkehr der Menschen bewirkt habe, weshalb Gott weitere Züchtigungen wie Plünderungen, Heuschreckenplagen, Trockenheit und Hungersnot über sie gebracht habe. Auch sei die Pest zurückgekehrt, was mit den verschiedenen Pestwellen in dieser Zeit zusammenhängen dürfte.[239] Dabei ist zu beachten, dass die Hungersnöte und Klimakatastrophen dieser Jahre von den christlichen Autoren wesentlich ausführlicher behandelt wurden als in den muslimisch-arabischen Quellen.[240] Für Johannes bar Penkāyē deuten all diese Ereignisse auf das Ende der Zeiten hin:

ܟܬܒ ܐܢܐ ܕܫܪܝܪ ܗܘ ܕܣܘܦܗ ܕܥܠܡܐ ܠܢ ܗܫܐ ܕܐܝܟ ܕܐܢܐ ܡܬܠܡܕ ܡܢ ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܘܒܪܝܫ ܡܢ ܡܠܐ ܕܡܪܢ ܕܗܐ ܓܝ ܟܠ ܕܟܬܝܒ ܐܬܡܠܝ ܗܘ.[241]

Und wahrlich weiß ich, dass das Ende der Zeiten für uns gekommen ist, weil ich belehrt werde von den heiligen Schriften, besonders aber von den Worten unseres Herrn. Denn siehe, alles Geschriebene ist erfüllt worden.[242]

Diese zeitgenössischen Geschehnisse seien die Geburtswehen (ܚܒܠܐ) der noch ausstehenden „Ankunft des Irrlehrers“ (ܡܬܝܗ ܕܐܬܪ ܛܥܝܐ),[243] d. h. des Antichristen.

Die Kapitel XI bis XIII der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* setzen sich mit der Herrschaft der Araber zur Zeit des Autors auseinander. In Analogie zum ersten Ausfall der Araber aus der Wüste in die kultivierte Welt charakterisiert der Autor diese Ereignisse als zweiten Ausfall der „Söhne Ismaels aus der Wüste von Yatreb“ (ܒܢܝ ܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ ܕܐܫܬܥܝܠ)[244]. Von der Benennung der Eindringlinge her knüpft Pseudo-Methodios somit an deren Charakterisierung in Kapitel V an und macht sie auf diese Weise für seine Leser historisch einordbar. Wie Harald Suermann darlegt, nutzt er dabei das Konzept der korporativen Persönlichkeit: Ismael galt als der Stammvater der Araber, in dem „alle Eigenschaften des gesamten Volkes sichtbar“[245] werden. Somit konnten die negativen Eigenschaften, die Ismael im Buch Genesis zugeschrieben werden, im 7. Jahrhundert auf die Muslime übertragen werden.[246]

239 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), 160*–165* (Syr.) und 187*–192* (Frz.); Übers. Brock, 68–72 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 101–105 (Engl.).

240 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 67–68.

241 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 165* (Z. 11–14).

242 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Übers. Mingana), 192* (Frz.); Übers. Brock, 72 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 105 (Engl.).

243 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 165* (Z. 21–22).

244 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 24 (Z. 3–4; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 41 (Z. 1).

245 Suermann, Einige Bemerkungen, 333.

246 Vgl. ebd., 333–334. Als negative Eigenschaften, die Ismael im Buch Genesis zugeschrieben werden und ihn als barbarisch charakterisieren, nennt Suermann: die Abstammung von Saras

Gewöhnlich verwendet Pseudo-Methodios die Bezeichnung „Söhne Ismaels“ für die muslimischen Araber, und zwar in einem abwertenden Sinne. Die ansonsten in syrischen Quellen benutzte Bezeichnung der Araber als ܥܪܒܝ findet sich bei Pseudo-Methodios dagegen nur einmal: In Kapitel V, also im Kontext des ersten Ausfalls der „Söhne Ismaels“, erwähnt er die „Araberin Mūyā“ (ܡܘܝܐ ܥܪܒܝܬܐ) als Mutter der vier midianitischen Fürsten Oreb, Seeb, Sebach und Zalmunna.[247] Ferner werden die Muslime von Pseudo-Methodios „Heiden“ (ܥܡܡܐ) genannt, um den Unterschied zwischen ihnen und den Christen deutlich zu machen. Verhältnismäßig oft taucht in der Apokalypse auch das Wort „Tyrannen“ (ܬܪܢܝܐ) auf, um den Charakter der muslimischen Herrschaft zu beschreiben. Dieser steht jedoch in Verbindung mit dem Zweck der Machtausübung: der Züchtigung (ܡܟܬܫܬܐ) der Christen, mit der die Muslime von Gott beauftragt worden seien, um die „wahren“ Christen von den „falschen“ Christen zu trennen.[248]

Pseudo-Methodios greift zudem auf Ez 39,17–20 zurück, um die „Söhne Ismaels“ als unmenschliche Barbaren zu beschreiben, die bereits in der Bibel angekündigt worden seien: Er betont den animalischen Charakter der Ismaeliten – „Sie gleichen den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels“ (ܐܝܟ ܠܚܝܘ ܕܒܪܐ ܘܠܥܦܪ̈ܐ ܕܫܡܝܐ ܘܠܟ̈ܠ ܚܝܘ̈ܬܐ ܕܒܪܐ) – und verweist auf ihren Konsum unreinen Fleisches und Blutes. Dies wird mit einem „großen Schlachtopfer“ (ܕܒܚܐ ܪܒܐ) verbunden, zu dem Gott sie geführt habe.[249] Als Ort des Opfers wird Gabaʿōt Rāmtā (ܓܒܥܘܬ ܪܡܬܐ) genannt, wo „die Fetten des Königreichs der Griechen niedergemetzelt werden“ (ܕܢܬܒܛܠ̈ܘ ܒܗ ܫܡ̈ܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘܢ̈ܝܐ)[250]. Martinez und Reinink machen im Anschluss an Kmosko darauf aufmerksam, dass Pseudo-Methodios mit dieser Ortsangabe offensichtlich einerseits auf den in der Pešīṭtā in Ri 7,1 genannten Ort ܓܒܥܬ ܚܪܫܐ hinweist, bei dem sich laut der Gideongeschichte das Heerlager der Midianiter befand, andererseits aber auch auf Gabīṯā (الجابية, al-Ǧābiya), wo die byzantinische Hauptarmee 636 eine entscheidende Niederlage gegen die Araber erlitt (Schlacht am Fluss Yarmūk). Damit entspricht das hier verwendete Schema der typologischen Beziehung zwischen Kapitel V und den Kapiteln XI bis XIII der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*.[251] Ferner tituliert Pseudo-Methodios Ismael in Anspielung

ägyptischer Sklavin Hagar, die Wüste als Lebensraum Ismaels und seiner Nachfahren sowie die Verheißung bei Ismaels Geburt, dass dieser ein Wildesel sein werde.

247 Vgl. Reinink, Tyrannen und Muslime, 165; Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 9 (Z. 8–9; Syr.; mit Anm. 2 zu V,6); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 13 (Z. 6–7; mit Anm. 2 zu V,6).

248 Vgl. Reinink, Tyrannen und Muslime, 165–166.

249 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 24 (Z. 6–10; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 41 (Z. 3)–42 (Z. 3).

250 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 24 (Z. 11–12; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 42 (Z. 4–5).

251 Vgl. Kmosko, Das Rätsel des Pseudomethodius, 286; Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 186–187 (Anm. 2); Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 41 (Anm. 4 zu

auf Gen 16,12 als „Wildesel der Wüste“ (ܥܪܕܐ ܕܒܪܐ ܘܡܕܒܪܝܐ)[252], und als entsprechend gewaltsam und unkultiviert wird die Herrschaft der Ismaeliten dargestellt.[253]

Eine Replik auf derartige Vorhaltungen von Christen, nach denen die Araber von einem Wildesel abstammen würden, findet sich im *Buch der Religion und des Reichs* (كتاب الدين والدولة, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula*) des ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī aus dem 9. Jahrhundert. ʿAlī war ursprünglich ein Christ – wahrscheinlich gehörte er zur Kirche des Ostens – und konvertierte um 850 zum Islam. Danach verfasste er zwei polemische Werke gegen das Christentum.[254] Dabei stellte er in dem genannten Werk die Verheißungen über Ismael im Buch Genesis der Ansicht eines christlichen Opponenten, den er später al-Ǧarmaqānī (الجرمقاني) nennt,[255] gegenüber:

فهـذا تبكيـت وتكذيـب لذلـك الجلـف الجافـي الـذي وقـع فـي اسـماعيل وعابـه بقـول الله فيـه: «إنّه يكون عير الناس»[256]

Dies [ist] eine Widerlegung und eine Gegenrede für jenen grobschlächtigen Einfältigen, welcher Ismael verunglimpfte und ihn peinigte mit dem Wort Gottes über ihn: „Er wird ein Wildesel der Leute sein.“[257]

ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī erklärt im Gegensatz zu dieser antimuslimischen Polemik von christlicher Seite, dass die Bezeichnung Ismaels als Wildesel im Buch Genesis keineswegs in einem verächtlichen Sinne gemeint sei.[258]

Die Herrschaft der Araber wird in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* als völlig destruktiv dargestellt. Darauf deuten bereits die Namen hin, die Pseudo-Methodios den vier muslimischen Führern gibt, die er in Analogie zu den vier Anführern der Midianiter in der Gideonsgeschichte einführt: „Zerstörung und Zerstörer und Vernichtung und Vernichter“ (ܚܪܒܐ ܘܚܪܒܢܐ ܫܠܝܢ ܘܡܫܠܝܢ)[259] bzw. „Vernichtung und Vernichter und Zerstörung und Zerstörer“ (ܫܠܝܢ ܘܡܫܠܝܢ ܚܪܒܢܐ ܘܚܪܒܐ ܘܡܚܪܒܢܐ)[260]. Wie beim ersten Ausfall der Ismaeliten, so werden sie von Pseudo-Methodios wieder als „Heuschrecken“ (ܓܘܒܐ) bezeich-

XI,1); zur Identifizierung der Ortsangabe vgl. auch Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 147.

252 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 24 (Z. 13)–25 (Z. 1; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 42 (Z. 7).

253 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 147–148.

254 Zur Biographie aṭ-Ṭabarīs vgl. Ebied/Thomas, ʿAlī ibn Rabban al-Ṭabarī, Fragments of a Life.

255 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* (HCMR 27), 336–337 (Arab./Engl.).

256 Aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* (HCMR 27), 328.

257 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* (HCMR 27), 329 (Übers. Ebied/Thomas).

258 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* (HCMR 27), 336–339 (Arab./Engl.).

259 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 25 (Z. 4–5; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 43 (Z. 2–3).

260 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 26 (Z. 15–16; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 46 (Z. 1–2).

net,[261] die über das Land herfallen. Weitere Termini aus diesem Wortfeld ergänzen das Bild der Destruktivität der Araber, wie das „Schwert der Vernichtung“ (ܣܝܦܐ ܕܫܠܡܐ)[262], „Gefangenschaft und Morden“ (ܫܒܝܐ ܘܩܛܠܐ)[263], Plünderung (ܒܙܘܐ)[264] sowie „große Bedrängnis“ (ܥܝܩܬܐ ܪܒܬܐ)[265] im Allgemeinen und die „Bedrängnis der Hungersnot und der Pest“ (ܥܝܩܬܐ ܕܟܦܢܐ ܘܡܘܬܢܐ)[266] im Besonderen. Sowohl Menschen als auch Tiere haben unter dem „Joch ihrer Sklaverei“ (ܢܝܪ ܕܥܒܘܕܬܗܘܢ) zu leiden.[267]

Überdies würden die Ismaeliten keine Rücksicht auf gesellschaftliche Randgruppen und Hilfsbedürftige nehmen,[268] sodass das bereits im Alten Testament grundgelegte Solidaritätsgebot mit diesen Gruppen missachtet wird.[269] Damit erweist sich die Herrschaft der Ismaeliten als im Kern ungerecht und wider die göttliche Ordnung. Selbst ungeborene Kinder werden von den Ismaeliten ermordet und die heiligen Orte nicht verschont, denn dort werden „Priester und Diener“ (ܟܗܢܐ ܘܫܡܫܐ) umgebracht, Frauen vergewaltigt sowie die heiligen Gewänder und die Heiligengräber missbraucht.[270] Doch es werden nicht nur die Menschen unter der Herrschaft der Ismaeliten leiden – „so sehr, daß sie die Toten seligpreisen werden“ (ܕܢܫܒܚܘܢ ܡܝܬܐ ܡܢ ܚܝܐ) –, sondern die gesamte Schöpfung einschließlich der aus ihr hervorgebrachten kulturellen Errungenschaften der Menschen.[271]

Den Grund für diese Grausamkeit sieht Pseudo-Methodios im Wesen der Ismaeliten:

261 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 27 (Z. 13; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 48 (Z. 1).

262 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 27 (Z. 6; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 47 (Z. 5).

263 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 27 (Z. 6–7; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 47 (Z. 6). ܥܝܩܬܐ könnte allerdings auch mit ‚Verwüstung‘ oder ‚Entvölkerung‘ übersetzt werden.

264 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 27 (Z. 8; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 47 (Z. 8).

265 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 27 (Anm. 3 zu XI,12; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 47 (Z. 13–14).

266 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 28 (Anm. 3 zu XI,13; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 48 (Z. 3).

267 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 28 (Z. 4; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 48 (Z. 8–9).

268 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 29 (Z. 4–12; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 49 (Z. 7–17).

269 Vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 151.

270 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 32 (Z. 1–7; auch Anm. 1 zu XI,18; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 52 (Z. 9)–53 (Z. 2).

271 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 30 (Z. 5)–32 (Z. 1; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 50 (Z. 7)–52 (Z. 9).

ܗܝܠ ܠܐ ܗܠܝܢ ܐܢܝܢ ܕܒܪ̈ܝܬܐ ܐܠܐ ܒܢ̈ܝ ܕܐܢܝܢ ܗܢ ܕܒܪ̈ܝܬܐ ܘܥܠ ܒܙܕܐ ܢܬܐ ܐܢܝܢ ܘܐܢ̈ܝ ܗܢ ܕܡܫܚܬܐ ܘܠܡܫܚܬ ܢܬܐ ܐܢܝܢ ܘܐܢ̈ܝ ܗܢ ܕܒܙܕܐ ܘܠܡܒܙ ܢܬܐ ܐܢܝܢ ܘܐܢ̈ܝ ܗܢ ܕܡܫܬܐ ܘܠܡܫܬ ܢܬܐ ܐܢܝܢ ܘܢܦܩ̈ܝ ܗܢ ܕܡܫܬܐ ܘܠܡܫܬ ܢܬܐ ܐܢܝܢ ܘܢܫܪ̈ܝ ܗܢ ܕܡܫܚܬܐ ܘܠܡܫܚ

ܘܥܡ ܗܠܝܢ ܢܗܘܘܢ ܟܠ ܐܢܝܢ ܕܢܣܒܪ̈ܘܢ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܘܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ ܠܡܣܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܠܡܫܬܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܒܝܢ ܗܠܝܢ ܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ ܠܡܣܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܠܡܫܬܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܒܝܢ ܗܠܝܢ ܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ ܠܡܣܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܠܡܫܬܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܒܝܢ ܗܠܝܢ ܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ ܠܡܣܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ ܘܠܡܫܬܥܒ̈ܕ̈ܘ̈ܬ̈ܐ[280]

Und mit ihnen werden all jene erfolgreich sein, die bei ihnen Zuflucht nehmen, und sie werden die Berühmten im Volk unterjochen. Und unter ihnen werden Heuchler sein, die Gott nicht kennen und keine Ehrfurcht vor den Menschen haben, sondern die Vielfraße, Hurenböcke, Böse und Hasserfüllte [sind].[281]

Die Herrschaft der Araber wird aber gemäß der Johannes-Apokalypse des *Evangeliums der zwölf Apostel* nicht ewig dauern, vielmehr wird sie auf „eine große Woche und die Hälfte einer großen Woche“ (ܫܒܘܥܐ ܪܒܐ ܘܦܠܓ ܫܒܘܥܐ ܪܒܐ) begrenzt.[282] Es ist allerdings nicht eindeutig, ab welchem Zeitpunkt der Autor der Apokalypse hier rechnet. Wenn er ab dem Untergang des Sassanidenreichs zu zählen beginnt, hält James Rendel Harris es für wahrscheinlich, dass die Zählung um das Jahr 640 beginne. Wenn man dann für eine Jahrwoche etwa fünfzig Jahre veranschlage, beziehe sich die Vorhersage des Untergangs der islamischen Macht auf die Zeit um das Jahr 715.[283] Pseudo-Methodios bezifferte die Dauer der arabischen Herrschaft noch auf zehn Jahrwochen, also 70 Jahre, und prophezeite, dass die Regentschaft des byzantinischen Endkaisers in Jerusalem eineinhalb Wochen (zehneinhalb Jahre) anhalten werde.[284]

Im Hinblick auf die von den syrischen Autoren angenommene Abstammung der Araber von Ismael ist es überdies von Bedeutung, dass gemäß der Johannes-Apokalypse des *Evangeliums der zwölf Apostel* zwölf Könige aus dem Volk der Araber hervorgehen sollen:

280 Evangelium der zwölf Apostel (Ed. Harris), ܠܒ.

281 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Evangelium der zwölf Apostel (Übers. Harris), 37 (Engl.); Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 204 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 269 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 153–154 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 104 (Dt.).

282 Vgl. Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ܠܒ (Syr.) und 37 (Engl.); Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 205–206 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 154 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 104 (Dt.). Vgl. Dan 9,27a (Pešīṭtā): ܫܒܘܥܐ ܪܒܐ ܘܦܠܓ ܫܒܘܥܐ ܪܒܐ (The Peshiṭta Institute, Daniel and Bel and the Dragon, 36) = „Und er wird eine Woche und die Hälfte einer Woche den Bund für viele schwer machen“.

283 Vgl. Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 21 (Anm. 1).

284 Vgl. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 206; Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 183–184. Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 43 (Z. 6): ܫܒܘܥܐ ܪܒܐ ܘܦܠܓ ܫܒܘܥܐ ܪܒܐ; Übers. Reinink (CSCO.S 221), 69 (Z. 6–7).

ܘܥܒ ܠܐܒܪܗܡ ܐܡܪ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܒܢܡܘܣܐ ܘܐܬܐ ܐܢ ܐܫܡܥ ܠܟ ܗܐ ܒܪܟܬ ܠܗ ܘܐܦܪܝ ܘܐܪܒܐ ܫܪܝܟ

dieser Texte bei. Das *Evangelium der zwölf Apostel* entstand in einem größeren zeitlichen Abstand zur zweiten *fitna*, führt aber Motive wie die Schreckensherrschaft der Araber und ihren barbarischen Charakter fort. Dabei wurden die Araber in der syrischen Literatur nicht erst in islamischer Zeit als Barbaren diffamiert: Im 6. Jahrhundert wirkte der miaphysitische Bischof Aḥūdemmeh von Balad (gest. 575) als Missionar unter arabischen Stämmen in Nordmesopotamien. Anfang des 7. Jahrhunderts entstand eine Vita über Aḥūdemmeh, in der die nomadisierenden Araber als Barbaren (ܚܰܕ̈ܳܝܳܐ) bezeichnet werden.[292] Das Umherziehen der Stämme wird in der Vita als barbarisch beschrieben. Es wird durch die erfolgreiche Mission des Aḥūdemmeh abgelöst: Ihm gelingt es, die Araber zum Christentum zu bekehren und für sie Kirchen und Klöster zu errichten, sodass sie fortan ein sesshaftes Leben führen können und ihre barbarischen Verhaltensweisen verlieren.[293] Der in den hier analysierten syrischen Quellen aus frühislamischer Zeit auszumachende Gegensatz von barbarischen Arabern und christlicher Kulturwelt beruht somit auf einer in die vorislamische Zeit zurückreichenden Tradition. Als kultivierender Faktor gilt dabei das Christentum, denn schon in der Vita des Aḥūdemmeh geben die Araber ihr Barbarentum mit der Annahme des christlichen Glaubens und der damit verbundenen Lebensweise auf.

Darüber hinaus setzen die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* und das *Evangelium der zwölf Apostel* konkrete zeitliche Begrenzungen der Araberherrschaft, die sie in Anlehnung an das Buch Daniel entwickeln. Ein Problem, das sich den syrischen Autoren im Kontext des von ihnen gezeichneten Charakters der arabischen Herrschaft in besonderer Weise stellte, waren die Konversionen von Christen zum Islam. Dieser Herausforderung ist das folgende Kapitel gewidmet.

5.4 Die zweite *fitna*, das Kalifat ʿAbdalmaliks und die Herausforderung der Konversionen

Die Kirchenvertreter der syrischen Kirchen sahen sich nicht erst seit der Regierungszeit des Kalifen ʿAbdalmalik vor das Problem der Konversion von Christen zum Islam gestellt, in den 690er Jahren erreichte dieses Phänomen aber offenbar ein bis dahin unbekanntes Ausmaß. Schon der ostsyrische Katholikos-Patriarch Īšōʿyahb III. sah sich zwei Jahrzehnte vor dem Ausbruch der zweiten *fitna* und der darauf folgenden Arabisierungs- und Islamisierungspolitik ʿAbdalmaliks mit der Herausforderung von Konversionen von Christen zum

292 Vgl. z. B. Geschichte des heiligen Mār Aḥūdemmeh (PO 3/1), 21 (Z. 11) und 24 (Z. 11 und 14; Syr./Frz.; Zeilenangaben beziehen sich auf den syrischen Text der Edition).
293 Vgl. Mellon Saint-Laurent, Missionary Stories, 120–122.

Islam konfrontiert.[294] Īšōʿyahb wandte sich in einer Reaktion darauf in einem Brief (Nummer 14) an den Metropoliten Šemʿūn von Rēw-Ardašīr (ܒܝܬ ܐܪܕܫܝܪ ܕܒܝܬ ܪܘܡܝܐ), mit dem er in einem Disput über den Abfall von Christen von der Kirche des Ostens stand. Šemʿūn hatte gegenüber dem Katholikos-Patriarchen offenbar die Muslime für diese Lage verantwortlich gemacht. Īšōʿyahb warf seinerseits dem Metropoliten vor, nicht angemessen auf die Situation reagiert und sich zu passiv verhalten zu haben.[295] In diesem Brief äußerte sich Īšōʿyahb über die Herrschaft der Araber und ihre Bedeutung für die Kirche des Ostens:

ܗܘ ܕܡܢ ܗܠܝ ܒܢܝ ܐܢܫ ܐܦ ܗܠܝ ܕܗܫܐ ܒܙܒܢܐ ܝܗܒ ܠܗ ܐܠܗܐ ܫܘܠܛܢܐ ܥܠ ܥܠܡܐ ܕܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܦ ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܕܠܐ ܒܣܛܢ ܗܢܘܢ ܥܠ ܕܝܢܐ ܐܠܐ ܐܦ ܡܫܒܚܝܢ ܘܡܟܪܙܝܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ ܕܝܠܢ ܘܠܡܗܝܪ ܒܗ ܘܠܡܪܚܡ ܥܠ ܟܠ ܐܬܪ ܘܐܬܪ ܘܠܩܕܝܫܝ ܡܪܢ ܘܠܥܙܪܬܗ ܕܥܡܗ ܘܠܟܢܝܫܬ ܒܝܬ ܩܕܫ ܘܠܡܢܙܚܝ ܕܝܠܢ ܘܠܐܒܗܬ ܕܝܠܢ ܘܠܟܠ

Die Araber sind aus der Sicht Īšōʿyahbs folglich nicht per se gegen das Christentum, sodass sie keine Bedrohung für die Christen darstellen würden. Vielmehr hebt der Katholikos-Patriarch die Wertschätzung der neuen Machthaber für das Christentum hervor. Dabei beansprucht er, aus eigener Erfahrung urteilen zu können, denn die Araber sind „bei uns" (ܠܘܬܢ). Er kommt damit zu einer konträren Einschätzung der Auswirkung der arabischen Herrschaft auf die Kirche des Ostens gegenüber seinem innerkirchlichen Kontrahenten Šemʿūn. Auslöser für die Konversionen zum Islam war offensichtlich ökonomischer Druck, den die muslimischen Araber auslösten, indem sie die Hälfte des Besitzes der Christen verlangten, was einer Grundsteuer (خراج, *ḫarāğ*) zu entsprechen scheint. In einem solchen ökonomischen Nachteil sah Īšōʿyahb aber keinen Grund, der die Aufgabe des christlichen Glaubens rechtfertigen würde.[299] Vielmehr plädierte er in einem anderen Brief dafür, die weltliche Autorität anzuerkennen und die von ihr geforderten Leistungen zu erbringen:[300]

ܗܘ ܕܠܐ ܝܕܥܝܢ ܐܦ ܕܦܩܕ ܥܠܝܢ ܕܢܬܠ ܠܟܠ ܚܕ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܠܛܢܐ ܠܡܬܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܕܢܫܬܐ ܠܢܫܬܐ ܘܠܗ ܕܢܦܩ ܠܢܦܩ ܘܠܗ ܕܚܠܬܐ ܠܚܠܬܐ ܘܠܗ ܕܝܩܪܐ ܠܝܩܪܐ ܘܠܗ ܕܚܣܢܐ ܠܚܣܢܐ.[301]

Denn die Toren verstehen nicht einmal, dass uns befohlen ist, jeder Macht das zu geben, was ihr von uns geschuldet wird, das aber ist: „dem, dem die Kopfsteuer [geschuldet wird], die Kopfsteuer; dem, dem Tribut [geschuldet wird], Tribut; dem, dem Furcht [geschuldet wird], Furcht; dem, dem Ehre [geschuldet wird], Ehre".[302]

Michael Philip Penn meint, dass Īšōʿyahb III. hier einen der frühesten erhaltenen Hinweise auf die Zahlung der Kopfsteuer (ܪܥܝܐ ܚܫܐ) durch Christen unter islamischer Herrschaft hinterlassen habe.[303] Penn lässt jedoch außer Acht, dass es sich bei der entsprechenden Passage um ein wörtliches Zitat des Pešīṭtā-Texts von Röm 13,7b handelt. Mithin war dieser Text samt dem Terminus ܪܥܝܐ ܚܫܐ Īšōʿyahb schon durch die Bibel vorgegeben, wenngleich es in der syrischen Überlieferung mit ܡܠܬܐ (Steuer) und ܡܟܣܐ (Tribut) anstelle von ܪܥܝܐ ܚܫܐ auch Alternativen zum Text der Pešīṭtā gab.[304] Demnach scheint es zweifelhaft,

Muslims, 36 (Engl.); Penn, Early Syriac Reactions, 178 (Engl.); Suermann, Die Entstehung des Islam, 58 (Dt.); Suermann, Orientalische Christen und der Islam, 128 (Dt.); Young, Patriarch, Shah and Caliph, 95 (Engl.).

299 Vgl. Ioan, Muslime und Araber, 96–103.

300 Vgl. Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26.

301 Īšōʿyahb III., Brief 18 (CSCO.S 11), 268 (Z. 29)–269 (Z. 2); vgl. auch Ed. Budge, 166.

302 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Īšōʿyahb III., Brief 18 (CSCO.S 12), 194 (Z. 29–32; Lat.; Übers. Duval); Penn, Envisioning Islam, 60 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 36 (Engl.). Beim letzten Teil handelt es sich um ein wörtliches Zitat des Pešīṭtā-Textes von Röm 13,7b.

303 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 31.

304 Vgl. Aland/Juckel, Das Neue Testament in syrischer Überlieferung II, 247. Im griechischen Text des Neuen Testaments wird in Röm 13,7b der Begriff τέλος für die Steuer verwendet,

ob Īšōʿyahb an dieser Stelle tatsächlich einen Hinweis auf die islamische Kopfsteuer gibt, wenn er lediglich einen Bibeltext zitiert, ohne diesen weiter zu kommentieren. Die Grund- und die Kopfsteuer tauchen in den Schreiben Īšōʿyahbs durchaus auf, allerdings verwendete der Katholikos-Patriarch laut Ovidiu Ioan für die Kopfsteuer wohl den syrischen Begriff ܥܩܠܐ (Steuern).[305] Es war ganz im Sinne der Aussageabsicht Īšōʿyahbs, den Steuerforderungen der Araber nachzukommen, ob er im konkreten Fall aber tatsächlich speziell die Kopfsteuer meinte, kann aufgrund des Bibelzitats nicht als gesichert gelten.

Die hier untersuchten syrischen Quellen aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts betonen immer wieder, dass die Araber Tribut (ܡܕܡܪܢܐ) erhoben hätten. Dies ist auch in der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* der Fall,[306] was schon von Edmund Beck als Hinweis auf die *ǧizya* (جزية) verstanden wurde.[307] Wenngleich also zu berücksichtigen ist, dass die Verwendung des Begriffs ܚܣܕ ܢܥܒܐ bei Īšōʿyahb III. in erster Linie dem Bibelzitat aus der Pešīṭṭā zu verdanken ist, so besteht doch kein Zweifel daran, dass eine derartige Sondersteuer von den Christen erhoben wurde, die ein ökonomisches Motiv für die Konversion von Christen zum Islam darstellen konnte.[308] Diese Steuer wurde von den syrischen Autoren in der Regel aber nicht als Kopfsteuer bezeichnet, sondern schlicht Tribut genannt, was durchaus dem Sprachgebrauch der Grundlage der *ǧizya* im Koran (Sure 9,29) entspricht.[309] Diese Tributforderung führte Johannes bar Penkāyē explizit auf eine Weisung Muḥammads an die Muslime zurück.[310] Johannes bewertete die Einhaltung dieser Anordnung Muḥammads während des Kalifats Muʿāwiyas aber nicht negativ, da die Christen als Gegenleistung für ihre Tributzahlung ihren Glauben beibehalten durften und eine insgesamt ruhige Zeit erlebten.

Eine einschneidende Verschlechterung trat aus der Sicht Johannes bar Penkāyēs durch den Ausbruch der zweiten *fitna* ein, auf die er unter den zeitgenössischen syrischen Autoren am direktesten Bezug nahm. Nach einer Schil-

der auch im Sinne von ‚Abgabe', ‚Steuer' oder ‚Zoll' im Neuen Testament gebraucht wird (vgl. Danker, A Greek-English Lexicon, 999; Delling, τέλος u. a., 57).

305 Vgl. Ioan, Muslime und Araber, 86–88.

306 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Ephräm (CSCO.S 138), 63 (Nr. 161; Syr.); Übers. Beck (CSCO.S 139), 84 (Nr. 161; Dt.).

307 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Ephräm (CSCO.S 139), 84 (Anm. 1).

308 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 320–332.

309 Vgl. Sure 9,29: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten (oder: für verboten erklären), was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut [الجزيَة] entrichten!" *Ǧizya* kann sowohl (Kopf-)Steuer als auch Tribut bedeuten (vgl. Wehr, Arabisches Wörterbuch, 183). Laut Jack Tannous bezeichnet *ǧizya* in Sure 9,29 „a tribute to be paid by non-Muslims after they had been defeated in warfare by Muslims" (Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 322).

310 Vgl. Kapitel ‚5.3 Der Charakter der Araber und ihrer Herrschaft'.

derung der miserablen innerkirchlichen Zustände[311] kommt Johannes auf die politische Entwicklung seiner eigenen Zeit zu sprechen: Das islamische Reich sei erneut in zwei Teile zerfallen (ܟܠ ܡܠܟܘܬܐ ܕܛܝܢܝܐ ܐܬܦܠܓ ܥܠ ܬܪܝܢ ܦܠܓ̈ܐ),[312] womit die zweite *fitna* gemeint ist. Nach dem Tod von Muʿāwiyas Nachfolger Yazīd I. (reg. 680–683) habe sich ein Mann namens ܐܒܕܠ[313] (d. h. ʿAbdallāh b. az-Zubair) gegen die „Westler" (also gegen die Umaiyaden) erhoben. Ibn az-Zubair habe an einem bestimmten Ort im Süden (ܒܬܪ ܬܪܥܐ ܕܕܪܘܡܐ) gelebt, wo sich auch das Heiligtum (ܒܝܬ ܩܕܫܐ) der Araber befunden habe.[314] Zweifelsohne meinte Johannes bar Penkāyē damit die Kaʿba in Mekka. Außerdem wusste er von der Zerstörung der Kaʿba bei der Belagerung von Mekka durch die Umaiyaden, weshalb er nach dem Tod Ibn az-Zubairs geschrieben haben muss. Dass er Ibn az-Zubair als nach Yazīd I. folgenden Kalifen ansah und somit nicht der Umaiyaden-Dynastie folgt, zeugt von seiner östlichen Perspektive auf die Geschichte,[315] da die Zubairiden den Irak kontrollierten, während die Herrschaft der Marwāniden zunächst auf Syrien beschränkt war. Johannes bar Penkāyē erlebte das Ende der zweiten *fitna* und die Durchsetzung der Herrschaft ʿAbdalmaliks nicht mehr. Gerade die unter ʿAbdalmalik einsetzenden Veränderungen, durch die das arabische Reich einen stärkeren islamischen Charakter annahm, spielen jedoch in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* eine bedeutende Rolle.

Anders als Johannes bar Penkāyē konnte Pseudo-Methodios den Tributforderungen der Muslime nichts Positives abgewinnen, spricht er doch vom „Joch des Tributs und der Steuer" (ܥܠ ܦܘܠܚܢ ܕܡܣܬܐ ܘܕܓܙܝܬܐ)[316]. Überheblichkeit und Hochmut werden laut Pseudo-Methodios Kennzeichen der arabischen Herrschaft sein, die sogar so weit führen würden, dass Tribut (ܡܣܬܐ) von den Toten eingetrieben und die Kopfsteuer (ܓܙܝܬܐ ܕܪܫ̈ܐ) „von den Waisen und von den Witwen und von den Heiligen" (ܡܢ ܝܬܝܡ̈ܐ ܘܡܢ ܐܪܡ̈ܠܬܐ ܘܡܢ ܩܕܝܫ̈ܐ) genommen würde.[317]

Damit geht einher, dass der arabischen Herrschaft in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* ein tieferer Sinn beigemessen wird, nämlich die Christen in ihrem Glauben zu prüfen. Der Autor bezeichnet diese Zeit daher als „Ofen der

311 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), 148*–154* (Syr.) und 176*–181* (Frz.); Penn, When Christians First Met Muslims, 93–97 (Engl.). Brock lässt diesen Abschnitt in seiner Übersetzung aus.

312 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 154* (Z. 15).

313 Ebd., 155* (Z. 13).

314 Vgl. ebd., 155* (Z. 16).

315 Vgl. Suermann, Das arabische Reich, 63.

316 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 27 (Z. 10–11; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 47 (Z. 11–12); vgl. auch Kapitel XIII,3 in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*.

317 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 29 (Z. 5–7; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 49 (Z. 9–11).

Prüfung für alle Christen“ (ܐܚܝܢ ܕܟܠ [...] ܠܡܒܚܢܘ ܕܟܠ ܐܢܫܐ)[318]. Pseudo-Methodios behandelt diese Thematik vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Konversionen von Christen zum Islam. Diese für die Kirchen unter islamischer Herrschaft problematische Entwicklung wird eindeutig benannt:

ܘܐܚܪܢ ܣܓܝ̈ܐ ܕܡܢ ܒܢܝ̈ ܥܕܬܐ ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܠܗܝܡܢܘܬܐ ܕܫܪܝܪܐ ܕܟܪܣܛܝܢܐ ܘܨܠܒܐ ܩܕܝܫܐ ܘܣܘܓܝ̈ܐ ܢܨܝ̈ܚܐ ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܘܟܦܝܢ ܘܠܐ ܒܥܠ ܟܦܐ ܘܒܥܢܝܬܐ ܘܒܡܟܬܫܐ ܢܟܦܪܝܢ ܠܡܫܝܚܐ ܘܢܬܚܫܒܘܢ ܥܡ ܦܓܪ̈ܐ ܕܟܦܪ̈ܐ.[319]

„Und eine Menge derjenigen, die Söhne der Kirche waren, werden den wahren Glauben der Christen und das heilige Kreuz und die glorreichen Sakramente verleugnen. Und ohne Zwang und Foltern und Schläge werden sie Christus verleugnen und sich auf die Seite der Ungläubigen stellen.“[320]

Damit ist die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* der erste christliche Text, der nach den arabischen Eroberungen die Angst vor Massenkonversionen zum Islam klar zum Ausdruck brachte.[321] Von Tributzahlungen, um im Gegenzug den christlichen Glauben beibehalten zu dürfen, ist hier – ganz anders als bei Johannes bar Penkāyēs Schilderung der Regierungszeit Muʿāwiyas I. – keine Rede mehr.

Diese Entwicklung ordnete der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* in einen endzeitlichen Kontext ein, den er durch Röm 9,6, Lk 18,8, 1Tim 4,1 und 1Tim 1,9 angekündigt sah: Aufgrund der Züchtigung der Ismaeliten werden nur wenige „perfekte und vollkommene Christen“ (ܟܪܣܛܝܢܐ ܫܠܡ̈ܐ ܘܓܡܝ̈ܪܐ)[322] übrigbleiben, die meisten seien hingegen „falsch und schwach im Glauben“ (ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܣܟܠܐ)[323]. Der Sinn dieser Prüfung besteht darin, dass

ܕܢܬܦܪܫܘܢ ܟܫܪ̈ܐ ܡܢ ܒܝܫ̈ܐ ܘܥܫܒܐ ܕܪܫܝܥܐ ܡܢ ܒܝܪ̈ܐ ܕܒܪ̈ܝܪܐ.[324]

„die Gläubigen von den Ungläubigen getrennt werden, und das wertlose Unkraut von dem auserlesenen Weizen“.[325]

318 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 32 (Z. 8–9; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 53 (Z. 3–4).
319 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 33 (Z. 9–12).
320 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 54 (Z. 11)–55 (Z. 2; Übers. Reinink).
321 Vgl. Reinink, Following the Doctrine, 127.
322 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 33 (Z. 4 mit Anm. 3 zu XII,2; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 54 (Z. 6).
323 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 34 (Z. 1–2; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 55 (Z. 8); vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 152.
324 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 36 (Z. 11–12).
325 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 59 (Z. 5–7; Übers. Reinink). Dabei ließe sich ܟܫܠܐ statt mit ‚wertlos‘ auch mit ‚verworfen‘ übersetzen, was die Apostaten und ihre Konversion noch stärker abwerten würde.

In der Prüfung durch die Ismaeliten-Herrschaft werde sich laut Pseudo-Methodios somit zeigen, wer die „wahren“ Christen sind. Diese werden durch die Züchtigung als Kinder Gottes erkannt werden, wie es bereits in Hebr 12,8 angekündigt worden sei. Ferner zitiert Pseudo-Methodios Mt 5,11–12, wo Jesus seinen Jüngern großen Lohn im Himmel verheißt, wenn sie um seinetwillen verfolgt werden.[326] Diejenigen hingegen, die nicht zu diesen Bekennern zählen,

ܕܢܬܦܪܫܘ ܡܢ ܟܢܫܬܐ ܕܡܫܝܚܝܐ ܒܪܝܫ ܨܒܝܢܗܘܢ ܘܒܛܠ ܙܒܢܐ ܕܝܠܗ ܕܢܬܒܥ ܠܓܓܝ̈ܐ ܕܐܦ ܗܘ ܙܒܢܐ ܕܢܬܒܥ ܠܗܘܢ ܕܡܬܓܪܝ̈ܢ ܒܗ ܠܡܫܚܬܗ̈ܘܢ.[327]

„werden sich von der Gemeinschaft der Christen aus freiem Willen abtrennen, weil die Zeit selbst sie dazu auffordert, den Irrgeistern[328] nachzulaufen.“[329]

Darauf folgt eine polemische Gegenüberstellung der Tugenden der standhaften Christen und der negativen Charakteristika, die den Konvertiten zugeschrieben und als typisch für die Zeit der ismaelitischen Herrschaft angesehen werden.[330] Somit erreicht die Bedrängnis der Christen ihren Höhepunkt und das kirchliche Leben kommt praktisch zum Erliegen:

ܐܬܝ ܓܪ ܙܒܢܐ ܕܢܗܘܝܢ ܒܡܫܥܒܕܢܘܬܐ ܕܒܢܝ ܫܡܥܝܠ ܘܢܬܒܠܒܠܘ ܒܓܘ ܒܠܒܠܒܐ ܣܓܝ̈ܐ ܕܠܐ ܢܫܒܩ ܠܗܘܢ ܐܦ ܫܒܪ ܕܢܬܒܛܠ ܡܢ ܟܗܢ̈ܐ ܘܢܬܒܛܠ ܩܘܪܒܢܐ ܘܢܬܒܛܠ ܒܥܕܬܐ ܘܢܗܘܘܢ ܟܗܢ̈ܐ ܐܝܟ ܥܡܐ ܒܗܝ ܙܒܢܐ.[331]

„Denn es werden die Menschen[332] in der Kasteiung der Söhne Ismaels sein, und sie werden sosehr in Bedrängnis geraten, daß sie die Hoffnung auf ihr Leben aufgeben werden. Und es wird die Ehre von den Priestern abgenommen werden, und es werden der Gottesdienst und das lebenspendende Opfer aufhören in der Kirche, und es werden die Priester wie das Volk werden in jener Zeit.“[333]

326 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 37 (Z. 2–8; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 59 (Z. 10–16).

327 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 34 (Z. 2–4).

328 Reininks Übersetzung folgt hier der M-Rezension (ܪܘܚ̈ܐ ܕܫܓܝܬܐ = Irrgeister), nicht der V-Rezension, in der ܕܡܫܚܬܗ̈ܘܢ (= ihre Unreinheit; das männliche Suffixpronomen ist im Deutschen weiblich wiederzugeben, weil es sich auf die Zeit – ܙܒܢܐ ist im Syrischen männlich – bezieht) steht (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 34 [Anm. 8 zu XII,6]; Übers. Reinink [CSCO.S 221], 56 [Anm. 5 zu XII,6]).

329 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 56 (Z. 1–3; Übers. Reinink).

330 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 34 (Z. 5)–35 (Z. 4; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 56 (Z. 4–19); vgl. auch Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 154.

331 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 35 (Z. 6–9).

332 ܐܬܝ ist nur in der M-Rezension sowie in der griechischen und der lateinischen Übersetzung bezeugt (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 35 [Anm. 1 zu XIII,1]).

333 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 57 (Z. 2–7; Übers. Reinink).

Die Zeit, in der das Leiden der Christen unter der Ismaeliten-Herrschaft seinen Höhepunkt erreichen wird, wird zweimal genannt: Es wird „in jener zehnten (Jahr)woche“ (ܒܫܒܥܬܐ ܗܘ ܕܥܣܪܝܬܐ ܗܝ)[334] sein.

Das Konversionsproblem wird außerdem im *Evangelium der zwölf Apostel* angesprochen, und zwar im Kontext der Erhebung von Tribut (ܡܕܝܢܐ) durch die Araber.[335] Die Meinung Suermanns, dass es sich bei den Tributforderungen hier eher um ein „apokalyptisches Motiv“ handele als um eine „Anspielung auf den [sic] von den Muslimen erhobenen Steuern“,[336] ist wohl nicht zutreffend, wie der zeitgenössische Kontext des *Evangeliums der zwölf Apostel* zeigt. Eine Folge der Tributerhebungen werde gemäß dem *Evangelium der zwölf Apostel* sein, dass Christen „sich wie Bräutigame und wie Bräute bekehren werden“ (ܡܬܠ ܚܬܢܐ ܘܟܠܬܐ ܕܢܬܦܢܝܢ)[337]. Der Islam wird hier zwar nicht erwähnt, es ist aber offenkundig, dass es um die Konversion von Christen zum muslimischen Glauben geht. Die futurische Form ist der apokalyptischen Sprache geschuldet; der Autor bezieht sich auf Ereignisse, die während seiner Gegenwart stattfanden.

Die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* und das *Evangelium der zwölf Apostel* machen folglich deutlich, dass sich die Kirchenvertreter in der Regierungszeit ʿAbdalmaliks mit einer steigenden Zahl von Konversionen von Christen zum Islam konfrontiert sahen. Vor allem Pseudo-Methodios entwickelte aus Furcht vor immer weiteren Konversionen ein Konzept, das der Standhaftigkeit von Christen Sinn verleihen und die Vorteile im Jenseits hervorheben sollte. Natürlich nahmen Christen nicht erst seit dem Kalifat ʿAbdalmaliks den Islam an. Schon Īšōʿyahb III. musste sich mit diesem Problem auseinandersetzen. Für

334 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 35 (Z. 10) und 36 (Z. 8; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 57 (Z. 8) und 59 (Z. 1); vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 155.

335 Vgl. Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ܣܒ–ܒܐ (Syr.) und 37 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 153 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 102 und 104 (Dt.).

336 Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 180.

337 Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), ܒܐ (Syr.) und 37 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 153 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 104 (Dt.). Eine nähere Betrachtung verdient das hier verwendete Verb ܢܬܦ, das James Rendel Harris passiv übersetzte („they will be converted“). Es ist jedoch zu beachten, dass dieses Verb im Et̲pʿel auch reflexive Bedeutung haben kann (vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 105). Nach Harris’ Übersetzung werden die betroffenen Christen von Muslimen bekehrt, es handelt sich also nicht um ihre aktive Konversion zum Islam, sondern eher um ein Einwirken auf sie von außen. Angesichts der Tatsache, dass im *Evangelium der zwölf Apostel* sonst aber nirgendwo behauptet wird, dass von muslimischer Seite expliziter Druck zur Bekehrung der Christen ausgeübt worden sei, halte ich die reflexive Variante jedoch für zutreffender, die auch Harald Suermann vertritt („sie drehen sich um“): Die Christen bekehrten *sich* zum Islam, was im Zusammenhang mit den erhobenen Tributen steht. Dies entspricht auch der Darstellung der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* und Īšōʿyahbs III. über die Konversionen von Christen zum Islam. Penn meint, dass ܢܬܦܢ auch mit „act“ übersetzt werden könne, was meiner Ansicht nach aber nicht die Bedeutung des Wortes trifft.

Īšōʿyahb konnten finanzielle Gründe aber nicht ausschlaggebend für die Abkehr vom Christentum sein, vielmehr sah er in der Zahlung von Tributen und Steuern die Erfüllung eines biblischen Gebots. Die Muslime möchte er für die Konversion von Christen zum Islam nicht verantwortlich machen. Die nicht direkt überlieferte Haltung von Īšōʿyahbs innerkirchlichem Kontrahenten Šemʿūn von Rēw-Ardašīr macht aber deutlich, dass diese Meinung des Katholikos-Patriarchen schon damals nicht von allen Christen geteilt wurde. In späteren Quellen – in der *Chronik von Ḫūzistān*, der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* und bei Johannes bar Penkāyē – wurden Konversionen zum Islam aber nicht mehr eigens thematisiert. Erst mit der Islamisierungspolitik ʿAbdalmaliks sahen sich die syrischen Kirchen in einer neuen Qualität durch das Konversionsproblem herausgefordert.

5.5 Die Religion der Araber in den syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts

Mit der religiösen Dimension des durch die arabischen Eroberungen bedingten politischen Umbruchs setzten sich die syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts eher am Rande auseinander. Ihre Kenntnisse der sich gerade erst entwickelnden neuen Religion des Islams waren noch zu gering, um eine wirklich tiefgreifende theologische Auseinandersetzung zu führen. An einigen Stellen lassen die syrischen Quellen aber durchaus Elemente des Glaubens und der Riten der muslimischen Araber erkennen. Dabei geht es aber weniger um den Islam an sich, vielmehr waren diese Einzelaspekte für die syrischen Schriftsteller in anderen Zusammenhängen interessant.

Im Brief 48 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Īšōʿyahb III. tauchen die Araber im Kontext der Auseinandersetzung mit miaphysitischen Christen auf. Der folgende Ausschnitt aus dem Brief ist das früheste Beispiel für den Trend in syrischen Schriften, die Unterstützung der arabischen Eroberer für ihre Richtung des Christentums zu gewinnen. Dementsprechend ist das Hauptanliegen des Autors hier nicht der Islam als Religion der Araber, sondern die Besserstellung seiner Kirche gegenüber Christen anderer kirchlicher Traditionen.[338] Īšōʿyahb schrieb:

338 Vgl. Penn, When Christians First Met Muslims, 30.

ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܛܠܢܐ ܘܐܦ ܟܕ ܐܡܪ ܐܢ ܐܠܗܐ ܕܥܠܡܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܫܪܪܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܐܬܥܒܕ ܒܦܩܕܢ ܕܥܪܒܝܐ ܐܘ ܕܗܪܛܩܝܐ

ostsyrische Christologie für vereinbarer mit der islamischen Sicht von Jesus hielt als die miaphysitische Lehre, und den ersten syrischen Text, der die Bezeichnung ܡܗܓܪܝܐ für Muslime verwendete.[342]

In vorislamischer Zeit verwendeten die syrischen Christen den Begriff ܡܗܓܪܝܐ noch nicht für die Araber. Erst ab dem 7. Jahrhundert tauchte diese Bezeichnung in den syrischen Quellen auf. Aufgrund der Verwendung der Bezeichnung erst in islamischer Zeit ist anzunehmen, dass es sich bei dem Begriff ܡܗܓܪܝܐ um ein Lehnwort der Selbstbezeichnung der Muslime als „Auswanderer" (مهاجرون, *muhāğirūn*) handelt.[343] Das Wort ܡܗܓܪܝܐ diente den syrischen Autoren wohl zur Abgrenzung der muslimischen Araber von den christlichen Arabern.[344] Im 7. Jahrhundert gebrauchten die Muslime das Wort *muhāğirūn* offenbar als Eigenbezeichnung in Bezug auf jene Araber, die infolge der arabischen Eroberungen als Soldaten in die neu gegründeten Garnisonsstädte der Araber in den eingenommenen Territorien ausgewandert waren, also die *hiğra* (هجرة) vollzogen hatten.[345]

In einem Beitrag aus dem Jahr 1983 erklärte Sidney H. Griffith hingegen, es scheine unnötig, das syrische Wort ܡܗܓܪܝܐ bzw. ܡܗܓܪܢܝܐ vom arabischen *muhāğirūn* abzuleiten, da die Araber schon in griechischen Quellen aus dem 4. Jahrhundert als οἱ Ἀγαρήνοι bezeichnet worden sind. Syrische Autoren orientierten sich meist an griechischen Texten und bildeten Lehnwörter aus dem Griechischen, sodass ܡܗܓܪܝܐ bzw. ܡܗܓܪܢܝܐ auf οἱ Ἀγαρήνοι zurückgehe.[346] Später verzichtete Griffith jedoch auf diese Kritik und akzeptierte, dass ܡܗܓܪܝܐ bzw. ܡܗܓܪܢܝܐ auch ein syrisches Lehnwort für *muhāğirūn* sein könne.[347] Griffiths Herleitung des Begriffs ܡܗܓܪܝܐ bzw. ܡܗܓܪܢܝܐ ist aber vor allem mit Hagar (ܗܓܪ) verbunden: Da die syrischen Autoren Bezeichnungen wie „Söhne

342 Vgl. Teule, Ishoʿyahb III of Adiabene, 135.

343 Vgl. Saadi, Nascent Islam, 218. Zur Bildung der Worte ܡܗܓܪܝܐ und ܡܗܓܪܢܝܐ vgl. Colpe, Das Siegel der Propheten, 176–177. Nach Carsten Colpe war allerdings das arabische Wort *muhāğirūn* möglicherweise ein Lehnwort des syrischen *mhagrāyē* (ܡܗܓܪܢܝܐ): „So können hinter den *muhāğirūn* in frühislamischer Literatur hier und da noch die Mhagrāyē stehen – aber man merkt es nicht mehr, denn das arabische Wort bedeutet ausschließlich ‚Teilnehmer an der Hidschra (sc. des Mohammed)'" (Colpe, Das Siegel der Propheten, 177).

344 Vgl. Lindstedt, *Muhājirūn*, 68 (Anm. 11).

345 Vgl. ebd., 67–73. Hier sind die zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes *hiğra* zu berücksichtigen: Das klassische Konzept versteht hierunter die Auswanderung der frühen Muslime von Mekka nach Medina zur Zeit Muḥammads, genauer zwischen 622 (Migration Muḥammads nach Medina) und 630 (Eroberung Mekkas durch Muḥammad). In anderen Zusammenhängen wird aber auch die Emigration von Medina und anderen Teilen Arabiens in die Garnisonsstädte in den eroberten Gebieten nach dem Tod Muḥammads als *hiğra* bezeichnet. Nach Patricia Crone entsprach dieses zweite Konzept der *hiğra* dem ursprünglichen Verständnis der Muslime im ersten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung. Es wurde später auf die *hiğra* von Mekka nach Medina eingeschränkt. Diese sekundäre Interpretation konnte sich als klassisches Konzept der *hiğra* durchsetzen (vgl. Crone, The First-Century Concept).

346 Vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 123–124.

347 Vgl. Griffith, Syriac Writers, 9.

Ismaels“ oder „Söhne Hagars“ für die Muslime verwendeten, dürfte das Wort ܡܗܓܪܝܐ bzw. ܡܗܓܪܢܝܐ auf die präsumierte Abstammung der Araber von Hagar zurückzuführen sein.[348] Zur Untermauerung dieses möglichen Zusammenhangs führt Griffith ein Kolophon einer ostsyrischen Handschrift aus dem Jahr 682 an:

ܗܢܐ ܣܦܪܐ ܡܢ ܩܕܡ ܒܝܘܢ ܒܫܢܬ ܬܫܥ ܡܐܐ ܘܬܠܬ ܫܢܝܢ ܟܕ ܡܢܢܘ ܒܪܝܫܝܬ ܒܢܝ ܝܫ[ܡܥ]ܐܝܠ ܒܪ ܗܓܪ ܒܪ ܐܒܪܗܡ ܫܢܬ ܫܬܝܢ ܘܫܬܝܢ ܐܬܬܫܠܡ [...].[349]

Dieses Buch des Neuen [Testaments] ist aber im Jahr 993 gemäß den Griechen, das ist gemäß den *mhagrāyē*, den Söhnen Is[maels], des Sohnes Hagars, des Sohnes Abrahams, das Jahr 63, beendet worden.[350]

Griffith verweist ferner auf das von ܐܫ abgeleitete Verb ܐܫܡ mit der Bedeutung ‚ein Muslim werden‘.[351] Insgesamt kommt Griffith zu dem Schluss, dass der Begriff ܡܗܓܪܝܐ bzw. ܡܗܓܪܢܝܐ für die syrischen Christen eine Doppeldeutigkeit besaß, die es ihnen erlaubte, ihre Vorstellungen von der Abstammung der Araber/Muslime von Hagar mit der muslimischen Eigenbezeichnung *muhāğirūn* in Einklang zu bringen.[352] Gegenüber den Theorien, die ܡܗܓܪܝܐ bzw. ܡܗܓܪܢܝܐ allein auf das arabische Wort *muhāğirūn* zurückführen, hat Griffiths These den Vorzug, eine Verwurzelung des Begriffs in der älteren syrischen Tradition aufzeigen zu können. Für die syrischen Christen dürfte das Aufgreifen der arabischen Bezeichnung *muhāğirūn* einfacher gewesen sein, wenn sie diese mit ihnen bereits geläufigen Vorstellungen kombinieren konnten. Genau dies ermöglichte ihre Annahme, dass die Araber Nachfahren Hagars seien. Darüber hinaus stellten mehrere syrische Quellen eine Verbindung zwischen der Religion der Muslime mit Abraham und dem Alten Testament her, was Griffiths These weiter untermauert.

Die *Chronik von Ḫūzistān* enthält einen frühen christlichen Hinweis auf die Kaʿba (الكعبة), die der Autor als „Kuppel Abrahams“ (ܩܒܬܐ [...] ܕܐܒܪܗܡ) bezeichnet.[353] Daran zeigt sich bereits das Interesse des Chronisten, die Religion der Araber mit Abraham in Verbindung zu bringen. Hoyland verweist auf einen Brief des Jakob von Edessa (gest. 708), der das Wort Kaʿba mit ܟܐܒܐ umschreibt,[354] und spekuliert, dass der Autor der *Chronik von Ḫūzistān* vielleicht

348 Vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 122–123; Griffith, Syriac Writers, 9–10.
349 Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts I, 92.
350 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Griffith, The Prophet Muḥammad, 122–123 (Engl.); Griffith, Syriac Writers, 10 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 78 (Engl.).
351 Vgl. dazu Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 99–100.
352 Vgl. Griffith, Syriac Writers, 11–14; ähnlich Crone/Cook, Hagarism, 8–9.
353 Vgl. Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), 108–109 (Syr./Engl.); Ed. Guidi (CSCO.S 1), 38 (Z. 8; Syr.); Ed. Guidi 1891, 35 (Syr.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 31 (Z. 24; Lat.); Übers. Nöldeke, 46 (Dt.); Cahen, Note sur l’accueil, 52 (Frz.); Hoyland, Seeing Islam, 187 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 52 (Engl.); Suermann, Orientalische Christen und der Islam, 130 (Dt.).
354 Zur syrischen Schreibweise vgl. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts II, 604.

glaubte, der Ausdruck Kaʿba leite sich von ܟܥܒܐ ab.[355] Laut Nasir al-Kaʿbi bietet die islamische Literatur keinen Hinweis auf eine heilige Stätte mit einer Kuppel, ausgenommen der Felsendom in Jerusalem. Für die Kaʿba waren unter Muslimen auch andere Begriffe im Umlauf, was auf einen geringen Bekanntheitsgrad des Terminus ‚Kaʿba' bei den syrischen Autoren hindeuten könnte.[356] Der Koran selbst kennt unterschiedliche Begriffe für die Kaʿba („das Haus" [البيت][357], „das erste Haus" [أوّل بيت][358], „das heilige Haus" [البيت الحرام][359], „das alt(ehrwürdig)e Haus" [البيت العتيق][360], „heilige Kultstätte" [المسجد الحرام][361], „(heiliger) Platz Abrahams" [مقام إبراهيم][362]), darunter allerdings ebenfalls den Terminus ‚Kaʿba' (الكعبة)[363]. Ob der Chronist den Begriff Kaʿba kannte oder nicht, lässt sich wohl nicht mehr klären. Auf jeden Fall lassen seine Worte eine gewisse Unsicherheit in Bezug auf diesen Gegenstand erkennen: „[…] wir haben nichts gefunden, außer […]" (ܠܐ ܡܕܡ ܕܐܫܟܚܢ ܐܠܐ). Was der ostsyrische Autor dann aber zu berichten weiß, deutet durchaus darauf hin, dass er über Informationen aus arabischen Kreisen verfügte. Aus der biblischen Tradition war ihm bekannt, dass Abraham einen Altar zur Verehrung Gottes in seinem Weidegebiet erbaut haben soll (Gen 12,7–8; 13,3–4).[364] Darauf scheint die *Chronik von Ḫūzistān* zu rekurrieren, wenn es heißt, dass Abraham „zur Verehrung Gottes und [zur] Darbringung der Opfer den Ort erbaut hat" (ܕܒܝܬ ܩܘܕܫܐ ܕܐܠܗܐ ܘܠܡܩܪܒ ܩܘܪܒܢܐ ܒܢܐ ܐܒܪܗܡ ܐܬܪܐ). Diese Kultstätte bringt die Chronik explizit mit den Arabern in Verbindung:

ܘܠܥܪܒܝܐ ܠܐ ܚܕܬ ܗܝ ܕܬܗܘܝܢ ܣܓܕܝܢ ܒܗ ܐܠܐ ܡܢ ܫܪܝܬܐ ܘܡܢ ܩܕܡ ܝܘܡܝ ܥܠܝܬܗ ܕܥܒܕܝܢ ܕܢܬܠܘܢ ܫܡ ܠܐܒ ܥܡܗ ܕܢܗܘܐ ܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܠܐܒ ܥܡ ܒܢܝ ܥܡܗ[365]

Und für die Araber ist es nicht neu, dass sie dort anbeten sollen, sondern von Anfang an und seit der Höhe ihrer Tage [tun sie dies], damit sie dem Stammvater ihres Volkes Ehre darbringen.[366]

355 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 187 (Anm. 46).
356 Vgl. al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), lxvii–lxviii.
357 Suren 2,125; 2,127; 3,97; 22,26.
358 Sure 3,96.
359 Sure 5,2; 5,97.
360 Sure 22,29; 22,33.
361 Suren 2,144; 2,149–150; 2,191; 2,196; 2,217; 5,2; 8,34; 9,7; 9,19; 9,28; 17,1; 22,25; 48,25; 48,27.
362 Suren 2,125; 3,97.
363 Vgl. Sure 5,95; 5,97.
364 Vgl. Suermann, Orientalische Christen und der Islam, 130 und 136 (Anm. 52).
365 Chronik von Ḫūzistān (Ed. al-Kaʿbi), 111; Ed. Guidi (CSCO.S 1), 38 (Z. 16–19); Ed. Guidi 1891, 36.
366 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Chronik von Ḫūzistān (Übers. al-Kaʿbi), 110 (Engl.); Übers. Guidi (CSCO.S 2), 31 (Z. 31–33; Lat.); Übers. Nöldeke, 46 (Dt.); Cahen, Note sur l'accueil, 53 (Frz.); Hoyland, Seeing Islam, 187 und 536 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 53 (Engl.); Suermann, Die Entstehung des Islam, 56 (Dt.); Suermann, Orientalische Christen und der Islam, 130 (Dt.).

Folglich griff der Chronist hier offenbar die islamische Tradition von der Gründung des mekkanischen Heiligtums durch Abraham und Ismael auf.[367] Genaueres wusste der Autor zwar nicht über diesen Kult zu berichten, den er im Übrigen auch nicht genau zu lokalisieren vermochte, doch kann hierzu mit Harald Suermann festgehalten werden: „Die Araber (Muslime) werden als Nachfahren Abrahams und als Mitglieder der von Abraham gestifteten Religion angesehen."[368] Dies geschieht laut Hoyland durch die Verbindung biblischer Traditionen mit den eher ungenauen Kenntnissen des Autors über die Araber: „The chronicler can only be using Biblical antecedents to make sense of the information, albeit rather vague, that he has gleaned about Muslim worship."[369] Mekka als Ort des Heiligtums wird nicht genannt, dafür kennt die *Chronik von Ḫūzistān* aber zumindest den Namen und die vorislamische Bezeichnung der zweiten wichtigen Stätte des Islams: Medina (ܡܕܝܢܬܐ), das auch Yaṯrib (ܝܬܪܒ) genannt werde. Insgesamt, so das Urteil Gerrit J. Reininks, war das Wissen des Verfassers der Chronik über den religiösen Hintergrund der „Söhne Ismaels" somit wohl sehr begrenzt.[370] Einige Jahrzehnte nach Vollendung der *Chronik von Ḫūzistān* wusste der westsyrische Mönch und Bischof Jakob von Edessa (gest. 708) dann zu berichten, dass sich die Gebetsrichtung der Muslime an der Kaʿba (ܟܥܒܬܐ) orientiert. Damit lieferte Jakob den ersten eindeutigen Hinweis auf die Gebetsrichtung (قبلة, *qibla*) der Muslime.[371]

Der Religion der Araber maß auch Johannes bar Penkāyē keinen hohen Stellenwert bei, was mit seiner Perspektive auf die Herrschaft der Araber zusammenhängt: „Jôḥannàn sieht in dem Reich der Araber die Herrschaft einer ethnischen Gruppe und nicht die Herrschaft einer religiösen Gruppe."[372] Seine einzige Angabe zur Religion der Muslime machte Johannes bar Penkāyē im Kontext seiner Aussagen über Muḥammad: Sie hätten nämlich von Muḥammad die Weisung (ܦܘܩܕܢܐ) zur „Verehrung des einen Gottes" (ܦܘܠܚܢ ܕܐܠܗܐ ܚܕ) erhalten, „entsprechend den Bräuchen des alten Gesetzes" (ܟܡܢܗܓ ܥܬܝܩ ܕܝܢ ܡܘܫܐ).[373] Johannes bar Penkāyē erläuterte nicht näher, was genau er damit

367 Vgl. Reinink, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 166. Die Stiftung der Kaʿba durch Abraham und Ismael wird in den Suren 2,125–127; 3,95–97 und 22,26 beschrieben.

368 Suermann, Orientalische Christen und der Islam, 130.

369 Hoyland, Seeing Islam, 189.

370 Vgl. Reinink, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 166–167; vgl. auch al-Kaʿbi, Introduction, in: Chronik von Ḫūzistān (Ed./Übers. al-Kaʿbi), lxi: „his information about early Islam is not very detailed".

371 Vgl. Crone/Cook, Hagarism, 173 (Anm. 30); Hoyland, Jacob of Edessa on Islam, 157–158; Hoyland, Seeing Islam, 565–567; Penn, When Christians First Met Muslims, 172–173; Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts II, 604.

372 Suermann, Das arabische Reich, 70.

373 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), 146* (Z. 17–19; Syr.) und 175* (Frz.); Übers. Brock, 61 (Engl.); Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 7 (Dt.); Hoyland, Seeing Islam, 537 (Engl.); Penn, Envisioning Islam, 107 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 92 (Engl.); Young, Patriarch, Shah and Caliph, 102 (Engl.).

meinte. Es ist aber naheliegend, dass mit dem „alten Gesetz“ das Alte Testament gemeint war und Johannes mithin die Religion der Muslime als eine Art Monotheismus alttestamentlicher Prägung einschätzte.[374] Daraus lässt sich aber durchaus schließen, dass Johannes um die muslimische Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu wusste, weshalb er die Muslime mit dem Alten Testament, jedoch nicht mit dem Neuen Testament in Verbindung brachte.

In diesem Zusammenhang ist der bereits angesprochene abwertende Gebrauch von Bezeichnungen wie „Söhne Hagars“ und „Söhne Ismaels“ für die Muslime in syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert noch einmal aufzugreifen. Hinter diesen Benennungen stehen auf Gen 21 und Gal 4,21–31 zurückgehende Vorstellungen, nach denen die Abstammungslinie Hagars bzw. Ismaels mit der Sklaverei verbunden und daher dem Geschlecht Saras bzw. Isaaks, aus dem das erwählte Volk hervorgegangen sei, unterlegen sei.[375] In Gal 4,24 werden Hagar und Sara als „Allegorien der beiden Testamente“ (ܡܬܝܠܬܐ ܕܬܪܝܢ ܩܝܡܐ) bezeichnet:[376] Das eine Testament stamme vom Berg Sinai und bringe Sklaverei hervor (ܕܡܫܥܒܕ ܠܥܒܕܘܬܐ). Es wird mit Hagar gleichgesetzt, „denn Hagar ist der Berg Sinai in Arabien“ (ܗܓܪ ܛܘܪ ܣܝܢܝ ܒܛܘܪܐ ܕܥܪܒܐ ܗܝ), und es entspreche „diesem Jerusalem“ (ܠܐܝܪܘܫܠܡ ܗܕܬ), das sich mit seinen Söhnen in der Sklaverei befinde. Paulus spielte damit eindeutig auf die Juden an. Aufgrund anderer Schriftstellen und der hier vorgenommenen Verbindung von Hagar mit Arabien konnten die späteren syrischen Autoren in Hagar und Ismael die Urahnen der Araber sehen und diese Passage aus dem Galaterbrief auf die Muslime beziehen.

Dem setzte Paulus in Gal 4,26 das „obere Jerusalem“ (d. h. das himmlische Jerusalem) gegenüber, das frei und „unsere Mutter“ sei (ܕܫܠܡ ܠܥܠܡ ܐܝܪܘ ܗܝ ܘܗܝ ܐܡܢ ܟܠܢ). Dementsprechend seien die Christen „Söhne der Verheißung wie Isaak“ (ܕܐܢܚܢ ܒܢܝ ܡܘܥܕܐ ܟܐܣܚܩ, V. 28). Paulus zitierte dann Gen 21,10 über die Verstoßung Hagars und Ismaels (V. 30). In diesem Vers begründet Sara ihre Forderung nach der Verstoßung Hagars und ihres Sohnes wie folgt: „Denn dieser Sohn der Sklavin soll nicht zusammen mit meinem Sohn Isaak erben“ (ܡܘܥܕܐ ܐܝ ܠܐ ܢܫܠܡ ܥܡ ܒܪܝ ܕܒܪ ܐܡܬܐ ܗܕܐ ܠܝܘܪܬ; Gen 21,10). Paulus sprach hier indes vom „Sohn der Sklavin“ (ܒܪܬܐ ܒܪ) und vom „Sohn der Freien“ (ܚܪܬܐ ܒܪ) und folgerte anschließend mit Blick auf die Christen (V. 31): „Wir sind nicht Söhne der Sklavin, sondern Söhne der Freien“ (ܠܐ ܐܢܚܢ ܒܢܝ ܐܡܬܐ ܐܠܐ ܒܢܝ ܚܪܬܐ). Paulus identifizierte im Galaterbrief also die Juden noch mit den Nachfahren Hagars und Ismaels und grenzte sie dadurch von den Christen ab. Indem die syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts, auch

374 Peter Bruns spricht von einem „Monotheismus […], der im Lichte der Heilsgeschichte eher alttestamentlich-antiquiert erscheint“ (Bruns, Von Adam und Eva bis Mohammed, 62).

375 Vgl. Griffith, Syriac Writers, 10; Penn, Envisioning Islam, 61–62.

376 Im Folgenden wird der Pešīṭṭā-Text zitiert, da er den syrischen Autoren anstelle des griechischen Originals als Vorlage gedient haben dürfte.

wenn sie nicht direkt auf diese Stelle aus dem Galaterbrief verwiesen, die Muslime als „Söhne Hagars“ oder „Söhne Ismaels“ bezeichneten, ließen sie die Muslime jene Position einnehmen, die bei Paulus noch die Juden inne hatten. Die Chiffren „Söhne Hagars“ und „Söhne Ismaels“ entsprechen somit der Tendenz bei den syrischen Autoren, den Glauben der Muslime als eine Art der alttestamentlichen Religion zu interpretieren. Später wird dieser Trend in der Bezeichnung „neue Juden“ in Brief 40 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. gipfeln.[377]

In der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* gibt es keinen Hinweis darauf, dass ihr Autor mit den Lehren des frühen Islams vertraut war. Dies belegt etwa die Bezeichnung der Muslime als „Ungläubige“ (ܚܓܪܐ) im Kontext der Auseinandersetzung mit der Konversionsproblematik. Sie erfolgt hier wohl vor allem aus polemischen Gründen, um zu zeigen, dass eine Hinwendung zum Islam letztlich nichts anderes als ein Rückfall in das vorchristliche Heidentum sei.[378] Lediglich einmal lässt der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* etwas von den religiösen Kontroversen zwischen Christen und Muslimen durchblicken, wenn er ausführt, dass der Hochmut und die Überheblichkeit der Ismaeliten in der Lästerung gipfelten, dass die Christen keinen Erlöser (ܦܘܪܩܢ) hätten.[379] Wie Gerrit J. Reinink feststellt, passt eine solche Stellungnahme von muslimischer Seite durchaus in die politisch-religiöse Situation am Ende des 7. Jahrhunderts, als Kalif ʿAbdalmalik eine antichristliche Polemik auf der Basis der Aussagen des Korans über Jesus zur Durchsetzung seiner politischen Ambitionen entwickelte. Folglich verfügte Pseudo-Methodios wohl durchaus über Kenntnisse der islamischen Sicht auf Jesus, wenngleich er die „Söhne Ismaels“ als heidnische Tyrannen darstellte.[380] Die Kenntnisse des Pseudo-Methodios über die Muslime und ihren Glauben waren insgesamt aber eher gering: Er polemisierte zwar gegen muslimische Propaganda, nach der die Christen z. B. keinen Erlöser hätten, scheint aber nicht mit dem Islam vertraut gewesen zu sein.[381]

In ähnlicher Weise lässt das *Evangelium der zwölf Apostel* ein rudimentäres Wissen darüber erkennen, dass die Muslime die heilsgeschichtliche Rolle, die Jesus im Christentum innehat, ablehnten:[382]

377 Vgl. Griffith, Syriac Writers, 11; zum Motiv der Muslime als „neue Juden“ vgl. Kapitel ‚9. Die Muslime als die „neuen Juden“‘.

378 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 55 (Anm. 3 zu XII,3); Reinink, From Apocalyptics to Apologetics, 79–80.

379 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 38 (Z. 4; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 60 (Z. 11–12).

380 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 61 (Anm. 20 zu XIII,6); vgl. auch Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 193 (Anm. 14).

381 Vgl. Martinez, The Apocalyptic Genre, 342 (Anm. 14).

382 Vgl. Reinink, From Apocalyptics to Apologetics, 79; Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 185.

ܡܠܟ ܕܡܠܚ ܒܪܝܫܐ ܕܥܠ ܟܠ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܢܗܘܘܢ ܒܥܝ ܠܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܥܕ ܣܘܦ ܕܫܡܗ ܕܡܪܢ ܘܩܝܡܗ ܕܢܫܬܠܡ ܘܥܕ ܣܘܦ ܕܢܫܬܠܡ ܘܠܐ ܢܫܟܚ ܒܗܘܢ ܐܝܬ ܕܢܗܘܘܢ ܕܚܝܠ ܒܝܫ ܘܠܐ ܐ

ܘܠܐ ܡܢ ܕܢܫܬܟܚ ܠܗ ܕܡܢ ܒܝܕ ܐܢܫ ܕܢܗܦܟ ܠܡܠܝܗ ܕܐܡܪ ܠܗ ܐܢ ܠܡܐ ܥܒܕܬ ܗܟܝ ܘܗܟܝ.[387]

„Und ihre Worte werden wie mit Schwertern schneiden, und es wird niemanden[388] geben, der die von ihnen beigebrachten Argumente ändern kann.“[389]

Somit bleibt insgesamt ein eher geringes Interesse der syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts an der Religion der arabischen Eroberer festzuhalten. Jene Einzelaspekte, die sie aus ihrer Sicht über den Islam aufnahmen, zeugen nicht von einer tiefgreifenden theologischen Auseinandersetzung mit den Muslimen. Sie sind vielmehr im Zusammenhang mit den spezifischen Intentionen der jeweiligen syrischen Schriftsteller zu sehen. Dabei ist aber auch zu berücksichtigen, dass es in dieser Zeit noch keine ausgeprägte islamische Theologie gab, mit der die Christen konfrontiert waren.

In dem Auszug aus dem Brief Īšōʿyahbs III. ging es in erster Linie um den Theopaschismus-Streit mit den miaphysitischen Christen. Der Islam spielte hier nur insofern eine Rolle, als Īšōʿyahb darauf hinwies, dass die Muslime aufgrund ihres Glaubens eigentlich nicht diejenigen unterstützten, die Gott mit Leiden und Tod in Verbindung brachten. Möglicherweise spielte Īšōʿyahb damit auf Sure 4,157–159 an, in der die Kreuzigung Jesu abgelehnt wird, weil sie aus muslimischer Sicht nicht mit der Würde eines Propheten vereinbar ist:

> „und (weil sie) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten). Und diejenigen, die über ihn (oder: darüber) uneins sind, sind im Zweifel über ihn (oder: darüber). Sie haben kein Wissen über ihn (oder: darüber), gehen vielmehr Vermutungen nach. Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet (d. h. sie können nicht mit Gewißheit sagen, daß sie ihn getötet haben). Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Gott ist mächtig und weise. Und es gibt keinen von den Leuten der Schrift, der nicht (noch) vor seinem (d. h. Jesu) Tod (der erst am Ende aller Tage eintreten wird) an ihn glauben würde. Und am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein.“

Allerdings entspricht die islamische Position, dass Jesus ein Prophet gewesen und nicht gekreuzigt worden sei, nicht der christlichen Auffassung. Ob Īšōʿyahb den vollen Inhalt der Sure kannte und für seine Zwecke fehlinterpretierte oder ob er die islamische Position nur andeutungsweise kannte, lässt sich nicht mehr feststellen.

387 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 30 (Z. 1–2).

388 ܒܝܕ ist gemäß der M-Rezension zu ergänzen (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 30 [Anm. 16 zu XI,15]).

389 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 50 (Z. 2–4; Übers. Reinink); mit der M-Rezension ist anstelle von ܥܒܕܬ zu lesen: ܥܒܕ ܡܕܡ (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 30 [Anm. 17 zu XI,15]).

In der *Chronik von Ḫūzistān* und dem Geschichtswerk des Johannes bar Penkāyē manifestierte sich erstmals ein Trend, der sich in späteren syrischen Quellen verfestigen wird: Der Autor der *Chronik von Ḫūzistān* wusste offenbar um die islamische Tradition der Gründung der Kaʿba in Mekka durch Abraham und sah die Religion der Araber somit gewissermaßen als eine „abrahamitische" Glaubensrichtung. Dem entspricht das Zeugnis der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*, nach der die Araber am Bund Abrahams festhielten.[390] Johannes bar Penkāyē sah das Verdienst Muḥammads darin, die Araber zum Glauben an den einen Gott geführt zu haben, allerdings entspreche dieser Monotheismus jenem des Alten Testaments, womit eine Abgrenzung zum Christentum vorgenommen wird, das auch auf dem Neuen Testament fußt. Daher kommt Abdul-Massih Saadi zu dem Schluss, dass die syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert die Muslime zwar nicht als Juden, aber als Monotheisten mit jüdischen Vorläufern beschreiben, wohingegen sie die Entstehung des Islams als neuer Religion noch nicht erkannt zu haben scheinen.[391]

Die Verbindung der Muslime mit der Religion Abrahams bzw. alttestamentlichen Glaubensauffassungen scheint zugleich mit dem Islam selbst zusammenzuhängen. In mehreren Suren stellt der Koran die an Muḥammad geoffenbarte Religion als Fortsetzung des Monotheismus Abrahams dar.[392] Besonders prägnant wird dies in Sure 2,135–136 zum Ausdruck gebracht:

> „Und sie (d. h. die Leute der Schrift) sagen: ‚Ihr müßt Juden oder Christen sein, dann seid ihr rechtgeleitet.' Sag: ‚Nein! (Für uns gibt es nur) die Religion Abrahams, eines Hanīfen – er war kein Heide [بَـل مِلَّـةَ إِبرَاهِيـم حَنِيفـاً وَمَـا كَانَ مِـنَ المُشـرِكِينَ] (w. keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen)! Sagt: ‚Wir glauben an Gott und (an das), was (als Offenbarung) zu uns, und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist, und was Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne daß wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben.'"

Dadurch könnte eine offenbar unter den syrischen Christen zirkulierende Erzählung entstanden sein, nach der Muḥammad bei einer Reise nach Palästina den Monotheismus der Juden bewundert habe. Er habe die Araber daraufhin zum Bekenntnis an den einen Gott aufgefordert, denn dann werde Gott auch ihnen ein Reich, in dem Milch und Honig fließen, geben.[393]

390 Vgl. Kapitel ‚5.2 Die von Gott verliehene Herrschaft der Araber'.
391 Vgl. Saadi, Nascent Islam, 220.
392 Neben dem folgenden Zitat vgl. auch die Suren 3,67–68; 3,95; 6,161; 16,120–123. Zur Darstellung des Islams als Religion der Nachfolge der *millat Ibrāhīm* (ملّـة ابراهيـم) im Koran und den Korankommentaren (تفاسـير, *tafāsīr*; Singular: تفسـير, *tafsīr*) der klassischen Epoche des Islams vgl. Olidort, Portraying Early Islam.
393 Vgl. Saadi, Nascent Islam, 218.

Die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* vermittelt hingegen zunächst den Eindruck, dass sie mit den muslimischen Arabern den Rückfall in ein vorchristliches Heidentum gekommen sah, indem sie einfach von „Ungläubigen" spricht. Wenn Pseudo-Methodios bald darauf den Muslimen aber die Lästerung in den Mund legt, dass die Christen keinen Erlöser hätten, so weist dies in eine ähnliche Richtung wie die Einordnung des Islams als „abrahamitische" oder alttestamentliche Religion, da die heilsgeschichtliche Rolle, die Jesus Christus aus christlicher Sicht spielt, abgelehnt wird. In vergleichbarer Weise warf das *Evangelium der zwölf Apostel* den Muslimen vor, den Namen Christi zu hassen und den neuen Bund in diesem Namen beenden zu wollen. Gegenüber den früheren Quellen wie der *Chronik von Ḫūzistān*, der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* und dem Geschichtswerk des Johannes bar Penkāyē gewann die Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu Christi in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* und im *Evangelium der zwölf Apostel* mithin an Relevanz. Diese Entwicklung korrespondierte mit der von Kalif ʿAbdalmalik beförderten Polemik, die gerade auf die christologische Frage abzielte. Pseudo-Methodios und der Autor des *Evangeliums der zwölf Apostel*, die während der Regierungszeit ʿAbdalmaliks schrieben, waren von dieser Polemik betroffen und mussten darauf reagieren. Ihre Betonung der Ablehnung der Christologie durch die Muslime lässt sich dabei mit der zuvor offenbar vorherrschenden Meinung, die Muslime seien Monotheisten alttestamentlicher Prägung, in Einklang bringen und stellt in gewisser Weise eine Weiterentwicklung dieser Perspektive dar.

Schließlich ist Pseudo-Methodios' ablehnende Haltung gegenüber einem Dialog mit den Muslimen über diese Fragen interessant, weil er entsprechende Diskussionen aufgrund der – aus seiner Sicht unzureichenden – intellektuellen Voraussetzungen der Muslime für nicht erfolgversprechend hielt. Diese Position wird sich im Verlauf des 8. Jahrhunderts grundsätzlich verändern, weil die syrischen Christen sich in dieser Zeit genötigt sahen, theologische Auseinandersetzungen mit den Muslimen und ihrer Religion zu führen. Das Resultat dieser Entwicklung waren die Disputationstexte, welche im zweiten Hauptteil der vorliegenden Monographie im Fokus stehen.

5.6 Erwartungen des Endes der arabischen Herrschaft

Im Rahmen ihrer apokalyptischen Perspektive und in Erwartung des bevorstehenden Endes der Welt rechneten einige syrische Autoren des 7. Jahrhunderts mit einem baldigen Umsturz der arabischen Herrschaft. Dabei entwarfen sie verschiedene Szenarien, hinsichtlich derer vom Geschichtswerk des Johannes bar Penkāyē bis zum *Evangelium der zwölf Apostel* eine Entwicklung auszumachen ist, an deren Ende die Vorstellung eines bevorstehenden Umsturzes der politischen Verhältnisse an Plausibilität verloren hatte.

Johannes bar Penkāyē rechnete mit einem baldigen Umsturz der Herrschaft der Araber aus dem Inneren ihres Reichs heraus. Die Gruppe, die seiner Ansicht nach diesen Umsturz bewirken werde, erscheint erstmals im Zuge seiner Ausführungen zum zweiten arabischen Bürgerkrieg, als Johannes bar Penkāyē seinen Fokus auf die Geschehnisse im Irak, vor allem in Nisibis, richtet. Zunächst habe sich Nisibis unter der Kontrolle der Umaiyaden („Westler") befunden, welche die „Ostler" zurückschlagen konnten. Die von al-Muḫtār geführten „Ostler" seien daraufhin gegen Kūfa gezogen,[394] die Kūfaner seien al-Muḫtār im Krieg jedoch nicht nützlich gewesen, weshalb er all ihre Sklaven befreit habe, damit sie anstelle ihrer ehemaligen Herren kämpfen. Diese 13.000 Mann starke Truppe habe die Umaiyaden in der Schlacht am Fluss Ḫāzir (686) vernichtend geschlagen. Die von al-Muḫtār befreiten, früheren kūfischen Sklaven seien ܥܫܬܐ[395] genannt worden. Sie seien in Nisibis eingezogen und hätten ganz Mesopotamien unter ihre Kontrolle gebracht.[396]

In der Forschung wurden unterschiedliche Vermutungen darüber geäußert, wen Johannes bar Penkāyē mit den ܥܫܬܐ meinte. Das Wort wurde im Syrischen zunächst als Lehnwort aus dem Arabischen verwendet. Im Wörterbuch von Payne Smith wird ܫܘܪܛܐ als Ableitung aus dem Arabischen mit der Bedeutung „*a city watchman, guard*" bzw. „*the Praetorian guard*" im Plural angegeben.[397] Den entsprechenden arabischen Ausdruck führt Edward William Lane in seinem Wörterbuch an: الأَشْرَاط im Sinne von „*The guards*, or *watchmen*, and *the lowest* or *basest* or *meanest sort of people*" bzw. شُـرطَة (= Polizei; Plural: شُـرَط) im Sinne bewaffneter Begleiter bzw. Hilfskräfte oder Soldaten des Polizeipräfekten. Als mögliche Gründe für diese Bezeichnung werden angeführt: Die *šuraṭ* trugen bestimmte Zeichen, um sich von ihren Feinden zu unterscheiden, oder sie wurden so genannt, weil sie vorbereitet waren oder weil sie niedrige Personen waren.[398] Schon Alphonse Mingana gab das seiner Ansicht nach bei Johannes bar Penkāyē zugrunde liegende arabische Wort in seiner französischen

394 Dabei sollen sie laut Johannes bar Penkāyē den Metropoliten von Nisibis, der ebenfalls Johannes hieß, mitgenommen haben. Der Metropolit sei jedoch später ins Lager der Umaiyaden gewechselt, weil diese ihm versprochen hätten, ihn zum Patriarchen der Kirche des Ostens zu machen (vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte [Ed./Übers. Mingana], 156* [Z. 17–21; Syr.] und 184* [Frz.]; Übers. Brock, 65 [Engl.]; Penn, When Christians First Met Muslims, 99 [Engl.]).

395 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 157* (Z. 22), 158* (Z. 3) und 167* (Z. 2 und 6).

396 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed./Übers. Mingana), 155*–158* (Syr.) und 183*–185* (Frz.); Übers. Brock, 64–66 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 99–100 (Engl.).

397 Vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 568; vgl. auch ebd., 598 (unter ܫܘܪܛܐ).

398 Vgl. Lane, An Arabic-English Lexicon I/4, 1533; zu den *šuraṭ* im Irak jener Zeit vgl. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, 93–96. Nach Hawting handelte es sich bei einer *šurṭa* um eine Polizeitruppe, die einem Emir unterstellt war (vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 35).

Übersetzung mit شرط wieder.[399] Addai Scher wies ebenfalls darauf hin, dass gemäß dem Autor das Wort vom arabischen شرط oder vom syrischen ܫܪܛ (= „Bedingungen stellen“) stamme. Es könne sich aber auch von Kohorte (χόρτης) oder vom persischen سروتك (Streitigkeit, Aufruhr) herleiten.[400] Eduard Sachau identifizierte das Wort mit dem arabischen شرطة.[401]

Sebastian Brock geht davon aus, dass sich der Name eher von den *šurāt*[402], die ihr Leben um Gott willen „verkauft“ haben, als von der Leibwache (شرطة, *šurṭa*) herleitet.[403] Robert Hoyland weist Brocks Vermutung zurück, weil der von Brock genannte Begriff eine ḫāriğitische Bezeichnung für diejenigen gewesen sei, die ihr Leben Gott für die Belohnung mit dem Himmel verkauft hätten, was nicht zum schiitischen Kontext von al-Muḫtārs Revolte passe.[404] Nähere Rückschlüsse auf die Identität der von Johannes bar Penkāyē genannten Gruppe gewähren seine diesbezüglichen Ausführungen in der „Weltgeschichte“, da Johannes bar Penkāyēs Schilderung von al-Muḫtārs Einsatz der ehemaligen kūfischen Sklaven laut Robert Hoyland bemerkenswert eng dem folgt, was die islamische Tradition darüber zu berichten weiß.[405] So waren die ܫܪܛܐ in Nisibis offenbar nichtarabischer Herkunft, denn Johannes bar Penkāyē berichtete, dass al-Muḫtār einen Kommandeur namens Abraham (= Ibrāhīm b. al-Aštar)[406] für die von ihm befreiten kūfischen Sklaven ernannte. In Nisibis habe dieser Abraham dann seinen Bruder als Kommandeur eingesetzt und sei nach Kūfa zurückgekehrt. Die ܫܪܛܐ in Nisibis akzeptierten diese Entscheidung jedoch nicht, „weil sie es liebten, dass [jemand] von ihnen über sie Kommandeur sei“ (ܫܠܝܛܝ ܥܠܝܗܘܢ ܡܢ ܒܝܢܗܘܢ ܕܢܗܘܐ ܪܫܝܫ ܥܠ ܫܠܝܛܘܬܐ ܕܢܗܘܐ ܠܗܘܢ) und „Abraham und sein Bruder zu den Arabern gehörten“ (ܐܒܪܗܡ ܐܚܘܗܝ ܡܢ ܥܡܐ ܕܥܪܒ […] ܗܘ ܐܒܪܗܡ ,ܗܘ ,ܗܘܐ).[407] Sie setzten daher einen „Emir“ aus ihren Reihen (ܪܫܝܫ ܡܢ ܒܝܢܗܘܢ)[408] ein. Zum Namen ܫܪܛܐ selbst ergänzte Johannes bar Penkāyē: „ein Name, der auf ihren Eifer nach Gerechtigkeit hinweist“ (ܫܡ ܕܡܫܟܚ ܥܠ ܩܢܝܘܬܗܘܢ ܕܙܕܩܬܐ ܘܥܠ ܗܕܐ ܐܬܩܪܝ ܫܪܛܐ)[409]. Außerdem ist in diesem Zusammenhang ein Detail von Johannes bar Penkāyēs Beschreibung der relativ spärlichen Bewaffnung der ܫܪܛܐ interessant: „Jeder von ihnen hielt in seiner Hand entweder ein Schwert

399 Vgl. Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Übers. Mingana), 185*.
400 Vgl. Scher, Notice sur la vie, 177 (Anm. 2).
401 Vgl. Sachau, Syrische Rechtsbücher II, X.
402 Von شرى (*šarā*) = kaufen.
403 Vgl. Brock, North Mesopotamia, 66 (Anm. d zu 157*).
404 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 198 (Anm. 88); zu den Ḫāriğiten vgl. Watt, The Formative Period, 9–37.
405 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 197.
406 Vgl. Brock, North Mesopotamia, 65 (Anm. a zu 157*).
407 Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte (Ed. Mingana), 158* (Z. 6–8).
408 Ebd., 158* (Z. 9).
409 Ebd., 157* (Z. 22)–158* (Z. 1).

oder einen Speer oder einen Stab“ (ܐܢ ܟܐܦ ܐܢ ̇ ܡܢܟ ܟܠ ܒܨܝ ܚܠܕ ܒܨܝ ܟܠ ̇ ܐܢ ܟܠܝ).[410]

Eduard Sachau (1845–1930) hat wohl als Erster bemerkt, dass die ܟܠܝܥܐ des Johannes bar Penkāyē in den arabischen Quellen als الخشبيّة („Knüttelträger“) bezeichnet werden.[411] Ebenso hat Gernot Rotter aufgezeigt, dass die Anhänger dieser Gruppe in den arabischen Quellen als „Knüppelleute“ (*Ḫašabīya*) bekannt sind. Laut Rotter handelte es sich dabei um *mawālī* (Klienten bzw. Schutzbefohlene arabischer Stämme) und entlaufene Sklaven, die von Muḫtār b. Abī ʿUbaid, einer Führungsfigur der ʿalidischen Bewegung in Kūfa, gegen den umaiyadischen Feldherrn ʿUbaidallāh b. Ziyād aufgestellt worden waren und sich im Herbst 686 in Nisibis festsetzten. Diese Gruppe widersetzte sich dann aber den Zubairiden, weil sie fürchteten, an ihre früheren Besitzer in Kūfa zurückzufallen. Sie schlossen sich sogar den Umaiyaden an, da ʿAbdalmalik ihnen offenbar – wie anderen aufständischen Sklaven – die Freiheit versprach und ihnen ein ökonomisches Auskommen verschaffte.[412] Nach Michael Morony bildeten diese „Knüppelträger“ die *šurṭa* (im Sinne von Polizeitruppe oder Soldaten) al-Muḫtārs.[413] Gerald R. Hawting erwähnt eine aus *mawālī* gebildete Leibwache al-Muḫtārs.[414] Hoyland geht davon aus, dass es sich bei der Gruppe, die sich in Nisibis festsetzte, um Kriegsgefangene handelte, die nach Freiheit von ihren arabischen Herren strebten. In islamischen Quellen wurden diese Männer, als sie noch in Diensten al-Muḫtārs standen, auch als „erwählte Männer (*šurṭa*) Gottes“ bezeichnet. Hier sieht Hoyland offenbar einen Bezug zu einer religiösen Dimension der Gruppe, die Johannes bar Penkāyē bei seiner Erklärung ihres Namens als nach Gerechtigkeit Strebende einfließen lässt.[415] Auch Lutz Greisiger meint, das Wort stamme vom arabischen *šurṭa* (erwählte Männer).[416]

Die ܟܠܝܥܐ sind für Johannes bar Penkāyēs Gesamtkonzeption wichtig, weil er erwartete, dass sie in der bereits angebrochenen Endzeit die Herrschaft der Araber beenden würden:

410 Ebd., 157* (Z. 10–11).
411 Vgl. Sachau, Syrische Rechtsbücher II, X.
412 Vgl. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg, 214–216.
413 Vgl. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, 95.
414 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 51.
415 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 198.
416 Vgl. Greisiger, John bar Penkāyē, 178.

ܗܠܝܢ ܫܘܪܛܐ ܕܐܡܗܕܢ̈ܝ ܐܦ ܥܠ ܗܕܐ ܐܬܐ ܘܢܨܚܘܢ̈ܗ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܝܬ̈ܝ ܘܐܢܐ ܐܡܪ ܕܐܡܗܕܢ̈ܝ ܗܠܝܢ ܥܠ ܕܢ ܐܬܐ ܕܒܪ ܡܢ ܫܘܪܛܐ ܕܒܢ̈ܝ ܝܫܡܥܐܠ ܘܐܝܬ ܐܦ ܡܢ ܡܘܫܐ ܢܒܝܐ ܕܐܡܪ ܕܐܝܕ ܠܟܠ ܘܐܝܕ ܟܠ ܠܟܠ ܥܠ ܗܘ ܐܬ ܘܐܝܬ ܐܦ ܕܐܡܗܕܢ̈ܝ ܗܠܝܢ ܫܘܪܛܐ ܕܥܡ̈ܡܐ

Folglich wurde hier eine Analogie zur Auferweckung Christi hergestellt, in dessen Namen der Kaiser auftritt.[422] Damit wurde die zuvor zitierte muslimische Ansicht, dass die Christen keinen Erlöser hätten, widerlegt, da hier eine soteriologische Interpretation der Zukunft vorliegt, in der die Handlungen eines christlichen Kaisers nicht nur politische, sondern auch religiöse Bedeutung haben.

422 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 38 (Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 62 (Anm. 5 zu XIII,11); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 156. Über die Vorbilder für Pseudo-Methodios' Figur des griechisch-römischen Endkaisers wurden in der Forschung verschiedene Thesen aufgestellt. Nach Gerrit J. Reinink sind sie in der syrischen Tradition zu suchen, namentlich im *syrischen Julianroman*, der *syrischen Alexanderlegende* und im *Buch der Schatzhöhle* (vgl. Reinink, Die syrischen Wurzeln). Harald Suermann hat in seiner Dissertation hingegen eine Konzeption befürwortet, nach der Einflüsse der jüdischen Eschatologie und Messiaserwartungen auf die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* eingewirkt hätten. Den daraus resultierenden „römisch messianischen Kriegskönig" hielt Suermann für ein neues Motiv in der christlichen Apokalyptik (vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 157 und 208–212). Später versuchte Suermann, die beiden Positionen zusammenzuführen, indem er argumentierte, dass „sowohl jüdische Traditionen als auch syrische […] mitgedacht werden" müssen (Suermann, Der byzantinische Endkaiser, 147). Ferner meinte Suermann, dass die Figur des römischen Endkaisers bei Pseudo-Methodios „nicht aus argumentativer Notwendigkeit entstanden ist, sondern sich im Gespräch mit den Juden frei entfaltet hat" (ebd., 153). Den Rückgriff auf syrische Traditionen versteht er dabei als „Grundlage für die Akzeptanz der neuen Idee" (ebd., 144–145) eines messianischen Königs unter den Christen. Mit Reinink ist dagegen darauf aufmerksam zu machen, dass Pseudo-Methodios' Hauptproblem in der Konversion von Christen zum Islam bestand, die im Zusammenhang mit muslimischer Polemik gegen die soteriologischen Ansprüche des Christentums standen (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 221], 60–61 [Anm. 20 zu XIII,6]), nicht in den von Suermann unterstellten widerstreitenden jüdischen Deutungsansprüchen. Wenn eine vergleichende Studie von der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* und der zeitgenössischen jüdischen apokalyptischen Literatur auch noch ein Desiderat darstellt (vgl. Greisiger, The Apocalypse of Pseudo-Methodius, 166), so kann Lutz Greisiger für die ersten Jahrzehnte des 7. Jahrhunderts doch zur christlichen und jüdischen Apokalyptik im Kontext der byzantinisch-persischen Kriege konstatieren: „Nun begann man, die Interpretationen der Ereignisse, die unter den je andersgläubigen Nachbarn von Mund zu Mund gingen, bereitwillig aufzugreifen, schienen sie doch von demselben Interesse wie dem eigenen geleitet" (Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 289; einige Beispiele, die im Hinblick auf die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* relevant sind, führt Greisiger ebenfalls an: vgl. ebd., 200–201, 275–280 und 282–285). Quellenmäßig kann Greisiger die Verbreitung der Auffassung, die römischen Kaiser stünden in der Nachfolge Alexanders des Großen, die in der syrischen Literatur um 630 entwickelt worden war, im Judentum ab dem frühen 9. Jahrhundert nachweisen. Er geht jedoch davon aus, dass schon vorher „die Gleichsetzung des Alexanderreiches mit dem Byzantinischen Reich, die dynastische Linie, die deren Herrscher verband und damit die nicht nur typologische Gleichsetzung von Alexander und Herakleios" (ebd., 195) auch unter Juden im Umlauf war (vgl. ebd., 191–195). Die über Herakleios verbreiteten Erzählungen scheinen sich dann wiederum auf die Endkaiserweissagung bei Pseudo-Methodios ausgewirkt zu haben (vgl. das Schema ebd., 179). Die genauen Abhängigkeitsverhältnisse bedürfen weiterer Forschungen, die in diesem Rahmen nicht zu leisten sind. Es bleibt aber festzuhalten, dass Fehlinterpretationen möglich sind, wenn die Intention der syrischen Apokalypsen vom Ende des 7. Jahrhunderts wie in einem älteren Beitrag Suermanns *ausschließlich oder hauptsächlich* darin gesehen wird, den jüdischen Interpretationen der muslimischen Eroberungen eine christliche Alternativdeutung entgegenzustellen (vgl. Suermann, Einige Bemerkungen, 329–330). Dies kann zu dem Fehlschluss führen, dass die Apokalypsen „in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Interpretation der Zeitereignisse des 7. Jhds entstanden" (ebd., 334) seien, womit das wesentliche Motiv für die Abfassung der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* übersehen wird.

Aufgrund der Parallelen, die dieser Abschnitt mit Erzählungen über den Einzug des oströmischen Kaisers Herakleios in Jerusalem (630) aufweist, kann mit Lutz Greisiger davon ausgegangen werden, dass diese Geschichten über die arabischen Eroberungen hinaus weitertradiert wurden. Während es sich zur Zeit von Herakleios aber um ein *vaticinium ex eventu* gehandelt hatte, wurde dieses in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* zu einem *vaticinium ante eventum* umgeformt, da der Autor es nun in die Zukunft verlegte.[423] Im Jahr 614 war es den Sassaniden gelungen, Jerusalem zu erobern. Gegenüber Herakleios soll der persische Šāh Ḫosrau II. (reg. 590–628) danach geäußert haben, dass Christus nicht der Retter der Christen sei. Diese aus christlicher Sicht blasphemische Aussage wurde in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* auf die Muslime übertragen. Sie ist der Grund für das militärische Eingreifen des Kaisers.[424]

Dabei stand Pseudo-Methodios allerdings vor dem Problem, dass er angesichts des erstarkenden arabischen Kalifats in Byzanz die einzige Macht sah, von der eine politische Wende zu erwarten war, aber gerade diese chalcedonische Macht bei den miaphysitischen Christen aufgrund ihrer vormaligen Unterdrückung unter byzantinischer Oberhoheit kein gutes Ansehen genoss. Zur Überzeugung der Miaphysiten setzte Pseudo-Methodios auf die gleiche Strategie wie die 629/30 entstandene *syrische Alexanderlegende*, dass nämlich „das von Alexander dem Grossen [sic] gegründete christlich-byzantinische Reich von seiner Gründung an bis zum Eschaton eine besondere heilsgeschichtliche Rolle zu erfüllen habe“[425] und daher alle Hoffnungen auf die Byzantiner und nicht auf die Muslime zu setzen seien. Dem gleichen Zweck diente die Rückführung der byzantinischen Herrscher auf eine nubische/äthiopische miaphysitische Prinzessin.[426] Auf die Region von Nubien und Äthiopien verweist auch eine der beiden Richtungen, aus denen der „König der Griechen“ laut Pseudo-Methodios militärisch gegen die „Söhne Ismaels“ vorgehen werde: vom „Meer der Kūšiten“ (ܝܡܐ ܕܟܘܫܝܐ) her, d. h. von Nubien oder Äthiopien über das Rote Meer auf die Arabische Halbinsel, um „das Schwert und die Zerstörung in die Wüste von Yatreb und in den Wohnort ihrer Väter [zu] werfen“ (ܣܝܡ ܟܝܢܐ ܘܚܒܠܐ ܒܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ ܘܒܐܬܪ ܡܘܬܒܐ ܕܐܒܗܬܗܘܢ), und vom Westen her, von wo der Vorstoß von den „Söhnen des Königs der Griechen“ (ܒܪܝ ܕܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ), womit nach Reinink einfach die Byzantiner gemeint sind, die in Analogie zu den „Söhnen Ismaels“ mit diesem Namen bezeichnet werden, geführt werde.[427]

423 Vgl. Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 5.
424 Vgl. ebd., 80–81.
425 Reinink, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, 109.
426 Vgl. ebd., 107–111.
427 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 38 (Z. 8)–39 (Z. 2; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 62 (Z. 5)–63 (Z. 4).

Mithin werde sich das Schicksal der Araber dort entscheiden, von wo sie einst gekommen sind, „in dem Land der Wüste ihrer Väter“ (ܒܐܪܥܐ ܕܡܕܒܪܐ ܕܐܒܗܬܗܘܢ)[428] – wie Pseudo-Methodios nochmals betont. Das, was die „Söhne Ismaels“ zuvor den Christen angetan haben, werden sie nun selbst erleiden, allerdings werde ihr Schicksal um ein Vielfaches härter sein.[429] Dem steht die Freude der Christen in den von der arabischen Herrschaft befreiten Regionen gegenüber, die nun im endzeitlichen Frieden leben:

ܘܫܒܝܐ ܟܠܗ ܕܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܥܠ ܐܢܫܐ ܗܠܝܢ ܕܟܦܪܘ ܒܡܫܝܚܐ ܘܢܬܒܥܠ ܘܢܗܘܐ ܫܠܡܐ ܪܒܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘܐ ܟܕܘܬ ܡܢ ܫܪܝܪܐ ܕܗܘ ܫܠܡܐ ܐܚܪܝܐ ܕܫܠܡܐ ܕܣܘܦܐ ܕܥܠܡܐ ܗܘ.[430]

„Und der ganze Grimm und[431] Zorn des Königs der Griechen wird an denjenigen, die Christus[432] verleugneten, gekühlt werden. Und es wird einen großen[433] Frieden auf Erden geben, wie es ihn nie gegeben hat, weil dieser der letzte Friede der Vollendung der Welt ist.“[434]

Dieser endzeitliche Friede werde durch den Ausbruch der Völker des Nordens beendet, die einst von Alexander dem Großen eingeschlossen worden seien. Sie werden nochmals eine Jahrwoche der Bedrängnis über die Menschen bringen, bevor sie vernichtet werden.[435] Mit dem darauf folgenden Auftreten des Antichristen werde der byzantinische Kaiser seine Herrschaft an Gott übergeben, wobei das „heilige Kreuz“ (ܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ) – ein Begriff, der in diesem Zusammenhang immerhin fünf Mal von Pseudo-Methodios erwähnt wird – eine besondere Rolle spielt, was angesichts des historischen Kontexts der muslimischen Herrschaft wichtig ist: Laut Sure 4,157–158 behaupteten die Juden, dass sie Jesus gekreuzigt hätten. Der Koran lehnt die Kreuzigung Jesu jedoch ab. Stattdessen sei es den Juden nur so erschienen, als ob sie Jesus gekreuzigt hätten. Dabei befasst sich der Koran nicht mit einer Ablehnung der soteriologischen Bedeutung des Kreuzestodes im Christentum. Vielmehr gilt die Kreuzigung im Koran als Strafe Gottes für Ungläubige und Frevler und kann deshalb nicht an einem Propheten Gottes vollzogen werden.[436] Gleichwohl entwickelte

428 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 39 (Z. 5; mit Anm. 6 zu XIII,12; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 64 (Z. 2).
429 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 39 (Z. 8–12; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 64 (Z. 5–10).
430 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 40 (Z. 7–10).
431 Reinink folgt in seiner Übersetzung hier dem Text der M-Rezension: ܘܫܒܝܐ ܟܠܗ (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 40 [Anm. 8 zu XIII,15]).
432 ܕܟܦܪܘ ist gemäß der M-Rezension zu ergänzen (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 40 [Anm. 9 zu XIII,15]).
433 ܪܒܐ ist zu ergänzen (vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios [CSCO.S 220], 40 [Anm. 11 zu XIII,15]).
434 Zit. nach Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 65 (Z. 5–8; Übers. Reinink).
435 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 41 (Z. 12)–43 (Z. 5; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 67 (Z. 4)–69 (Z. 5).
436 Vgl. Awad, “If His Crucifixion Was Figurative as You Claim, then so Be It”, 55–59.

sich die Kreuzigung Jesu zu einem Topos christlich-muslimischer Kontroversen, der in zahlreichen Disputationstexten aus der ʿAbbāsiden-Zeit belegt ist.[437] Angesichts dieser Streitigkeiten um das Kreuz erscheint die Betonung des Kreuzes als Siegeszeichen in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* geradezu als Gegendarstellung zur muslimischen Position. Schließlich werde der römische Endkaiser laut Pseudo-Methodios auf den Berg Golgota steigen, dort das Kreuz Christi wieder aufstellen und seine Krone darauf setzen, die sich zusammen mit dem Kreuz in den Himmel erheben werde, womit der Kaiser sein Reich Gott übergeben und danach sterben werde. Dies bedeutet das Ende jedweder Herrschaft auf Erden, worauf die Offenbarung des Antichristen erfolgt.[438]

Hinter diesem Motiv steht laut Reinink und Martinez eine Szene aus dem *syrischen Julianroman*, der zufolge der christliche Kaiser Jovian (reg. 363–364) seine Krone zunächst auf das Kreuz setzte, diese dann aber von dort auf sein Haupt herabkam. Damit wurde angezeigt, dass die Herrschaft Jovians von Gott legitimiert sei, womit sie sich von der vorausgegangenen paganen Regentschaft des Julian (reg. 360–363) unterschied, die von Jovian beendet wurde. Somit stellte Pseudo-Methodios eine typologische Beziehung zwischen der heidnischen Herrschaft Julians und deren Ablösung durch Jovian einerseits und der arabischen Herrschaft und deren Beendigung durch den christlichen Endkaiser andererseits her.[439] Aber auch in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts spielte das Kreuz eine besondere Rolle in der christlich-orientalischen Literatur, was mit dem Raub der Kreuzesreliquie infolge der persischen Eroberung Jerusalems im Jahr 614 zusammenhing. Schließlich gelang es Kaiser Herakleios, das „wahre Kreuz" zurückzugewinnen. 630 zog er feierlich mit der Reliquie in Jerusalem ein und brachte sie wieder in die Grabeskirche.[440]

Die besondere Bedeutung des Kreuzes in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* ist in diesem Kontext näher zu erläutern: An dem Kreuz ist einst Christus gestorben „für die Erlösung aller Menschen, die an ihn glauben" (ܠܫܘܥ ܕܡܝܬ ܒܨܠܒܐ ܠܦܪܩܢܐ ܕܟܠ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܡܗܝܢܝܢ ܒܗ); es stelle auch in der Endzeit eine Verbindung zwischen Gott und den Menschen – insbesondere dem Kaiser als dem irdischen Garanten der göttlichen Ordnung – dar, womit es „das Zeichen ist, das vor der Ankunft unseres Herrn erscheinen wird, um die Ungläubigen zu beschämen" (ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܩܕܡ ܡܬܝܗ ܕܡܪܢ ܕܢܬܚܙܐ ܒܫܡܝܐ ܕܢܒܗܬ ܠܟܦܪܐ).[441] Die Bedeutung des Kreuzes, die sich hier manifestiert, hatte Pseudo-Methodios

437 Vgl. ebd., 59–77.

438 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 44 (Z. 4)–45 (Z. 8; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 71 (Z. 1)–74 (Z. 9).

439 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), 72 (Anm. 1 zu XIV,3); Martinez, Eastern Christian Apocalyptic, 197–198 (Anm. 6); Reinink, Ps.-Methodius: A Concept of History, 168–174; Reinink, The Romance of Julian the Apostate, 75–81.

440 Vgl. Greisiger, Messias • Endkaiser • Antichrist, 91–97.

441 Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 44 (Z. 12–14; Syr.); zit. nach Übers. Reinink (CSCO.S 221), 73 (Z. 3–6); wörtlich: „zur Schande der Ungläubigen".

in seiner Apokalypse bereits angedeutet, *bevor* er sich der Herrschaft der „Söhne Ismaels“ zuwandte: Dabei deutete er das Kreuz als Zeichen der grundsätzlichen Unbesiegbarkeit, womit gemäß seiner Darstellung von *vornherein* klar war, dass die arabische Herrschaft nicht dauerhaft sein kann, weil sie nicht unter dem Kreuz stehe. Bevor sich Pseudo-Methodios also der Schilderung der arabischen Herrschaft widmete, begründete er mit Verweis auf das Kreuz die prinzipielle Unbesiegbarkeit des griechisch-römischen Reichs durch alle irdischen Mächte:

ܒܗܢܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘܢܝܐ ܕܡܢ ܙܪܥܐ ܕܡܠܟܘܬ ܩܘܫܛ̈ܐ ܗܝ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܘܡܢ ܒܡܨܥܬ ܐܪܥܐ ܐܬܬܥܒܕ ܗܢ ܨܠܒܐ ܩܕܝܫܐ ܗܘ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܒܗ ܐܡܪ ܕܘܝܕ ܒܪ ܝܫܝ ܕܐܬܝܗܒ ܠܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܢ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܒܗ ܐܡܪ ܕܠܝܬ ܐܡܐ ܐܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܬܚܬ ܟܠ ܫܡܝܐ ܕܠܐ ܢܬܟܒܫ ܠܡܫܝܚܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܝܟ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܒܗ ܐܡܪ ܕܠܝܬ ܐܡܐ ܐܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܬܚܬ ܟܠ ܫܡܝܐ ܕܠܐ ܢܬܟܒܫ ܠܡܫܝܚܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܢ

Reinink verweist auf die sowohl inhaltliche als auch vom Aufbau des Werks her zentrale Stellung dieser Passage am Übergang vom historischen zum prophetischen Teil der Apokalypse.[449] Ihre biblische Begründung findet diese Position durch ein anschließendes Zitat von 2Thess 2,7–8 in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*.[450]

Im zweiten Teil der oben zitierten zentralen Textstelle der Apokalypse sieht Reinink eine Auslegung von Mt 16,18: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen“ (ܕܥܠ ܗܕܐ ܟܐܦܐ ܐܒܢܐ ܥܕܬܝ ܘܬܪܥ ܫܐܠ ܕܟܐܦܐ ܗܘ ܐܢܐ ܒܢܐ ܠܥܕܬܝ ܘܫܥܪܐ ܕܫܐܠ ܠܐ). [451] Während im syrischen Bibeltext von den „Pforten der Unterwelt/Scheol“ (ܕܫܐܠ ܫܥܪܐ) die Rede ist, verwendete Pseudo-Methodios die Textvariante des *Diatessaron*: „Riegel der Unterwelt“ (ܕܫܐܠ ܣܟܪܐ). Diese identifizierte er mit den „Tyrannen des Heidentums“ (ܓܒܪܢܐ ܕܥܡܡܐ), d. h. den Muslimen, welche das „Königreich der Christen“ (ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܫܝܚܝܐ) nicht überwältigen könnten, solange dieses seine Zuflucht zum Kreuz nehme, das nicht zu überwältigen sei und damit die Unbesiegbarkeit des Königreichs garantiere. Die Aussage von Mt 16,18 bestand jedoch darin, dass die Kirche oder der Felsen nicht zu überwältigen sei. Pseudo-Methodios’ Interpretation der Bibelstelle beruht laut Reinink dagegen auf zwei Homilien des Jakob von Sarūg (gest. 521) über Mt 16,15–19 und Mt 16,23: Jakob von Sarūg verstand unter den „Riegeln der Unterwelt“ Tod und Satan, die Adam in der Unterwelt gefangen halten und ihn damit von Gott fernhalten. Sie sind für ihn aber auch die „Tyrannen des Unterwelt“ (ܕܫܐܠ ܓܒܪܢܐ), die die Kirche zerstören wollen. Doch Christus habe durch sein Leiden und durch seinen Tod am Kreuz die Überwältigung von Tod und Satan und damit der „Riegel der Unterwelt“ verheißen.[452] Im Vergleich zu Jakob von Sarūg hat Pseudo-Methodios somit „lediglich die ‚theologischen‘ Begriffe (Tod und Satan/Kirche) auf ‚politische‘ Grössen [sic] (Muslime/Byzanz) übertragen“[453]. Folgt man weiterhin Reinink, so verwendete Pseudo-Methodios den Ausdruck ‚Tyrannen‘ nicht nur metaphorisch für Gewaltherrschaft und Barbarei, sondern auch symbolisch für die „widerchristliche[n] Mächte der Hölle“, womit der Krieg zwischen den Muslimen und Byzanz zu einem „heiligen Krieg“ wird, dessen Ausgang allerdings vorgegeben ist, weil sich Byzanz unter das Kreuz stellt.[454]

Die gesamte Argumentation des zehnten Kapitels der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* läuft darauf hinaus, dass das griechisch-römische Reich von allen

449 Vgl. Reinink, Tyrannen und Muslime, 166.
450 Vgl. Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 220), 21 (Z. 2–6; Syr.); Übers. Reinink (CSCO.S 221), 34 (Z. 8–13).
451 Syrischer Text gemäß der Pešīṭṭā, deutscher Text laut Reinink, Tyrannen und Muslime, 167.
452 Vgl. Reinink, Tyrannen und Muslime, 167–169.
453 Ebd., 169.
454 Vgl. ebd., 170.

Völkern ringsum bekämpft wird, aber nicht besiegt werden kann, weil es christlich ist. Im Gegensatz zu allen anderen Reichen, die vergänglich sind, ist es als christliches Reich das letzte Reich, das am Ende der Zeiten übrig sein wird, um vor dem Erscheinen des Antichristen, der in der Apokalypse als „Sohn des Verderbens" (ܒܪ ܐܒܕܢ) bezeichnet wird, die Macht an Gott zu übergeben, wofür 1Kor 15,24 als Beleg angeführt wird.[455] Am Ende des Kapitels leitet der Autor zur arabischen Herrschaft über, die nur als eine weitere Anfechtung der römischen Macht beschrieben und deren Dauer auf zehn Jahrwochen, also 70 Jahre, begrenzt wird:

ܘܟܕ ܐܫܬܠܡ ܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪܣ̈ܝܐ ܗܘ
ܩܛ ܥܡ ܡܠܟ̈ܐ ܕܪ̈ܘܡܝ̈ܐ ܒܕܝܠܗ ܐܬܩܛܠ
ܒܢ̈ܝ ܫܡܥܝܠ ܕ ܗܓܪ ܐ ܕܐܬܩܪܝ ܠܗ ܕܢ̈ܝ ܕܪܡܐ
ܘܗܢ ܢܩܛ̈ܠ ܥܡ ܕܢ̈ܝ ܒ̈ܥ̈ܫ̈ܪ ܫ̈ܢ̈ܝ ܕ ܡ̈ܛ̈ܐ
ܕܡ̈ܛ̈ܐ ܕܫ̈ܢ̈ܝ ܕ ܚ̈ܝ̈ܐ ܕ ܡ̈ܛ̈ܐ ܕ ܫ̈ܢ̈ܝ ܕ ܫ̈ܒ̈ܥ̈ܝ̈ܢ
ܘܠ ܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡ̈ܛ̈ܐ ܕ ܫ̈ܢ̈ܝ ܕ ܫ̈ܒ̈ܥ̈ܝ̈ܢ ܒ̈ܝܢ ܕ ܐ ܐ ܐ

dem Stamme Dans“ (ܕ ܠܒܢܝ ܕܢ ܕ ܕܒܥܝ ܕܒܠܫ ܕܥܕ ܕܒ ܥܠ ܕܒ ܕܒ)[463]. Dem werde durch die Parusie Christi ein Ende bereitet und der Antichrist mit seinen Anhängern „der Gehenna des Feuers und der äußeren Finsternis ausgeliefert werden“ (ܕܒܥܠ ܕܒ ܕܒ ܕ ܕ)[464]. Dem stehe die Situation derer gegenüber, die ihre Treue zu Christus bewahrt haben:

ܕܒ ܕ ܕ ܕ

ܘܢܩܘܡ ܚܕ ܥܠ ܚܕ [ܚܪ] ܘܢܗܘܘܢ ܠܬܪܝܢ ܦܠܓܐ ܘܢܗܘܐ ܚܕ. ܘܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܡܬܚܫܒ ܕܢܗܘܐ ܡܠܟ ܥܠ ܟܠ ܥܡܡܐ ܘܢܬܐ. ܘܢܗܘܐ ܩܪܒܐ ܒܝܢ ܗܘܢ [...].[468]

Und sie werden einer gegen den anderen aufstehen und sie werden zwei Parteien bilden und sein. Und jede von ihnen wird danach streben, dass sie sich selbst König nennen wird. Und es wird Krieg zwischen ihnen sein […].[469]

An einer „Quelle der Wasser" (ܡܒܘܥܐ ܕܡܝܐ) werde es zu einem Blutvergießen zwischen den beiden Parteien kommen, was ein Hinweis auf die vernichtende Niederlage Ibn az-Zubairs gegen ʿAbdalmalik im Herbst 692 an der Quelle Zamzam (زمزم) bei der Kaʿba in Mekka zu sein scheint.[470] Wenn der „Nördliche" (ܕܨܦܘܢ) – wohl eine Anlehnung an die vier Winde (vgl. Dan 7,2) – davon erfahren werde, werde er zusammen mit allen Völkern der Erde die Araber angreifen. Gott werde aber den südlichen Wind (ܪܘܚܐ ܕܬܝܡܢ) dazu veranlassen, zu dem Ort zurückzukehren, von dem er gekommen sei. Die Prophezeiung, dass die Araber dorthin zurückkehren werden würden, von wo sie gekommen sind, ist in der Apokalypse aber noch nicht eingetreten. Diese Vorstellung könnte auf Dan 11,9 zurückgehen.[471]

Damit weist das *Evangelium der zwölf Apostel* laut Drijvers einen deutlichen Unterschied zur *Apokalypse des Pseudo-Methodios* auf: Zwar gibt es Gemeinsamkeiten im Hinblick auf die Darstellung des den Arabern zu entrichtenden Tributs, der Konversionen zum Islam auslöst, sodass auch das *Evangelium der zwölf Apostel* in die Herrschaftszeit ʿAbdalmaliks zu datieren ist, aber im *Evangelium der zwölf Apostel* ist das Umaiyaden-Kalifat das letzte Weltreich, nicht das Byzantinische Reich. Folglich ist das *Evangelium der zwölf Apostel* später als die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* entstanden, als ʿAbdalmalik seine Macht soweit gefestigt hatte, dass die Hoffnung auf ein unmittelbar bevorstehendes Ende der arabischen Herrschaft schwand. Dementsprechend tritt im *Evangelium der zwölf Apostel* kein siegreicher byzantinischer Endkaiser auf, sondern nur die schemenhafte Figur des „Nördlichen", der allerdings in einer Verbindung zu Konstantin dem Großen steht, weil dieser aus den „Königen des Nordens" (ܡܠܟܐ ܕܨܦܘܢ) hervorgegangen sei, wie die Apokalypse zuvor prophezeit hatte. Die anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen hielten gleichwohl einen Rest der Hoffnung lebendig, dass die arabische Herr-

468 Ebd., ܟܕ.

469 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Evangelium der zwölf Apostel (Übers. Harris), 38 (Engl.); Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 207 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 270 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 155 (Engl.); Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 106 (Dt.).

470 Vgl. Drijvers, Christians, Jews and Muslims, 73; Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 207.

471 Vgl. Harris, Introduction, in: Evangelium der zwölf Apostel (Ed./Übers. Harris), 21–22. Vgl. Dan 11,8–9: „[…] Dann lässt er den König des Nordens einige Jahre in Ruhe. Darauf zieht dieser gegen das Reich des Königs des Südens, muss aber in sein Land zurückkehren."

schaft in ferner Zukunft überwunden werde. Bis dahin musste man sich aber mit den politischen Verhältnissen arrangieren und die eigene Identität vor allem gegenüber den anderen christlichen Traditionen und dem Judentum definieren.[472] Überdies werden die Araber gemäß dem *Evangelium der zwölf Apostel* nicht vollkommen ausgelöscht werden, sondern in ihrer früheren Heimat in einem leidvollen Zustand leben müssen, aus dem sie nicht mehr zu früherer Macht zurückkehren werden.

Somit markiert das *Evangelium der zwölf Apostel* nach Wido van Peursen eine Übergangszeit: Es weicht von der alten christlichen Tradition, die Griechen oder die Römer als viertes und letztes Reich gemäß dem Buch Daniel zu verstehen, ab und sieht stattdessen die Araber als letztes Reich vor dem Anbruch der Endzeit an. Die konkreten endzeitlichen Naherwartungen früherer Apokalypsen werden durch unklarere Erwartungen einer weiter entfernten Zukunft ersetzt.[473] Ein zukünftiger christlicher Kaiser, der die Herrschaft der Muslime beenden werde, spielt in der noch etwas später entstandenen *Disputation von Bēt Ḥālē* keine Rolle mehr. Hier ist es zu einer Entpolitisierung gekommen, denn es wird kein christliches Weltreich mehr versprochen, sondern ein himmlisches Reich, das den Christen vorbehalten sein werde.[474] Nach Michael Philip Penn wird der Sieg der Araber in der *Disputation von Bēt Ḥālē* als Zeichen von Gottes Verachtung für die Araber verstanden, weil der Autor betonte, dass Gott jene liebe, die er züchtige. Da die Araber in dieser Welt aber als Sieger dastehen, bedeutet dies im Umkehrschluss, dass Gott sie nicht liebt. Die Züchtigung der Christen führt laut der Disputation dazu, dass sie das Himmelreich erben werden. Dagegen nehmen die Muslime in der *Disputation von Bēt Ḥālē* die Rolle ein, die Paulus in Gal 4,21–31 den Juden beigemessen hat: Sie werden von Gott gewissermaßen enterbt.[475]

Insgesamt lässt sich folglich feststellen, dass in jenen Quellen, die aus dem 7. Jahrhundert stammen und eine apokalyptische Persepektive aufweisen, Spekulationen über ein mögliches Ende der arabischen Herrschaft angestellt wurden. Johannes bar Penkāyē konnte unter den Rahmenbedingungen der zweiten *fitna* noch darauf hoffen, dass das arabische Reich von Innen heraus zu Fall

472 Vgl. Drijvers, Christians, Jews and Muslims, 73–74; Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles, 210–213; vgl. auch Penn, Envisioning Islam, 31–32; Penn, When Christians First Met Muslims, 147–148. Suermann geht dagegen von einer Rekonstitution des römischen Weltreichs im *Evangelium der zwölf Apostel* aus (vgl. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 187–189). Aber anders als etwa bei der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* ist davon im Text dieser Quelle nicht eindeutig die Rede. Das *Evangelium der zwölf Apostel* stammt wohl aus einer Zeit, als die Hoffnung auf eine Wiedererrichtung der römischen bzw. byzantinischen Herrschaft im Nahen Osten kaum noch glaubwürdig erschien.

473 Vgl. van Peursen, Daniel's Four Kingdoms, 192–193.

474 Vgl. Reinink, From Apocalyptics to Apologetics, 85–86; zum Versprechen des Himmelreichs in der *Disputation von Bēt Ḥālē* vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 240–241 (Syr./Engl.).

475 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 38–39.

gebracht werde. Mit der Konsolidierung des Umaiyaden-Kalifats unter ʿAbdalmalik erschienen derartige Erwartungen zunehmend unrealistisch. Zunächst ging der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* von einem Eingreifen des griechisch-römischen Endkaisers aus, der die Herrschaft der Araber beenden werde. Im *Evangelium der zwölf Apostel* hat das arabische Reich hingegen das griechisch-römische Reich als letztes der vier Weltreiche abgelöst. Die Vorhersagen über das Ende dieses arabischen Reichs sind wesentlich diffuser als noch in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, was davon zeugt, dass für den Autor des *Evangeliums der zwölf Apostel* keine Macht erkennbar war, welche die Herrschaft der Araber hätte zu Fall bringen können. In den späteren Disputationstexten spielte diese Frage keine Rolle mehr, sie konzentrierten sich auf die theologische Auseinandersetzung mit den Muslimen, deren Herrschaft sie als gegeben hinnahmen.

5.7 Die Adaption und Weiterentwicklung der Apokalyptik in der syrischen Baḥīrā-Legende

Die apokalyptische Literatur als Reaktion der syrischen Christen auf den Islam spielte ab dem 8. Jahrhundert zwar nicht mehr die Rolle, die sie im 7. Jahrhundert innehatte. Das bedeutet aber kein völliges Verschwinden der Apokalyptik im syrischen Christentum. Vielmehr wurde dieses literarische Genre auch nach dem 8. Jahrhundert in politisch unruhigen Zeiten von den syrischen Christen wieder aufgegriffen.[476]

Ein bislang wenig beachtetes Beispiel hierfür ist ein Text des ostsyrischen Mystikers Josef Ḥazzayā, der 2016 von Nestor Kavvadas erstmals ediert wurde.[477] In seiner Einleitung zur Edition macht Kavvadas auf einen apokalyptischen Teil des Werks aufmerksam, in dem Josef Ḥazzayā auf die massive Islamisierungswelle am Ende des 8. Jahrhunderts Bezug nimmt, die ansonsten in der syrisch-theologischen Literatur – mit nur wenigen Ausnahmen[478] – ver-

476 Vgl. van Peursen, Daniel's Four Kingdoms, 194.

477 Vgl. Josef Ḥazzayā, Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens (TSEC 8), 35–207 (Syr./Engl.). Nestor Kavvadas hat diesem Werk den englischen Kurztitel *On Providence* gegeben. Der Originaltitel, der in den Handschriften überliefert ist, ist wesentlich länger (vgl. ebd., 36–37 [Syr./Engl.]). Ich verwende hier den ersten Teil des Originaltitels (ܡܐܡܪܐ ܥܠ ܛܒܥ ܕܐܠܗܝܬܐ ܘܥܠ ܦܘܪܫܢܐ ܕܒܝܢ ܐܢܘܢܝܬܐ ܠܐܝܟܢܘܬܐ ܘܥܠ ܐܚܕܘܬܐ) als Bezeichnung für das Werk: „Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens und über die Unterscheidung der Hypostasen der Trinität und über ihre Eigentümlichkeiten".

478 Eine dieser Ausnahmen, auf die Kavvadas verweist, ist die westsyrische *Chronik von Zuqnīn*. Der vierte Teil der *Chronik von Zuqnīn* behandelt den Zeitraum von 586/7 bis 774/5 (vgl. Chronik von Zuqnīn [CSCO.S 53], 145–399 [Syr.]; Übers. Harrak [MST 36], 138–334 [Engl.]; Übers. Hespel [CSCO.S 213], 108–322 [Frz.]). Davon bezieht sich ein Großteil auf die Ereignisse zwischen 767 und 775 in der Ǧazīra (oberes Mesopotamien), weshalb Amir Harrak hier von einer „lokalen Chronik" spricht. Die detaillierten Ausführungen dieses Ab-

schwiegen wird. Josef lässt in seiner Apokalypse den Antichristen keine Steuern mehr fordern, sondern allein Verehrung,[479] was Kavvadas als Hinweis auf die Beendigung einer Politik versteht, die den Nichtmuslimen die Beibehaltung ihrer Religion im Gegenzug für hohe Steuerzahlungen gewährte.[480] Insgesamt bezeichnet Kavvadas diese Apokalypse jedoch als Text, „that is remarkably free of exact borrowings from earlier well-known Syriac apocalypses of the 7th–8th centuries, although it shares several common narrative themes and elements“[481].

Die Hinweise auf zeitgenössische Ereignisse und Entwicklungen sind in Josef Ḥazzayās Apokalypse allerdings nicht sehr konkret. Nur an wenigen Stellen wird deutlich, dass er sich auf Geschehnisse seiner Zeit bezog: So zitierte Josef etwa die Frage Jesu in Lk 18,8 („Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde [noch] Glauben vorfinden?“) und fügte anschließend erläuternd hinzu:

ܗܕ ܡܢܐ ܚܠ ܗܘ ܕܝܢ ܡܪܢ ܗܘ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܥܠ ܗܕܐ ܕܝܢ ܕܝܠܢ ܕܐܝܟ ܕܒܟܪܡܐ ܕܥܢܒܐ ܗܟܢܐ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܒܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ.[482]

[…] wie dieses unser Herr über *diese unsere Zeit* gesagt hat, [denn selten] wie die Weintraube im Weingarten, so sind die Menschen[483], die an unseren Herrn Jesus Christus glauben.[484]

Bald darauf erklärte Josef Ḥazzayā, dass die vom Glauben Abgefallenen seiner Zeit auf die Vergebung Gottes vertrauen können, wenn sie sich wieder zu ihm bekehren. Josef bemühte in seiner rhetorischen Frage zunächst das Beispiel der

schnitts setzen sich mit der Politik der frühen ʿAbbāsiden auseinander, vor allem mit der Überbesteuerung und den Erpressungen durch den Gouverneur von Mosul, Mūsā b. Muṣʿab, und dessen Beauftragte. Der Verfasser der Chronik bringt daher seine Verbitterung über Mūsā und Kalif al-Manṣūr (reg. 754–775) deutlich zum Ausdruck (vgl. Harrak, Introduction, in: Chronik von Zuqnīn [MST 36], 19–20).

479 Der Text dieser Forderung des Antichristen in der Apokalypse lautet: ܠܐ ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܢܗܘܢ ܡܕܡ ܕܡܣ ܘܟܣܐ ܐܠܐ ܒܥܐ ܐܢܐ ܕܢܬܠܗܘܢ ܠܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܕܝܗܒ ܠܗ ܡܪܝ ܗܘ ܕܝܢ ܠܗܘܢ ܐܢܐ ܐܬܠ ܠܗ ܝܩܪܐ ܕܫܡܝܐ (Josef Ḥazzayā, Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens [TSEC 8], 132 [Nr. 118]) = „Denn ich verlange von ihnen nicht Steuern und Tribut, sondern ich begehre allein die Verehrung, die sie mir entgegenbringen. Und ich gebe ihnen das Königreich des Himmels als Erbe“ (eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Josef Ḥazzayā, Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens [TSEC 8], 133 [Nr. 118; Engl.]). Die letzte Aussage des Antichristen ist kontradiktorisch zur *Disputation von Bēt Ḥālē*, gemäß der die Christen, infolge ihrer Züchtigung durch die Araber, das Himmelreich erben werden (vgl. Kapitel ‚5.6 Erwartungen des Endes der arabischen Herrschaft‘). Offenbar wurde also von christlicher wie muslimischer Seite das Erbe des Himmelreichs versprochen, wenn die Menschen sich der „richtigen“ Seite zuwenden würden.

480 Vgl. Kavvadas, Introduction, in: Josef Ḥazzayā, Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens (TSEC 8), 12–17.

481 Ebd., 17.

482 Josef Ḥazzayā, Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens (TSEC 8), 150 (Nr. 136).

483 Im Text wird hier der Singular (ܐܢܫ) verwendet, es muss sich offensichtlich aber um mehrere Menschen handeln.

484 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Josef Ḥazzayā, Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens (TSEC 8), 151 (Nr. 136; Engl.).

Israeliten, denen Gott ihre Sünde allein aufgrund des Gebets Moses vergeben habe, und fuhr dann fort:

ܗܠܝܢ ܟܡܐ ܕܥܓ ܟܬܒ ܟܬ ܕܟ ܐܠܗܐ ܠܥܠ ܡܢ ܕܥܒܕ ܠܗ ܟܕ ܐܬ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܗܫܐ ܟܕ ܐܬ ܘ

die Kontrolle über das Kalifat in Baġdād erlangen. Als Reaktion auf diese Ereignisse wurden auf christlicher wie auf muslimischer Seite apokalyptische Erwartungen wach, die sich literarisch niederschlugen.[490]

Auf die vierte *fitna* rekurriert die syrische Baḥīrā-Legende, die zwei apokalyptische Teile enthält: einen vor der Begegnung von Baḥīrā mit Muḥammad und einen danach. In diesen Apokalypsen wird eindeutiger und ausführlicher auf den islamischen Kontext eingegangen als in der Apokalypse des Josef Ḥazzayā. Die Apokalypsen der Baḥīrā-Legende spielen auf das Ende der Herrschaft der ʿAbbāsiden zur Zeit des siebten Kalifen an, sagen aber nicht das Ende der islamischen Herrschaft insgesamt vorher, sondern zählen eine Reihe muslimisch-messianischer Figuren auf, die vor dem Erscheinen des Königs der Römer und dem Ende der Welt herrschen werden. Damit zeugt die christliche Baḥīrā-Legende von der wechselseitigen Rezeption apokalyptischer Motive zwischen Muslimen und Christen.[491] Der erzählerische Verlauf der beiden apokalyptischen Teile der Baḥīrā-Legende ist weitgehend gleich, wobei der zweite Teil[492] gegenüber dem ersten Teil[493] wesentlich ausführlicher ist.

Der erste apokalyptische Teil beginnt mit dem Erscheinen eines weißen Tiers (ܚܝܘܬܐ ܚܕܬܐ) mit zwölf Hörnern aus dem Süden, das mit dem Königtum der Söhne Ismaels (ܒܢܝ ܝܫܡܥܐܝܠ ,ܕܡܠܟܘ ܚܕܬܐ) identifiziert wird.[494] Barbara Roggema verbindet diese Aussage mit dem Beginn des zweiten apokalyptischen Teils, wo die Tötung eines Königs der Araber im Jahr 1055 Alexanders erwähnt wird, was der Prophezeiung, dass zwölf Könige aus Ismael hervorgehen würden (Gen 17,20), entspreche.[495] Das Jahr 1055 der Seleukidenära entspricht 743/44 heutiger Zeitrechnung. 744 wurde der Umaiyaden-Kalif al-Walīd II. (reg. 743–744) ermordet. Deshalb liegt hier laut Roggema eine *ex eventu*-Prophetie vor, die sich auf die Ermordung al-Walīds und den anschließenden dritten arabischen Bürgerkrieg, der als „großer Aufruhr in der Welt für eine Woche“ (ܒܥܘܬܐ ܪܒܬܐ ܕܒܥܠܡܐ ܠܫܒܘܥܐ ܚܕ) verklausuliert wird,[496] bezieht, der schließlich in den Umsturz durch die ʿAbbāsiden mündete. Dies deutet laut Roggema darauf hin, dass die beiden letzten Kalifen aus der Umaiyaden-Dynastie – Ibrāhīm (reg. 744) und Marwān II. (reg. 744–750) – in der Baḥīrā-Legende ausgeklammert werden. Demnach hatte diese Dynastie bis zum Jahr

490 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 62–64; zum Verlauf der vierten *fitna* vgl. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, 135–163.

491 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 64–65.

492 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 284–297 (Nr. 17; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 354–373 (Nr. 17; Syr./Engl.).

493 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 256–265 (Nr. 3; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 320–329 (Nr. 3; Syr./Engl.).

494 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 258–259 (Nr. 3.12; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 322–323 (Nr. 3.12; Syr./Engl.).

495 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 284–287 (Nr. 17.3–4; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 354–355 (Nr. 17.3–4; Syr./Engl.).

496 Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 284–287 (Nr. 17.3; Syr./Engl.).

744 tatsächlich zwölf Kalifen aufzuweisen.[497] Der zwölfte Umaiyaden-Kalif war Yazīd III. (reg. 744).[498] Für Robert G. Hoyland war hingegen noch unklar, welche zwölf Herrscher in der Baḥīrā-Legende gemeint waren.[499]

Das als nächstes auftauchende schwarze Tier (ܚܝܘܬܐ ܫܚܝܪܬܐ) habe sieben Hörner und sich „im Land von Babel" (ܒܐܪܥܐ ܕܒܒܠ) niedergelassen.[500] Es wird mit dem „Königreich der Söhne Hāšims, Sohn von Muḥammad" (ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܢܝ ܗܫܡ ܒܪ ܡܚܡܕ, ostsyrische Rezension) bzw. mit dem „Sieg der Söhne Hāšims, Sohn von Muḥammad" (ܙܒܝܢܐ ܕܒܢܝ ܗܫܡ ܒܪ ܡܚܡܕ […] ܫܚܝܪܬܐ, westsyrische Rezension) identifiziert. Roggema und Hoyland weisen darauf hin, dass damit nur die ʿAbbāsiden gemeint sein können: Dies ist einerseits durch den Namen „Söhne Hāšims" begründet, da die ʿAbbāsiden ihre Abstammung auf Hāšim b. ʿAbd Manāf (gest. um 510) zurückführten, der ein Vorfahre Muḥammads war; andererseits symbolisiert die Farbe Schwarz die Dynastie der ʿAbbāsiden.[501] Im zweiten apokalyptischen Teil wird der züchtigende Charakter der Herrschaft der „Söhne Hāšims" für die Welt aufgezeigt,[502] in der westsyrischen Rezension wird sie gar als Tyrannei (ܓܒܪܢܘܬܐ) bezeichnet.[503] Die Grausamkeiten ihrer Herrschaft werden anschließend eingehend beschrieben, wobei die ostsyrische Rezension eine Umkehrung der Verhältnisse enthält, die auf die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* zurückgeht:

ܒܗܝ ܙܒܢܐ ܕܝܩܪܐ ܕܚܟܡܬܐ ܡܬܒܙܐ ܘܕܝܕܥܬܐ ܕܣܟܠܐ ܡܬܫܒܚ ܐ[504]

In jener Zeit aber wird die Weisheit der Weisen verachtet und das Wissen der Unwissenden gerühmt werden.[505]

Die westsyrische Rezension enthält dagegen auch eine Aussage zu den Konversionsabsichten der „Söhne Ismaels", die in der ostsyrischen Variante nur unvollständig erhalten ist:

497 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 66–69.
498 Vgl. Hawting, The First Dynasty of Islam, 94–96.
499 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 273.
500 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 258–259 (Nr. 3.13; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 322–323 (Nr. 3.13; Syr./Engl.).
501 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 274; Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 69–71.
502 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 286–287 (Nr. 17.11; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 356–357 (Nr. 17.11; Syr./Engl.).
503 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 356–357 (Nr. 17.13; Syr./Engl.).
504 Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 288 (Nr. 17.38–39).
505 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 289 (Nr. 17.38–39; Übers. Roggema).

ܐܢ ܗܘ ܝܟܠ ܗܘ ܟܠ ܥܡܐ ܠܗܠܟ ܠܗ ܠܕܝܢܗ ܘܠܦܘܩܕܢܗ ܕܝܠܗ.[506] | Wenn sie könnten, würden sie das ganze Volk zu ihrer Religion und zu ihrem Gehorsam bekehren.[507]

Mit dem Auftreten des „Königreichs des Mahdī, Sohn von Fāṭima“ (ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܗܕܝ ܒܪ ܦܛܡܐ)[508], der nach den ʿAbbāsiden die Herrschaft übernehmen werde, geht die Apokalypse von *ex eventu*-Prophezeiungen zu wirklichen Vorhersagen über, denn das Ende der ʿAbbāsiden-Dynastie erlebte der Autor der Apokalypse nicht.[509] Im zweiten apokalyptischen Teil wird dieser Fall der ʿAbbāsiden als Erfüllung biblischer Prophezeiungen gegen Babel interpretiert.[510] Das nun anbrechende Königreich des Mahdī werde hingegen in bisher unbekanntem Ausmaß Frieden bringen. Dieser Frieden bildet einen Kontrast zum arabischen Bürgerkrieg, unter dessen Eindruck der Autor die Apokalypse verfasst haben dürfte. Somit weist die Apokalypse Verbindungen zu messianischen Erwartungen auf, die zu dieser Zeit auch unter Muslimen verbreitet waren.[511] Diese Hoffnungen werden in der ostsyrischen Rezension deutlich zum Ausdruck gebracht:

506 Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 358 (Nr. 17.54).

507 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 359 (Nr. 17.54; Übers. Roggema).

508 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 258–261 (Nr. 3.14; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 322–323 (Nr. 3.14; Syr./Engl.).

509 Für Baḥīrās Vorhersage, dass der Mahdī b. Fāṭima Baġdād endgültig zerstören werde, nennt Roggema zwei historische Hintergründe: Zum einen unternahmen die ʿAliden zwischen 813 und 816 mehrere Versuche, die Macht im Kalifat zu übernehmen: Sie verlangten, dass das Kalifat von einem Nachfahren ʿAlīs geführt werden solle. Zum anderen setzte al-Maʾmūn 817 ʿAlī r-Riḍā (gest. 818) als seinen Erben ein und soll nach dessen Tod erfolglos versucht haben, einen anderen Nachfahren ʿAlīs als seinen Nachfolger zu gewinnen – erst kurz vor seinem Tod übertrug al-Maʾmūn dann das Kalifat seinem Bruder Abū Isḥāq (Kalif al-Muʿtaṣim, reg. 833–842) –, wohl um die Spaltung zwischen den Muslimen zu überwinden. Dieses Bemühen al-Maʾmūns um politische und religiöse Einheit dürfte im Zusammenhang mit apokalyptischen Erwartungen stehen, nach denen die von Muḥammad gestiftete Gemeinschaft für 200 Jahre bestehen würde und dann die Herrschaft dem Mahdī übergeben werde. Derartige muslimische Vorstellungen wurden laut Roggema in der christlichen Baḥīrā-Apokalypse aufgegriffen: Sie kündigte nicht eine baldige byzantinische Rückeroberung an, sondern übernahm Figuren aus der islamischen Apokalyptik. Diese wurden in der Baḥīrā-Apokalypse jedoch ihrer messianischen Funktion beraubt: Die Regentschaft des Mahdī b. Fāṭima wird abgelöst von der Herrschaft der „Söhne Sufyāns“, womit der Erstgenannte nicht der wahre Mahdī ist. Auf diese Weise wird die christliche Sicht auf den Verlauf der Zukunft bestätigt, die muslimische Perspektive hingegen als falsch dargestellt. Der Islam wird gemäß der Baḥīrā-Apokalypse verschwinden, aber erst kurz vor dem Ende der Welt und nicht mehr zu Lebzeiten der Zeitgenossen ihres Verfassers (vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā [2009], 86–92).

510 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 290–291 (Nr. 17.66–67; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9) 360–361 (Nr. 17.66; Syr./Engl.).

511 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 71–72.

ܠܗ ܡܬܚܙܝܢ ܟܠ ܫܒܛܝ ܒܢܝ ܫܡܥܝܠ ܘܒܗ ܡܬܚܬܡ ܡܠܟܘܬ ܥܪܒܝܐ.[512]

Ihn erwarten alle Stämme der Söhne Ismaels und durch ihn endet das Königreich der Araber.[513]

Bemerkenswerterweise wird die friedliche Herrschaft des Mahdī im zweiten apokalyptischen Teil mit seiner Einhaltung der Gebote Muḥammads in Verbindung gebracht:

ܘܢܛܪ ܦܘܩܕܢܐ ܘܢܘܡܣܐ ܕܢܒܝܗ ܡܚܡܕ ܐܦ ܐܢܐ ܘܡܫܠܡ ܕܠܐ ܢܫܚܠܦ ܘܠܐ ܢܫܬܢܐ ܡܢ ܕܟܬܝܒ ܒܣܦܪ ܩܘܪܢ.[514]

Und er hält die Gebote und Gesetze ihres Propheten Muḥammad ein und erfüllt [sie], ohne etwas zu verändern oder wegzunehmen von dem, was im Buch des Koran geschrieben ist.[515]

Während die hier zitierte westsyrische Rezension stärker die Bedeutung Muḥammads für die Muslime hervorhebt, indem sie ihn als deren Prophet bezeichnet, betont die ostsyrische Fassung die Abstammung des Mahdī von Muḥammad, indem sie ihn „seinen Vater" (ܐܒܘܗܝ) nennt. Der Hinweis auf die Grundlegung der Gebote im Koran fehlt in der ostsyrischen Rezension.[516] Gemäß der westsyrischen Rezension ist der Mahdī zudem von Gott gesandt. Diese Stelle weist eine Parallele zur Beschreibung der Regierungszeit Muʿāwiyas I. bei Johannes bar Penkāyē auf: Muʿāwiyas Kalifat sei demnach eine friedliche Zeit gewesen, in der die Anweisungen Muḥammads befolgt worden seien.

Doch tritt die mit dem Mahdī verbundene messianische Erwartung der Muslime in der *Legende von Sergios Baḥīrā* nicht ein, weil sie auf die Herrschaft des Mahdī b. Fāṭima das „Königreich der Söhne Sufyāns" (ܡܠܟܘܬ ܒܢܝ ܣܘܦܝܢ, westsyrische Rezension)[517] folgen lässt, das durch einen „in ein Gewand aus Blut gekleideten Leoparden" (ܢܡܪܐ ܕܠܒܫ ܠܒܘܫ ܕܕܡܐ, ostsyrische Rezension) verkörpert wird.[518] Barbara Roggema hat die Hintergründe dieser Anspielung auf den Sufyānī, eine weitere Figur aus der islamischen Apokalyptik, herausgearbeitet: Unter Berufung auf diesen Sufyānī fanden in der frühen ʿAbbāsiden-Zeit mehrere Aufstände statt. Die Figur des Sufyānī, deren Entstehung in der Forschung bisher noch nicht eindeutig geklärt werden konnte, scheint auf Abū Sufyān b. Ḥarb (gest. 652), den Vater des ersten Umaiyaden-Kalifen Muʿāwiya I. (reg. 661–680), zurückzugehen. Die Sufyānī-Familie verlor die Macht jedoch

512 Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 260 (Nr. 3.14).
513 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 261 (Nr. 3.14; Übers. Roggema).
514 Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 362 (Nr. 17.68).
515 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 363 (Nr. 17.68; Übers. Roggema).
516 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 290–291 (Nr. 17.68; Syr./Engl.).
517 Schreibweise in der ostsyrischen Rezension: ܣܦ.
518 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 260–261 (Nr. 3.15; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 322–323 (Nr. 3.15; Syr./Engl.).

684 an Marwān I. (reg. 684–685). In der muslimischen Apokalyptik war der Sufyānī ein Gegenspieler des Mahdī, und so beenden die „Söhne Sufyāns" auch in der Baḥīrā-Legende die friedvolle Herrschaft des Mahdī b. Fāṭima durch ihr grausames Wüten gegen die „Söhne Ismaels". Das „Gewand aus Blut" des Leoparden ist überdies wohl darauf zurückzuführen, dass Rot die Farbe des Sufyānī in der islamischen Apokalyptik war. Dass die „Söhne Sufyāns" die „Söhne Ismaels" bis zum „Berg Yaṯrib" verfolgen würden, scheint wiederum mit der Verbindung der Figur des Sufyānī mit einer Kampagne der Umaiyaden aus dem Jahr 692 zusammenzuhängen, die sich gegen ʿAbdallāh b. az-Zubair richtete, der das Kalifat Marwāns I. nicht anerkannte und ein Gegenkalifat in Mekka gründete.[519] Somit kann Roggema resümieren:

> „All in all, it is clear that the predictions about the Sons of Sufyān in Baḥīrā's vision are closely related to the statements about the Sufyānī in Muslim tradition. The Christian apocalyptist of the *Legend* has not transformed the political movements and events of his time into his own unique prophecies but is rather drawing on the conventional apocalyptic repertoire of his age."[520]

Robert G. Hoyland sieht hier jedoch eine Querverbindung zur *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, in der die „Söhne Ismaels" vom griechisch-römischen Endkaiser ebenfalls zurück nach Yaṯrib getrieben werden. Mit den „Söhnen Sufyāns" ist laut Hoyland daher kein anderer gemeint als dieser letzte Kaiser.[521]

Auf die „Söhne Sufyāns" folgt in der Baḥīrā-Apokalypse das Auftreten eines „einjährigen Ziegenbocks" (ܬܪܥ ܚܕ ܥܓܐ), der mit dem „Samen Yoqṭans" (ܙܪܥ ܕܝܩܛܢ) identifiziert wird, worunter die Qaṭarer (ܩܛܪܝܐ) zu verstehen seien.[522] Mit Qaṭar ist hier allerdings nicht das heutige Qaṭar gemeint, sondern die ostsyrische Diözese Bēt Qaṭrāyē, die sich entlang der Ostküste der arabischen Halbinsel bis zum ʿUmān erstreckte.[523] Die Figur rekurriert laut Roggema auf eine weitere messianische Erscheinung im frühen Islam, den Qaḥṭānī. Der Qaḥṭānī war gewissermaßem der Mahdī der Südaraber, deren Stammvater Qaḥṭān gewesen sein soll. Der Qaḥṭān der arabischen Tradition entspricht dem biblischen Yoqṭan, dem Urenkel Sems (vgl. Gen 10,25), welcher wiederum der älteste der drei Söhne Noahs gewesen sein soll (vgl. Gen 5,32). Im Namen eines angeblichen Qaḥṭānī fanden insgesamt drei Erhebungen gegen die Herrschaft der Umaiyaden statt, auf welche die christliche Baḥīrā-Legende offenbar Bezug nimmt.[524]

519 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 72–76.
520 Ebd., 76.
521 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 275–276.
522 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 260–261 (Nr. 3.16; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 324–325 (Nr. 3.16; Syr./Engl.).
523 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 261 (Anm. 13).
524 Vgl. ebd., 77–81.

Das Höchstmaß an Leiden wird in der Baḥīrā-Apokalypse mit dem als nächstes auftretenden Tier verbunden, einem Löwen (ܐܪܝܐ), der als „Mahdī, Sohn von ʿĀʾiša“ (ܡܗܕܝ ܒܪ ܥܝܫܐ) bezeichnet wird.[525] Im zweiten apokalyptischen Teil gibt sich dieser zweite Mahdī als Gesandter Gottes aus, „um die Welt vom Irrtum zum einen Glauben an Gott und zur Erkenntnis der Wahrheit zu bekehren“ (ܕܢܗܦܟ ܥܠܡܐ ܡܢ ܛܥܝܘܬܐ ܠܗܝܡܢܘܬܐ ܚܕܐ ܒܐܠܗܐ ܘܠܝܕܥܬܐ ܕܫܪܪܐ ܕܐܝܬ)[526]. Seine Verfolgungen werden sich vor allem gegen die „Söhne Israels“ (ܒܢܝ ܐܣܪܝܠ) und die Christen richten,[527] was dazu führen werde, dass „viele von den Söhnen der Kirche von der Wahrheit abfallen werden und ihm folgen werden, um Dämonen zu verehren und ihnen Opfer darzubringen“ (ܘܢܬܪܕܘܢ ܣܓܝܐܐ ܡܢ ܒܢܝ ܥܕܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܡܢ ܫܪܪܐ ܘܢܬܒܥܘܢ ܠܗ ܕܢܣܓܕܘܢ ܠܫܐܕܐ ܘܢܩܪܒܘܢ ܠܗܘܢ ܩܘܪܒܢܐ)[528]. Diese Apostasie wird in der westsyrischen Rezension als Erfüllung der Prophezeiung von Lk 18,8 gesehen.[529] Im weiteren Verlauf dieses Abschnitts im zweiten apokalyptischen Teil gerät die Figur des Mahdī jedoch immer mehr aus dem Fokus, stattdessen werden die Verkommenheit der Menschen und die daraufhin von Gott erfolgende Bestrafung beschrieben.[530] Schließlich werden die „Söhne Ismaels“ (ܒܢܝ ܐܣܡܥܝܠ) als Instrumente der Züchtigung (ܡܫܝܚܐ) bezeichnet.[531] Sie werden von Gott aufgrund „des Frevels und der Sünde“ (ܡܫܠܡܐ ܘܚܛܗ, westsyrische Rezension) der Menschen gesandt, besonders aber weil die Christen „den Weg Gottes verfälscht haben“ (ܕܥܘܠܗ ܫܘܝܐ ܠܐܠܗܐ) und wegen ihrer Nichtbeachtung der göttlichen Gebote.[532] Mit ihrem Erscheinen wird das Ende der Welt erreicht sein.[533]

Roggema merkt zum Mahdī b. ʿĀʾiša an, dass es in der muslimischen Apokalyptik zwar durchaus das Muster gebe, dass auf einen ersten Mahdī der Qaḥṭānī und dann ein zweiter Mahdī folgen, doch es gebe für diese konkrete Gestalt aus der Baḥīrā-Legende kein islamisches Vorbild. Vielmehr vermutet

525 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 260–261 (Nr. 3.17; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 324–325 (Nr. 3.17; Syr./Engl.).

526 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 292–293 (Nr. 17.74; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 362–363 (Nr. 17.74; Syr./Engl.).

527 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 292–293 (Nr. 17.76; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 362–363 (Nr. 17.76; Syr./Engl.).

528 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 292–293 (Nr. 17.80; Syr./Engl.); vgl. auch die etwas abweichende Fassung der westsyrischen Rezension: Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 364–365 (Nr. 17.80; Syr./Engl.).

529 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 362–363 (Nr. 17.75; Syr./Engl.).

530 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 292–295 (Nr. 17.74–93; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 362–367 (Nr. 17.74–93; Syr./Engl.).

531 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 294–295 (Nr. 17.91; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 366–367 (Nr. 17.91; Syr./Engl.).

532 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 292–295 (Nr. 17.86; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 364–365 (Nr. 17.86; Syr./Engl.).

533 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 294–295 (Nr. 17.93; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 366–367 (Nr. 17.93; Syr./Engl.).

Roggema, dass mit dieser Figur des zweiten Mahdī ein Kontrast zum ersten Mahdī dargestellt werden solle, wobei möglicherweise auf schiitische Negativbilder von ʿĀʾiša bint Abī Bakr als Rivalin von Fāṭima zurückgegriffen wurde. Dass der zweite Mahdī als „Stärkster der Starken" (ܚܣܝܢ ܕܚܣܝܢ) bezeichnet wird,[534] legt für Roggema überdies die Möglichkeit nahe, dass hier eine Anspielung auf den arabischen Stamm Ṯaqīf vorliegt, der Muḥammad Widerstand geleistet hatte. Insgesamt ist die Botschaft dieses Abschnitts für die Christen jedoch klar: Die Mahdī-Vorstellungen sind trügerisch, denn der zweite Mahdī ist eigentlich gar kein Mahdī. Christen, die aufgrund von seinen Verfolgungen vom Glauben abfallen, haben sich damit nicht als „wahre" Christen erwiesen. Es geht folglich um eine Prüfung der Christen im Hinblick auf die Stärke ihres Glaubens.[535] Vor allem aber orientiert sich dieser Abschnitt im zweiten apokalyptischen Teil der Baḥīrā-Legende in seiner Argumentation deutlich am Modell der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*.

Das „letzte Königreich der Söhne Hagars und Ismaels" (ܡܠܟܘܬܐ ܐܚܪܝܬܐ ܕܒܢܝ ܗܓܪ ܘܝܫܡܥܐܝܠ, westsyrische Rezension) wird durch einen „in ein grünes Gewand gekleideten Mann" (ܓܒܪܐ ܚܕ ܠܒܫ ܒܪܘܩ ܝܪܘܩ) verkörpert.[536] Im zweiten apokalyptischen Teil der Baḥīrā-Legende wird die Herrschaft dieses Königs als friedvoll beschrieben; für die Kirche werde es eine Zeit des Wiederaufbaus sein.[537] Die westsyrische Rezension beschreibt das Wirken des „grünen Königs" noch ausführlicher: Er werde die „Söhne Hagars" wieder in die Wüste Yaṯrib bringen und sie bestrafen. Doch er werde auch die Christen, die sich Ismaeliten (ܡܗܡܕܢܐ) nennen würden, quälen (ܡܥܩ) und leiden lassen (ܡܟܣ). Die Christen hätten sich vom Glauben abgewandt, „damit ihr von der Kopfsteuer befreit werden und entkommen werdet" (ܕܬܬܫܒܩܘܢ ܡܢ ܟܣܦܐ ܘܬܢܓܘ ܒܗ ܟܠܗܘܢ). Doch niemand werde der Züchtigung entgehen.[538] Die Hintergründe der Figur des „grünen Königs" bleiben gemäß Roggema unklar: Möglicherweise hingen sie mit der mythischen Gestalt des al-Ḫiḍr oder al-Ḫaḍir, dem grünen Mann, an den Juden, Christen und Muslime als Fruchtbarkeitssymbol glaubten, zusammen. Da der König in der Baḥīrā-Legende nicht als Christ bezeichnet wurde, ist es nach Roggema aber auch denkbar, dass Einflüsse aus dem zoroastrischen Schrifttum der frühen ʿAbbāsiden-Zeit mitgespielt haben, in dem der endzeitliche Sieg eines persischen Königs aus dem Osten angekündigt wurde, der die arabischen Eroberungen rückgängig machen werde. Das vielleicht wich-

534 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 260–261 (Nr. 3.17; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 324–325 (Nr. 3.17; Syr./Engl.).

535 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 81–83.

536 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 260–261 (Nr. 3.18; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 324–325 (Nr. 3.18; Syr./Engl.).

537 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 294–295 (Nr. 17.94; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 366–367 (Nr. 17.94; Syr./Engl.).

538 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 366–367 (Nr. 17.95–99; Syr./Engl.); vgl. dazu auch Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 328–329.

tigste historische Ereignis in Bezug auf den „grünen König“ ist für Roggema aber der Wechsel der offiziellen Farbe des Kalifats von Schwarz zu Grün durch al-Maʾmūn, als er 817 einen ʿAliden als seinen Nachfolger ernannte.[539]

Auf den „grünen König“ folgt in der Baḥīrā-Apokalypse das „Königreich der Römer“ (ܡܠܟܘܬܐ ܕܪܘܡܝܐ).[540] Ab hier entspricht die weitere Schilderung der endzeitlichen Ereignisse bis zum Ende der apokalyptischen Teile[541] dem typischen Schema christlicher Apokaplyptik.

Neben den beiden apokalytischen Teilen der *Legende von Sergios Baḥīrā* umfasst aber auch der Teil der Legende, der das Gespräch zwischen Baḥīrā und Muḥammad beinhaltet und von den beiden Apokalypsen umrahmt wird, Elemente aus den syrischen Texten des 7. Jahrhunderts. Noch bevor es um die Begegnung mit Muḥammad geht, wird die Ankunft Baḥīrās bei den Arabern beschrieben. In diesem Zusammenhang lässt die westsyrische Rezension Baḥīrā gegenüber den Arabern prophezeien: „Ihr werdet [bestimmt] zehn Jahrwochen über die gesamte Erde herrschen“ (ܫܒܥ ܫܒܘܥܝ ܥܕܢ ܕܠܐ ܐܬܝ ܡܠܟܘܬܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܥܬܝܕ ܠܡܗܘܬ ܒܟܠ ܐܪܥܐ)[542]. Die Prophezeiungen in den beiden apokalyptischen Teilen der Baḥīrā-Legende umfassen jedoch einen Zeitraum, der wesentlich länger als siebzig Jahre ist. Deshalb ist mit Barbara Roggema davon auszugehen, dass diese Zeitspanne wohl aus der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* übernommen wurde. Roggema nimmt allerdings an, dass sich die Prophezeiung einer 70-jährigen Herrschaft der Araber in der Baḥīrā-Legende nur auf das ʿAbbāsiden-Kalifat bezieht, das während des Bürgerkriegs, in dessen Kontext sie die Entstehung der Legende verortet, tatsächlich seit siebzig Jahren bestand.[543]

Als es zu der Begegnung zwischen dem Mönch Baḥīrā mit dem jungen Muḥammad und seinen Begleitern kommt, ist nur Baḥīrā in der Lage, die wahre Bedeutung des Jungen zu erkennen: Er segnet Muḥammad und verkündet ihm, dass Gott ihn und seine Nachkommen erhaben machen werde (ܪܘܡ). Zwölf Könige würden aus seiner Lende (ܡܬܢ) hervorgehen; gemäß der ostsyrischen Rezension werden diese „im Land von Babel“ (ܒܐܪܥܐ ܕܒܒܠ), nach der westsyrischen Fassung „im Land von Šinʿar“ (ܒܐܪܥܐ ܕܫܢܥܪ) residieren.[544] In beiden Ortsangaben sieht Roggema einen Hinweis darauf, dass die ʿAbbāsiden den Irak

539 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 83–86.

540 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 260–261 (Nr. 3.19; Syr./Engl.) und 294–295 (Nr. 17.100; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 324–325 (Nr. 3.19; Syr./Engl.) und 366–367 (Nr. 17.100; Syr./Engl.).

541 Ende der beiden apokalyptischen Teile: Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 264–265 (Nr. 3.40; Syr./Engl.) und 296–297 (Nr. 17.122; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 328–329 (Nr. 3.40; Syr./Engl.) und 372–373 (Nr. 17.122; Syr./Engl.).

542 Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 332–333 (Nr. 6.5; Syr./Engl.). In der ostsyrischen Rezension heißt es: ܫܒܥ ܫܒܘܥܝ ܥܕܢ ܕܠܐ ܐܬܝ ܡܠܟܘܬܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܥܬܝܕ ܠܡܗܘܬ ܒܟܠ ܐܪܥܐ (Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. [HCMR 9], 266–267 [Nr. 6.5; Syr./Engl.]).

543 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 93.

544 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 272–273 (Nr. 13.1; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 340–341 (Nr. 13.1; Syr./Engl.).

zum Zentrum ihrer Herrschaft gemacht hatten.[545] Kurz danach prophezeit Baḥīrā jedoch, dass 24 Könige (ܥܣܪܝܢ ܡܠܟ̈ܐ ܕܛܝܪ̈ܝܢ) als Nachfahren aus Muḥammad hervorgehen werden.[546] Die Zahl der zwölf Könige, die aus Muḥammad hervorgehen sollen, ist in Verbindung mit der Verheißung von Gen 17,20 an Ismael zu sehen, aufgrund derer schon das *Evangelium der zwölf Apostel* von zwölf Königen der Araber ausging.[547]

Weiterhin kündigt Baḥīrā die militärischen Erfolge dieser Nachfahren Muḥammads an, die viele Städte und Gebiete erobern und „mächtige Könige" (ܡܠܟ̈ܐ ܚܫܝܢ̈) unterwerfen würden. Es werde kein Königreich geben, das sie nicht besiegen würden.[548] Dem fügt Baḥīrā später aber eine Ausnahme hinzu: Das Königreich der Römer (ܡܠܟܘܬܐ ܕܪܘܡܝܐ) werden die Araber nicht besiegen, weil es das Kreuz, an dem Christus gekreuzigt wurde, habe.[549] Dabei erinnert der Duktus der Beschreibung dieses Königreichs der Römer in der ostsyrischen Rezension sehr an die *Apokalypse des Pseudo-Methodios*:

ܡܠܟܘܬܐ ܕܪܘܡܝܐ ܕܐܬܚܨܝ ܒܗ [...]
ܙܩܦܐ ܕܗܝ ,ܙܝܢܐ ܕܚܝܠܐ ܕܬܩܝܦܐ
ܕܥܠܝܗ ܕܡܫܝܚܐ ,ܦܪܩܢ̈ܐ ܕܟܠ ܥܠܡܐ
ܕܐܬܨܠܒ.[550]

[…] das Königreich der Römer, das bei dem Kreuz Zuflucht gesucht hat, welches eine mächtige, unbesiegbare Waffe ist, an dem Christus, der Retter der Welt, gekreuzigt worden ist.[551]

Die Apokalypse des Josef Ḥazzayā und die *Legende von Sergios Baḥīrā* zeigen, dass das apokalyptische Genre als Reaktion syrischer Christen auf den Islam ab dem 8. Jahrhundert zwar an Bedeutung verlor, in Krisenzeiten aber wieder reaktiviert werden konnte. Eine solche Krise waren für Josef Ḥazzayā die massenhaften Konversionen von Christen zum Islam am Ende des 8. Jahrhunderts, über die nur wenige syrische Quellen berichten. Auch Josefs Anspielungen auf diese zeitgenössischen Ereignisse bleiben auffallend vage. Seine Apokalypse zeigt sich insgesamt kaum von den syrischen Apokalypsen des 7. Jahrhunderts und der muslimischen Apokalyptik beeinflusst. Ganz anders verhält es sich hingegen mit den apokalyptischen Teilen der *Legende von Sergios Baḥīrā*: Dank der Arbeit von Barbara Roggema steht fest, dass in diesem Werk in großem Ausmaß

545 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 273 (Anm. 36) und 341 (Anm. 38).

546 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 272–273 (Nr. 14.3; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 340–341 (Nr. 14.3; Syr./Engl.). In der westsyrischen Rezension steht eindeutig die Zahl 24 (ܥܣܪܝܢ ܡܠܟ̈ܐ), in Roggemas Edition der ostsyrischen Rezension werden dagegen nur vier (ܐܪܒܥ ܡܠܟ̈ܐ) Könige genannt, Roggema übersetzt aber mit 24.

547 Vgl. Kapitel ‚5.3 Der Charakter der Araber und ihrer Herrschaft'.

548 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 272–273 (Nr. 13.1; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 340–341 (Nr. 13.1; Syr./Engl.).

549 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 278–279 (Nr. 15.4; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 348–349 (Nr. 15.4; Syr./Engl.).

550 Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 278 (Nr. 15.4).

551 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 279 (Nr. 15.4; Übers. Roggema).

Figuren aus der muslimischen Apokalyptik aufgegriffen wurden. Gleichzeitig enthält die Baḥīrā-Legende eine Reihe von Motiven und Argumentationsstrategien, die schon in den syrischen Quellen aus dem späten 7. Jahrhundert, insbesondere in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*, zu finden sind. In der Baḥīrā-Legende werden sie adaptiert und weiterentwickelt, unter anderem indem auch die muslimische Apokalyptik miteinbezogen wird.

6. Resümee zum ersten Hauptteil

Die syrischen Christen erlebten im 7. Jahrhundert mehrere Machtwechsel: Erst kam es durch die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Byzantinischen Reich und dem Sassanidenreich zu mehreren Verschiebungen des Grenzverlaufs, dann stießen aus dem Süden die Araber in den Bereich vor, der vormals von den Byzantinern oder Sassaniden kontrolliert worden war. Als die syrischen Christen sich der Konsequenzen der arabischen Expansion bewusst wurden, mussten sie nach Wegen suchen, die neuen Machthaber in ihre Weltsicht einzuordnen. Diese Herausforderung stellte sich offenbar verstärkt in der Zeit, in der Kalif ʿAbdalmalik mit seiner Arabisierungs- und Islamisierungspolitik verdeutlichte, dass es sich bei der arabischen Herrschaft um mehr handelte als einen bloßen Machtwechsel, wie ihn die syrischen Christen im 7. Jahrhundert schon mehrmals erlebt hatten. Nach Michael Philip Penn zwang der politische Wandel unter Kalif ʿAbdalmalik die syrischen Christen zu einer Neubewertung der arabischen Eroberungen, die nun eine vertiefende, zunächst vor allem apokalyptisch geprägte Auseinandersetzung erfuhren.[552] Mit der Festigung der arabischen Herrschaft erschienen die Eroberungen nicht mehr als vorübergehendes Phänomen, sondern wurden den Christen als tiefgreifender Einschnitt bewusst.[553]

Indem die *Apokalypse des Pseudo-Methodios* einen ersten Ausfall der Araber in Form der Midianiter konstruierte, entwickelte sie ein „historisches" Vorbild für die tatsächliche Herrschaft der Araber, die der Autor der Apokalypse im 7. Jahrhundert erlebte. Durch die Herstellung zahlreicher Parallelen zwischen diesen beiden Episoden wird die erste Araberherrschaft zum Typus der zweiten Araberherrschaft: In beiden Fällen erscheinen die Araber als barbarisches Volk, das in die Kulturwelt einfällt. Aus der Wüste kommend erobern sie ein großes Gebiet und haben vier tyrannische Könige. Pseudo-Methodios begrenzt ihre Schreckensherrschaft jedoch auf sechzig Jahre, dann werden sie von Gideon besiegt. Damit wird klar, dass auch die Zeit der zweiten Araberherrschaft begrenzt sein wird. Diese zweite Zeit, in der die Macht in den Händen der Araber liegt, kündigt Pseudo-Methodios bereits am Ende seiner Darstellung der ersten Regentschaft der Ismaeliten an: Sie werde siebzig Jahre dauern und vom Königreich der Römer beendet werden.

Die syrischen Christen sahen in den Arabern ein inferiores Volk, sodass sie sich die Frage stellen mussten, wie die Araber dennoch die beiden spätantiken „Supermächte" im Nahen Osten bezwingen konnten. Für die Syrer waren die militärischen Erfolge der Araber nur erklärbar, indem sie Gott als eigentlichen Akteur der Geschichte hinter diesen Entwicklungen ausmachten. Hinsichtlich

552 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 25.
553 Vgl. ebd., 32.

der Vorstellung, dass die Herrschaft den Arabern von Gott verliehen worden sei, lässt sich in den syrischen Quellen eine Entfaltung dieses Motivs feststellen, die bislang zu wenig beachtet wurde: Bei Īšōʿyahb III. und in der *Chronik von Ḫūzistān* wird noch kein bestimmter Grund für diese Übertragung der Macht an die Araber genannt. Beginnend mit der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*, vor allem aber ab dem Geschichtswerk des Johannes bar Penkāyē werden die Araber als Strafe Gottes dargestellt. Der Grund für diese Bestrafung variiert je nach Perspektive und Intentionen der Autoren. Dabei hängt die Deutung der Araberherrschaft als Strafe Gottes bzw. Züchtigung durch Gott auch vom literarischen Genre ab: Sie ist im apokalyptischen Denken von größerer Bedeutung als in der Geschichtsschreibung (*Chronik von Ḫūzistān*) oder in einem Briefkorpus (Īšōʿyahb III.). Gleichwohl hat die Interpretation der Herrschaft der Muslime als Strafe Gottes für Sünden Eingang in die nichtapokalyptische Literatur gefunden, wie die *Disputation von Bēt Ḥālē* belegt. Als erste syrische Quelle zeugt dieser Text zudem explizit von einem Anspruch der Muslime, dass ihre Religion aufgrund ihrer weltlichen Macht überlegen sei. In der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* war dieser Anspruch zuvor zwar angeklungen, nicht aber ausdrücklich wiedergegeben worden. Jedenfalls mussten sich die syrischen Christen am Ende des 7. Jahrhunderts und am Beginn des 8. Jahrhunderts offenkundig mit einem Bewusstsein der Überlegenheit von muslimischer Seite auseinandersetzen, das auch religiöse Facetten hatte. Den dabei angenommenen Zusammenhang von weltlicher Macht und der Wahrheit der eigenen Religion stellten die Christen nicht in Frage. Ihnen ging es aber darum aufzuzeigen, dass dieser Zusammenhang mit Blick auf die Muslime und den Islam unzutreffend sei: Die Religion der Araber, sofern sie in den frühen Quellen überhaupt thematisiert wird, war für sie nicht der Grund für die islamische Herrschaft, sondern das Verlangen Gottes, die Christen zu bestrafen bzw. zu züchtigen.

Die Herrschaft sowie der Charakter der Araber werden gerade in den apokalyptischen Schriften als barbarisch, unkultiviert und grausam beschrieben. Dadurch erscheinen sie als Gegensatz zum christlichen Kulturkreis. Die Wahrnehmung der Destruktivität der arabischen Herrschaft scheint wesentlich mit der zweiten *fitna* zusammenzuhängen, tritt dieses Motiv doch vor allem ab dem Geschichtswerk des Johannes bar Penkāyē in den syrischen Quellen auf. Dabei konnten zeitgenössische Epidemien und Naturkatastrophen aufgegriffen und im Rahmen des apokalyptischen Szenarios zusammen mit den Arabern als Vorboten des Antichristen interpretiert werden. Als Profiteure der arabischen Herrschaft galten den syrischen Autoren vorrangig Menschen mit schlechten Eigenschaften. Pseudo-Methodios konnte mit seiner Darstellung der arabischen Machthaber direkt an sein Konstrukt einer ersten Herrschaftszeit der Araber in Form der Midianiter anknüpfen. Dies implizierte zugleich eine zeitliche Begrenzung der arabischen Machtfülle, durch die die syrischen Autoren ihre Glau-

bensgenossen vor einem Abfall vom Christentum bewahren wollten, drohte aus ihrer Sicht doch denen, die den „wahren" Glauben verleugneten, die Strafe Gottes. Das *Evangelium der zwölf Apostel* greift in diesem Zusammenhang die Verheißung von den zwölf Fürsten aus dem Geschlecht Ismaels aus dem Buch Genesis auf, die dann in der *Legende von Sergios Baḥīrā* wieder thematisiert wurde.

In der apokalyptischen Literatur erscheinen die Araber laut Robert G. Hoyland folglich vor allem als Objekt von Verunglimpfungen und weniger als Gegenstand einer Untersuchung. Die Araber wurden somit primär als Gegensatz zu dem, was die syrischen Christen als gut empfanden, dargestellt. Entsprechend ihres eschatologischen Rahmens rieten die apokalyptischen Autoren zugleich zur Standhaftigkeit im Glauben, um dem endzeitlichen Schicksal derer, die von diesem Glauben abfielen und die „falsche" Religion annahmen, zu entgehen.[554]

Finanzielle Belastungen der Christen durch die Muslime werden in den syrischen Quellen immer wieder angesprochen, wobei meist von Tribut (ܪܓܠܐ) die Rede ist. Als Katholikos-Patriarch seiner Kirche plädierte Īšōʿyahb III. dafür, den Steuerforderungen der weltlichen Autorität nachzukommen. Er sah darin keinen Grund für Übertritte zum Islam, weil die Muslime den christlichen Glauben wertschätzen und niemanden zur Konversion zwingen würden. Ähnlich äußerte sich Johannes bar Penkāyē im Rückblick auf die Regierungszeit Muʿāwiyas I.: Aus der Retrospektive zeichnete Johannes bar Penkāyē ein positives Bild von der Lage der Christen unter der Regentschaft Muʿāwiyas I., was er auf die Einhaltung der Bestimmungen Muḥammads zurückführt. Darunter verstand er vor allem die Möglichkeit, den christlichen Glauben gegen die Zahlung von Tribut beizubehalten. Die Christen hätten diese Zeit des Friedens aber nicht genutzt, denn unter den Chalcedoniern hätten sich miaphysitische Vorstellungen verbreitet und die Ostsyrer hätten sich der Laxheit hingegeben. Daher habe Gott die Christen abermals bestrafen müssen, was Johannes durch die Ereignisse der zweiten *fitna* erfüllt sah. Ähnlich wie Johannes bar Penkāyē betrachtete der Autor der Apokalypse in der *Legende von Sergios Baḥīrā*, der ebenfalls in einer politisch turbulenten Zeit schrieb, die Einhaltung der Gebote Muḥammads als Garant für ein friedliches Leben.

Diese Perspektive erfuhr während der zweiten *fitna* und insbesondere während des anschließenden Kalifats ʿAbdalmaliks eine Änderung: In der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* erscheinen die Steuern als Joch und die Zeit der arabischen Herrschaft insgesamt als eine Zeit der Prüfung für die Christen, in der sich zeigen werde, wer die „wahren" Christen seien. Damit wird in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* erstmals in einem syrischen Text die Furcht vor massenhaften Konversionen zum Islam zum Ausdruck gebracht. Pseudo-Methodios betonte, dass dies ohne Zwang von muslimischer Seite geschehe, was in

554 Vgl. Hoyland, Seeing Islam, 258–259.

etwa der Position Īšōʿyahbs III. entspricht. Auch das *Evangelium der zwölf Apostel* weiß von Konversionen zum Islam als Folge von Tributerhebungen zu berichten.

Hinsichtlich der islamischen Theologie hatten die syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts jedoch keine weitreichenden Kenntnisse. Denn einerseits befand sich das islamische Glaubenssystem erst in einem frühen Entwicklungsstadium und andererseits war das Interesse der syrischen Christen an der Religion der Eroberer noch eher gering bzw. sahen sie keinen Bedarf, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen. Insofern entspricht der Befund dem Ergebnis einer Überblicksstudie, in der Alan M. Guenther anhand von Quellen verschiedener christlich-orientalischer Traditionen aus dem 7. und frühen 8. Jahrhundert feststellt, dass der Islam von den Christen erst ab der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts als Bedrohung ihrer Religion wahrgenommen wurde.[555] In den syrischen Texten des 7. Jahrhunderts sind daher nur sporadische Hinweise auf die Religion der Araber aus christlicher Perspektive zu finden. So äußerte sich Īšōʿyahb III. im Rahmen der Auseinandersetzung seiner Kirche mit dem den Miaphysiten unterstellten Theopaschismus über die Religion der Araber. Aus der Sicht Īšōʿyahbs war die ostsyrische Christologie mit dem Islam besser vereinbar als die der Miaphysiten. Sollten also Muslime den Miaphysiten helfen, könnten sie leicht davon überzeugt werden, dass diese im Unrecht seien. In der *Chronik von Ḫūzistān*, der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* und bei Johannes bar Penkāyē wird die Religion der Araber mit Abraham bzw. dem alttestamentlichen Gesetz in Verbindung gebracht.[556] Diese Auffassung dürfte darauf zurückzuführen sein, dass die Muslime im Koran als Anhänger der Religion Abrahams dargestellt werden. Der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* kannte offenbar eine zeitgenössische muslimische Propaganda, nach der die Christen keinen Erlöser hätten, lässt ansonsten aber keine Hinweise auf den Islam erkennen. Ein vergleichbarer Weise deutet das *Evangelium der zwölf Apostel* auf die Ablehnung der Christologie durch die Muslime hin. Dies impliziert, dass die Muslime aus der Sicht der syrischen Autoren das Neue Testament – oder zumindest dessen christliche Auslegung – nicht akzeptierten, weshalb sie wiederum als Anhänger eines alttestamentlich-abrahamitischen Monotheismus erscheinen konnten.

Schließlich wurden in den apokalyptischen Texten vom Ende des 7. und dem Beginn des 8. Jahrhunderts Szenarien entwickelt, wie die Herrschaft der Araber zu Ende gehen könnte. Dabei lässt sich die Entwicklung feststellen, dass man zunächst mit einem Umsturz aus dem Inneren des arabischen Reichs heraus rechnete (Johannes bar Penkāyē), dann eine militärische Intervention des byzantinischen Kaisers vorhersagte (*Apokalypse des Pseudo-Methodios*) und sich schlussendlich mit den Arabern als viertem und letztem Weltreich abfand, wenn-

555 Vgl. Guenther, The Christian Experience, 366–375.
556 Vgl. dazu auch Hoyland, Seeing Islam, 535–538.

gleich noch von einer Zurückdrängung ihrer Macht ausgegangen wurde (*Evangelium der zwölf Apostel*). Interessant ist in diesem Kontext die nachdrückliche Betonung des Kreuzes als Siegeszeichen in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios*: Dieser Topos paulinischer Theologie wirkte in der Regierungszeit des Kalifen ʿAbdalmalik nicht nur als Widerlegung des religiösen und politischen Überlegenheitsanspruchs der Muslime, sondern auch als Kontrapunkt zu den Debatten um die öffentliche Sichtbarkeit des Kreuzes im islamischen Herrschaftsbereich. Dies korrespondiert mit Lutz Greisigers Feststellung, dass der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* die muslimischen Ansprüche politischer und religiöser Überlegenheit widerlegen möchte, ohne sich dabei einer explizit antimuslimischen Polemik zu bedienen: Er möchte die Christen davon überzeugen, dass die Muslime letztlich nicht siegreich bleiben werden und dass das Christentum der „wahre" Glaube sei, von dem niemand abfallen solle.[557]

Die relativ schnell einsetzende Rezeption der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* in den unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften ist für Gerrit J. Reinink der Grund für die Annahme, „daß sich am Ende des siebenten Jahrhunderts eine eingreifende Wandlung in den Beziehungen zwischen den arabischen Oberherren und ihren christlichen Untertanen vollzog"[558]: ʿAbdalmalik verfolgte hinsichtlich der Verwaltung eine Zentralisierungspolitik, die die Nichtmuslime aus staatlichen Positionen verdrängen sollte. Diese Politik der „Arabisierung" und „Islamisierung" ging mit antichristlicher Polemik einher, auf die die Christen am Ende des 7. Jahrhunderts zunächst vor allem mit apokalyptischen Denkmustern reagierten. Ab dem frühen 8. Jahrhundert entwickelten sie dann das literarische Genus der apologetischen christlich-muslimischen Religionsdisputation.[559] Die Angst der christlichen Eliten vor einer massenhaften Konversion war also immer noch vorhanden, allerdings versuchte man diesen befürchteten Entwicklungen nicht mehr mit Polemik zu begegnen wie im 7. Jahrhundert. Stattdessen setzten die christlichen Autoren von Disputationstexten auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Islam und eine Darlegung der Unterschiede zum Christentum.[560]

Dagegen hielt der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* einen Dialog mit den muslimischen Arabern für sinnlos, weil der Gegenseite die intellektuellen Voraussetzungen dazu fehlen würden und ihnen daher nicht mit Argumenten beizukommen sei. Angesichts der Konversionsproblematik, mit der Pseudo-Methodios sich auseinanderzusetzen hatte, verfolgte er somit ein Konzept der Abgrenzung von den Muslimen, das keinen Dialog zulassen sollte. Auf diese Weise wollte er wohl Christen davor bewahren, in engeren Kontakt mit

557 Vgl. Greisiger, The Apocalypse of Pseudo-Methodius, 166.
558 Reinink, Einleitung, in: Apokalypse des Pseudo-Methodios (CSCO.S 221), XL.
559 Vgl. ebd., XL–XLI.
560 Vgl. Reinink, Following the Doctrine, 134–138.

Muslimen zu kommen, worin er bereits die Gefahr des Abfalls vom christlichen Glauben sah.

Allerdings war die Verarbeitung der arabischen Eroberungen in apokalyptischen Texten bei den syrischen Christen relativ kurzlebig, wie Michael Philip Penn feststellt: Fast alle bekannten syrischen Apokalypsen, die sich mit der Herrschaft der Araber auseinandersetzen, wurden während der Regierungszeit ʿAbdalmaliks verfasst. Als den Christen zunehmend klar wurde, dass die arabische Dominanz langlebiger war, als sie zunächst gedacht hatten, verlor die Apokalyptik, die das bevorstehende Ende der islamischen Herrschaft in einem eschatologischen Kontext versprach, an Überzeugungskraft.[561] Gleichwohl zeugen die Apokalypse des Josef Ḥazzayā und die apokalyptischen Teile der *Legende von Sergios Baḥīrā* von der Möglichkeit, die Apokalyptik als Form der Auseinandersetzung mit dem Islam in Krisenzeiten auch im 8. und 9. Jahrhundert wiederzubeleben.

Nach dem Wechsel von der Umaiyaden- zur ʿAbbāsiden-Dynastie spielten die arabischen Eroberungen in den erhaltenen syrischen Quellen offenbar eine geringere Rolle als in den Texten des 7. und frühen 8. Jahrhunderts. Gleichwohl fanden auch die arabischen Eroberungen noch Erwähnung in den syrischen Werken jener Zeit: Zum Teil wurden bekannte Schemata fortgeführt – etwa die Darstellungen der Araberherrschaft als Strafe für die Vergehen von Byzantinern und Persern –, zum Teil wurden in Anbetracht der zunehmenden zeitlichen Distanz zu den Eroberungen neue Akzente gesetzt. Hier sind insbesondere die Bemühungen zu erwähnen, die Eroberung bestimmter Orte so darzustellen, dass daraus eine möglichst günstige Behandlung der Christen durch die Muslime resultiert. Die ausführlichste syrische Darstellung der arabischen Eroberungen aus dieser Zeit stammt von Dionysios von Tell-Maḥrē, der erstmals so weit ging, die Araber als Befreier der miaphysitischen Christen von der byzantinischen Unterdrückung zu inszenieren.[562]

561 Vgl. Penn, Envisioning Islam, 33.
562 Vgl. ebd., 39–50.

Zweiter Hauptteil

7. Hinführung: Die syrischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts

Während der Religion der arabischen Eroberer, dem Islam, in den syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert zunächst lediglich geringe Aufmerksamkeit gewidmet wurde, zeichnete sich in einigen Texten noch am Ende desselben Jahrhunderts ein Wandel ab. Mit der Stabilisierung der arabischen Herrschaft kam eine erste, ansatzweise Auseinandersetzung der orientalischen Christen mit der Religion der Araber auf, wobei diese frühen Hinweise auf islamische Vorstellungen häufig eher verdeckt auftauchten und als Gegensatz zu christlichen Positionen formuliert wurden. Von den syrischen Autoren fällt etwa der Mönch und Bischof Jakob von Edessa (gest. 708) in diese Kategorie.[1] Ein weiteres Beispiel für diese Übergangsphase ist ein bisher nicht edierter syrischer Text, dessen Entstehung Muriel Debié in das frühe 8. Jahrhundert (ungefähr zwischen 720 und 730) datiert.[2] Dieser Text repräsentiert „a transitional phase in the literature, coming later than the vivid eschatological expectations reflected in the older Syriac apocalypses, but earlier than the more technical treatises of controversy from the late eighth and early ninth centuries“[3].

Ab dem 8. Jahrhundert kam eine apologetische Literatur in syrischer Sprache gegen den Islam auf, die sich intensiver mit der Religion der Araber auseinandersetzte. Diese Schriften entstanden laut Gerrit J. Reinink als Reaktion auf die Festigung der Macht der Umaiyaden seit dem Kalifat ʿAbdalmaliks, die durch ihre Arabisierungs- und Islamisierungspolitik veränderte soziale Rahmenbedingungen für die Christen schufen. In dieser neuen Situation verloren die argumentativen Muster der apokalyptischen Literatur ihre Überzeugungskraft. Ein politischer Umsturz wurde immer unwahrscheinlicher, sodass die Christen gezwungen waren, sich mit der politischen Macht der Araber zu arrangieren und Antworten auf die Religion der muslimischen Herrscher zu finden. Die frühesten Zeugnisse der in diesem Kontext geschaffenen apologetischen Literatur sind die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* in der westsyrischen Tradition und die *Disputation von Bēt Ḥālē* in der ostsyrischen Tradition.[4]

Die Muslime hatten ihrerseits bereits ein eigenes Verständnis von Jesus Christus entwickelt, bevor sie mit den Christen im syrisch-palästinensischen

1 Vgl. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 28–32; Griffith, The Syriac-Speaking Churches and the Muslims, 29–34.
2 Vgl. Debié, Muslim-Christian Controversy.
3 Ebd., 235.
4 Vgl. Reinink, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 184–186. Auch Sidney H. Griffith und Dietmar W. Winkler nennen diese beiden Texte als die frühesten syrischen Apologien gegen den Islam (vgl. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 35–38; Griffith, The Syriac-Speaking Churches and the Muslims, 38–42; Winkler, Christian Responses to Islam, 82–83).

Raum in Kontakt kamen. Erst im Zuge dieser Expansion wurden die Muslime laut Najib George Awad in einer Intensität mit den christologischen Kontroversen zwischen den christlichen Traditionen konfrontiert, die ihnen von ihren Erfahrungen mit den Christen auf der arabischen Halbinsel fremd war. Dabei verfügten die Muslime aufgrund der Aussagen des Korans über Jesus bereits über einen Maßstab, anhand dessen sie die Positionen der Melkiten, Westsyrer und Ostsyrer beurteilen konnten.[5] Nach Awad begannen die christlich-muslimischen Kontroversen nicht auf Initiative der Christen, weil diese die Araber als kulturell unterlegen betrachteten und daher keine Notwendigkeit zur intellektuellen Auseinandersetzung mit ihnen sahen. Die Initiative ging vielmehr von Muslimen aus, die dem Überlegenheitsanspruch der Christen entgegentraten, indem sie ihre Rationalität und die Vernunftgemäßheit ihres Glaubens herausstellten. Hierzu bedienten sich die Muslime in der ʿAbbāsiden-Zeit zunächst der christlichen Gelehrten, um von ihnen zu lernen. Daraus entstand eine neue Form des Islams, der sich seiner Inhalte bewusst war und diese zu verteidigen sowie überzeugend darzulegen vermochte. Die christlich-apologetische Literatur gegen den Islam war somit eine Reaktion auf die Herausforderung durch Muslime.[6]

In diesem zweiten Hauptteil werden syrische Quellen aus dem 8. und 9. Jahrhundert untersucht, die von der theologischen Auseinandersetzung der Christen mit dem Islam zeugen. Viele dieser Texte wurden in der Form von Religionsdisputationen verfasst. Gegenstand der Analyse sind die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*, die *Disputation von Bēt Ḥālē*, die Schriften des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. gegen den Islam – d. h. Timotheos' Briefe 34–36, 40 (Disputation mit einem muslimischen „Aristoteliker") und 59 (Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī) –, das zehnte Kapitel von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch*, das Gespräch zwischen dem Mönch Sergios Baḥīrā und Muḥammad im Mittelteil der beiden syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* sowie der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis.

Neben diesen Quellen werden an einigen Stellen weitere zeitgenössische syrische Texte herangezogen – etwa ein Brief des Jakob von Edessa und die *Chronik von Zuqnīn* –, die für die *theologische* Auseinandersetzung mit dem Islam von untergeordneter Relevanz sind, teilweise aber als Ergänzung des Befundes aus den anderen syrischen Quellen dienlich sind. Eine ähnliche Bedeutung kommt der Chronik des westsyrischen Patriarchen Dionysios von Tell-Maḥrē (reg. 818–845) zu: Dionysios war mehr Kirchenpolitiker als Theologe.[7] Außerdem ist seine Chronik nicht erhalten geblieben, sondern muss aus späteren historiographischen Werken, deren Autoren Dionysios' Chronik verarbeiteten, re-

5 Vgl. Awad, Orthodoxy in Arabic Terms, 268–280.
6 Vgl. ebd., 72–74.
7 Vgl. Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 120–121.

konstruiert werden. Hierfür sind vor allem die Chronik des westsyrischen Patriarchen Michael des Syrers (reg. 1166–1199) und die anonyme *Chronik bis zum Jahr 1234* relevant, in denen die Chronik des Dionysios von Tell-Maḥrē unabhängig voneinander rezipiert wurde.[8] Aufgrund dieser problematischen Überlieferung des Textbestandes der Chronik des Dionysios ist nicht mit Sicherheit feststellbar, ob die Darstellung des Islams auf Dionysios selbst zurückgeht oder auf einen der späteren Chronisten, der Dionysios' Darstellung bearbeitet hat. Schon Rudolf Abramowski (1900–1945) stellte fest: Die Frage, „inwieweit die Darstellung und Beurteilung des Islams auf Rechnung unseres Patriarchen kommt, läßt sich […] nicht restlos klären"[9]. Nach Herman Teule schöpfte Dionysios bei seiner Beschreibung des Islams aus früheren Quellen.[10] Den ohnehin nicht allzu umfangreichen Ausführungen des Dionysios von Tell-Maḥrē zum Islam als Religion, die in der vorliegenden Monographie zur Vervollständigung der Analyse der anderen syrischen Quellen behandelt werden, ist folglich mit Vorsicht zu begegnen.

Zusätzlich zu den syrischen Quellen werden in dieser Studie fallweise auch christlich-arabische Quellen herangezogen, um das Bild, welches sich aus den syrischen Texten ergibt, abzurunden. Bei der Analyse des *Apologetischen Traktats* von Nonnos von Nisibis ist bisweilen ein Blick auf die Positionen seines Lehrers Abū Rāʾiṭa und seines jüdischen Schülers Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ hilfreich, um Nonnos' Argumentation einzuordnen.

Abgesehen von der Frage, wie die syrischen Christen im 8. und 9. Jahrhundert theologisch auf den Islam reagierten und welche Gegenargumente und -strategien sie angesichts der muslimischen Einwände gegen das Christentum entwickelten, ist es in diesem zweiten Hauptteil auch von Interesse, inwiefern die Texte der syrischen Apologeten Rückschlüsse auf Kenntnisse der Christen von der zeitgenössischen islamischen Theologie zulassen. Zur Klärung dieser Frage werden die Argumente der syrischen Theologen mit den Themen, die in etwa zeitgleich unter muslimischen Theologen diskutiert wurden, verglichen.

Der zweite Hauptteil gliedert sich zur Abhandlung dieser Agenda in die folgenden großen Abschnitte: Als erstes wird der historische Kontext, in dem die Quellen entstanden, beleuchtet. Die syrischen Texte stammen größtenteils aus der Zeit der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie (allein die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* und die *Disputation von Bēt Ḥālē* dürften noch zur Zeit der Umaiyaden-Herrschaft verfasst worden sein). Neben der Muʿtazila als bedeutender Strömung in der islamischen Theologie stellen die Disputations-

8 Vgl. dazu ebd., 14–29 und 126–129; Hoyland, Seeing Islam, 417–418; Palmer, The Seventh Century, 102–103; Teule, Dionysius of Tell-Maḥrē, 624–625; zur Chronik des Dionysios von Tell-Maḥrē als Quelle für die *Chronik bis zum Jahr 1234* vgl. auch Hilkens, The Anonymous Syriac Chronicle, 267–279.

9 Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 29.

10 Vgl. Teule, Dionysius of Tell-Maḥrē, 625.

kultur in der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie und die dialektische Methode in der islamischen Theologie wichtige Rahmenbedingungen der syrischen apologetischen Werke dar, die bei deren Analyse zu berücksichtigen sind. Denn die christlichen Apologeten waren Teil der früh-ʿabbāsidischen Disputationspraxis, wie Sidney H. Griffith herausgearbeitet hat:

> „[…] the Christian apologists of the first Abbasid century, who wrote in Syriac and Arabic, were actual participants in formal scholarly conversations with Muslim intellectuals. They were not, as were the Greek polemicists, writing in isolation from Islam, without any appreciation for the intellectual acuity of the Muslim *mutakallimūn*, or any respect for their intellectual objections to Christian doctrines."[11]

Die erste inhaltliche Untersuchung der syrischen Quellen im zweiten Hauptteil ist dem Motiv der Darstellung der Muslime als „neue Juden" gewidmet, das an Positionen der syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts anknüpft und diese weiterentwickelt. Die beiden umfangreichsten Abschnitte des zweiten Hauptteils sind der trinitätstheologischen und christologischen Apologetik der syrischen Theologen gewidmet. Die Trinitätstheologie und die Christologie waren jene christlichen Lehren, denen der Islam besonders ablehnend gegenüberstand, sodass diese beiden Bereiche in der vorliegenden Studie schwerpunktmäßig behandelt werden. Der Aufbau dieser beiden Abschnitte wird jeweils an ihrem Anfang kurz vorgestellt. Schließlich wird ein Resümee aus den Ergebnissen der Quellenanalysen des zweiten Hauptteils gezogen.

11 Griffith, The Prophet Muḥammad, 117.

8. Die frühe ʿAbbāsiden-Dynastie – geistes- und theologiehistorischer islamischer Kontext der syrischen Quellen (8. und 9. Jahrhundert)

In politischer Hinsicht brachte die Mitte des 8. Jahrhunderts einen tiefgreifenden Wandel in der islamischen Welt. Während der 730er und 740er Jahre entwickelte sich eine hāšimitische Oppositionsbewegung gegen die Umaiyaden: Ihrer Auffassung nach sollte das Kalifat einem Nachkommen von Muḥammads Urgroßvater Hāšim b. ʿAbd Manāf (gest. um 510) vorbehalten sein. Die Familie der ʿAbbāsiden, die nach Muḥammads Onkel al-ʿAbbās b. ʿAbdalmuṭṭalib (gest. um 653) benannt ist, gehörte zu den Hāšimiten, die Umaiyaden jedoch nicht. Während des dritten arabischen Bürgerkrieges (dritte *fitna*, 743–750) bereitete ein gewisser Abū Muslim (gest. 755) in der Region Ḫurāsān einen Aufstand gegen die Umaiyaden vor. 747 fiel den Aufständischen die Stadt Marw in die Hände, 749 eroberten sie das irakische Kūfa. Erst jetzt erhoben die ʿAbbāsiden ihren Führungsanspruch und proklamierten Abū l-ʿAbbās as-Saffāḥ (gest. 754) zum Imām. Im Januar 750 wurden die Umaiyaden endgültig geschlagen; ihr letzter Kalif Marwān II. (reg. 744–750) floh nach Ägypten, wo er bald darauf getötet wurde. Abū l-ʿAbbās as-Saffāḥ (reg. 749–754) wurde der erste Kalif der ʿAbbāsiden-Dynastie.[12]

Mit dem politischen Umbruch ging ein kultureller und religiöser Wandel einher. Nach der Gründung Baġdāds als neuer Hauptstadt durch den zweiten ʿAbbāsiden-Kalifen al-Manṣūr (reg. 754–775) im Jahr 762 entwickelte sich die Stadt zu einem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zentrum. Hier standen die Gelehrten verschiedener Disziplinen über die Grenzen ihrer Religionsgemeinschaften hinaus miteinander in Kontakt und machten Baġdād so zu einem intellektuellen Mittelpunkt jener Zeit.[13] Sinnbildlich hierfür steht die ʿabbāsidische Übersetzungsbewegung: Nach Dimitri Gutas charakterisiert sie „mehr als jedes andere Merkmal […] die öffentliche Kultur der frühen Bagdader Gesellschaft“[14]. Al-Manṣūr rief diese Übersetzungsbewegung ins Leben, in deren Rahmen binnen zwei Jahrhunderten der Großteil der in der Spätantike zugänglichen griechischen Schriften über Philosophie und Wissenschaft ins Arabische übersetzt wurde. Christen spielten in dieser Übersetzungsbewegung eine besondere Rolle, da oftmals Gelehrte aus ihren Reihen die Übertragung vom Griechischen und Syrischen ins Arabische bewerkstelligten. Unter ihnen erlangten der Ostsyrer Ḥunain b. Isḥāq (gest. 873) und seine Schüler aufgrund der außerordentlichen Präzision ihrer Übersetzungen die größte Berühmtheit. Die

12 Vgl. Krämer, Geschichte des Islam, 67–70.
13 Vgl. hierzu als Überblick Scheiner/Janos, Baghdād.
14 Gutas, Die Wiedergeburt der Philosophie, 58.

Übersetzer waren allerdings nicht institutionell organisiert; das „Haus der Weisheit“ (بيت الحكمة, *bait al-ḥikma*) war keine Forschungseinrichtung, sondern lediglich die Palastbibliothek der ʿAbbāsiden, in der arabische Übersetzungen gelagert wurden. Das durch die Übersetzungstätigkeit bereitgestellte Wissen und die durch sie entwickelte arabische Fachterminologie trugen zur Entstehung der arabischen Wissenschaften in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts bei, unter denen die Philosophie mit dem Wirken des Abū Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī (gest. zwischen 861 und 866) zu einer eigenständigen Disziplin aufstieg.[15]

Nach Sidney H. Griffith ist die dialektische Methode in den in diesem zweiten Hauptteil zu untersuchenden Texten, die ein Religionsgespräch wiederzugeben beanspruchen, als eine untergeordnete literarische Gattung des Frage-Antwort-Genres zu verstehen, das im Griechischen als ἐρωταποκρίσεις und von den Arabern als *masāʾil wa-aǧwiba* (مسائل واجوبة) bezeichnet wurde.[16] Schon die griechischen und lateinischen Kirchenväter hatten die Gattung der in Fragen und Antworten (ζητήματα καὶ λύσεις, ἐρωταποκρίσεις, ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, *quaestiones et responsiones*) gestalteten Texte aus der paganen Antike übernommen.[17] Laut Alois Grillmeier (1910–1998) ist die ἐρωταποκρίσεις-Literatur „verwandt, aber nicht identisch mit dem älteren literarischen Genus des ‚Dialogs‘“[18]. Wohl über die griechische Philosophie, mit der jene Theologen in Kontakt kamen, die an paganen Grammatikschulen ausgebildet wurden, hat das Frage-Antwort-Schema laut Bas ter Haar Romeny auch Eingang in die syrische Literatur gefunden. Nachdem diese Methode in der Antiochenischen

15 Zur ʿabbāsidischen Übersetzungsbewegung vgl. Gutas, Greek Thought; Gutas, Die Wiedergeburt der Philosophie; als Überblick zu Ḥunain b. Isḥāqs vielfältigem Wirken vgl. Griffith, Syrian Christian Intellectuals, 58–61. Dimitri Gutas hat die Bedeutung der christlichen Rezeption antiker griechischer Philosophie und Wissenschaft für die Übersetzungsbewegung gegenüber der Rezeption derselben durch die Sassaniden heruntergespielt. Ohne die grundsätzliche Bedeutung von Gutas’ Studien insbesondere für den sozialgeschichtlichen Hintergrund der Übersetzungsbewegung in Frage zu stellen, arbeitet Sarah Stroumsa heraus, dass diese Sichtweise zu einseitig ist: Die griechische Philosophie war schon in vorislamischer Zeit Lehrstoff in christlichen Bildungseinrichtungen und Instrument christlicher Apologetik. Christliche und sassanidische Rezeption griechischer Philosophie und Wissenschaft sind hinsichtlich ihrer Wirkung auf die ʿabbāsidische Übersetzungsbewegung nicht als Gegensätze zu begreifen, sondern als komplementäre Einflussfaktoren (vgl. Stroumsa, Philosophy as Wisdom, 281–293). Auch John W. Watt betont gegenüber Gutas die Bedeutung der vorislamischen syrischen Aristotelesübersetzungen für die Rolle der syrischen Gelehrten in der ʿabbāsidischen Übersetzungsbewegung (vgl. Watt, Syriac Translators). Nach Gotthard Strohmaier spielte neben den syrischen Übersetzern und der syrischen Tradition auch die syrische Sprache beim Übergang vom Griechischen zum Syrischen und schließlich zum Arabischen als Wissenschaftssprache eine in der gegenwärtigen Forschung häufig unterschätzte Rolle (vgl. Strohmaier, Syrer am Kalifenhof, bes. 85, 92–94 und 96–97). Ferner hebt Garth Fowden die Bedeutung des Milieus der syrisch-sprachigen Christen bei der Übertragung der griechischen Gelehrsamkeit in die arabisch-muslimische Kultur hervor (vgl. Fowden, Before and After Muḥammad, 146–153, speziell zu Gutas auch 147 [Anm. 92]).

16 Vgl. Griffith, The Monk in the Emir’s *Majlis*, 63.

17 Vgl. Broszio, Quaestiones et responsiones.

18 Grillmeier, Jesus der Christus II/1, 89.

„Schule“ rezipiert worden war, fand sie vor allem in der ostsyrischen Schultradition weite Verbreitung.[19]

Die syrischen Texte aus dem 8. und 9. Jahrhundert, welche Disputationen zwischen Muslimen und Christen beinhalten, stehen also in einer literarischen Tradition, die in die vorislamische Zeit zurückreicht. Die Verbreitung dieses Genres während der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie hängt darüber hinaus aber mit den spezifischen kultur- und geistesgeschichtlichen Gegebenheiten dieser Zeit zusammen. Als Einleitung zur Untersuchung der syrischen Quellen aus dem 8. und 9. Jahrhundert seien hier drei Aspekte näher erläutert, welche für das Verständnis des historischen Kontexts der anschließenden Quellenanalyse hilfreich sind: die Muʿtazila als einflussreiche theologische Strömung im Islam jener Zeit, die Disputationskultur in der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie im Allgemeinen und die spekulative islamische Theologie (*ʿilm al-kalām*) im Besonderen.

8.1 Die Muʿtaziliten und ihr theologischer Rationalismus

Eine für das Verständnis der in diesem zweiten Hauptteil analysierten syrischen Quellen wichtige theologische Strömung innerhalb des Islams war die Muʿtazila. Die muslimischen Gesprächspartner der christlichen Theologen im 9. Jahrhundert waren mit hoher Wahrscheinlichkeit *mutakallimūn* (متكلّمون), d. h. Vertreter der spekulativen islamischen Theologie. Großteils dürfte es sich um Muʿtaziliten oder – da sich die Richtungen in der islamischen Theologie in dieser Zeit noch nicht eindeutig von einander abgrenzen lassen – um von der Muʿtazila beeinflusste Denker gehandelt haben.[20]

Nach Josef van Ess war die Geschichte der islamischen Theologie im 2. und 3. Jahrhundert d. H. (8. und 9. Jahrhundert) in erster Linie eine Geschichte der Muʿtazila.[21] Die Muʿtaziliten waren aber weder die Begründer einer systematischen islamischen Theologie, noch nahm die frühe Muʿtazila eine geradlinige Entwicklung: Sie entstand zwar schon am Ende der Umaiyaden-Zeit, blieb jedoch bis in das letzte Viertel des 8. Jahrhunderts eine Randbewegung in der islamischen Theologie.[22] In der islamischen Theologie gelten die Muʿtaziliten als Vertreter eines theologischen Rationalismus, die Gott durch die menschliche Vernunft verstehen und erklären wollten.[23] Laut Peter Adamson können die Muʿtaziliten durchaus zu Recht die ersten Philosophen des Islams genannt wer-

19 Vgl. ter Haar Romeny, Question-and-Answer Collections.
20 Vgl. Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 45–46.
21 Vgl. van Ess, Wrongdoing and Divine Omnipotence, 53 („The history of Islamic theology during the second and third centuries of the Muslim era (8.–9. century AD) is primarily a history of the Muʿtazila.“); vgl. auch Shah, Trajectories in the Development, 437.
22 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 233–234.
23 Vgl. Gimaret, Muʿtazila, 791–793; el-Omari, The Muʿtazilite Movement (I), 130.

den, da sie – obschon sie Theologen waren – neben Koran und *ḥadīṯ* eine dritte Grundlage für ihre Lehren akzeptierten, die Vernunft (عقـل, *ʿaql*).[24] Das arabische Wort *ʿaql* ist das Äquivalent zum griechischen νοῦς.[25]

Über die genaue Bedeutung des Namens Muʿtazila (المعتزلـة) besteht Unklarheit. Das Wort leitet sich vom Partizip aktiv des VIII. Stammes des Verbs *ʿazala* (عَـزَلَ) ab (VIII. Stamm إعتَـزَلَ → مُعتَـزِلٌ im Partizip aktiv). Als Reflexivform des Grundstammes hat der VIII. Stamm *iʿtazala* die Bedeutung ‚sich entfernen', ‚sich zurückziehen', ‚sich absondern'. Ein *muʿtazilun* – bzw. als Nisbe: ein *muʿtazilī* (مُعتَزِلِـيّ) – ist also jemand, der sich von etwas oder jemandem zurückzieht oder absondert. Von wem oder was sich die Muʿtaziliten zurückgezogen haben, ist nicht eindeutig. Verschiedene Theorien wurden hierzu aufgestellt: Die Interpretationen reichen von der Muʿtazila als einer ursprünglich asketischen Bewegung über die Distanzierung von bestimmten theologischen Strömungen bis hin zu einer politisch neutralen Gruppe, die sich von den internen Streitigkeiten der frühen Muslime zurückgezogen habe.[26]

Die Muʿtazila existierte von der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, in manchen Regionen gar bis in das 13. Jahrhundert.[27] Innerhalb der Muʿtazila sind zwei Schulen zu unterscheiden: die Schule von Baṣra und die Schule von Baġdād.[28] Während die Muʿtaziliten des 8. und 9. Jahrhunderts aber individuelle Denker waren und ihre Zuordnung zu Baṣra oder Baġdād jeweils mit ihrer geographischen Herkunft zusammenhing, setzte unter den späteren Muʿtaziliten eine theologische Systematisierung ein, durch die ‚Baṣra' und ‚Baġdād' zu Bezeichnungen für zwei Schulen bzw. Denkrichtungen in der Muʿtazila wurden.[29] Die Konkurrenz zur Muʿtazila war die nach Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl al-Ašʿarī (gest. 935) benannte Ašʿarīya, die in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts in Baṣra entstand. Al-Ašʿarī war anfangs selbst ein Muʿtazilit. Später wandte er sich jedoch gegen die Muʿtazila und verteidigte die Lehren der traditionistischen Richtung des Islams, indem er dazu die rationalen

24 Vgl. Adamson, Philosophy in the Islamic World, 12. Laut Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Baḥr al-Kinānī l-Ǧāḥiẓ (gest. 869) soll Wāṣil b. ʿAtāʾ (gest. 748/49), der mutmaßliche Begründer der Muʿtazila, vier Wege zur Wahrheit (حـقّ) gelehrt haben: eine geoffenbarte Schrift (كتـاب ناطـق), eine allgemein akzeptierte Tradition (خبـر مجتمـع عليـه), ein Argument des Verstandes (حجّـة عقـل) und der Konsens der Gemeinschaft (إجمـاع من الامّـة; vgl. Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, 126; Stroumsa, The Signs of Prophecy, 107).

25 Vgl. Rahman, ʿAḳl, 341.

26 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 335–342; el-Omari, The Muʿtazilite Movement (I), 132–134; Schmidtke, Rationale Theologie, 172–173; Stroumsa, The Beginnings of the Muʿtazila, 272–293 (Stroumsa plädiert hier für eine ursprünglich asketisch-religiöse Bedeutung des Namens ‚Muʿtazila' und gegen politische Interpretationen der Anfänge der Muʿtazila).

27 Vgl. Schmidtke, Neuere Forschungen zur *Muʿtazila*, 379.

28 Zu den Vertretern der Schulen von Baṣra und Baġdād vgl. Gimaret, Muʿtazila, 784–785; Madelung, Der Kalām, 327.

29 Vgl. Schmidtke, Neuere Forschungen zur *Muʿtazila*, 380–381; Schmidtke, Rationale Theologie, 174–177.

Methoden der Muʿtazila einsetzte.[30] In der Geschichte der Muʿtazila lassen sich nach Josef van Ess drei Phasen unterscheiden: die Zeit ihrer Entstehung im 8. Jahrhundert, eine Blütezeit mit erheblichem Einfluss auf die intellektuelle Szene am ʿAbbāsiden-Hof in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts und schließlich eine Zeit der scholastischen Systematisierung in den Schulen von Baṣra und Baġdād.[31]

Die Ursprünge der Muʿtazila lassen sich nicht mehr eindeutig rekonstruieren. In der Regel wird die Muʿtazila auf Wāṣil b. ʿAṭāʾ (gest. 748/49) und ʿAmr b. ʿUbaid (gest. 761) zurückgeführt. Beide wirkten in Baṣra. Während Wāṣil für seine Beherrschung des *kalām* und seine rhetorischen Fähigkeiten bekannt war, war ʿAmr ein Traditionarier. Wāṣil entsandte seine Anhänger als Missionare (دعـات, *duʿāt*), welche den Islam durch die *kalām*-Methode verbreiten sollten. Angesichts der politischen Spannungen innerhalb der Gemeinschaft der Muslime verhielten sich beide neutral. Nachdem Wāṣil und ʿAmr gestorben waren, mussten ihre Anhänger Baṣra verlassen, weil einige von ihnen sich im Jahr 762 am Aufstand des Muḥammad b. ʿAbdallāh an-Nafs az-Zakīya gegen den ʿAbbāsiden-Kalifen al-Manṣūr beteiligt hatten. Wegen dieser Verfolgung der Muʿtaziliten klafft in der Geschichte der Muʿtazila eine Lücke zwischen Wāṣils und ʿAmrs Schülern und den Muʿtaziliten des späten 8. Jahrhunderts.[32]

Am Ende des 8. Jahrhunderts verfügte die Muʿtazila über mehrere bedeutende Repräsentanten in Baṣra und begann aufgrund des Einflusses der Barmakiden-Wesire unter Kalif Hārūn ar-Rašīd (reg. 786–809) auch am Hof in Baġdād Fuß zu fassen, wo sie während und nach der Regentschaft al-Maʾmūns (reg. 813–833) besonders bedeutungsvoll war. In dieser Zeit wirkten etwa die bekannten Muʿtaziliten Abū l-Huḏail al-ʿAllāf (gest. ca. 841) und dessen Neffe Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Saiyār an-Naẓẓām (gest. zwischen 836 und 847).[33] Vor allem Abū l-Huḏail war ein Denker, „der das Muʿtazilitentum nachhaltig prägen sollte“[34]. Auf die von al-Maʾmūn eingerichtete „Inquisition“ (محنـة, *miḥna*) gegen die traditionarischen Theologen wird später in dieser Monographie noch eingegangen.[35] Die *miḥna* wurde durch Kalif al-Mutawakkil (reg. 847–861) beendet, unter dem die Muʿtazila ihre Stellung am Kalifenhof einbüßte.

Die Lehren der Muʿtaziliten variierten untereinander teils beträchtlich. Die Muʿtaziliten werden aber insgesamt mit fünf Prinzipien (الاصـول الخمسـة) in Verbindung gebracht, die auf Abū l-Huḏail zurückgehen sollen: (1.) die Einsheit

30 Vgl. Holtzman, Islamic Theology, 58–59; Madelung, Der Kalām, 330–334; Schmidtke, Rationale Theologie, 177–181.
31 Vgl. van Ess, Muʿtazilah, 6317.
32 Vgl. ebd., 6318; el-Omari, The Muʿtazilite Movement (I), 134–137; Stroumsa, The Beginnings of the Muʿtazila, 266–271. Eine ausführliche Untersuchung zu Wāṣil b. ʿAṭāʾ, ʿAmr b. ʿUbaid und ihren Schülern bietet van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 234–335.
33 Vgl. Bennett, The Muʿtazilite Movement (II), 144–145; van Ess, Muʿtazilah, 6319.
34 Suleiman, Ibn Taymiyya, 43.
35 Vgl. Kapitel ‚11.9.1 Die innerislamische Kontroverse um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede‘.

Gottes (التوحيد), (2.) die Gerechtigkeit Gottes (العدل), (3.) die Verheißung und die Drohung (الوعد والوعيد), d. h. die Androhung ewiger Bestrafung und die Verheißung des Paradieses, (4.) die Stellung zwischen den zwei Stellungen (المنزلة بين المنزلتين), d. h. der Zwischenstatus eines sündigen Muslims, der Frevler (فاسق) genannt wird, zwischen dem Gläubigen (مؤمن) und dem Ungläubigen (كافر), (5.) das Gebot, das Gute zu tun, und das Verbot, das Böse zu tun (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر).[36] Dabei hatten die beiden ersten Prinzipien für die Muʿtaziliten das größte Gewicht, weshalb sie sich „Anhänger der Gerechtigkeit und der Einsheit [Gottes]“ (اهل العدل والتوحيد) nannten.[37] Die Gerechtigkeit Gottes scheint aber das wichtigste Dogma der Muʿtazila gewesen zu sein, sodass die Muʿtaziliten sich auch kurz als „Anhänger der Gerechtigkeit [Gottes]“ (اهل العدل) bezeichneten.[38]

Ein kohärentes System muʿtazilitischer Lehren, das die gesamte Breite dieser Lehren widerspiegelte, war aber erst in der sogenannten „scholastischen“ Phase der Muʿtazila, die an der Wende zum 10. Jahrhundert einsetzte, für die Bewegung charakteristisch. In dieser Phase, deren Beginn mit dem Wirken von Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb al-Ǧubbāʾī (gest. 915/16) als Anführer der Schule von Baṣra und Abū l-Qāsim al-Kaʿbī l-Balḫī (gest. 931) als Oberhaupt der Baġdāder Muʿtaziliten zusammenfiel, entwickelten sich die Schulen von Baṣra und Baġdād in der Muʿtazila.[39] Da diese Zeit allerdings nicht mehr in den Untersuchungsrahmen der vorliegenden Studie fällt, kann sie hier vernachlässigt werden. Neben den inhaltlichen Parallelen, die sich zwischen manchen christlich-syrischen Theologen und einzelnen Muʿtaziliten feststellen lassen, sind die Muʿtaziliten für diese Arbeit vielmehr als Vertreter einer rational argumentierenden Theologie von Interesse, weil diese Art der Theologie in der interreligiösen Auseinandersetzung bedeutsam war.

36 Vgl. Anawati, Kalām, 5063–5064; Bennett, The Muʿtazilite Movement (II), 146–147; Berger, Islamische Theologie, 75–78; van Ess, Muʿtazilah, 6321–6322; Gardet, ʿIlm al-kalām, 1143–1144; Gimaret, Muʿtazila, 786–787; el-Omari, The Muʿtazilite Movement (I), 130–131; Schmidtke, Neuere Forschungen zur *Muʿtazila*, 382–383; Schmidtke, Rationale Theologie, 171–172; Suleiman, Ibn Taymiyya, 44 (Anm. 189). Die Lehre vom Zwischenstatus des Frevlers dürfte schon Wāṣil b. ʿAṭāʾ vertreten haben (vgl. Schöck, Koranexegese, 32). Abū l-Huḏail könnte die fünf Prinzipien in seinem *Buch des Beweises* (كتاب الحجّة, *Kitāb al-ḥuǧǧa*) beschrieben haben, das der Bibliograph Ibn an-Nadīm im 10. Jahrhundert erwähnte und welches möglicherweise auch *Buch der fünf Prinzipien* (كتاب الاصول الخمسة, *Kitāb al-uṣūl al-ḫamsa*) genannt wurde. Zumindest vom Aufbau her könnte dieses Werk nach dem Schema der fünf Prinzipien gegliedert gewesen sein (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 223). Dagegen ist von dem Muʿtaziliten ʿAbdalǧabbār al-Hamaḏānī (gest. 1025) tatsächlich ein im *kalām*-Stil verfasstes *Kitāb al-uṣūl al-ḫamsa* erhalten (Edition des arabischen Textes bei Gimaret, Les *Uṣūl al-ḫamsa*, 79–96; englische Übersetzung mit Anmerkungen bei Martin/Woodward/Atmaja, Defenders of Reason, 90–115; zum Aufbau des Textes siehe ebd., 59–89).

37 Vgl. Gimaret, Muʿtazila, 787.

38 Vgl. ebd., 789.

39 Vgl. Schmidtke, The Muʿtazilite Movement (III), 159–162; zur „scholastischen“ Phase der Muʿtazila vgl. auch van Ess, Muʿtazilah, 6320–6321.

8.2 Die Disputationskultur in der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie

Theologische Disputationen – sowohl innerhalb einer Religionsgemeinschaft als auch im interreligiösen Bereich – spielten im 8. und 9. Jahrhundert eine große Rolle. Im klassischen Arabisch wurde die Disputation von den Muslimen gewöhnlich als *munāẓara* (مناظرة) bezeichnet, womit unterschiedlichste Ausprägungen dieser literarischen Gattung gemeint sein konnten. Strukturell verschieden von einer *munāẓara* waren die *masāʾil wa-aǧwiba* (مسائل واجوبة, Fragen und Antworten), d. h. einfache Frage-Antwort-Texte, die auf eine umfangreichere literarische Umrahmung des Gesprächs verzichteten.[40] *Munāẓara* ist von dem Wort *naẓar* (نظر) mit der Bedeutung ‚rationale Überlegung' abgeleitet.[41] Eine *munāẓara* ist laut Josef van Ess somit der dialektische Austausch der rationalen Argumente, insbesondere bei Streitgesprächen mit Nichtmuslimen, in denen die Muslime sich nicht (nur) auf den Koran berufen konnten.[42] Ein Begriff, der für die Sitzungen und die Sitzungsorte der Disputanten verwendet wurde, ist *maǧlis* (مجلس; Plural: مجالس, *maǧālis*). Dieses von *ǧalasa* (جلس = sich setzen, sitzen) abgeleitete Substantiv hat ein sehr weites Bedeutungsfeld: Es bezeichnet sowohl einen Versammlungsort oder eine Versammlung als auch eine Empfangshalle (z. B. eines Kalifen oder sonstigen Würdenträgers) und eine darin abgehaltene Sitzung. Ferner steht es für einen Lehrraum oder einen Gerichtshof sowie für einen Rat, in dem die Debatten einer Versammlung stattfanden.[43] Als „Empfangsraum eines Mächtigen"[44] bzw. „hierarchisch strukturierte[r] Sitzungsraum eines Mächtigen"[45] ist der *maǧlis* der „prototypische Ort arabischer Dialoge"[46]. Im Kontext von Religionsgesprächen ist *maǧālis* zudem auch eine Bezeichnung für Sitzungen, in denen Debatten am Hof eines Herrschers oder Würdenträgers stattfanden.

Die christlich-arabischen Quellen verwenden vor allem zwei Begriffe für Streitgespräche: *muḥāwara* (محاورة, Disputation, Diskussion) und *muǧādala*

40 Vgl. Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 4; vgl. auch Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 134: „question-and-answer literature differs from dialogues in their lack of a historical setting". In Frage-Antwort-Texten fehlt laut Bertaina beispielsweise die Figur des Fragestellers (vgl. ebd., 186). Zur *munāẓara* vgl. auch Wagner, Munāẓara; zu den *masāʾil wa-aǧwiba*-Texten vgl. Daiber, Masāʾil wa-adjwiba.

41 *Naẓar* wurde (wahrscheinlich erst ab dem 9. Jahrhundert) als Übersetzung für das griechische Wort θεωρία verwendet (vgl. de Boer/Daiber, Naẓar, 1050). In Disputationen erhielt es folgende Bedeutung: „In *Kalām*, however, in the disputes of the theological sects, whose members sometimes are called *ahl al-naẓar* […], *naẓar* receives the dialectical meaning of 'reflection', 'rational, discursive thinking'; it is an obligation of man, can produce knowledge (*ʿilm* […]) and may be classified as *naẓar al-ḳalb*" (ebd., 1051).

42 Vgl. van Ess, Disputationspraxis, 51.

43 Vgl. Bosworth u. a., Madjlis, 1031.

44 Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 118.

45 Ebd., 131.

46 Ebd., 118.

(مجادلـة, als spezielle Bezeichnung für die Disputation im Frage-Antwort-Schema) oder eine Kombination aus den beiden Termini (محـاورة جدليـة, *muḥāwara ǧadalīya*). Der Ausdruck *munāẓara*, der unter den Muslimen für die Disputation üblich war, war unter den christlich-arabischen Autoren hingegen kaum in Gebrauch. Offenbar vermieden die Christen diesen Begriff als Bezeichnung für Streitgespräche zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen bewusst. Als syrisches Äquivalent für das arabische Wort *muǧādala* kann ܡܓܕܠܬܐ (Wettkampf, Streit) gelten, welches oft im Sinne von ‚Disputation' verwendet wurde.[47]

Von muslimischer Seite spiegelt sich die Auseinandersetzung mit anderen Religionen – vor allem mit Judentum und Christentum – bereits im Koran wider. So werden die Muslime in Sure 29,46 aufgefordert, mit den „Leuten der Schrift" auf möglichst gute Art oder auf bessere Art (بِالَّتِى هِىَ أَحسَنُ) zu disputieren:

> „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?) [وَلَا تُجَادِلُوا أَهلَ الكِتَـابِ إِلَّا بِالَّتِى هِىَ أَحسَـنُ] – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.'"[48]

Demnach gab es offenbar schon in der frühesten Phase des Islams Vorstellungen über die Art und Weise, wie ein religiöses Streitgespräch ablaufen sollte.[49] Später entwickelte sich in der mittelalterlichen arabischen Literatur mit den sogenannten *Büchern der Disputationskunst* (كتب ادب الجدل, *kutub adab al-ǧadal*) ein eigenes Genre, in dem muslimische – und wahrscheinlich auch christliche – Autoren sich um eine Festlegung der Regeln für Streitgespräche bemühten.[50] Neben dieser *ars disputandi* pochten die Theoretiker der Disputationskunst auf die Einhaltung bestimmter Umgangsformen während eines Streitgespräches. In der Praxis missachteten die Disputanten die guten Sitten jedoch offenbar durchaus bewusst immer wieder, wenn sie ihre Kontrahenten angingen.[51]

Da Muslime sich in einer interreligiösen Disputation zur Überzeugung des Gegners nicht auf den Koran berufen konnten, standen hier Verstandesargumente im Vordergrund.[52] Ebenso vermochten sich die Nichtmuslime in diesen Streitgesprächen nicht nur mit dem Verweis auf ihre heiligen Schriften zu begnügen,

47 Vgl. Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 135–137.

48 Ähnlich Sure 16,125: „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit dir tun)?) [وَجَادِلهُـم بِالَّتِـى هِـىَ أَحسَـنُ]." Die Steigerungsform *aḥsanu* kann Elativ oder Komparativ sein (vgl. Paret, Kommentar und Konkordanz, 295 [zu Sure 16,125]).

49 Zur Legitimierung der Disputation aus dem Koran vgl. Dziri, Die *Ars Disputationis*, 71–76.

50 Vgl. Dziri, Die *Ars Disputationis*, 99–101; van Ess, Disputationspraxis, 31–33; Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 139–140; Wagner, Munāẓara, 566. Zu den Konventionen eines Streitgesprächs vgl. van Ess, Disputationspraxis, 33–45.

51 Vgl. Stroumsa, Ibn al-Rāwandī's *sūʾ adab al-mujādala*; Stroumsa, Freethinkers of Medieval Islam, 173–188.

52 Vgl. van Ess, Disputationspraxis, 36; van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 52.

sondern griffen auf eine rationale Argumentation zurück.[53] Den syrischen Christen war die aristotelische Philosophie gerade im Hinblick auf die Methoden der Logik und Beweisführung vertraut,[54] sodass sie diese in der Auseinandersetzung mit den Muslimen einsetzen konnten. Die Verwendung rationaler Argumente und aristotelischer Philosophie in der Auseinandersetzung mit dem Islam zeigt sich vor allem in den syrischen Texten ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Sie wurde aber auch in dieser Zeit mit Zitaten aus der Bibel und Koranstellen, die im christlichen Sinne interpretiert wurden, untermauert.

Über die Disputationen wurden Protokolle geführt, die allerdings nur selten erhalten sind. Jedoch sind diese Protokolle in der Regel nicht frei von Fiktion.[55] Denn

> „die schriftlich fixierten Dispute, und nur diese kennen wir, stehen immer im Verdacht, im Sinne der Überzeugungen des Verfassers geschönt zu sein, denn er hat schließlich das letzte Wort. Im Streitgespräch selber, das vor möglicherweise parteiischen Zuhörern stattfand, mochte sich alles ganz anders entwickelt haben."[56]

In der Regel treten in den klassisch-arabischen Dialog- und Disputationstexten zwei Gesprächspartner auf, mitunter können aber weitere Personen aktiv an der Auseinandersetzung teilnehmen.[57] Darüber hinaus gab es bei den Disputationen eine klare Rollenverteilung: Einer der Kontrahenten war der Fragende (سائل, *sāʾil*), der andere musste ihm antworten und seine Position begründen (معلّل, *muʿallil*).[58] Alternativ wurde auch vom Fragenden (سائل, *sāʾil*) und Gefragten (مسؤول, *masʾūl*) gesprochen.[59]

Bei interreligiösen Streitgesprächen war die Rollenverteilung von vornherein vorgegeben, weil der Nichtmuslim nicht der Herausforderer des Muslims sein konnte. Der Nichtmuslim hatte sich in diesem Fall also immer gegenüber den Fragen des Muslims zu rechtfertigen.[60] Somit weisen die interreligiösen Disputationen eine Wissens- und Machtasymmetrie auf, die Regula Forster auch in vielen klassisch-arabischen Dialogtexten festgestellt hat: Jener Disputationsteilnehmer, der über das umfangreichere Wissen verfügt und sein Gegenüber daher belehrt, nimmt häufig einen gesellschaftlichen Rang ein, der mit einer

53 Harald Suermann hat dies beispielsweise anhand von zwei christlichen Autoren aus dem 8. und 9. Jahrhundert dargelegt: vgl. Suermann, Die Bedeutung der Ratio, 173–178.
54 Vgl. dazu als Überblicke Daiber, Die Aristotelesrezeption; Daiber, Die syrische Tradition; Fowden, Before and After Muḥammad, 141–145.
55 Vgl. van Ess, Disputationspraxis, 26–31.
56 Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, 88.
57 Vgl. Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 45–53.
58 Vgl. van Ess, Disputationspraxis, 36.
59 Vgl. van Ess, The Logical Structure, 23.
60 Vgl. van Ess, Disputationspraxis, 37–38.

deutlich geringeren Machtfülle als die Stellung des anderen Disputationsteilnehmers verbunden ist.[61] Ferner hat

> „in den Streitgesprächen […] derjenige Gesprächspartner, der über weniger Wissen verfügt, normalerweise eine starke gesprächslenkende Funktion, indem er durch Fragen das Thema (oder die Themen) des Dialogs vorgibt […]. Der überlegene Gesprächspartner wird in dieser Anlage in eine im Wesentlichen rein reaktive Rolle gedrängt. Aus dieser Rolle kann er sich gelegentlich aber auch befreien […]".[62]

In den von Christen verfassten und überlieferten christlich-muslimischen Religionsgesprächen zeigt sich das Wissens- und Machtgefälle daran, dass der christliche Disputationsteilnehmer gegenüber seinem muslimischen Kontrahenten als intellektuell überlegen dargestellt wird, wohingegen die Christen in der islamischen Gesellschaft – sofern sie keine privilegierte Position innehatten – unter den Muslimen standen. Der muslimische Gesprächspartner gibt dagegen durch seine Fragen die Themen und den Verlauf der Disputation vor, wenngleich die Themen weniger durch seine ‚Unwissenheit' als vielmehr durch die klassischen muslimischen Kritikpunkte am Christentum gesetzt werden.

Der ʿAbbāsiden-Kalif al-Maʾmūn erlangte besondere Bekanntheit als Ausrichter von Disputationen. Er ließ jeden Dienstag Debatten mit Gelehrten aus verschiedenen Disziplinen veranstalten, bei denen er über die Einhaltung der Disputationsregeln wachte.[63] Dazu gehörten auch theologische Streitgespräche mit Christen. Nach Josef van Ess scheint al-Maʾmūn „sich […] aller Polemik und jeglichen Drucks auf die *ahl aḏ-ḏimma* enthalten zu haben", weshalb er „den Christen als toleranter Herrscher in Erinnerung blieb".[64] Als Beleg für diese christliche Wahrnehmung des Kalifen gilt van Ess ein apokrypher christlich-arabischer Text über eine Debatte zwischen Theodor Abū Qurra, der melkitischer Bischof von Ḥarrān war, und muslimischen *mutakallimūn* in Gegenwart al-Maʾmūns.[65]

Ein anschauliches Bild über ein Religionsgespräch zeichnet überdies der andalusische Historiker Abū ʿAbdallāh al-Ḥumaidī (gest. 1095), der einen Bericht des Traditionariers Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿdī über den Besuch einer Disputation in Baġdād am Ende des 10. Jahrhunderts referiert. Abū ʿUmar lehnte derartige Disputationen und die den Nichtmuslimen dabei zugestandenen

61 Vgl. Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 61–70.
62 Ebd., 209; vgl. auch ebd., 246.
63 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 199.
64 Ebd., 202–203.
65 Zu der von al-Maʾmūn in dieser Debatte gewährten Redefreiheit und der Gerechtigkeit des Kalifen vgl. auch Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 212–228; Griffith, The Monk in the Emir's *Majlis*, 42–44; Griffith, The Qurʾān in Arab Christian Texts, 227–229; zur christlichen al-Maʾmūn-Tradition vgl. ferner Swanson, The Christian al-Maʾmūn Tradition.

Freiheiten ab.[66] Sein (von al-Ḥumaidī wiedergegebener) Bericht über die Rahmenbedingungen der Disputation lautet:

أمّا أولُ مجلسٍ حضرتُه فرأيت مجلساً قد جَمعَ الفِرقَ كلَّها؛ المسلمين من أهل السُّنَّة وَالبِدعَة، والكفارَ من المجوس، والدَّهرية، والزنادقة، واليهود، والنَّصارَى، وسائِر أجناس الكُفر، ولكل فِرقةٍ رئيس يتكلّم على مذهبه، ويُجادل عنه، فإذا جاء رئيس من أى فرقه كان، قامت الجماعةُ إليه قياماً على أقدامهم حتى يَجلِسَ فيجلسُون بِجلُوسه، فإذا غَصَّ المجلسُ بأهله، ورأو أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفّار: قد اجتمعتم للمناظرَة، فلا يَحتجَّ علينا المسلمون بكتابهم، ولَا بقول نَبيّهم، فإنا لا نُصدِّق بذلك ولا نُقرُّ به، وإنما نَتناظر بحُجَج العقل، وما يحتمله النَّظر والقياس، فيقولون: نَعَم لك ذلك.[67]

Bei dem ersten *mağlis*, an dem ich teilnahm, sah ich einen *mağlis*, der alle Gruppen versammelte: Muslime von dem *ahl as-sunna* (d. h. Sunniten) und Häretiker sowie die Ungläubigen (*al-kuffār*) von den Zoroastriern (*al-mağūs*), des Materialismus (*ad-dahrīya*), der *zanādiqa*, den Juden (*al-yahūd*), den Christen (*an-naṣārā*) und dem Rest der Arten des Unglaubens (*al-kufr*). Jede Gruppe hatte ein Oberhaupt (*raʾīs*), das über seine Lehre (*maḏhab*) sprach und über sie disputierte. Wenn ein Oberhaupt (*raʾīs*) eintraf, von welcher Gruppe auch immer er war, erhob sich die Versammlung vor ihm. Sie blieben stehen, bis er sich setzte. Daraufhin setzten sie sich infolge seines Niedersetzens. Sobald der *mağlis* mit seinen Leuten gefüllt war und sie sahen, dass nicht einer, den sie erwarteten, ihnen fehlte[68], sagte einer von den Ungläubigen (*al-kuffār*): „Ihr seid zu der Disputation (*munāẓara*) zusammengekommen, daher sollten die Muslime nicht mit ihrer Schrift gegen uns argumentieren und nicht mit dem Wort ihres Propheten, weil wir nicht an jene glauben und ihn nicht anerkennen. Disputieren wir mit Argumenten des Verstandes (*bi-ḥuğağ al-ʿaql*) und was rationale Überlegung (*an-naẓar*) und Analogieschluss/Syllogismus (*al-qiyās*) untermauern können." Darauf sagen sie: „Einverstanden!"[69]

66 Zum Kontext des Berichts vgl. Cook, Ibn Saʿdī on Truth-Blindness, 169–176; zu dem Bericht vgl. ferner Dziri, Die *Ars Disputationis*, 101–102; van Ess, Disputationspraxis, 59–60 (im „Nachtrag"); Sklare, Responses to Islamic Polemics, 140; Stroumsa, Early Muslim and Jewish *Kalām*, 217; Stroumsa, Freethinkers of Medieval Islam, 175; Stroumsa, Ibn al-Rāwandī's *sūʾ adab al-mujādala*, 70.

67 Al-Ḥumaidī, *Ǧaḏwat al-muqtabis* (Ed. aṭ-Ṭanǧī), ١٠١ (Z. 16)–١٠٢ (Z. 3).

68 Wörtlich: „ihnen übriggeblieben war" (بقى von يبق لهم).

69 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 136 (Engl.); Cook, Ibn Saʿdī on Truth-Blindness, 170–171 (Engl.); Dziri, Die *Ars Disputationis*, 101–102 (Dt.); Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 64 (Engl.); Griffith, The Monk in the Emir's *Majlis*, 62 (Engl.); Schilling, Ein Koran-Florilegium, 168 (Anm. 48; Dt.).

Der Text vermittelt ein durchaus realistisches Bild von den Rahmenbedingungen derartiger Debatten. Deutlich werden die Präsenz der Repräsentanten mehrerer Religionsgemeinschaften sowie die Ablehnung der Nichtmuslime von Argumenten, die auf Koran und *ḥadīṯ* basieren, hervorgehoben. Stattdessen fordern die Nichtmuslime eine Disputation (مناظـرة, *munāẓara*) auf der Grundlage von Vernunft (عقـل, *ʿaql*), rationaler Überlegung (نظـر, *naẓar*)[70] und Analogieschluss bzw. Syllogismus (قياس, *qiyās*)[71].

Die Zeit der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie war somit von einer Disputationskultur geprägt, vor deren Hintergrund die in den christlich-syrischen Quellen überlieferten Religionsgespräche vom Ende des 8. oder vom Anfang des 9. Jahrhunderts zu lesen sind. Folglich sind diese Texte ein „Spiegelbild einer bereits gefestigten Disputationskultur“[72]. Sowohl diese Disputationskultur als auch der mit ihr vor allem im interreligiösen Bereich verbundene rationale Argumentationsstil bilden die Ausgangspunkte für die spekulative islamische Theologie (*ʿilm al-kalām*).

8.3 Die dialektische Methode in der islamischen Theologie (*ʿilm al-kalām*) und in der christlichen Theologie

Die Disputationskultur bildete die Grundlage für eine Form der islamischen Theologie, die als *ʿilm al-kalām* bezeichnet wird. In der frühmittelalterlichen Theologie des sunnitischen Islams ist zwischen zwei grundsätzlichen Richtungen zu unterscheiden: der spekulativen Theologie (علـم الـكلام, *ʿilm al-kalām*) und der traditionalistischen Theologie (علـم الاصـول الديـن, *ʿilm al-uṣūl ad-dīn*).[73] Die erste Richtung wird auch als „Rationalismus“ und die zweite als „Traditionalis-

70 Sidney H. Griffith übersetzt *naẓar* in seiner Übersetzung der Passage von al-Ḥumaidī mit „observation“, was zu allgemein zu sein scheint. Gerade im Kontext von Disputationen erhielt *naẓar* eine besondere Bedeutung: „In *Kalām*, however, in the disputes of the theological sects, whose members sometimes are called *ahl al-naẓar* […], *naẓar* receives the dialectical meaning of ‘reflection’, ‘rational, discursive thinking’; it is an obligation of man, can produce knowledge (*ʿilm* […]) and may be classified as *naẓar al-ḳalb*“ (de Boer/Daiber, Naẓar, 1051). De Boer und Daiber geben die Bedeutung von *naẓar* auch mit „philosophical speculation“ wieder (vgl. ebd., 1050).

71 *Qiyās* kann mit ‚Analogieschluss‘ oder ‚Syllogismus‘ übersetzt werden. Der Analogieschluss ist nach dem Koran, der Sunna und dem Konsens (*iǧmāʿ*) der Rechtsgelehrten die vierte Quelle des islamischen Rechts, die für durch die anderen drei Rechtsquellen nicht geregelten Bereiche angewendet wird (vgl. Berger, Islamische Theologie, 135). Darüber hinaus hat *qiyās* im *kalām* auch die Bedeutung ‚Syllogismus‘: „In a broad sense, *ḳiyās* can indicate inductive reasoning (*istidlāl*), and even deduction (*istinbāṭ*, *istik<u>h</u>rāḏ al-ḥaḳḳ*). It is thus that in *kalām*, *ḳiyās al-<u>gh</u>āʾib ʿala ʾl-<u>sh</u>āhid* […] indicates the syllogistic procedure which consists in induction from the known to the unknown; it is the *ḳiyās ʿaḳlī* that is inspired by Greek syllogism“ (Bernand, Ḳiyās, 238–239). Zum *qiyās* vgl. ferner Dziri, Die *Ars Disputationis*, 84–86; el-Rouayheb, Theology and Logic, 409–411; Suleiman, Ibn Taymiyya, 228–241.

72 Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 151.

73 Vgl. Holtzman, Islamic Theology, 56; Madelung, Der Kalām, 326.

mus“ bezeichnet. Die Vertreter der Ersteren waren die *mutakallimūn* (متكلّمون), bei den Repräsentanten der Letzteren ist mit Binyamin Abrahamov zwischen zwei Gruppen zu unterscheiden: den Überlieferern oder Traditionariern (محدّثون, *muḥaddiṯūn*; اهل الحديث, *ahl al-ḥadīṯ*; اصحاب الحديث, *aṣḥāb al-ḥadīṯ*), welche die Tradition (حديث, *ḥadīṯ*; Plural: احاديث, *aḥādīṯ*) von den Taten und Sprüchen Muḥammads und seinen Gefährten (الصحابة, *aṣ-ṣaḥāba*), die die Sunna (السنّة), d. h. die durch die Handlungen und Aussagen Muḥammads gesetzte Norm, enthalten, überlieferten und zusammenstellten, und den „Anhänger der Tradition und des Konsenses“ (اهل السنّة والجماعة, *ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*) genannten Traditionalisten, die ihre Lehren auf den Koran, die Tradition (السنّة, *as-sunna*) und den Konsens (اجماع, *iǧmāʿ*) der Gemeinschaft der Muslime gründeten.[74] Von der zweiten Gruppe, den Traditionalisten, kann korrekterweise aber erst ab der Mitte des 9. Jahrhunderts gesprochen werden, da in dieser Zeit ihre frühesten erhaltenen Bekenntnisse (عقائد, *ʿaqāʾid*; Singular: عقيدة, *ʿaqīda*) und theologischen Abhandlungen entstanden.[75]

Allerdings lassen sich die Grenzen zwischen „Rationalismus“ und „Traditionalismus“ in der islamischen Theologie nicht eindeutig bestimmen: Die Rationalisten beriefen sich ebenso wie die Traditionalisten auf den Koran, kritisierten aber widersprüchliche Prophetenüberlieferungen und stellten deren Authentizität in Frage. Unter den Traditionalisten befanden sich auch viele Vertreter, welche sich zum Beweis theologischer Grundsätze auf die Vernunft (عقل, *ʿaql*) beriefen. Für diese Traditionalisten war die Vernunft jedoch nur von sekundärer Bedeutung: Sie könne lediglich belegen, was bereits offenbart oder überliefert worden sei. Die Rationalisten räumten der Vernunft dagegen den Vorrang vor der Offenbarung ein, weil der von Gott geschaffene menschliche Verstand prinzipiell auch allein dazu in der Lage sei, Gott und seine Schöpfung zu erkennen.[76]

8.3.1 Die Methode und Funktion des ʿilm al-kalām

Im Gegensatz zum *ḥadīṯ* eignete sich der *ʿilm al-kalām* nicht nur für die innerislamische Kontroverse, sondern auch für die Auseinandersetzung mit anderen Religionen,[77] weshalb diese Wissenschaft hier nähere Betrachtung verdient. Als *ʿilm al-kalām* – wörtlich: „Wissenschaft von der Rede“[78], oftmals kurz *kalām* genannt – wird eine Art der islamischen Theologie bezeichnet, in welcher Fragen an einen Kontrahenten gerichtet werden, um dessen Position zu widerlegen

74 Vgl. Abrahamov, Islamic Theology, ix.
75 Vgl. Abrahamov, Scripturalist and Traditionalist Theology, 264, 270 und 276.
76 Das Verhältnis von „Rationalismus“ und „Traditionalismus“ in der islamischen Theologie wird ausführlich behandelt bei Abrahamov, Islamic Theology, 1–53.
77 Vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, 93–94.
78 Van Ess, Disputationspraxis, 24.

oder als unbedeutend hinzustellen.[79] Diese Theologie ist daher „dialektisch in der Argumentation und dialogisch im Stil“[80]. Im Sinne einer solchen dialektischen Disputation wird *kalām* manchmal äquivalent zu *ǧadal* (جدل) oder *munāẓara* (مناظرة) verwendet.[81] Nach Amir Dziri bezeichnet *ǧadal* überwiegend die arabisch-islamische Disputationskunst, und zwar sowohl im praktischen als auch im theoretischen Sinne. *Munāẓara* bezieht sich dagegen spezifischer auf eine tatsächlich geführte Diskussion zwischen zwei oder mehreren Personen.[82] Die Wurzeln des *ʿilm al-kalām* liegen im religiösen Streitgespräch:

> „Das entscheidende Instrument zur Verbreitung und Durchsetzung religiöser Ansichten war das Streitgespräch (*munāẓara*); hieraus entwickelte sich die islamische Theologie im eigentlichen Sinne, der *ʿilm al-kalām*.“[83]

Die Literaturgattung des *kalām* ist somit eine Art „Aufzeichnung von Streitgesprächen, wie sie nach Meinung der Autoren verlaufen sollten oder hätten verlaufen sollen, damit die von ihnen verfochtenen Lehren siegen“[84]. Die *munāẓara* gehörte zu den wesentlichen Methoden des *kalām*.[85] Die Form des Streitgespräches spiegelt sich selbst im Stil der systematischen *kalām*-Werke wider, wenngleich diese nicht in der Form direkter Dialoge verfasst sind. Josef van Ess beschreibt den argumentativen Stil dieser *kalām*-Werke folgendermaßen:

> „Eine These wird nicht einfach entwickelt, sondern die denkbaren Einwände werden einer nach dem anderen referiert und der Leser dann mit der passenden Replik bekanntgemacht. Frage und Antwort werden dabei nicht in wörtlicher Rede formuliert, sondern in ein hypothetisches Satzgefüge hineingenommen.“[86]

Das Resultat sind Formulierungen mithilfe eines Konditionalsatzes in der Form ‚wenn er sagt …, sagen wir‘ (ان قال ... قلنا)[87], ‚wenn er sagt …, wird ihm gesagt‘

79 Vgl. Treiger, Origins of *Kalām*, 28–29; zur Definition des *ʿilm al-kalām* vgl. auch Stroumsa, Early Muslim and Jewish *Kalām*, 206–207. Josef van Ess unterscheidet zwischen einer weiteren und einer engeren Bedeutung des Wortes *kalām*: Im weiteren Sinne steht es – als Differenzierung von der Philosophie (فلسفة, *falsafa*) und der Rechtswissenschaft (فقه, *fiqh*) – für die islamische Theologie. Im engeren Sinne bezeichnet es die Disputationstechnik der islamischen Theologie (vgl. van Ess, Early Development, 109; vgl. auch Shah, Trajectories in the Development, 430–431).

80 Van Ess, Disputationspraxis, 23. Zur Problematik des Begriffs einer „islamischen Dialektik“ vgl. Dziri, Die *Ars Disputationis*, 31–33.

81 Vgl. Frank, The Science of *kalām*, 11.

82 Vgl. Dziri, Die *Ars Disputationis*, 27–28.

83 Van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 47–48.

84 Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, 88.

85 Vgl. Frank, *Kalām* and Philosophy, 72: „the *munâẓara* was one of the chief techniques of learning and research for the *kalâm* […]; and it is this, […] that gave it its characteristic form of literary expression“.

86 Van Ess, Disputationspraxis, 25.

87 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 54.

(ان قال ... قيل له)[88], ‚wenn du sagst …, dann sage ich …' (ان قلتَ ... قلتُ)[89], ‚wenn sie sagen …, dann sagen wir …' (ان قالوا ... قلنا)[90] oder ähnlichen Varianten. Alternativ zu dieser Struktur wird in *kalām*-Werken am Beginn der Diskussion eines Themas eine Einteilung (تقسيم, *taqsīm*, oder قسمة, *qisma*) der denkbaren Lösungsmöglichkeiten vorgenommen, woran anschließend jede Möglichkeit geprüft und verworfen wird, bis die vermeintlich korrekte Lösung verbleibt oder alle Lösungsmöglichkeiten ausgeschlossen werden und die Fehlerhaftigkeit der Ausgangsfrage festgestellt wird.[91] Die Methode des *ʿilm al-kalām* setzt also immer die Existenz eines Kontrahenten voraus, der argumentativ überzeugt werden soll. Dabei wurden sowohl Vernunftargumente als auch Traditionsargumente (Belege aus Koran und *ḥadīṯ*) angeführt.[92] Gleichzeitig wird ein Gedankengang durch die Konfrontation von Redner und Gegenredner entwickelt, sodass der *kalām* in der islamischen Theologie jene „Literaturgattung [ist], die die rationale Durchdringung und Entfaltung theologischer und metaphysischer Aussagen trägt"[93].

Ein Vertreter des *kalām* wird *mutakallim* (متكلّم) genannt.[94] Das arabische Wort *mutakallim* (Plural: متكلّمون, *mutakallimūn*) ist das Partizip aktiv des V. Verbalstammes der Wurzel *k-l-m* (كلم; V. Stamm تَكَلَّمَ → مُتَكَلِّمٌ im Partizip aktiv). Der V. Stamm (*takallama*) hat die Bedeutung ‚reden', ‚sprechen', sodass ein *mutakallim* zunächst einfach ein Sprechender bzw. ein Sprecher ist. In besonderer Weise wird aber der Teilnehmer an einer theologischen Disputation *mutakallim* genannt, weshalb dieses Wort zugleich eine Bezeichnung für einen Theologen bzw. einen Kontroverstheologen oder einen Vertreter der spekulativen Theologie (*ʿilm al-kalām*) im engeren Sinne ist.[95]

Mitunter ist in der Forschungsliteratur nicht nur von muslimischen, sondern auch von jüdischen und christlichen *mutakallimūn* für Teilnehmer nichtmusli-

88 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 726.
89 Vgl. Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 4.
90 Vgl. Benevich, „*Wenn sie sagen …, dann sagen wir …*", 184.
91 Vgl. Stroumsa, Early Muslim and Jewish *Kalām*, 210.
92 Vgl. Gardet, ʿIlm al-kalām, 1146.
93 Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, 87.
94 Vgl. Holtzman, Islamic Theology, 58.
95 Allerdings wurden nicht nur diese Theologen als *mutakallimūn* bezeichnet. *Mutakallim*/*mutakallimūn* konnte vielmehr – oft in Kombination mit den arabischen Begriffen für ihre jeweilige Disziplin – für Vertreter verschiedener Wissenschaftsbereiche verwendet werden (vgl. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 1). Im Islam entwickelten sich verschiedene Disziplinen, die sich mit dem religiösen Wissen beschäftigten. Zu den klassischen islamischen Wissenschaften gehören außer dem *ʿilm al-kalām* die Rechtswissenschaft (فقه, *fiqh*), die Koranexegese (تفسير, *tafsīr*), die Prophetentradition (حديث, *ḥadīṯ*), die Geschichte (سيرة, *sīra*) sowie die Grammatik (نحو, *naḥw*) der arabischen Sprache (عربية, *ʿarabīya*; vgl. Shah, Trajectories in the Development, 430). Als Vertreter dieser Disziplinen sind neben den Kontroverstheologen (*mutakallimūn*) etwa die Rechtsgelehrten (فقهاء, *fuqahāʾ*), die Koranexegeten (مفسّرون, *mufassirūn*), die Traditionsgelehrten (محدّثون, *muḥaddiṯūn*) und die Koranrezitatoren (قرّاء, *qurrāʾ*) zu nennen (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 46).

mischer Religionen an interreligiösen Streitgesprächen die Rede. Zumindest hinsichtlich der christlichen *mutakallimūn* wurde dieser Sprachgebrauch jedoch von Ute Pietruschka problematisiert. Pietruschka geht zwar davon aus, dass Theodor Abū Qurra in dem bereits erwähnten christlich-arabischen Text, der eine Disputation zwischen Abū Qurra und muslimischen Theologen vor Kalif al-Maʾmūn wiederzugeben beansprucht, „eher als (christlicher) *mutakallim* betrachtet [wird], der mit denselben Waffen wie seine muslimischen Kontrahenten kämpft“[96], ansonsten hält sie die insbesondere von Sidney H. Griffith forcierten Formulierungen „christlicher *kalām*“ und „christliche *mutakallimūn*“ aber für irreführend: Laut Pietruschka bezeichneten sich christliche Theologen und Philosophen in der islamischen Welt nicht selbst als *mutakallimūn*. Selbst für muslimische Kontroverstheologen fand der Begriff *mutakallim* gemäß Pietruschka erst am Ende des 8. Jahrhunderts allgemein Anerkennung und Verwendung. Ebenso sei *kalām* eine von Christen wie Muslimen gebrauchte Bezeichnung für die *muslimische* Kontroverstheologie gewesen. Als Äquivalent für den muslimischen Begriff *kalām* wurde im christlichen Arabisch dagegen *ǧadal* (جدل) für die dialektische Disputation verwendet. Nach Pietruschka war *ǧadal* wahrscheinlich der ältere arabische Begriff, der von den Christen beibehalten wurde, während die Muslime zum Gebrauch des Wortes *kalām* übergingen.[97]

Gegen Pietruschka lässt sich einwenden, dass der westsyrische Gelehrte Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 974)[98] zumindest einmal von „christlichen *mutakallimūn*“ (متكلّمي النصارى) im Sinne christlicher Theologen schreibt.[99] Harry Austryn Wolfson nennt noch weitere Beispiele von jüdischen und muslimischen Autoren, die vom nichtmuslimischen *kalām* und von nichtmuslimischen *mutakallimūn* sprechen; diese Beispiele stammen jedoch aus späterer Zeit und beziehen sich nicht in allen Fällen auf die Theologie.[100] Da auch Yaḥyā b. ʿAdī erst ein Jahrhundert nach der Entstehung der in dieser Monographie analysierten Quellen lebte und den Begriff „christliche *mutakallimūn*“ nicht regelmäßig verwendete,[101] scheint es sich im 8. und 9. Jahrhundert nicht um eine geläufige Bezeichnung für christliche Theologen gehandelt zu haben. Insofern wird hier, der Sache nach Pietruschka folgend, auf eine derartige Terminologie verzichtet.

96 Pietruschka, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen, 151.
97 Vgl. Pietruschka, Zu den Begriffen *kalām* und *mutakallim*.
98 Als Überblick zu Yaḥyā b. ʿAdī vgl. Griffith, Syrian Christian Intellectuals, 61–62.
99 Vgl. Ibn ʿAdī, *Ǧawāb ʿan masāʾil* (Ed. Périer), 39 (Z. 4). Yaḥyā b. ʿAdī selbst scheint eine kritische Sicht auf die *mutakallimūn* und die Methode des *kalām* gepflegt zu haben (vgl. Stroumsa, Early Muslim and Jewish *Kalām*, 218–219).
100 Vgl. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 2.
101 Auch nach Sidney H. Griffith verwendet Yaḥyā b. ʿAdī diesen Ausdruck nur einmal und es handelt sich um „an expression that one finds almost nowhere else, but that signifies Christian participation in an important intellectual undertaking of the time“ (Griffith, The Unity and Trinity of God, 26; vgl. auch Griffith, Doing Christian Theology, 170).

Unter den Muslimen hielten sowohl die Muʿtaziliten als auch die Ašʿariten die wesentlichen Glaubenslehren des Islams für rational belegbar. Die fundamentalen Glaubenssätze wurden somit als vorgegeben angenommen. Durch das Verfahren des *kalām* sollten sie jedoch durch den Rückgriff auf die Philosophie rational unterfüttert werden. Richard M. Frank hat dieses Vorgehen treffend beschrieben:

> „The primary function of *kalām* – its end and its activity – is to rationalise the basic beliefs of the Muslims as they are given in the Koran and the Sunna and are present in the way these are read and understood by orthodox believers. What is required is that these beliefs be conceptualized, ordered, explained and, if possible, justified, since in their primary givenness within the community they are presented in symbolic language, are not formally ordered to one another, and are received as meaningful and true without explanation or rational justification.“[102]

Das Ziel des *kalām* war folglich die Systematisierung und philosophisch-rationale Begründung bereits festgeschriebener Glaubensgrundsätze. Der *kalām* ist somit eine genuin theologische Methode und lässt sich als spekulative Theologie beschreiben. Insofern betrachtet Richard M. Frank den *ʿilm al-kalām* als eigentlich synonym zur Wissenschaft von den fundamentalen Lehren des Islams (علم اصول الدين, *ʿilm uṣūl ad-dīn*).[103] Aus umgekehrter Perspektive ist die Wissenschaft von den *uṣūl ad-dīn* laut Daniel Gimaret lediglich eine andere Bezeichnung für den *ʿilm al-kalām*.[104]

Die Logik, welche sich die *mutakallimūn* zunutze machten, unterschied sich laut Josef van Ess zudem von der aristotelischen Logik: Die Theologen vermieden nicht nur den Begriff *manṭiq* (منطق), der die aristotelische Logik bezeichnet, und sprachen stattdessen von den Regeln der Disputation (آداب الكلام, *ādāb al-kalām*, oder آداب الجدل, *ādāb al-ǧadal*), sondern arbeiteten vor allem die Wahrheit einer These durch die Widerlegung der Gegenthese heraus anstatt die Wahrheit aufgrund ihrer inneren Einsichtigkeit darzulegen.[105] Im 9. und 10. Jahrhundert

102 Frank, The Science of *kalām*, 22; vgl. auch Frank, *Kalām* and Philosophy, 73: „The *kalâm* does […] articulate in analytic form what it sees as the essential and fundamental content of Islam's belief, constructing in the form of a dialectical discourse (*kalâm*: διάλεξις) the speculative framework according to which it understands the rational content and coherence of the principles and elements of this belief.“

103 Vgl. Frank, The Science of *kalām*, 37.

104 Vgl. Gimaret, Uṣūl al-dīn, 930–931.

105 Vgl. van Ess, The Logical Structure, 22–23. Die enge begriffliche Verbindung zwischen *manṭiq* und der aristotelischen Logik zeigt sich etwa auch bei Arnaldez, Manṭiḳ. Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass der *kalām* als Form der Theologie nicht auf das Instrumentarium der Philosophie zurückgegriffen habe, wie Richard M. Frank betont hat: „That the vocabulary and expression of the *kalâm* are not Aristotelian or Neoplatonic, that, in fact, its basic physics and metaphysics are deliberately non-Aristotelian and non-Platonic does not necessarily indicate that the theology of the *kalâm* lacks philosophical profundity and so fails of its expressed theological aim“ (Frank, *Kalām* and Philosophy, 73).

waren die *mutakallimūn* und die Anhänger der aristotelischen Logik (منطقيون, *manṭiqīyūn* oder اهل المنطق, *ahl al-manṭiq*) Rivalen.[106] Gleichzeitig machte sich ab dem 10. Jahrhundert ein zunehmender Einfluss der aristotelischen Logik auf die islamische Theologie bemerkbar.[107] Die *mutakallimūn* grenzten sich somit nicht nur von den Traditionariern, sondern auch von den Philosophen (فلاسفة, *falāsifa*) ab.[108] Inhaltlich war die Wirkung der Übersetzungsbewegung auf die Muʿtaziliten offenbar eher gering:

> „[…] während die Philosophen den Aristoteles und das, was unter seinem Namen lief, im (übersetzten) Wortlaut lasen, stand der *kalām* in einer diffusen, mehrfach gebrochenen und unbewußt adaptierten Tradition. Hätte er bewußt auf griechische Ideen zurückgegriffen, so sollte man erwarten, daß er in dem Augenblick, wo die Originaltexte auf arabisch zur Verfügung standen, sich ihrer bediente. Das ist aber nicht der Fall; bereits Ḍirār greift Aristoteles an, und die Wirksamkeit des *bait al-ḥikma* geht an Leuten wie Abū l-Huḏail oder Naẓẓām, von späteren Muʿtaziliten ganz zu schweigen, nahezu spurlos vorbei.“[109]

Josef van Ess verwendet das „Haus der Weisheit“ (*bait al-ḥikma*) in diesem Urteil – wie in der älteren Forschung oftmals üblich – als Synonym für die Übersetzungsbewegung, obwohl es nach neueren Erkenntnissen eher die Palastbibliothek der ʿAbbāsiden als eine Institution zur Transmission griechischer Texte war. Nach van Ess ging die diffuse Rezeption griechischer Philosophie durch die *mutakallimūn* der Übersetzungsbewegung voraus oder wurde von dieser, sofern sie bereits in die Zeit von deren Anfängen fällt, nicht direkt beeinflusst. Sie dürfte laut van Ess häufig auf mündliche Überlieferungen zurückzuführen sein.[110] Die Frage, inwiefern die griechische Philosophie sich auf die *mutakallimūn* auswirkte und welche Rolle die christlichen Theologen bei der

106 Vgl. el-Rouayheb, Theology and Logic, 408.

107 Vgl. Madkour, La logique d’Aristote, 62.

108 Richard M. Frank erläutert den Konflikt zwischen *mutakallimūn* und *falāsifa* folgendermaßen: „The essential conflict […] does not center in the obstinacy of the mutakallimûn in their refusal to recognize and take up the use of logic, for this, from one standpoint, at least, was simply the logical consequence of their rejection of the Aristotelian categories, which were inseparable from logic as it was taught by its proponents in Islam. The fact is that the *falsafa* and the *kalâm* share a number of basic concepts inherited from common, ancient sources, and that the *kalâm* rejects *falsafa* precisely because it understood quite clearly the ultimate and basic structure and meaning of Greek philosophy as represented in the Aristotelian and Neoplatonic schools, which were those that had survived“ (Frank, *Kalām* and Philosophy, 74). „Thus, where common Islamic belief, expounded by the *kalâm*, affirms a doctrine of creation according to which the world (i.e., everything other than God Himself) exists by a radically free and gratuitous act of the creator, the ‘philosophers’ and *falâsifa* will say that God cannot, by His very nature, exist without the world; His causation is an essential property of His being so that the actuality of His causation is posited with His existence and to deny either is to deny the other“ (ebd., 76).

109 Van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 731; vgl. auch van Ess, Muʿtazilah, 6324–6325.

110 Vgl. van Ess, Religion und Philosophie, 60.

„diffusen, mehrfach gebrochenen und unbewußt adaptierten Tradition“, in welcher der *kalām* zur griechischen Philosophie stand, gespielt haben könnten, wird im weiteren Verlauf dieser Monographie nochmals aufgegriffen.[111]

8.3.2 Die Ursprünge des kalām

Hinsichtlich der Form des *kalām* wird in der Forschung allerdings ein erheblicher Einfluss der christlichen Tradition und damit letztlich der paganen Antike konstatiert.[112] Die dialektischen Strukturen des *kalām* sind zwar auch im Koran zu finden, in dem Muḥammad immer wieder durch den Imperativ *qul* (قُـل = „sag“/„sprich“) eingeleitete Anweisungen erhält, wie er gegenüber seinen jüdischen, christlichen und polytheistischen Kontrahenten argumentieren soll. Der Koran steht damit bereits in einer dialektischen Tradition.[113] Die Wurzeln der *kalām*-Methode suchte die Forschung aber vor allem in der christlichen Patristik. Schon Carl Heinrich Becker (1876–1933) meinte, die „ganze Methode des *kalām*“ stamme von den Kirchenvätern.[114] Dieses Urteil hat sich allerdings als zu undifferenziert erwiesen. Die spätere Forschung bemühte sich daher um eine genauere Bestimmung der Beziehung des *kalām* zur patristischen Literatur, wobei unterschiedliche Ansätze verfolgt wurden.[115]

Nach Shlomo Pines (1908–1990) waren die frühen *mutakallimūn* politische und religiöse Propagandisten, die beispielsweise im Dienst der ʿAbbāsiden standen. Als offizielle Repräsentanten der Dynastie nahmen sie an Diskussionen mit Muslimen und Nichtmuslimen teil, in welchen sie gegenüber den *muḥaddiṯūn* und *qāḍī*s den Vorteil hatten, auf Basis der Vernunft, durch die – anders als durch die Berufung auf Koran oder *ḥadīṯ* – auch Nichtmuslime überzeugt werden konnten, zu argumentieren. Die Vernunft war somit eine gemeinsame Gesprächsgrundlage in Disputationen von Menschen unterschiedlicher religiöser Auffassungen.[116] Infolge von Streitgesprächen zwischen muslimischen *mutakallimūn* und Christen gewann das Christentum laut Pines Einfluss auf den isla-

111 Vgl. Kapitel ‚10.7.1.2 Die Trias relationaler Attribute bei Timotheos und Abū l-Huḏail‘.

112 Vgl. etwa Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 421–422. Dagegen jedoch Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, 279 (Anm. 46): „Die Vorstellung, der *kalām* als eine bestimmte Art theologischer Disputierkunst entstamme der christlichen Theologie, muß man wohl fallenlassen.“ Tilman Nagel begründet seine Ablehnung allerdings nicht weiter. Amir Dziri macht sieben Faktoren aus, die die Entwicklung der muslimischen Argumentations- und Beweislehre vorantrieben (vgl. Dziri, Die *Ars Disputationis*, 95–97). Dabei ist die interreligiöse Auseinandersetzung für Dziri nur einer dieser Faktoren.

113 Vgl. van Ess, Early Development, 112; van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 48; ausführlich hierzu Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 45–72.

114 Vgl. Becker, Christliche Polemik, 190.

115 Die unterschiedlichen Forschungsansätze werden zusammenfassend behandelt bei Stroumsa, Early Muslim and Jewish *Kalām*, 208–210.

116 Vgl. Pines, A Note on an Early Meaning, 224–238.

mischen *kalām*, der innerhalb des Islams zuerst bei den Muʿtaziliten Verwendung fand und später von anderen muslimischen Gruppen übernommen wurde. So stellt Pines etwa Parallelen im Aufbau zwischen muslimischen *kalām*-Werken und Johannes von Damaskus' (gest. um 750) *De fide orthodoxa* fest.[117]

Abgesehen von einer gewissen kritischen Distanz zur politischen Funktion, die Pines den *mutakallimūn* zuweist,[118] führte auch Josef van Ess den *kalām* auf griechische Wurzeln zurück. Van Ess sah im *kalām* eine Parallele zur Verwendung von διάλεξις bzw. διαλέγεσθαι bei griechischen Kirchenvätern, die ebenfalls ein hypothetisches Satzgefüge gebrauchten.[119] Die *mutakallimūn* entsprächen damit den griechischen διαλεκτικοί.[120] Van Ess verweist auf eine lange Tradition der Disputationstechnik bei den Griechen, wobei er vor allem das achte Buch (Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως = ‚Über die Fragen und Antworten') der *Topik* des Aristoteles (gest. 322 v. Chr.) und die Bedeutung der Rhetorik in der spätantiken Bildung anführt. In beiden Fällen sieht van Ess jedoch keine direkte Verbindung zur islamischen Disputationskultur. Denn als entscheidende Vermittlungsinstanz erscheint ihm das Christentum, das sich die antike Rhetorik in Mission und Apologetik zunutze machte. Unter den Juden, vor allem aber unter den Christen lebte das literarische Genre der Disputation so bis in die islamische Zeit fort, in der es den *kalām* beeinflusste.[121]

Laut Michael Cook dürfte die Entwicklung des *kalām* jedoch nicht direkt mit den griechischen Kirchenvätern zusammenhängen, wie Josef van Ess angenommen hatte. Vielmehr sieht Cook die unmittelbaren Ursprünge der muslimischen Dialektik in syrischen Texten, die sich mit den christologischen Kontroversen innerhalb des Christentums auseinandersetzten. Im 7. Jahrhundert sei es in Syrien zu einer Reihe von religiösen Disputationen zwischen Christen und Muslimen gekommen, durch welche die Muslime Kenntnis von der dialektischen Theologie erlangt und diese schließlich zur Form des *kalām* weiterentwickelt hätten.[122] Gerrit J. Reinink kritisierte jedoch, dass die von Cook herangezogenen Quellen kaum für eine rege Beteiligung von Muslimen an Religionsgesprächen mit Christen im 7. Jahrhundert sprechen.[123] Demnach ist der Einfluss der christlich-syrischen Theologie auf den muslimischen *kalām* im 8. Jahrhundert wahr-

117 Vgl. Pines, Some Traits of Christian Theological Writing, 105–118.
118 Vgl. van Ess, Early Development, 122–123.
119 Vgl. van Ess, Anfänge muslimischer Theologie, 22–24; van Ess, The Beginnings, 99–101; van Ess, Disputationspraxis, 24–25; van Ess, Early Development, 111–112; van Ess, The Logical Structure, 24 („those stereotype phrases mentioned above as common to nearly all *kalām* literature, have been retraced to Greek origin: εἰ δέ φατε ... φαμὲν ὅτι ... or ἐὰν ἔρηται ... ἀποκρινούμεθα ..., as the word *kalām* itself indubitably is derived from the Greek διάλεξις used by the Church Fathers"); so ferner auch Wagner, Munāẓara, 566.
120 Vgl. van Ess, Religion und Philosophie, 61.
121 Vgl. van Ess, Disputationspraxis, 52–59.
122 Vgl. Cook, The Origins of *kalām*, 34–43.
123 Vgl. Reinink, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 168–171.

scheinlicher, weil die syrischen Quellen aus dieser Zeit eindeutig von der Involvierung von Muslimen und Christen in religiöse Streitgespräche zeugen.[124]

Als Reaktion auf Cooks Einwände gegen die Genese des *kalām* auf der Basis der griechischen Kirchenväter hat van Ess seine frühere Theorie insofern modifiziert, als er die Disputationspraxis unter den syrisch-sprachigen Christen als Zwischenschritt in der Vermittlung des dialektischen Verfahrens zwischen Griechen und Arabern nun ebenfalls als wahrscheinlich erachtet.[125] Hinsichtlich der Ursprünge des im *kalām* zur Anwendung kommenden dialektischen Verfahrens sieht Fedor Benevich zudem keinen Widerspruch zwischen den Thesen von Josef van Ess und Michael Cook: Benevich verfolgt die Entstehung dieses dialektischen Verfahrens anhand von Quellen aus der Zeit vom 6. bis 9. Jahrhundert zurück und kommt dabei zu dem Schluss, dass die dialektische Methode bereits im 6. und 7. Jahrhundert in griechischen theologischen Traktaten Anwendung fand. Dabei stehen diese Texte dem dialektischen Verfahren des *kalām* so nahe wie die von Michael Cook angeführten syrischen Beispiele aus demselben Zeitraum. Im 8. Jahrhundert war die Methode unter griechischen und syrischen Theologen schließlich so weit verbreitet, dass sie auch von muslimischen Gelehrten übernommen wurde.[126]

Basierend auf Michael Cooks These zu den Ursprüngen des *kalām* und seiner eigenen Analyse von drei christologischen Briefen des miaphysitischen Araberbischofs Georg (gest. 724), in denen dieser auf Anfragen von chalcedonischen und ostsyrischen Christen an die miaphysitische Christologie eingeht, zieht Jack Tannous eine Beeinflussung des *kalām* durch das Umfeld der drei christlichen Araberstämme der ʿAqūlāyē, Ṭūʿāyē und Tanūkāyē in Erwägung. Die drei Stämme unterstanden der Jurisdiktion Georgs und unterhielten wahrscheinlich bereits im frühen 8. Jahrhundert Beziehungen zu Muslimen. Georgs Briefe zeugen davon, dass das literarische Genre der Entgegnungen auf Anfragen von anderen christologischen Traditionen unter den christlichen arabischen Stämmen bekannt war. Georg selbst beherrschte Syrisch und Griechisch, wahrscheinlich auch Arabisch. Die christlichen Araberstämme dürften laut Tannous daher eine wichtige Rolle bei der Entstehung des islamischen *kalām* gespielt haben.[127] Im Anschluss an Cook und Tannous erläutert Alexander Treiger, dass die griechischen Begriffe für Disputation (διάλεξις) und Theologie (θεολογία) im Syrischen von dem Paʿel *m-l-l* (ܡܠܠ) abgeleitet werden: ܡܡܠܠܐ/ܡܡܠܠܐ (Rede,

124 Dem entspricht, dass Josef van Ess' Datierung der vermeintlich frühesten *kalām*-Texte in das 1. Jahrhundert d. H. nicht mehr geteilt wird. Es dürfte sich um spätere Fälschungen handeln (vgl. Treiger, Origins of *Kalām*, 38–41; zu der Datierungsproblematik vgl. ferner den Forschungsüberblick bei Shah, Trajectories in the Development, 432–436).

125 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 53–55.

126 Vgl. Benevich, „*Wenn sie sagen …, dann sagen wir …*", 181–197.

127 Vgl. Tannous, Between Christology and Kalām?, bes. 707–713. Zum philosophischen Hintergrund des Araberbischofs Georg vgl. Daiber, Die syrische Tradition, 46–47.

Gespräch, Disputation) und ܐܠܗܘܬܐ ܐܠܗܠܐ (Theologie). In terminologischer Hinsicht verschwimmt somit die griechische Differenzierung zwischen διάλεξις und θεολογία im Syrischen, wenngleich Ableitungen des syrischen *m-l-l* immer eine qualifizierende Ergänzung, die dem griechischen θεο- entspricht, benötigen, um die Bedeutung von ‚Theologie' und ‚theologisch' zu erhalten. Die Unterscheidung ist im Syrischen somit nicht mehr so deutlich wie im Griechischen. Nach Treiger verschwand sie wahrscheinlich unter den christlichen Araberstämmen im 7. Jahrhundert vollends, da Theologie hier vor allem von Sprechern (متكلّمون, *mutakallimūn*) der jeweiligen Parteien in interreligiösen Debatten vollzogen wurde. In diesem Kontext dürfte der Ausdruck *kalām* erstmals für ‚Disputation' und ‚Theologie' zugleich – in Anlehnung an das syrische ܡܬܠܐ/ ܡܬܠܝܢܐ – verwendet worden sein.[128]

Ute Pietruschka hält die Herleitung des arabischen Begriffs *kalām* für die dialektische Disputation von der syrischen Wurzel *m-l-l* jedoch für unzutreffend. Nach ihrer Auffassung war *ǧadal* (جدل) der ältere arabische Terminus für die dialektische Disputation, der zunächst von Christen und Muslimen verwendet wurde, bevor sich bei den Muslimen der Gebrauch des Wortes *kalām* durchsetzte. Da die Christen aber bei dem Begriff *ǧadal* blieben, ist für Pietruschka nicht einsichtig, warum der muslimische Begriff *kalām* auf Christen zurückgehen sollte. Der spezifischen Bedeutung des arabischen *ǧadal* entspreche ferner nicht die syrische Wurzel *m-l-l*, die sich auf die Sprachfähigkeit und das Sprechen allgemein bezieht, sondern das syrische ܓܕܠܐ (Disputation) bzw. ܓܕܠܝܐ (Dialektiker, Disputant). Entsprechend Pietruschkas Theorie verlief der etymologische Prozess also vom griechischen διάλεξις über das syrische ܓܕܠܐ zum arabischen *ǧadal* und schließlich zum spezifisch muslimischen *kalām*.[129]

Ein Blick auf die hier untersuchten syrischen Quellen zeigt, dass zur Bezeichnung einer Disputation beide Begriffe – ܡܬܠܐ und ܓܕܠܐ – in Betracht kamen: Für die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*[130] und den *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis[131] wird der Terminus ܡܬܠܐ verwendet. Die *Disputation von Bēt Ḥālē*[132], Brief 40[133] und die Disputation mit al-Mahdī[134] des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos werden dage-

128 Vgl. Treiger, Origins of *Kalām*, 29–34; zu den syrischen Begriffen siehe Payne Smith, Thesaurus Syriacus II, 2116; zum Verschwimmen der Unterscheidung zwischen Dialektik und Theologie in der syrischen Terminologie vgl. bereits Cook, The Origins of *kalām*, 42–43.

129 Vgl. Pietruschka, Zu den Begriffen *kalām* und *mutakallim*, 197–199. Das arabische Pendant zu der syrischen Wurzel *m-l-l* ist laut Pietruschka das Verb *naṭaqa* (artikulieren, sprechen) bzw. das Substantiv *manṭiq* (Sprachfähigkeit, Logik).

130 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed. Penn), 82 (Syr.); Ed. Nau, 248 (Syr.); Ed. Saadi, 81 (Syr.).

131 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 1* (Z. 1; Syr.).

132 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 204 (Syr./Engl.).

133 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 5 (Nr. 2,3; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 4 (Nr. 2,3); vgl. auch Ed. Cheikho, 276 (Nr. 16; Syr.); Ed. Hurst, 11 (Syr.).

134 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 1 (Syr.).

gen als ܡܢܥܐ bezeichnet. Auch Theodor bar Kōnī schreibt im zehnten Kapitel seines *Scholienbuches* von einer „Disputation gegen die Häresie“ (ܡܢܥܐ ܕܠܡܚܠ ܡܫܡܝܢ)[135]. Dabei ergänzen die syrischen Autoren teilweise, dass ein ܡܢܥܐ in Form des Frage-Antwort-Schemas ablief.[136] Somit werden die hier untersuchten Disputationstexte von westsyrischen Autoren ܡܚܠܠܐ genannt, während die ostsyrischen Autoren den Begriff ܡܢܥܐ verwenden.

Zum Verständnis der beiden Termini ܡܚܠܠܐ und ܡܢܥܐ tragen ferner ihre Erklärungen durch den ostsyrischen Lexikographen Ḥasan bar Bahlūl aus dem 10. Jahrhundert bei. Bar Bahlūl erläutert in seinem Lexikon nicht nur die Bedeutung der syrischen Begriffe, sondern führt auch deren arabische Äquivalente an. So finden sich bei ihm zu dem Wort ܡܚܠܠܐ folgende Ausführungen:

ܡܚܠܠܐ [...] ܡܫܬܟܚ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܡܬܬܩܢ ܒܫܬ ܣܓܝ̈ܐ ܡܢ ܣܕܪ ܡܠܬܐ ܕܡܬܦܠܓ ܠܬܪ̈ܝܢ ܐܦ ܠܬܪ̈ܝܢ ܐܦ ܠܬܠ̈ܬ ܐܦ ܠܬܠ̈ܬ ܐܦ ܠܪ̈ܒܥ ܐܦ ܠܚܡ̈ܫ ܐܦ ܠܫ̈ܬ ܐܦ ܠܫ̈ܒ ܐܦ ܠܬ̈ܫ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܘܚܕ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܬܪ̈ܝܢ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܬܠ̈ܬ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܪ̈ܒܥ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܚܡ̈ܫ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܫ̈ܬ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܫ̈ܒ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܬ̈ܫ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܘܚܕ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܬܪ̈ܝܢ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܬܠ̈ܬ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܪ̈ܒܥ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܚܡ̈ܫ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܫ̈ܬ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܫ̈ܒ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܥ̈ܫ ܬ̈ܫ ܐܦ ܠܥ̈ܫ ܬ̈ܫ ܐܦ ܠܬ̈ܫ ܐܦ ܠܫ̈ܒ ܐܦ ܠܫ̈ܬ ܐܦ ܠܚܡ̈ܫ ܐܦ ܠܪ̈ܒܥ ܐܦ ܠܬ̈ܫ ܐܦ ܠܬ̈ܫ ܐܦ ܠܬ̈ܫ

ܓܕܠ ܕܐܡܪ ܡܫܬܡܥ ܡܢ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܓܕܠ ܥܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܓܕܠ ܒܝܢ ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܡܬܬܪ ܠܗ ܡܓܕܠ ܒܝܢ ܐܢܫ ܠܐ ܡܬܬܪ ܠܗ ܡܓܕܠ ܒܝܢ ܐܠܗܐ ܘܒܢܝ ܐܢܫ ܡܓܕܠ ܒܝܢ ܐܠܗܐ ܘܒܢܝ ܐܢܫ ܒܡܓܕܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܓܕܠ ܥܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ

über den Modus ihrer Diskussion. Daraus geht hervor, dass Timotheos ܡܓܕܠܐ als eine Unterkategorie von ܡܡܠܠܐ verstanden zu haben scheint:

ܐܡܪ ܠܝ ܡܡܠܠܐ ܕܐܝܟ ܐܝܬ ܒܗ ܡܫܐܠ ܐܢܬ ܒܥܐ ܕܢܬܟܠܡ ܥܡܢ ܐܠܐ ܒܡܕܒܪ̈ܢܘܬܐ ܕܡܓܕܠܐ. ܐܡܪ ܠܝ ܒܗ ܕܟ ܐܢ ܒܥܐ ܐܢܬ ܕܢܬܟܠܡ ܥܡܢ ܐܠܐ ܒܡܕܒܪ̈ܢܘܬܐ ܕܡܓܕܠܐ.[143]

Wir [d. h. Timotheos] aber sagten zu ihm [d. h. zu dem Muslim]: Die Rede (ܡܡܠܠܐ) ist nicht in einfacher Art bekannt, sondern in verschiedenen Arten. In welcher Art wünschst du dir, dass wir miteinander sprechen? Er sagte mir: In der Art der Disputation (ܡܓܕܠܐ).[144]

Auch Bar Bahlūl hatte ܡܡܠܠܐ im eher allgemeinen Sinn von ‚Rede' definiert, ܡܓܕܠܐ jedoch nicht als eine Art der Rede genannt. Für Timotheos war ܡܓܕܠܐ dagegen eine Art der Rede. Somit bestand durchaus ein Zusammenhang zwischen ܡܡܠܠܐ und ܡܓܕܠܐ, wobei ܡܓܕܠܐ im Kontext der religiösen Streitgespräche der präzisere Terminus zur Bezeichnung einer Disputation gewesen zu sein scheint.

Allerdings ist zu berücksichtigen, dass sowohl Timotheos als auch Bar Bahlūl der ostsyrischen Tradition angehörten. In den beiden hier untersuchten westsyrischen Quellen wird – im Unterschied zu den ostsyrischen Texten, welche eine Disputation als ܡܓܕܠܐ bezeichnen – ܡܡܠܠܐ als Ausdruck für eine religiöse Kontroverse verwendet. Inwiefern dieser terminologische Unterschied für die beiden syrischen Traditionen repräsentativ war, lässt sich nicht mehr eruieren, weil die Autoren keine weiteren Erklärungen zu ihrem Verständnis der Termini lieferten. Jedenfalls müssen die lexikographischen Definitionen des Ostsyrers Bar Bahlūl nicht notwendigerweise mit dem Bedeutungsgehalt in der westsyrischen Tradition übereinstimmen.

Bemerkenswert ist aber die Bezeichnung des *Apologetischen Traktats* des Nonnos von Nisibis als ܡܡܠܠܐ. Schon Sidney H. Griffith hat angemerkt, dass der *Apologetische Traktat* – anders als die früheren syrischen Disputationstexte – nicht direkt im Frage-Antwort-Stil geschrieben ist, sondern stellenweise die typische Ausdrucksweise der *kalām*-Texte widerspiegele.[145] Das Schema deutet sich in der Überschrift des Traktats an, in der das Werk als „Rede […] an jemanden, [...] der gefragt hat" (ܠܡܓܕܠܐ […] ܕܐܡܪ ܠܗ […] ܡܡܠܠܐ)[146] bezeichnet wird. Im anschließenden Vorwort wird eine „ausreichende Antwort" (ܡܠܬܐ ܒܣܝܡܬܐ ܕܡܫܦܝ)[147] auf die Fragen angekündigt. Im Nachwort wird ein „Fragender"

143 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 5 (Nr. 2,3); vgl. auch Ed. Cheikho, 276 (Nr. 15–16); Ed. Hurst, 11.

144 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 4 (Nr. 2,3; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 188 (Nr. 15–16; Frz.); Übers. Hurst, 49 (Engl.).

145 Vgl. Griffith, Disputes with Muslims, 265.

146 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 1* (Z. 1–3; Syr.) und 35* (Z. 1–3; Lat.).

147 Ebd., 1* (Z. 11; Syr.) und 35* (Z. 10; Lat.).

(ܡܠܐܟܐ)[148] angesprochen. Deutlicher tritt der *kalām*-Stil an weiteren Einzelstellen hervor: „Denn der, der sagt […]. Zu dem sagen wir […]“ (ܐܡܪ ܠܗ ܐܢ […] ܐܡܪܝܢ ܐܢ ܡܢ […])[149], „Eventuell sagt aber jemand […]. Zu dem wird sehr zu Recht gesagt […]“ (ܐܠܐ ܕܐܡܪ ܐܢ ܡܢ […] ܒܫܘܬ ܐܡܪ ܠܗ […])[150], „Denn du wolltest wissen […]. Als erstes sagen wir […]“ (ܠܡ ܡܢ […] ܐܡܪܝܢ ܒܪܫܝܬ […] ܕܢܫܐܠ)[151], „[…] wir sind aufgefordert worden […]. […] wir sagen […]“ ([…] ܐܡܪܝܢ […] .[…] ܕܢܫܐܠ […])[152] oder „Falls vielleicht jemand sagen sollte […]. Aber wir haben vorher gezeigt […]“ (ܐܡܪ ܠܗ […] ܐܠܐ ܕܐܡܪ ܠܗ […] ܒܫܘܬ)[153].

Angesichts dieser im gesamten *Apologetischen Traktat* eher seltenen Belegstellen stellt sich allerdings die Frage, ob Griffiths Schlussfolgerung, der Traktat sei „almost in the style of a standard *kalām* text“[154], nicht zu weit geht. Die Bezeichnung des *Apologetischen Traktats* als ܡܚܠܠܐ in der Überschrift könnte zu der Spekulation veranlassen, ob hier vielleicht die Definition Ḥasan bar Bahlūls zugrunde gelegt und ܡܚܠܠܐ als *kalām* im islamischen Sinne des Wortes verstanden wurde. Doch auch diesbezüglich lässt der Text keine eindeutigen Rückschlüsse zu. Mithin lässt Nonnos’ *Apologetischer Traktat* zwar vereinzelt stilistische Merkmale islamischer *kalām*-Werke erkennen, diese sind aber nicht als prägende Elemente für den gesamten Traktat anzusehen.

Somit bleibt festzuhalten: Die Form des islamischen *ʿilm al-kalām* ist bereits bei den Kirchenvätern zu finden, die sie ihrerseits aus der paganen Antike übernommen haben. Es ist naheliegend, dass die Muslime bei interreligiösen Gesprächen mit dieser Disputationsform und ihrem dialektischen Verfahren in Kontakt kamen. Bei den Gesprächspartnern der Muslime könnte es sich um griechische oder syrische Christen gehandelt haben, wobei der direktere und intensivere Austausch mit syrischen Christen wahrscheinlicher ist. Auch die christlichen Araberstämme könnten eine wichtige Vermittlerrolle übernommen haben. Der Versuch, den Einfluss von den in dieser Studie untersuchten syrischen Disputationstexten auf die Entwicklung des *kalām* mittels der Definitionen des ostsyrischen Lexikographen Ḥasan bar Bahlūl näher zu bestimmen, hat zu keinen konkreten Ergebnissen geführt. Lediglich Ute Pietruschkas These, dass im christlichen Arabisch das Wort *ǧadal*/*ǧidāl* als Äquivalent für das syrische ܓܕܠ und damit für die Disputation steht und nicht der unter Muslimen geläufige Ausdruck *kalām*, ließ sich erhärten. Mit letzter Gewissheit gilt dies allerdings nur für die ostsyrische Tradition. Darüber hinaus ist mit Fedor Bene-

148 Ebd., 34* (Z. 20; Syr.) und 68* (Z. 21; Lat.).
149 Ebd., 2* (Z. 10–11 und 17; Syr.) und 36* (Z. 4 und 10; Lat.).
150 Ebd., 6* (Z. 7 und 11–12; Syr.) und 39* (Z. 21 und 25; Lat.).
151 Ebd., 9* (Z. 14 und 19–20; Syr.) und 43* (Z. 4 und 10; Lat.).
152 Ebd., 14 * (Z. 4 und 15; Syr.) und 48* (Z. 17 und 27; Lat.).
153 Ebd., 24* (Z. 15–16 und 19; Syr.) und 59* (Z. 14 und 17; Lat.).
154 Griffith, Disputes with Muslims, 265.

vich festzuhalten, dass die christlichen Religionsdisputationen und Frage-Antwort-Werke der Form nach von den *kalām*-Werken im eigentlichen Sinne zu unterscheiden sind, ihre parallele Entwicklung zum Genre des *kalām* lässt sie aber als „Teil der dialektischen Tradition“[155] jener Zeit erscheinen.

Schließlich ist der *ʿilm al-kalām* gemäß Louis Gardet (1904–1986) nicht einfach nur eine arabische Adaptierung einer christlich-theologischen Argumentationsweise, sondern insofern eine originäre Entwicklung in der Gemeinschaft der Muslime, als der *kalām* sich von Beginn an mit spezifischen Problemen der islamischen Theologie beschäftigte.[156] Trotz der diesbezüglichen Skepsis von Josef van Ess[157] könnte außerdem ein Zusammenhang zwischen der ʿabbāsidischen Übersetzungsbewegung und der Herausbildung des *kalām* sowie der Disputationskultur der früh-ʿabbāsidischen Zeit bestehen. Wichtige Belegquellen hierfür sind zwei Briefe des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos, in denen er von einer Übersetzung der *Topik* des Aristoteles berichtet. Die Bedeutung des achten Buches der *Topik* für die Disputationstechnik hat ja schon Josef van Ess selbst hervorgehoben.[158] Timotheos erwähnt seine Übersetzung der *Topik* des Aristoteles, die er gemeinsam mit Abū Nūḥ al-Anbārī im Auftrag des Kalifen al-Mahdī anfertigte, in Brief 43:

ܗܠܟܠܐ ܕܡܠܟܐ ܫܐܠ ܕܢܬܪܓܡ ܠܢ ܣܦܪܐ ܕܦܝܠܣܘܦܐ ܐܪܣܛܘ ܡܢ ܣܦܪܝܐ ܠܠܫܢܐ ܥܪܒܝܐ ܒܥܘܕܪܢ ܐܠܗܐ ܘܒܣܝܥܘܬܐ ܕܐܒܘ ܢܘܚ ܪܒܐ ܕܡܠܬܐ ܣܦܪܝܐ ܡܢ ܠܫܢܐ ܣܦܪܝܐ ܠܠܫܢܐ ܥܪܒܝܐ ܐܦ ܗܢ ܕܡܢ ܝܘܢܝܐ ܠܥܪܒܝ ܐܬܦܫܩ ܘܐܬܬܩܢ ܘܐܬܫܠܡ ܒܫܠܡܐ ܐܦ ܗܢ ܕܐܝܬ ܐܚܪ

Einen weiteren Hinweis auf die Übersetzung der *Topik* liefert Timotheos in Brief 48:

ܕܒܝܬ ܐܦ ܗܘ ܕܫܡܥ ܒܝܢ ܠܝ ܘܠܟ ܡܪܝ ܟܗܢܐ ܕܫܠܝܚܐ ܕܐܦ ܒܝܘܢܐܝܬ ܠܐ ܫܓܝܪ ܘܠܐ ܢܟܝܣ ܡܠܬܐ ܐܝܬ ܗܘ ܕܐܘܣܛܘܣ ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܢܚܢ ܟܕ ܐܬܪܓܡ ܟܬܒ ܬܘܦܝܩܐ ܡܢ ܣܘܪܝܝܐ ܠܥܪܒܝܐ ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܝܘܢܐܝܬ ܐܝܬ ܠܢ ܕܐܢ ܐܚܕ ܡܢ ܗܘ ܕܐܬܝ ܡܢ ܒܝܢ ܐܢܫ ܒܝܘܢ

dialektischer Argumentation besser zu verstehen“[170]. Inwiefern sich die Übersetzungen griechischer Werke, die für das dialektische Verfahren von Disputationen nützlich waren, nicht nur auf die islamische Philosophie, sondern auch auf die Entwicklung des *kalām* und der Disputationspraxis ausgewirkt haben, muss noch eingehender untersucht werden.

8.4 Zusammenfassung

Das erste Jahrhundert ʿabbāsidischer Herrschaft, also die Zeit von der Mitte des 8. Jahrhunderts bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, war in geistes- und theologiegeschichtlicher Hinsicht eine Epoche der Kontroversen sowohl innerhalb des Islams als auch zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften. In der syrischen Christenheit schlug sich die vor diesem Hintergrund entwickelnde Disputationskultur in einer Reihe literarisch tradierter Religionsgespräche nieder, wie sie aus dem ersten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung nicht bekannt sind. In der islamischen Theologie stieg die Muʿtazila am Ende des 8. Jahrhunderts zu einer wichtigen Strömung auf, die auch politisch Einfluss gewinnen konnte. Als Vertreter eines theologischen Rationalismus standen die Muʿtaziliten nicht nur mit anderen Richtungen in der islamischen Theologie im Disput, sondern ebenfalls mit Vertretern anderer Religionsgemeinschaften wie den syrischen Kirchen. In diesen interreligiösen Disputationen spielten Vernunft und Logik als Argumentationsgrundlagen eine wichtige Rolle, weil sich keine Seite einfach auf ihre heilige Schrift, die von der Gegenseite nicht als solche anerkannt wurde, berufen konnte. Mit Blick auf die islamische Theologie trugen die Religionsgespräche und rationalen Argumentationsmethoden zur Entwicklung der spekulativen Theologie des *ʿilm al-kalām* bei. Schon die Wurzeln des *kalām*, der an sich aufgrund von Herausforderungen innerhalb der islamischen Theologie entstand, sind im Bereich des interreligiösen Austauschs zu suchen. Der *kalām* selbst zeugt somit von Interdependenzen über die Grenzen der Religionsgemeinschaften hinaus.

Die Geschichte der Muʿtazila, die früh-ʿabbāsidische Disputationskultur und der *ʿilm al-kalām* zeigen, dass sich die im Folgenden untersuchten syrisch-sprachigen Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen nicht im luftleeren

170 Gutas, Die Wiedergeburt der Philosophie, 75; vgl. auch Gutas, Origins in Baghdad, 20; Heimgartner, Griechisches Wissen, 103–104; dazu ausführlicher Gutas, Greek Thought, 61–69. Sarah Stroumsa teilt die Auffassung, dass die *Topik*-Übersetzung von Timotheos und Abū Nūḥ auf al-Mahdīs Bedürfnis nach Disputationsanleitungen zurückzuführen ist. Dass der Kalif den Übersetzungsauftrag an Christen vergab, ist für Stroumsa ein Beleg für die Rolle der Christen als Bewahrer philosophischer Werke (vgl. Stroumsa, Philosophy as Wisdom, 288).

Raum abspielten. Diese Texte sind häufig keine authentischen Wiedergaben realer Religionsgespräche. Doch die in ihnen beschriebenen Rahmenbedingungen und kontroversen Doktrinen reflektieren die Geisteswelt zur Zeit des ersten Jahrhunderts ʿabbāsidischer Herrschaft. Vor diesem Hintergrund sind die syrischen Quellen aus dem 8. und 9. Jahrhundert daher zu lesen: Sie verarbeiten einerseits natürlich Traditionsmaterial der eigenen syrischen Kultur, das in vorislamische Zeit zurückreicht; andererseits wird dieses Material an den neuen zeitgenössischen Kontext angepasst und weiterentwickelt. Denn die Religionsdisputationen führten auch zu einem inhaltlichen Austausch zwischen den Religionsgemeinschaften, wie die Islamwissenschaftlerin Hava Lazarus-Yafeh (1930–1998) festgestellt hat:

> „The very fact that members of so many different sects and religions could participate in such discussions among theologians, sectarians, philosophers, mystics, freethinkers, and heretics opened up minds, and made arguments easily change forms and places and traffic freely from author to author, from religion to religion, or from civilization to civilization, sometimes exposing their origins explicitly, at other times disguising themselves cautiously.“[171]

Die syrischen Texte sind folglich auch daraufhin zu analysieren, ob und inwiefern sie auf die islamische Theologie ihrer Zeit, etwa die Muʿtaziliten, reagieren.

171 Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 134.

9. Die Muslime als die „neuen Juden“

Schon in den syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert lässt sich eine Verortung der Religion der Araber als eine abrahamitische Glaubensrichtung alttestamentlicher Prägung ausmachen: Nach der *Chronik von Ḫūzistān* verfügten die Araber über ein von Abraham gestiftetes Heiligtum, mit dem wahrscheinlich die Kaʿba in Mekka gemeint war. Johannes bar Penkāyē wiederum sah das wesentliche Verdienst Muḥammads darin, den Arabern einen dem Alten Testament entsprechenden Monotheismus vermittelt zu haben.[172] Von daher dürfte es für die syrischen Autoren naheliegend gewesen sein, den Islam mit dem Judentum in Verbindung zu bringen, zumal sie dabei auf die ältere Tradition antijüdischer Polemik im Christentum zurückgreifen konnten.[173]

9.1 Die Muslime und das Alte Testament in der *Disputation von Bēt Ḥālē* und bei Theodor bar Kōnī

Bereits die Analyse der Quellen im ersten Hauptteil hat die Tendenz aufgezeigt, den Islam in der Nähe alttestamentlicher Vorstellungen zu verorten. In den Quellen aus dem 8. Jahrhundert ist eine Fortsetzung und Weiterentwicklung dieses Trends zu beobachten. Der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* ging offenbar davon aus, dass von muslimischer Seite Belege aus dem Alten Testament akzeptiert würden. Im Kontext der Auseinandersetzung um die Frage, warum Christen Bilder, Kreuze und die Gebeine von Märtyrern verehren, lässt er den Muslim gegenüber dem Mönch erklären, er sei bereit, Beweise aus dem Alten Testament für die Rechtmäßigkeit dieser christlichen Praktiken zu akzeptieren:

ܐܝ ܡܣܬܟܠ ܡܢ ܣܗܕܘܬܐ ܕܥܬܝܩܐ[174] Ich akzeptiere wahrlich einen Beweis aus dem Alten [Testament].[175]

Diese Akzeptanz bildet die Grundlage für die Anwendung der typologischen Exegese, deren Prinzip der Mönch im weiteren Verlauf des Gesprächs darlegt:

172 Vgl. Kapitel ‚5.5 Die Religion der Araber in den syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts‘.
173 Vgl. dazu auch Hoyland, Seeing Islam, 538–541.
174 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 225.
175 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 225 (Engl.).

ܘܐܝܬ ܣܓܝ̈ܐ ܕܐܝܟ ܗܠ̈ܝܢ ܒܛܠܐ ܕܥܬܝܩܐ ܐܢ ܒܥܐ ܐܢܬ ܘܬܫܟܚ ܐܝܟ ܗܠ̈ܝܢ ܕܡܬܚܙ̈ܝ ܠܗ ܛܘܦܣ ܕܚܕ̈ܬܬܐ ܕܝܗܒ ܠܢ ܡܪܢ ܒܟܬܒ̈ܐ.[176]

Und es gibt viele Beweise wie diese im Schatten des Alten [Testaments] – wenn du suchst, wirst du sie finden –, die den Typus der Erfüllung der neuen [Dinge], die uns von unserem Herrn gegeben worden sind, beschreiben.[177]

Laut Gerrit J. Reinink deuten syrische und armenische Quellen aus dem 7. Jahrhundert darauf hin, dass der Islam in dieser Zeit von den Christen nicht als neue Religion angesehen wurde, sondern als eine Art alttestamentliche Religion, die von den Arabern, die vom Polytheismus zum „abrahamitischen" Monotheismus konvertierten, angenommen wurde.[178] Gegenüber diesen Quellen sieht Reinink in der *Disputation von Bēt Ḥālē* allerdings einen Fortschritt bezüglich des Wissens der Christen über den Islam: Der Islam war aus christlicher Sicht nicht mehr nur eine Fortsetzung des alttestamentlich-„abrahamitischen" Monotheismus, sondern eine eigene religiöse Tradition mit einer heiligen Schrift und einem Propheten, die einen Überlegenheitsanspruch gegenüber den anderen Religionen erhob.[179]

Eine weitere Differenzierung in der Frage des Verhältnisses der Muslime zum Alten Testament nimmt Theodor bar Kōnī im zehnten Kapitel seines *Scholienbuches* vor. In dem darin enthaltenen Gespräch zwischen einem Schüler, der einen Muslim verkörpert, und einem Lehrer, welcher die christliche Seite repräsentiert, erklärt der Schüler, er akzeptiere das gesamte Alte Testament, das Neue Testament aber nur teilweise:

ܐܡܪ ܠܗ ܬܠܡܝܕܐ ܠܡܠܦܢ ܐܢܐ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܒܥܬܝܩܐ ܐܢ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܟܬܝܒ ܒܗ ܐܝܟ ܕܝܕܥ ܐܢܐ ܕܠܝܬ ܒܗ ܠܐ ܬܘܣܦܬܐ ܘܠܐ ܚܣܪܢ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܢ ܐܫܬܡܥ ܠܢ ܠܡܪܝ ܠܟ ܠܡܠܦܢ ܐܢ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܟܬܝܒ ܒܚܕ̈ܬܬܐ ܠܐ ܐܢܐ ܡܣܟܡ ܒܟܠ ܡܕܡ ܠܗ ܠܡܠܦܢ ܐܠܐ ܕܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܗ ܕܚܠ̈ܝ ܘܕܚܠ̈ܝ ܠܐ ܐܝܬ ܒܗ

Im Hinblick auf das Alte Testament stimmen diese Ausführungen mit der Position des Muslims in der *Disputation von Bēt Ḥālē* überein, die Formulierung einer muslimischen Haltung gegenüber dem Neuen Testament kommt bei Theodor bar Kōnī hingegen neu hinzu. Theodor bar Kōnī bezieht sich dabei auf den muslimischen Vorwurf der Verfälschung (تحريف, *taḥrīf*) der Offenbarungsschriften durch Juden und Christen.[183] Im *Scholienbuch* unterscheidet der Muslim diesbezüglich folgende Inhalte aus dem Neuen Testament: Er glaubt (ܡܗܝܡܢ ܐܝܬ) an die Jungfrauengeburt, die Sendung Jesu von dem, der das Gesetz gegeben hat, die Auferstehung und das Gericht sowie dass Jesus nun im Himmel sei. Er kann hingegen nicht (ܐܝܬ ܠܐ ܡܫܟܚ) glauben, dass er Jesus Sohn Gottes (ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ) nennen könnte und Gott einen Sohn habe, der durch ihn gezeugt ist (ܡܢܗ ܝܠܝܕ) und ihm wesensgleich (ܕܡܘܬܗ) ist.[184] Damit passen die Vorstellungen des Schülers bezüglich Jesus zu jenen der Muslime zur Zeit Theodor bar Kōnīs.[185] Die den Muslimen von Theodor bar Kōnī unterstellte Akzeptanz des Alten Testaments und ihre nur teilweise Annahme des Neuen Testaments entspricht jener Haltung zur Bibel, die Dionysios von Tell-Maḥrē Muḥammad zuschreibt:

ܡܩܒܠ ܗܘ ܠܟܬܒܐ ܕܡܘܫܐ ܘܢܒܝܐ ܘܠܚܕ ܡܢ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܡܬܪ ܣܓܝ ܡܢ ܗܘ ܕܡܬܪ ܟܬܒ ܘܐܡܪ ܕܙܥܘܪ ܐܝܬ ܠܗ ܕܡܫܬܡܥ ܠܗ. ܘܠܚܕ ܡܢ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܙܥܘܪ ܐܝܬ ܠܗ ܕܡܫܬܡܥ ܠܗ.[186]

Er [= Muḥammad] akzeptiert aber das Buch des Moses und der Propheten und auch einen gewissen Teil von dem Evangelium, aber viele [Teile] von ihm verwirft er und sagt, dass er [nur] wenigen [Teilen des Evangeliums] zustimme.[187]

Hinsichtlich der präsumierten Akzeptanz des gesamten Alten Testaments durch die Muslime nimmt das *Scholienbuch* allerdings eine weitere Differenzierung vor, insofern der Schüler zwar davon ausgeht, dass alle Worte des Alten Testaments von Gott gegeben worden seien (ܟܠܗܝܢ ܡܠܝ ܐܠܗܐ ܗܢܘ), „viele aber allein in ihrer Zeit nützlich waren, jetzt jedoch zu einem Ende gekommen sind“ (ܣܓܝ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܙܒܢ ܗܘ ܒܠܚܘܕ ܢܦܥ ܗܘ ܗܘ

ܐܠܐ ܕܢܬܬ ܠܗ), „sondern damit durch sie der schwache Verstand der Juden gestärkt wird“ (ܕܢܬܬܩܝܡ ܒܗ ܕܥܬܐ ܕܝܗܘܕܝ ܕܫܟܝܠ ܗܘ). Die anderen Inhalte und Gebote des Alten Testaments seien dagegen „für alle Menschen wie für die Juden angemessen, und deshalb ist es nicht möglich, dass sie zu einem Ende kommen“ (ܕܠܟܠ ܐܢܫܐ ܐܦ ܠܝܗܘܕܝ ܫܘܝܐ ܗܘ ܘܥܠ ܗܕܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܕܢܬܒܛܠ ܡܢܗ). [189] Unter jenen alttestamentlichen Inhalten, die auch für ihn noch gültig seien und an denen er festhalte, nennt der Schüler unter anderem das Bekenntnis zu dem einen Gott (ܐܠܗܐ ܚܕ [...] ܡܫܬܒܚ) und die Belehrung hinsichtlich des Kommens Christi (ܕܡܫܝܚܐ ܡܬܒܗܪ ܒܠܫ ܐܝܬܐ). [190]

Demnach akzeptiert der Muslim in Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* – ähnlich wie der Muslim in der *Disputation von Bēt Ḥālē* – die textliche Integrität des Alten Testaments, das ohne Hinzufügung oder Wegnahme von Texten überliefert sei. Hinsichtlich der Gültigkeit der im Alten Testament enthaltenen Gebote nimmt der Muslim im *Scholienbuch* gegenüber der *Disputation von Bēt Ḥālē* jedoch eine Differenzierung nach ihrer Nützlichkeit vor: Jene Gebote, die nur für die Juden nützlich gewesen seien, weil sie einen „schwachen Verstand“ hätten, müssten nicht mehr eingehalten werden. Angesichts dieses Antijudaismus ist offenkundig, dass der Muslim die jüdische Interpretation des Alten Testaments als diskreditiert ansieht. Andere Gebote und Inhalte des Alten Testaments seien hingegen für alle Menschen zu jeder Zeit nützlich, weshalb sie weiterhin uneingeschränkt gültig seien. Das Neue Testament kann der Muslim nur insoweit akzeptieren, als es (oder seine christliche Interpretation) nicht seinem Glauben widerspricht. Die textliche Integrität dieser Offenbarungsschrift sieht er nicht gewährleistet, insbesondere wenn es um Jesus als den Sohn Gottes geht.

9.2 Das Motiv der „neuen Juden“ bei Theodor bar Kōnī und dem Patriarchen Timotheos

Obwohl der muslimische Protagonist in Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* sich von der jüdischen Auslegung der hebräischen Bibel distanziert hat, rückt seine Ablehnung der christlichen Sohn-Gottes-Lehre ihn aus der Sicht Theodor bar Kōnīs in die Nähe der Juden. Nachdem die Antworten des Schülers auf die Frage, ob Moses und Christus das gleiche gelehrt haben, vage bleiben, [191] wirft

189 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 237 (Z. 3–13; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 176 (Nr. 20; Frz.).

190 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 236 (Z. 24–25; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 176 (Nr. 19; Frz.).

191 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 275 (Z. 20–31; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 205 (Nr. 165–166; Frz.).

Theodor bar Kōnī ihm im *Scholienbuch* in den Worten des Lehrers vor, „in der Art der Juden“ (ܝܗܘܕܝܐܝܬ) zu glauben:

ܝܗܘܕܝܐܝܬ ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܕܡܗܝܡܢ ܐܢܬ ܐܦ ܗܘ ܟܕ ܐܬܐ ܡܫܝܚܐ ܕܥܒܕ ܡܕ ܕܥܒܕ ܠܐ ܣܓܝ ܠܡܠܦ ܠܐܢܫܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܡܢ ܢܡܘܣܐ ܐܦ ܗܘ ܠܡܕ ܘܐܦ ܗܘ ܐܫܪܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܩܝܡܬܐ ܗܝ ܕܬܗܘܐ ܘܐܦ ܗܘ ܐܫܪܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܫܒܘܩܐ ܗܝ ܕܬܗܘܐ ܡܢ

ܗܘܝܐ ܟܝ ܒܝܘܡܬܐ ܗܠܝܢ ܕܗܪܘܕܝܣ ܘܦܝܠܛܘܣ ܘܒܗܠܝܢ ܝܘܡܬܐ ܕܝܗܘܕܐ ܐܝܬ ܠܗ ܬܒܪܐ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܘܢܨܚܢܐ ܐܚܕ ܠܫܪܪܐ ܘܠܫܩܪܐ ܐܦ ܗܫܐ ܒܝܘܡܬܐ ܕܫܠܝܛܐ ܕܡܪܝܐ ܕܝܠܢ ܒܝܘܡܬܐ ܕܝܗܘܕܐ ܕܒܝܢ ܢܐ ܗܘ ܩܪܒܐ ܘܦܘܠܡܘܣ ܗܘ ܒܝܢ ܫܪܪܐ ܠܫܩܪܐ ܘܫܩܪܐ ܠܫܪܪܐ ܡܛܠ ܕܥܕܡܐ ܠܐ ܐܬܓܠܝ ܨܠܒܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܥܬܝܕ ܠܡܬܓܠܝ ܒܝܢ ܢܐ ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܦ ܗܫܐ ܒܝܘܡܬܐ ܕܫܠܝܛܐ ܕܡܪܝܐ ܕܝܠܢ ܒܝܘܡܬܐ ܕܝܗܘܕܐ ܕܒܝܢ ܢܐ ܗܘ ܩܪܒܐ ܘܦܘܠܡܘܣ ܗܘ ܒܝܢ ܫܪܪܐ ܠܫܩܪܐ ܘܫܩܪܐ ܠܫܪܪܐ ܡܛܠ ܕܥܕܡܐ ܠܐ ܐܬܓܠܝ ܨܠܒܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܥܬܝܕ ܠܡܬܓܠܝ[195]

Denn siehe, nicht allein in den Tagen von Herodes und Pilatus und damals in den Tagen der alten Juden gab es eine Niederlage wie diese und einen Sieg [wie diesen] sowohl für die Wahrheit als zugleich auch für die Unwahrheit, sondern auch jetzt, in den Tagen der gegenwärtigen Herrscher, in unserer Zeit und in den Tagen der neuen Juden unter uns ist derselbe Kampf und dieselbe Auseinandersetzung: Es ist Unwahrheit bei der Wahrheit zu sehen. Denn der Skandal des Kreuzes[196] hat noch nicht geendet.[197]

Indem Timotheos die „Tage der gegenwärtigen Herrscher“ mit den „Tagen der neuen Juden“ gleichsetzt, macht er deutlich, dass mit den „neuen Juden“ (ܚܕܬܐ ܝܗܘܕܐ) die muslimischen Machthaber seiner Zeit gemeint sind. Die Bezeichnung der Muslime als „neue Juden“ in Brief 40 ist unter den Schriften des Timotheos keineswegs singulär, sondern taucht an weiteren Stellen auf. Auf die Verwendung in der *Apologie des Nestorios* hat zuerst die Judaistin Simone Rosenkranz aufmerksam gemacht:[198] Es handelt sich dabei um die Abschrift eines Bekenntnisses des Bischofs Nestorios von Bēt Nūhadrān, der des Messalianismus angeklagt war und vor einer Provinzialsynode befragt wurde.[199] Diese Abschrift ist in den Handschriften zwischen den Briefen 50 und 51 des Patriarchen überliefert, es handelt sich dabei aber um keine Schrift des Timotheos, wie Rosenkranz unterstellt. Der entsprechende Textausschnitt lautet: „[…] sei es, dass sie Christus allein als Menschen verkünden und dabei wie die alten und die neuen Juden […] die Natur und Hypostase [seines] Gottseins leugnen“ (ܕܡܟܪܙܝܢ ܐܢܫܐ […] ܚܕܬܐ ܝܗܘܕܐ ܘܒܗܠܝܢ ܥܬܝܩܐ ܕܟܕ ܚܕ ܚܫܒ ܠܗ ܒܠܚܘܕܗ […] ܘܩܢܘܡܗ ܕܐܠܗܘܬܐ).[200]

Mit Martin Heimgartner ist ferner auf die Verwendung der Bezeichnung der Muslime als „neue Juden“ an zwei weiteren Stellen in den Schriften des Timo-

195 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 4 (Nr. 1,5); vgl. auch Ed. Cheikho, 274–275 (Nr. 6–7); Ed. Hurst, 10–11.

196 Paulus bezeichnet den gekreuzigten Christus in 1Kor 1,23 als Ärgernis bzw. Skandal (σκάνδαλον; Pešīṭtā: ܟܫܠܐ) für die Juden.

197 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 3–4 (Nr. 1,5; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 186 (Nr. 6–7; Frz.); Übers. Hurst, 48 (Engl.); ferner Griffith, Disputes with Muslims, 264 (Engl.); Griffith, Jews and Muslims, 65 (Engl.); Griffith, Patriarch Timothy I and an Aristotelian, 41 (Engl.); Griffith, The Syriac Letters, 106 (Engl.); Penn, Envisioning Islam, 82 (Engl.).

198 Vgl. Rosenkranz, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, 359–360.

199 Zur *Apologie des Nestorios von Bēt Nūhadrān* vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Apologie des Nestorios von Bēt Nūhadrān (CSCO.S 249), LIV–LVI.

200 Apologie des Nestorios von Bēt Nūhadrān (CSCO.S 248), 109 (Z. 20)–110 (Z. 22; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 249), 91; vgl. auch Ed./Übers. Braun, 304 (Z. 17–19; Syr.) und 305 (Z. 21–23; Dt.).

theos hinzuweisen.[201] Am Ende von Brief 24 richtet Timotheos die folgende Bitte an den Adressaten Sergios: „Wir haben deiner Heiligkeit aber einmal eine Erwiderung gegen die neue Lehre der neuen Juden gesendet, als du im Kloster warst. Wir haben keine Abschrift derselben [mehr]. Wenn es [eine Abschrift] gibt, befiehl, dass sie uns gesendet wird“ (حسكه دم عدنى حاص هل ههمصه هحل ههمصه هحل حاص عدنى دم عسكه ملم. دسكه ى هحل ه. هحنه هحمه هحنه هحنه هحن

ⲛⲁⲣⲉⲛⲡⲱⲧ ⲟⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲱ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲭ̄ⲥ̄. ⲛ̄ⲧⲙⲁⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̄ⲃ̄ⲣ̄ⲫ̄· ⲉⲓⲫⲁϫⲉ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩϩ ϩ̄ⲛ̄ ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲛ̄ϫⲁⲗⲕⲏⲇⲱⲛ. ⲉ̄ⲁⲩⲡⲱⲱⲩ ⲉ̄ⲥ̄ⲛ̄ⲧⲉ ⲙ̄ⲫⲩⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲁⲧⲡⲟⲫⲏ.[210]

Lass uns nun, o Christus liebendes Volk, dem Wahnsinn der neuen Juden entfliehen, wie ich jene nenne, die sich auf der Synode von Chalcedon versammelt haben, nachdem sie diese unteilbare Natur in zwei [Naturen] geteilt haben.[211]

Da Severos’ übrige Homilien auf Syrisch überliefert sind, dürfte auch der hier zitierte Text auf Syrisch vorhanden gewesen sein. Zumindest für den Anfang der ersten Homilie sind zwei syrische Textfragmente bekannt.[212] Die Bezeichnung „neue Juden“ war unter den christlichen Theologen somit schon in vorislamischer Zeit geläufig, um dogmatische Gegner zu diskreditieren. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Timotheos diese ursprünglich innerchristliche Polemik aufgegriffen und auf die Muslime übertragen hat.

Simone Rosenkranz hat den Grund für die Bezeichnung der Muslime als „neue Juden“ treffend dargelegt:

> „Indem die Muslime […] als ‚neue Juden‘ bezeichnet werden, weist der Verfasser darauf hin, dass die Lehre dieser ‚neuen Juden‘ von derjenigen der ‚alten Juden‘ beeinflusst ist. Obgleich der Islam Jesus als Propheten sowie seine wunderbare Geburt anerkennt, stimmt er mit dem Judentum in der wichtigsten christologischen Frage, nämlich der Frage der Gottessohnschaft Jesu, überein: Sowohl der Islam als auch das Judentum sehen in Jesus lediglich einen Menschen.“[213]

Dementsprechend nennt Timotheos die Bezeichnung Jesu als Diener (ܥܒܕܐ), gegen die er sich in den Briefen 34–36 wehrt, weil sie von muslimischer Seite als ein Argument gegen die Gottessohnschaft Jesu verwendet wurde, in Brief 35 eine „jüdische Vorstellung“ (ܡܫܟܘܚܐ ܕܝܗܘܕܝܐ)[214]. Ebenso kritisiert Timotheos in der Disputation mit al-Mahdī die „ungläubigen Juden“ (ܠܐ […] ܥܒܕܐ ܟܦܪܐ), die meinten, Jesus sei „ein Diener und Bediensteter und ein einfacher [Mensch]“ (ܟܫܝܫܐ ܘܥܒܕܐ ܘܥܒܕ).[215] Auch nach der Darstellung des westsyrischen Patriarchen Dionysios von Tell-Maḥrē geht der Monotheismus Muḥammads auf den Einfluss von Juden zurück:

210 Severos von Antiochien, Erste Kathedralhomilie, 260.

211 Die deutsche Übersetzung verdanke ich der Koptologin Dr. Diliana Atanassova (Göttingen). Vgl. auch die französische Übersetzung: „Fuyons maintenant, ô peuple ami du Christ, la folie des nouveaux Juifs, c’est-à-dire de ceux qui se sont réunis au synode de Chalcédoine, qui ont divisé en deux natures cet indivisible […].“ (Severos von Antiochien, Erste Kathedralhomilie, 261 [Übers. Brière/Graffin]). Vgl. zudem Allen/Hayward, Severus of Antioch, 12.

212 Vgl. Severos von Antiochien, Erste Kathedralhomilie, 255 und 257.259 (Syr./Frz.).

213 Rosenkranz, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, 360.

214 Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 99 (Nr. 5,7; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 83 (Nr. 5,7).

215 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 150 (Nr. 19,28; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 102 (Nr. 19,28).

ܗܘ ܕܝܠܗ ܗܘ ܡܚܡܕ ܒܪ ܥܒܕ ܐܠܗ. ܢܦܩ ܠܐܪܥ ܛܘܪܝܐ ܕܥܪܒ ܠܡܣܚܪ. ܘܟܕ ܥܡ ܝܗܘܕ ܐܬܚܒܪ ܝܠܦ ܡܢܗܘܢ ܝܕܥܬܐ ܕܚܕ ܐܠܗܐ. ܘܐܙܠ ܒܬܪ ܕܝܢܗ ܕܝܗܘܕ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ ܛܒ. [...] ܐܬܠ ܒܬܪ ܕܝܢܗ ܕܝܗܘܕ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ ܛܒ.[216] [217]

Dieser aber war Muḥammad, Sohn des ʿAbdallāh. Er ging von seiner Stadt Yaṯrib nach Palästina, um Handel zu treiben. Als er mit Juden zusammensaß, lernte er von ihnen das Bekenntnis des einen Gottes. […] folgte er dem Bekenntnis der Juden, das ihm gefiel.[218]

Über die gemeinsame Position von Juden und Muslimen in der Frage hinsichtlich der Göttlichkeit Jesu Christi hinaus stellt Timotheos am Beginn von Brief 40 implizit eine weitere Parallele zwischen Juden und Muslimen her. Denn er macht deutlich, dass der vermeintliche Sieg der Juden durch die Kreuzigung Jesu in Wahrheit ein Sieg des Christentums gewesen sei. In antijudaistisch geprägten Tönen stellt er diesen Sieg des Christentums als Schande für die Juden dar:

ܡܪܝܐ ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ ܘܪܒ ܚܝܠܗ ܕܝܗܘܕ ܐܢܘܢ ܗܕܐ ܕܒܗ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܕܢܨܚܝܢ ܗܘ ܐܦ ܐܬܒܣܡܘ ܘܐܬܟܣܝܘ. ܘܗܕܐ ܕܒܗ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܕܢܨܚܝܢ ܐܬܒܣܡܘ ܘܐܬܟܣܝܘ ܐܦ ܐܢܘܢ ܘܩܒܠܘ ܟܣܝܐ ܕܠܥܠܡ ܠܐ ܢܬܢܫܐ.[219]

Aber der Herrscher der Welt und seine Heerführer, die Juden, sind dadurch, dass sie gesiegt zu haben schienen, besiegt worden. Und dadurch, dass sie den Sieg errungen zu haben schienen, wurden sie beschämt und erhielten eine Schande, die für immer unvergessen ist.[220]

Im Hinblick auf die Muslime verzichtet Timotheos auf eine derartige Polemik. Wenn die Muslime aus der Sicht des Timotheos aber die „neuen Juden“ sind, so dürften die Konsequenzen solcher Aussagen für die Leser des Briefes klar gewesen sein. Die „Unwahrheit“ ist durch Christus also eigentlich schon besiegt worden. In Gestalt der Muslime versucht sie nach der Darstellung des Timotheos aber noch einmal Widerstand zu leisten. Es gebe allerdings keinen Grund, diese Auseinandersetzung zu fürchten, da Christus bereits den Sieg errungen habe. Nachdem sich der vermeintliche Sieg der „alten Juden“ bereits als Niederlage erwiesen hat, werde sich auch der scheinbare Sieg der „neuen Juden“ als Niederlage erweisen.[221] Timotheos versucht hier offenkundig, muslimischen

216 Laut Chabot (Michael der Syrer, Chronik [Übers. Chabot], 403 [Anm. 2]) als ܢܡܨ zu lesen.
217 Michael der Syrer, Chronik (Ed. Chabot), 405.
218 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Michael der Syrer, Chronik (Übers. Chabot), 403 (Frz.); Übers. Moosa, 447 (Engl.). Laut der Darstellung in der *Chronik bis zum Jahr 1234* brachte Muḥammad den Monotheismus ebenfalls von seinen Handelsreisen nach Palästina mit. In dieser Chronik wird aber nicht ausdrücklich erwähnt, dass er den Monotheismus in Palästina von den Juden übernommen habe (vgl. Palmer, The Seventh Century, 129 [Engl.]).
219 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 3–4 (Nr. 1,4); vgl. auch Ed. Cheikho, 274 (Nr. 5); Ed. Hurst, 10.
220 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 3 (Nr. 1,4; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 186 (Nr. 5; Frz.); Übers. Hurst, 48 (Engl.).
221 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 4–5 (Nr. 1,6–8; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 4 (Nr. 1,6–8; Dt.); Ed./Übers. Cheikho, 186–187 (Nr. 7–11; Frz.) und 275 (Nr. 7–11; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 11 (Syr.) und 48–49 (Engl.).

Überlegenheitsansprüchen aufgrund der politischen Macht der Muslime entgegenzutreten.

Timotheos widersprach somit laut Martin Heimgartner der von muslimischer Seite angenommenen heilsgeschichtlichen Kontinuität von Judentum, Christentum und Islam, deren letzte und vollkommene Stufe der Islam sei. Timotheos verstand den Islam „nicht als eine Weiterentwicklung aus dem Christentum, sondern als eine Zwischenstufe oder noch besser gesagt Nebenstufe der Entwicklung vom Judentum hin zum Christentum“[222]. Das apologetische Vorbild hierfür sieht Heimgartner bei Justin dem Märtyrer (gest. 165), der neben dem Judentum auch die griechische Philosophie als Vorstufe des Christentums interpretierte.[223]

Anders als der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* und Theodor bar Kōnī macht Timotheos keine Angaben über die Akzeptanz des Alten Testaments durch die Muslime. Erica Hunter hat jedoch beobachtet, dass Timotheos sich in der Disputation mit al-Mahdī stärker auf das Alte als auf das Neue Testament beruft. Aus dem Neuen Testament zitiert der Katholikos-Patriarch vor allem aus dem Johannesevangelium.[224] Möglicherweise ging Timotheos von einer größeren Akzeptanz des Alten Testaments bei den Muslimen aus. Zumindest verfolgte er aber das Ziel, die – aus seiner christlichen Perspektive gegebene – Ausrichtung des Alten Testaments auf seine Erfüllung im Neuen Testament darzulegen.

9.3 Die angebliche Verfälschung des Ur-Korans durch einen Juden in der *Legende von Sergios Baḥīrā*

Einen weiteren Hinweis auf die von den syrischen Autoren geknüpfte Verbindung zwischen Judentum und Islam bietet die Darstellung der Entstehung des Korans in der *Legende von Sergios Baḥīrā*.[225] Gemäß dieser Legende soll der Ursprung der Muḥammad zuteilgewordenen Lehre der Mönch Baḥīrā gewesen sein. Für Muḥammad stellt sich die Frage, wie die Menschen ihm glauben sollen, wo er doch kein Buch lesen könne. Er befürchtet, als Lügner (ܓܠܝܐ) angesehen zu werden – in der westsyrischen Rezension wird Baḥīrā in diesen potentiellen Vorwurf einbezogen –, und sieht deshalb sogar sein Leben in Ge-

222 Heimgartner, Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen, 45.

223 Vgl. ebd., 47. Hubertus R. Drobner fasst Justins Argumentation dahingehend zusammen, dass „der Logos in alle Menschen den Samen der Wahrheit gesät [habe], den Λόγος σπερματικός, weswegen schon vorchristliche Philosophen in ihrem Denken und Verhalten Christen gewesen seien“. Die Offenbarung Gottes sei gemäß Justin stufenweise vonstattengegangen: „allgemein bei den Philosophen, speziell in Christus“ (Drobner, Lehrbuch der Patrologie, 121–122).

224 Vgl. Hunter, Interfaith Dialogues, 296.

225 Dabei sind die syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* laut Simone Rosenkranz signifikant antijüdischer als die arabischen Rezensionen (vgl. Rosenkranz, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, 94–96).

fahr. Baḥīrā sagt Muḥammad daraufhin zu, ihm in der Nacht das zu lehren, was er den Menschen dann am Tag lehren solle. Als Quelle seines Wissens solle Muḥammad den Engel Gabriel nennen.[226] Nach islamischer Tradition überbrachte Gabriel (جبريل, Ǧibrīl oder جبرائيل, Ǧabrāʾīl) die koranische Offenbarung an Muḥammad.[227] Baḥīrā verspricht Muḥammad nach der *Legende von Sergios Baḥīrā* außerdem, ihm ein Buch zu schreiben und ihn zu lehren. Dieses Buch werde er an einem Freitag (ܝܘܡܐ ܕܥܪܘܬܐ) auf das Horn einer Kuh legen und zu der versammelten Gemeinde Muḥammads schicken.[228] Muḥammad soll dieses Buch seinen Anhängern mit den folgenden Worten präsentieren:

ܗܫܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܟܘܢ ܐܢܬ ܣܦܪܐ ܕܦܩܕܢܐ [...]
ܘܕܢܡܘܣܐ ܕܐܝܟ ܕܟܠ ܝܘܡܝ ܚܝܝܟܘܢ ܬܗܘܘܢ ܗܠܟܝܢ ܒܗ.[229]

Heute sendet euch Gott vom Himmel ein großes Buch der Befehle und Gesetze, nach dem ihr alle Tage eures Lebens leben sollt.[230]

Muḥammad soll also vorgeben, dass dieses Buch direkt von Gott komme, tatsächlich stammt es aber von Baḥīrā, der damit als Mittler zwischen Gott und Muḥammad dargestellt wird. Seitdem werde dieses Buch „Sure der Kuh“ (ܣܘܪܬܐ ܕܒܘܩܪܐ[231] oder ܣܘܪܬܐ ܕܬܘܪܐ[232]) genannt. Die Muslime würden dieses Buch als Koran (ܩܘܪܢ) bezeichnen.[233] Die ostsyrische Rezension enthält überdies den Zusatz, dass die Anhänger Muḥammads dieses Buch bis zum Tod Baḥīrās täglich studiert hätten.

Wenn Muḥammad aber direkt von dem christlichen Mönch Baḥīrā unterrichtet worden sein soll, muss der Autor der *Legende von Sergios Baḥīrā* eine Antwort darauf finden, wie die Divergenzen zwischen Christentum und Islam zustande gekommen sein sollen. Dafür wird bereits vor der Schilderung des Gesprächs zwischen Baḥīrā und Muḥammad die Figur des jüdischen Schreibers Kaʿb (ܟܥܒ, ostsyrische Rezension) bzw. Kalb (ܟܠܒ, westsyrische Rezension) eingeführt:[234] Ihm wird vorgeworfen, die Lehre Baḥīrās verfälscht zu haben, wobei er insbesondere die Vorstellung eingeführt haben soll, dass der von Jesus

226 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 278–281 (Nr. 16–16.3; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 348–349 (Nr. 16–16.3; Syr./Engl.).
227 Vgl. Sure 2,97; vgl. dazu ferner Pedersen, Djabrāʾīl, 363; Webb, Gabriel, 278–279.
228 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 282–285 (Nr. 16.14; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 352–355 (Nr. 16.14; Syr./Engl.).
229 Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 282 (Nr. 16.14). Der Text der westsyrischen Rezension ist nahezu identisch.
230 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 283 (Nr. 16.14; Übers. Roggema).
231 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 284–285 (Nr. 16.15; Syr./Engl.).
232 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 354–355 (Nr. 16.15; Syr./Engl.).
233 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 266–267 (Nr. 7.3; Syr./Engl.) und 284–285 (Nr. 16.16; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 332–333 (Nr. 7.3; Syr./Engl.) und 354–355 (Nr. 16.16; Syr./Engl.).
234 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 268–269 (Nr. 9; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 332–333 (Nr. 9; Syr./Engl.).

verheißene Paraklet mit Muḥammad zu identifizieren sei.[235] Diese antijüdische Polemik fällt in der westsyrischen Rezension drastischer als in der ostsyrischen aus, indem Kalb als „Bastard der Juden" (ܒܪ ܝܗܘܕܐ [...] ܟܠܒܐ ܚ) und „falscher Prophet" (ܢܒܝܐ ܟܕܒܐ) bezeichnet wird.[236] Dieser jüdische Schreiber ist laut Sidney H. Griffith eine Reminiszenz an Kaʿb al-Aḥbār (gest. 652/653), einen aus den islamischen Überlieferungen bekannten frühen jüdischen Konvertiten zum Islam, der in der *Legende von Sergios Baḥīrā* für die christliche Apologetik, die den Islam als eine Art des Judentums darzustellen versuchte, instrumentalisiert wird.[237] Durch Kaʿb al-Aḥbār dürften tatsächlich jüdische Erzählstoffe in die islamische Tradition eingeflossen sein.[238] In der islamischen Literatur kommt Kaʿb eine ähnliche Funktion wie dem Mönch Baḥīrā zu: Kaʿb wurde von muslimischen Autoren so dargestellt, dass er die Vorhersage Muḥammads und des Islams aus der Sicht einer vorangegangenen Schriftreligion bestätigt habe. Dies sei der Grund für Kaʿbs Konversion zum Islam gewesen.[239]

Die Vorstellung, dass Muḥammad der von Jesus im Evangelium verheißene Paraklet sei,[240] scheint unter Muslimen relativ weit verbreitet gewesen zu sein.[241] Der Autor der *Legende von Sergios Baḥīrā* hat diese Interpretation gekannt und als Verfälschung durch den Juden Kaʿb bzw. Kalb dargestellt. In der islamischen Tradition beruht diese Annahme auf Sure 61,6, nach der Jesus einen Gesandten verkündet habe, der nach ihm komme:

> „Und (damals) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‚Ihr Kinder Israels! Ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Thora), und einen Gesandten [بِرَسُولٍ] mit einem hochlöblichen Namen [اسْمُهُ أَحْمَدُ] zu verkünden, der nach mir kommen wird.' Als er dann mit den klaren Beweisen zu ihnen kam, sagten sie: ‚Das ist offensichtlich Zauberei [سِحر]'."

In einigen Übersetzungen wird *ismuhu aḥmadu* mit ‚sein Name ist Aḥmad' wiedergegeben, d. h. أَحْمَدُ wird als Eigenname interpretiert, der sich wie der Name Muḥammad (مُحَمَّد) von der Wurzel حمد ableitet. Daher erklärt sich die Interpretation des Verses als jesuanische Ankündigung Muḥammads. Im Anschluss an William Montgomery Watt (1909–2006) sieht Rudi Paret (1901–1983) hier aber lediglich einen Komparativ oder Elativ und nicht den Eigennamen Aḥmad.[242]

235 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 268–269 (Nr. 9.5; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 334–335 (Nr. 9.5; Syr./Engl.).
236 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 332–335 (Nr. 9.1–2; Syr./Engl.).
237 Vgl. Griffith, Muḥammad and the Monk Baḥîrâ, 165; vgl. auch Penn, Envisioning Islam, 112; Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 198–199.
238 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 476.
239 Vgl. ebd., 417–418; zu Kaʿb al-Aḥbār vgl. Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 24; Stroumsa, On Jewish Intellectuals, 182.
240 Vgl. dazu Bauschke, Der Sohn Marias, 55–60.
241 Sie wurde beispielsweise von ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī vertreten (vgl. aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* [HCMR 27], 424–427 [Arab./Engl.]).
242 Vgl. Paret, Kommentar und Konkordanz, 476.

Die Verknüpfung von *aḥmadu* in Sure 61,6 mit Muḥammad ist in der islamischen Tradition demnach sekundär gegenüber dem Korantext. Die Sure selbst enthält zunächst nur die Ankündigung Jesu, dass nach ihm ein Gesandter kommen werde. Im Rahmen ihrer Auseinandersetzungen mit Christen suchten die Muslime wohl nach Hinweisen auf Muḥammad in der Bibel und fanden diese in den Parakletankündigungen des Johannesevangeliums. Erst eine *relecture* von Sure 61,6 aus dieser Perspektive dürfte laut William Montgomery Watt zu der Verbindung zwischen Muḥammad und Aḥmad geführt haben.[243]

In der älteren Arabistik wurde hinter dem arabischen Wort *aḥmadu* (hochlöblich) mitunter der griechische Terminus περικλυτός (berühmt) vermutet, was auf ein Missverständnis von παράκλητος (Paraklet) zurückgeführt wurde.[244] Die Verbindung zwischen Muḥammad und dem von Jesus im Johannesevangelium verkündeten Parakleten ist jedoch erstmals in der *Biographie unseres Herrn Muḥammad, des Gesandten Gottes* (سيرة سيّدنا محمّد رسول الله, *Sīrat saiyidinā muḥammadin rasūli ʾllāhi*) des Muḥammad b. Isḥāq (gest. 768) nachweisbar, die in der Rezension des Abū Muḥammad ʿAbdalmalik b. Hišām (gest. 834) überliefert ist. Diese Prophetenbiographie legt syrische Wurzeln für die Verbindung zwischen der Parakletenverheißung und Muḥammad nahe. Sie enthält einen Abschnitt über ein „Merkmal des Gesandten Gottes – Gott segne ihn und schenke ihm Heil! – aus dem Evangelium“ (صِفَةُ رَسُولِ الله صلعم من الإنجِيلِ). Darin zitiert Ibn Isḥāq Joh 15,23–16,1, wobei er den Begriff Paraklet mit المُنحَمَنَّا wiedergibt. Nach dem Zitat schließt sich folgende Erläuterung an: „Und Munḥamannā [bedeutet] auf Syrisch Muḥammad und ist auf Griechisch Paraklet“ (فالمَنحَمَنَّا بالسُّريانية محمّد وهو بالرُّومِيَّةِ البَرَقليطِس).[245]

Die ostsyrische Rezension der *Legende von Sergios Baḥīrā* enthält einen Anhang[246], der in der westsyrischen Rezension fehlt. Er lässt weiterreichende Kenntnisse des islamischen Muḥammad-Bildes erkennen, da zu der Prophezeiung Kaʿbs angemerkt wird, dieser habe erklärt,

ܕܡ ,ܡܚܡܕ ܕܗܘ ܡܫܠܡ ܕܡܫܝܚܐ
ܡܚܡܕ ܡܢ ܠܐ ܒܬܪ ܢܒܝܐ .ܡܚܡܕ
.ܕܚܬܡ ܢܒܝܐ ܗܘ ܡܚܡܕ .ܡܫܝܚ[247]

dass Muḥammad der Paraklet ist, den Christus verheißen hat, und nach dem sich kein anderer Prophet erhebt, weil er das Siegel der Propheten ist.[248]

243 Vgl. Watt, His Name is Aḥmad, 113–115; Watt, The Early Development, 58; vgl. auch Griffith, The Prophet Muḥammad, 139.

244 Vgl. van Ess, Der Islam und die anderen Religionen, 160; Griffith, The Prophet Muḥammad, 139; Schumann, Der Christus der Muslime, 25–26.

245 Vgl. Ibn Isḥāq, *Sīrat rasūl Allāh* (Ed. Wüstenfeld), ١٤٩–١٥٠ (Arab.); Übers. Rotter, 44 (Dt.); vgl. dazu auch Griffith, The Bible in Arabic, 179; Griffith, The Prophet Muḥammad, 139; Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 77–78; Schumann, Der Christus der Muslime, 26; Watt, The Early Development, 58.

246 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 298–309 (Nr. 20–22; Syr./Engl.).

247 Ebd., 302 (Nr. 21).

248 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 303 (Nr. 21; Übers. Roggema).

Dennoch hätten die Muslime an der falschen Lehre Kalbs festgehalten, was in der westsyrischen Rezension wie folgt begründet wird:

ܗܘ ܕܒܝܕ ܒܗ ܒܗ ܕܝ

ܫܘܠܡܐ ܫܘܠܡܐ ܥܡ ܠܡܐ ܘܫܘܝܘܬܐ ܘܫܟܪܐ ܘܫܥܒܕܐ ܘܩܠܦܐ ܫܘ ܠܟ ܠܟ ܫܘܢܐ ܘܫܘܢܐ ܘܫܘܫܦܬܐ ܘܫܠܡ ܠܟ ܫܠܡ ܫܘ ܠܟ ܫܥܒܕ ܘܫܒܘܩ ܘܫܒܪ ܐܢܬܬܐ ܘܐܦ ܘܫܐ ܘܫܒܘ ܐܚܪܢ ܐܝܬ ܠܗ ܘܫܒ ܘܫܪ ܘܐܬܚܙܪ ܘܐܡܪ ܠܐ ܘܫܒ ܐܚܪ ܘܫܪ ܠܗ ܠܡ ܐܬܚܙܪ ܠܗ.[256]

Und er brachte Unordnung, Verfälschung, Aberglauben, Widersinn, Erscheinungen, Beschneidung, Waschung, und „Auge um Auge, Zahn um Zahn“[257] und „Tötung um Tötung“, die Scheidung der Frauen und wenn eine Ehefrau verstoßen wird und wenn kein anderer Mann sie nimmt, darf er nicht zu ihr zurückkehren.[258]

Barbara Roggema weist darauf hin, dass die Beschneidung angesichts muslimischer Vorwürfe, die Christen hätten die Religion Jesu durch die Einführung neuer Riten wie das Gebet gen Osten und die Taufe verlassen, in mehreren christlichen Schriften gegen den Islam thematisiert wurde.[259] Die Muslime haben laut der *Legende von Sergios Baḥīrā* an der Lehre des Kaʿb festgehalten (ܟܥܒ), bis der Gouverneur der Umaiyaden im Irak, al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf aṭ-Ṭaqafī (gest. 714), sich dagegen erhoben habe. Dieser habe alle Koranexemplare in seinem Territorium sammeln und untersuchen lassen, wobei festgestellt worden sei, dass der Koran voll von Irrtümern sei „und auch nicht die geringste Gottesfurcht in ihm gefunden wurde“ (ܕܐ ܐܦܐ ܡܫܘܚ ܡܠܐ ܒܗ ܐܦ ܠܡܠ ܠܐ ܕܚܠ).[260] Die Reaktion von al-Ḥaǧǧāǧ beschreibt die Baḥīrā-Legende wie folgt:

ܘܫܠܫܥܬ ܫܡܥ ܕ ܒܟܝ ,ܐܦܐ ܘܫ ܠܡܐ. ܘܫܠܡ ܠܗ ,ܡܐܦܐ ܘܫܒܪ ܐܢܬܬܐ ܘܐܦ ܐܬܟܬܒ ܘܐܡ ܐܒܥ ܘܫܒ ܠܗ ܠܐ ܐܝܬ ܘܐܡ ܐܬ ܐܦ ܐܬ ܘܫܒ ܐܚܪ ܘܫ ܐܦ ܐܬ ܘܫ ܐܦ ܐܬ ܘܫ ܐܦ ܐܬ

Der Autor der *Legende von Sergios Baḥīrā* spielt damit auf das sogenannte *Maṣāḥif* (مصاحف)-Projekt des Ḥaǧǧāǧ zur Vereinheitlichung des Korantextes an.[263] Im Rahmen dieses Projekts wurden tatsächlich vom ʿuṯmānischen Text abweichende Koranrezensionen vernichtet.[264] In der *Legende von Sergios Baḥīrā* wird das Projekt al-Ḥaǧǧāǧs – wie in einigen anderen christlichen Werken gegen den Islam[265] – im Rahmen einer Polemik zur Infragestellung der Unverfälschtheit des Korantextes verwendet. Die von der christlichen Baḥīrā-Legende unterstellte Mitwirkung von Christen an einer Rekonstruierung des vermeintlichen ursprünglichen Korantextes auf biblischer Grundlage hat mit der historischen Wirklichkeit des Projekts von al-Ḥaǧǧāǧ nichts zu tun.

Die Entstehung des Korans wurde nicht nur in der *Legende von Sergios Baḥīrā* auf eine jüdische Einflussnahme zurückgeführt. Eine vergleichbare Erzählung bietet die *Apologie al-Kindīs*.[266] Demnach sei ein christlicher Mönch namens Sergios bis nach Mekka gereist und habe Muḥammad von der Götzenverehrung zum „Nestorianismus" geführt. Nach dem Tod des Mönches hätten jedoch zwei Juden (اليهوديان), „ʿAbdallāh b. Salām und Kaʿb, bekannt als al-Aḥbār" (عبد الله بن سلام وكعب المعروف بالاحبار)[267], versucht, Muḥammad zu beeinflussen. In den innerislamischen Nachfolgestreitigkeiten nach dem Tod Muḥammads seien sie schließlich mit ihren Einflussnahmen auf ʿAlī b. Abī Ṭālib (gest. 661) erfolgreich gewesen.[268] Wie Kaʿb al-Aḥbār war auch ʿAbdallāh b. Salām (gest. 663/664) ein Jude, der früh zum Islam konvertierte und jüdische Traditionen in das islamische Schrifttum transferierte.[269] Laut der *Apologie al-Kindīs* hätten diese beiden Juden insbesondere das Buch, das ʿAlī von Muḥammad erhalten habe, in ihrem Sinne verfälscht:

وكانا قد عمدا الى ما في يد علىّ بن ابي طالب من الكتاب الذي دفعه اليه صاحبه على معنى الانجيل فادخلا فيه اخبار

Sie [d. h. die beiden Juden[270]] waren auf das Buch in der Hand von ʿAlī b. Abī Ṭālib, welches er [d. h. Abū Bakr?[271]] seinem Gefährten (*ṣāḥib*) [d. h. ʿAlī b. Abī Ṭālib] im Sinne des Evangeliums (*ʿalā maʿnan al-inǧīl*) übergeben hatte,

263 Zum *Maṣāḥif*-Projekt vgl. Hamdan, Studien zur Kanonisierung, 135–174; vgl. auch Kapitel ‚4.2 Das Kalifat ʿAbdalmaliks – Implikationen für die Christen'.
264 Vgl. Hamdan, Studien zur Kanonisierung, 170–171.
265 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 309 (Anm. 113).
266 Vgl. Griffith, Jews and Muslims, 81; Griffith, The Prophet Muḥammad, 135–138; Griffith, The Qurʾān in Arab Christian Texts, 206–214.
267 Vgl. Apologie al-Kindīs, ٧٧ (Z. 12–13).
268 Vgl. Apologie al-Kindīs (Übers. Tartar), 180–182 (Frz.); Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, 453–454 (Engl.).
269 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 476.
270 Im arabischen Text wird hier der Dual verwendet.
271 Von dem Kalifen Abū Bakr (gest. 634) ist zuvor im Text die Rede.

التوراة وشيئا من جل احكامها واخبار بلدها وشنعا فيه وزادا ونقصا ودسا تلك الشناعات[272]

bedacht. Sie fügten Geschichten der Thora (*aḫbār at-taurāh*), etwas aus einem Teil ihrer Gebote (*aḥkāmihā*) und Geschichten ihres Landes (*aḫbār baladihā*) in es [d. h. in das Buch] ein. Sie entstellten, erweiterten und verringerten [den Text] in ihm [d. h. in dem Buch], und sie fügten jener [d. h. der Thora] heimlich die Widerwärtigkeiten (*aš-šanāʿāt*) hinzu.[273]

Al-Kindī ergänzt ferner, dass die Quraiš die erste Handschrift des Korans besessen hätten, welche der Mönch an Muḥammad übergeben habe. ʿAlī habe dieses Manuskript jedoch beschlagnahmen lassen.[274]

In den beiden syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* werden die Muslime somit nicht als „neue Juden“ bezeichnet, das Buch jedoch, das Muḥammad von dem Mönch Baḥīrā erhalten haben soll und das eine Art Ur-Koran darstellt, sei laut der Legende von einem Juden verfälscht worden. Zu den von diesem Juden angeblich eingefügten Veränderungen gehören die typisch islamischen Annahmen über Muḥammad, welcher der im Johannesevangelium verheißene Paraklet und das „Siegel der Propheten“ sei. Andere vermeintliche Abänderungen durch den Juden identifiziert die *Legende von Sergios Baḥīrā* mit alttestamentlichen Vorstellungen und Riten. Auf diese Weise erscheinen der Koran und zentrale Lehren des Islams in der *Legende von Sergios Baḥīrā* als vom Judentum beeinflusst.

9.4 Das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam bei Nonnos von Nisibis

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Quellen scheint Nonnos von Nisibis in seinem *Apologetischen Traktat* die Muslime in einem näheren Verhältnis zum Christentum zu sehen als die Juden. Nonnos beschreibt die Lehre der Muslime im christologischen Teil seines Traktats am Ende einer Liste von Religionen, deren Verhältnis zu Christus dargestellt wird. In dieser Liste behandelt Nonnos die Juden direkt vor den Muslimen, wobei er die Juden als „Schmäher und Lästerer“ (ܚܝ̈ܫܬܐ ܡܓܕܦ̈ܐ) verunglimpft, die allerdings nicht die Offenbarung Jesu leugnen (ܠܐ ܟܚܕ̈ܝܢ [...] ܡܬܚܙܐ ܗܘܐ) „und dass er von ihnen gesehen worden ist und unter ihnen gelebt hat“ (ܒܗܘܢ ܐܬܚܙܝ ܘܐܬܝܠܕ). Ferner würden die Juden die Wunder Jesu wie die Taten eines Irrlehrers und Zauberers bekennen

272 Apologie al-Kindīs, ٧٨ (Z. 5–8).
273 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Apologie al-Kindīs (Übers. Tartar), 182 (Frz.); Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, 454 (Engl.).
274 Vgl. Apologie al-Kindīs (Übers. Tartar), 183 (Frz.); Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, 455 (Engl.).

(ܫܥܝܢܐ ܫܚܠܦܐ ܕܚܝ ܒܗܘ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܝܫܘܥ).[275] Nonnos argumentiert damit im Sinne des *Dialogs mit dem Juden Tryphon* von Justin dem Märtyrer (gest. 165), der über den Umgang der Juden mit den Wundern Jesu behauptete:

Οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ *λαοπλάνον*.[276]

„Sie aber nahmen, obwohl sie diese Wunder sahen, in ihnen Trugbilder und Zauberei an; wagten sie es ja auch, Christus einen Zauberer und Volksverführer zu nennen."[277]

Schon Justin hatte den Juden folglich vorgeworfen, die Wunder Jesu so zu verstehen, als ob sie von einem Zauberer (μάγος) und Volksverführer (λαοπλάνος) vollbracht worden wären, nicht aber Beweise der besonderen Vollmacht Christi als Sohn Gottes gewesen seien. Nonnos' Wortwahl (ܫܚܠܦܐ = Irrlehrer; ܫܥܝܢ = Zauberer) entspricht der Terminologie Justins. In der jüdischen Polemik gegen das Christentum wurden die Wunder Jesu tatsächlich auf diese Weise interpretiert.[278]

Konträr zu diesen Ausführungen über die Juden zeichnet Nonnos in seinem *Apologetischen Traktat* anschließend ein überwiegend positives Bild von den Lehren der Muslime über Jesus:

ܗܢܘܢ ܕܝ ܚܕܬܐ ܗܘ ܕܝ ܗܘܘ ܕܝ ܡܕܥ ܡܢ ܗܢܘ ܕܥܬܝܩܐ ܥܡܝܩ ܡܢ ܗܢܘ ܕܝ ܡܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܘܗܢܘ ܒܟܠ ܡܕܡ ܡܬܟܢܝܢ ܘܡܘܕܝܢ ܕܗܘ ܒܪܝܬ ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܡܪܒܝܢ ܥܠ ܗܕܐ ܐܦ ܕܗܘ ܒܪܝܬ ܠܥܘܦܐ ܡܢ ܛܝܢܐ ܐܝܟ ܕܐܕܡ ܩܕܡ ܗܘ ܒܪܝܬ ܘܡܘܕܝܢ ܕܗܘ ܠܫܡܝܐ ܣܠܩ ܘܥܬܝܕ ܕܢܬܐ ܬܘܒ ܠܡܐܬܝ ܘܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܗܢܘ ܕܙܩܦ ܗܘ ܘܡܝܬ ܗܘ ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܒܗ ܡܬܝܩܪ ܠܗ ܐܦ ܕܗܘ ܒܪܝܬ ܠܥܘܦܐ ܡܢ ܛܝܢܐ ܐܝܟ ܕܐܕܡ ܩܕܡ ܗܘ ܒܪܝܬ ܘܡܘܕܝܢ ܕܗܘ ܠܫܡܝܐ ܣܠܩ ܘܥܬܝܕ ܕܢܬܐ ܬܘܒ ܠܡܐܬܝ ܘܠܐ ܡܩܒܠܝܢ ܗܢܘ ܕܙܩܦ ܗܘ ܘܡܝܬ ܗܘ ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܒܗ ܡܬܝܩܪ ܠܗ[279]

Aber die neuen Heiden (*ḥanpē*) haben mehr Verstand als die anderen. Denn sie bekennen auch, dass er von einer Jungfrau geboren worden ist, und diese in allem demütig [ist],[280] und dass er Wort und Geist Gottes ist,[281] und sie fügen viele Wunder hinzu, auch dies, dass er der Schöpfer ist, der einen Vogel aus Lehm geschaffen hat,[282] wie der Schöpfer vormals Adam [erschaffen hat]. Und sie bekennen, dass er zum Himmel aufgefahren ist[283] und dass er abermals auf die Welt kommen wird. Aber sie nehmen die [Tatsache] nicht an, dass er gekreuzigt wurde und gestorben ist,[284] [womit] sie [ihn] mehr ehren wollen.[285]

275 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 12* (Z. 1–4; Syr.) und 45* (Z. 21–24; Lat.).
276 Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Tryphon (PTS 47), 191 (Nr. 69,7; Z. 39–41).
277 Zit. nach Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Tryphon (BKV 33), 115 (Nr. LXIX,7; Übers. Haeuser); vgl. auch Schäfer, Jesus in the Talmud, 103 (Engl.).
278 Vgl. Meerson/Schäfer, *Toledot Yeshu* I, 74–75; Schäfer, Jesus in the Talmud, 102–106.
279 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 12* (Z. 9–16).
280 Vgl. Suren 3,47 und 19,20.
281 Vgl. Suren 3,45 und 4,171.
282 Vgl. Suren 3,49 und 5,110.
283 Vgl. Suren 3,55 und 4,158.
284 Vgl. Sure 4,157.
285 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 46* (Z. 1–8; Lat.); Griffith, The Apologetic Treatise, 127 (Engl.); Grif-

Der Großteil der Koranstellen, auf die Nonnos hier anspielt – nämlich die Bezeichnung Jesu als Wort und Geist Gottes, die Jungfrauengeburt und die Erschaffung eines Vogels aus Lehm –, verwendeten die Christen laut der *Widerlegung der Christen* (الـردّ علـى النصـارى, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā*) des den Muʿtaziliten nahestehenden Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Baḥr al-Kinānī l-Ǧāḥiẓ (gest. 869) in Disputationen mit Muslimen als angebliche Beweise für die Göttlichkeit Christi.[286] Al-Ǧāḥiẓ verfasste seine *Widerlegung der Christen* wahrscheinlich vor 847,[287] womit die Christen, von denen er berichtet, Zeitgenossen des Nonnos von Nisibis waren.

Sidney H. Griffith versteht Nonnos’ Bezeichnung der Muslime als „neue *ḥanpē*“ als Kontrast zu Timotheos’ Diffamierung der Muslime als „neue Juden“. Denn Nonnos macht in seiner Darstellung der muslimischen Vorstellungen über Jesus deutlich, dass die Muslime den Christen am nächsten stehen würden, wenngleich er die von ihm herangezogenen Koranstellen in seinem Sinne aus ihrem Textzusammenhang löst und fehlinterpretiert. Während andere christliche Autoren die Muslime also in die Nähe der Juden rückten, standen sie aus Nonnos’ Sicht laut Griffith den Christen näher als den Juden.[288] Auch der Koran legt in Sure 5,82 nahe, dass Christentum und Islam einander näher stehen als Judentum und Islam:

> „Du wirst sicher finden, daß diejenigen Menschen, die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen, die Juden und die Heiden sind. Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Nasārā (d. h. Christen)‘. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.“

Folgt man den Ausführungen al-Ǧāḥiẓs, so zogen Christen diesen Surenvers in Debatten mit Muslimen heran,[289] was laut Griffith den Christen in der muslimisch-christlichen Auseinandersetzung einen Vorteil verschafft haben dürfte, wenn sie den Islam gleichzeitig mit jüdischen Vorstellungen in Verbindung brachten.[290]

fith, Disputes with Muslims, 266 (Engl.); Griffith, Jews and Muslims, 72 (Engl.).

286 Vgl. al-Ǧāḥiẓ, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (Ed. Finkel), ٣٦ (Z. 2–7; Arab.); Übers. Fletcher, 95 (Engl.); Übers. Pellat, 146 (Dt.).

287 Vgl. Hainthaler, Ǧāḥiẓ und seine Schrift ‚Widerlegung der Christen‘, 246; Thomas, Al-Jāḥiẓ, 709–710.

288 Vgl. Griffith, Jews and Muslims, 72–73; zu Nonnos’ Bezeichnung der Muslime als „neue Heiden“ vgl. auch Penn, Envisioning Islam, 95.

289 Vgl. al-Ǧāḥiẓ, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (Ed. Finkel), ١٤ (Arab.); Übers. Finkel, 324 (Engl.); Übers. Fletcher, 66 (Engl.).

290 Vgl. Griffith, Jews and Muslims, 66–67.

Ähnlich wie Nonnos argumentiert der westsyrische Mönch und Bischof Jakob von Edessa (gest. 708) hinsichtlich des muslimischen Verständnisses von Jesus, denn diesbezüglich hätten die Muslime keinen Streit mit den Christen, sondern mit den Juden: Die Juden verleugnen laut Jakob den „wahren Messias, der wahrhaft gekommen ist“ (ܡܫܝܚܐ ܫܪܝܪܐ ܕܐܬܐ ܕܡܫܬܟܚ)[291], wohingegen

ܗܝܠܝܢ ܕܠܐ ܝܕܥܝܢ ܐܠܗܐ ܘܒܪܗ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ
ܫܪܝܪܐ ܕܐܬܐ ܕܡܫܬܟܚ ܕܠܐ ܡܬܟܪܙ ܠܢ ܥܡܗܘܢ
ܐܠܐ ܕܢܐܡܪܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܫܪܝܪܐ ܕܐܬܐ ܕܡܫܬܟܚ
ܕܡܬܟܪܙ ܘܕܒܢܒܝܐ ܡܬܢܒܐ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܐܦ
ܗܘ ܕܡܫܝܚܐ ܫܪܝܪܐ ܕܐܬܐ ܘܕܒܢܒܝܐ ܡܬܢܒܐ
ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܘܠܐ ܡܓܕܠܝܢ ܥܡ ܢ ܐܠܐ ܥܡ
ܗܠܝܢ ܕܡܓܕܠܝܢ ܥܡ ܢ[292]

die Muslime, obwohl sie Gott und den Sohn Gottes nicht kennen und es nicht zu diesem wahren Messias, der gekommen ist, sagen wollen, was von den Christen bekannt wird, dennoch fest bekennen, dass er der wahre Messias ist, der kommen wird und durch die Propheten vorhergesagt worden ist. Sie haben diesbezüglich keinen Disput mit uns, sondern vielmehr mit den Juden.[293]

Da die Muslime Christus jedoch keine göttliche Natur zuschreiben oder ihn Sohn Gottes nennen konnten, verglichen die meisten christlichen Apologeten der frühen ʿAbbāsidenzeit die Muslime in christologischer Hinsicht mit den Juden.[294] Auch in Bezug auf den *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis ist anzumerken, dass Nonnos' positive Darstellung der Muslime sich nur auf den Bereich der Christologie bezieht. Sie ist ferner auf den kurzen, gerade zitierten Abschnitt beschränkt und beruht offenkundig auf Fehlinterpretationen der von Nonnos herangezogenen Koranstellen. Die Differenzen zwischen Muslimen und Christen müssen Nonnos jedoch bewusst gewesen sein, weil er im weiteren Verlauf des Traktats ausführlich darlegt, dass Christus über die gleichen Eigenschaften wie Gott verfügt und somit göttlich ist,[295] was sich diametral gegen das muslimische Verständnis von Jesus richtet. Nonnos adressiert dabei die Muslime jedoch nicht mehr direkt, gerade seine Belege aus den alttestamentlichen Propheten scheinen sich eher gegen Juden zu richten. Allerdings überlappten sich die Streitpunkte zwischen Juden und Christen sowie zwischen

291 Vgl. Jakob von Edessa, Fünfter Brief an den Styliten Johannes von Litarbā (Ed./Übers. Nau), 518 (Z. 22; Syr.) und 524 (Frz.).

292 Ebd., 518 (Z. 24–27).

293 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Jakob von Edessa, Fünfter Brief an den Styliten Johannes von Litarbā (Übers. Nau), 524 (Frz.); Crone/Cook, Hagarism, 11 (Engl.); Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 31 (Engl.); Griffith, Jews and Muslims, 73 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 166 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 171 (Engl.).

294 Vgl. Griffith, Jews and Muslims, 73–74.

295 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 14* (Z. 4)–29* (Z. 11; Syr.) und 48* (Z. 17)–64* (Z. 4; Lat.); vgl. hierzu auch Kapitel ‚11.10 Die Attribute Gottes in der christologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis'.

Muslimen und Christen in der Frage der Christologie, sodass Nonnos sich angesichts seines zeitgenössischen Kontexts sicherlich auch – und wahrscheinlich sogar primär – gegen die Muslime richtete.[296] Aufgrund der politischen Machtverhältnisse seiner Zeit könnte er darauf verzichtet haben, die Muslime direkt zu attackieren. Letztlich sah Nonnos in der Auseinandersetzung mit den Muslimen über die Bedeutung Jesu wohl die gleichen Probleme wie in dem Konflikt mit den Juden zu diesem Thema. Lediglich seine Kritik an den Juden und seine Polemik gegen sie äußerte er direkter als gegenüber den Muslimen.

Neben den anderen bereits untersuchten syrischen Quellen weisen weitere christliche Texte die Tendenz auf, religiöse Kritik am Islam als Kritik am Judentum zu verpacken: Herman Teule hat in Bezug auf den *Traktat an die Völker und die Juden* des Melkiten Paul von Antiochien etwa herausgearbeitet, dass es in jenem Teil des Traktats, der an die Völker (الامم, *al-umam*) adressiert ist, nicht um Heiden, sondern um die Muslime geht. Ebenso enthält der zweite Teil, in dem Paul sich an die Juden (اليهود, *al-yahūd*) wendet, eine Reihe apologetischer Topoi aus der Auseinandersetzung mit dem Islam. Das Hauptanliegen Pauls ist nach Auffassung Teules daher die Auseinandersetzung mit dem Islam, wobei das Judentum genutzt wird, um darzulegen, dass der Islam – wie das Judentum – nicht die Kriterien einer von Gott gewollten Religion erfüllt.[297] Zu einem ähnlichen Befund kommt Shaun O’Sullivans Analyse antijüdischer griechischer Texte aus dem 7. Jahrhundert: Diese Quellen enthalten indirekte Bezugnahmen auf die Araber und den Islam, die vordergründig als Argumente gegen die Juden erscheinen.[298]

Nach Sidney H. Griffith werden islamische Glaubensvorstellungen und -praktiken in den christlichen apologetischen Werken aus der frühen ʿAbbāsidenzeit als ‚jüdisch‘ oder zumindest als vom Judentum beeinflusst beschrieben, wobei diese Polemik als Fortsetzung bzw. Erweiterung früherer Auseinandersetzungen zu verstehen sei, in denen Christen Glaubensabweichungen als gleichbedeutend mit dem Judentum zu diffamieren versuchten.[299] Griffith inter-

296 Vgl. dazu etwa Griffith, The Prophet Muḥammad, 101: „Nonnus structured his treatise as a guide for someone who would be searching for the true religion among the several options available to him in the ninth century, in Iraq; but it is quite clear that the pressure of Islam is his primary concern.“

297 Vgl. Teule, Paul of Antioch’s Attitude, 100–110. Die Lebenszeit Paul von Antiochiens lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Nach Teule kann nur als gesichert gelten, dass er zwischen 1027 und 1232 gewirkt haben muss (vgl. ebd., 93–94). Eine gekürzte englische Übersetzung des Traktats bietet Teule: vgl. ebd., 100–106; Edition des arabischen Textes samt französischer Übersetzung: Paul von Antiochien, Traktat an die Völker und die Juden (CIsC.AC 1), 190–239 (Ed./Übers. Khoury).

298 Vgl. O’Sullivan, Anti-Jewish Polemic.

299 Vgl. Griffith, Jews and Muslims, 65–66.

pretiert die Strategie christlicher Apologeten des 8. und 9. Jahrhunderts, muslimische Kritikpunkte am Christentum in die Nähe von jüdischen Vorstellungen zu rücken oder sie mit diesen gleichzusetzen, als Versuch, die islamischen Einwände für die christlichen Adressaten zu marginalisieren, indem die entsprechenden Positionen des Islams lediglich als Weiterführung jüdischer Positionen dargestellt werden. Aus der Perspektive dieser Autoren war der Islam damit – insbesondere hinsichtlich seiner Einschätzung der Bedeutung Jesu – nicht besser als das Judentum.[300] Mit dem Judentum hatten die Christen sich jedoch schon seit Jahrhunderten auseinandergesetzt: Aus ihrer Sicht war das Judentum durch das Auftreten Jesu obsolet und durch das Christentum abgelöst geworden. Wenn der Islam nur als weitere Spielart des Judentums beschrieben wurde, insinuierten die christlichen Theologen ihren Rezipienten, dass der Islam heilsgeschichtlich ohnehin überholt sei und im Grunde keine Beachtung verdiene.

9.5 Zusammenfassung

Insgesamt ist somit festzustellen, dass der Trend in den frühesten syrischen Reaktionen auf den Islam aus dem 7. Jahrhundert, den Islam als eine dem alttestamentlichen-„abrahamitischen" Glauben ähnliche Religion zu interpretieren, sich in den syrischen Texten aus dem 8. und 9. Jahrhundert insofern fortsetzt, als die Muslime nun überwiegend in der Nähe der Juden verortet werden. In der *Disputation von Bēt Ḥālē* wird von einer Akzeptanz des Alten Testaments durch die Muslime ausgegangen, was an Johannes bar Penkāyēs Beschreibung des Islams als Monotheismus alttestamentlicher Prägung erinnert. Der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* nutzt die vermeintliche muslimische Akzeptanz des Alten Testaments als Grundlage für die typologische Exegese, nach der das Alte Testament Vorbilder für das Neue Testament enthält, sodass das Neue Testament das Alte Testament erfüllt und das Alte Testament im Hinblick auf das Neue Testament interpretiert werden muss. Diese Position wird im *Scholienbuch* des Theodor bar Kōnī weiterentwickelt, indem von muslimischer Seite eine vollkommene Übereinstimmung mit dem Alten Testament erklärt wird, wohingegen das Neue Testament nur teilweise Akzeptanz findet, weil es in Teilen verfälscht worden sei. Die Ablehnung bezieht sich auf christliche Interpretationen des Neuen Testaments, die der Begründung der Göttlichkeit Christi dienen: So kann der Muslim nicht akzeptieren, dass Jesus der Sohn Gottes gewesen sei, Gott ei-

300 Vgl. ebd., 83–84.

nen Sohn gezeugt habe und dieser mit Gott wesensgleich sei. Hinsichtlich der Inhalte und Gebote des Alten Testaments hält der Muslim im *Scholienbuch* diese zwar allesamt für von Gott gegeben, macht ihre Gültigkeit aber von ihrer Nützlichkeit abhängig: Jene Gebote, die nur für die Juden notwendig gewesen seien, erachtet der Muslim als überkommen, andere Gebote seien aber für alle Menschen dienlich und daher auch weiterhin aktuell.

Trotz der teilweisen Distanzierung des Muslims von den alttestamentlichen Geboten wirft Theodor bar Kōnī den Muslimen aufgrund ihrer Ablehnung der Lehre von Jesus Christus als dem Sohn Gottes vor, wie die Juden zu glauben. Innerhalb des *Scholienbuches* vollzieht sich damit ein Wandel von der Identifikation des Islams als einer Form des alttestamentlichen Glaubens hin zu einem ausdrücklichen Vergleich des Islams mit dem Judentum hinsichtlich der Haltung gegenüber der Bedeutung Christi. Eine Entsprechung zu dieser Polemik liefert der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. in seinem Brief 40 (und weiteren Schriften), in welchem er die Muslime als „neue Juden“ charakterisiert, die sich wie die „alten Juden“ gegen die Wahrheit stemmen würden. Denn Juden wie Muslime lehnen die Gottessohnschaft Jesu ab. Daher erscheint Timotheos auch die muslimische Bezeichnung ‚Diener‘ für Jesus als „jüdische Vorstellung“. Eine Verbindung zwischen Islam und Judentum stellt ferner die *Legende von Sergios Baḥīrā* her, indem sie die ursprüngliche Fassung des Korans auf den Mönch Baḥīrā zurückführt, dann aber einen jüdischen Schreiber namens Kaʿb bzw. Kalb auftreten lässt, der den von Baḥīrā an Muḥammad übergebenen Ur-Koran im Sinne des Alten Testaments verfälscht und die Parakletverheißung Jesu auf Muḥammad bezogen haben soll.

Als einziger syrischer Autor innerhalb des hier analysierten Quellenkorpus gibt Nonnos von Nisibis in seinem *Apologetischen Traktat* vor, eine größere Nähe zwischen Christentum und Islam als zwischen Judentum und Islam zu sehen. Dabei interpretiert er ausgewählte Koranverse im Sinne einer weitgehenden Konvergenz zwischen Christen und Muslimen bezüglich ihrer Sicht auf Jesus Christus. Allerdings zeigt sich im weiteren Verlauf von Nonnos’ Ausführungen eine erhebliche Notwendigkeit der Darlegung des aus seiner Perspektive „rechten“ Christusglaubens, sodass auch Nonnos die grundsätzliche Divergenz zwischen Christen und Muslimen in dieser Frage klar gewesen sein muss, wenngleich er sie nicht explizit zum Ausdruck bringt.

Das vom überwiegenden Teil der syrischen Autoren konstatierte Naheverhältnis zwischen Juden und Muslimen entspricht dem Ergebnis einer Studie der Judaistin Simone Rosenkranz, nach der Juden und Muslime im Orient des 9. und 10. Jahrhunderts ihre beiden Religionen in einem engeren Verhältnis zueinander sahen als das Verhältnis ihrer jeweiligen Religion zum Christentum, das sich hinsichtlich der Position Jesu Christi und der Trinitätslehre deutlich von Judentum und Islam unterscheidet. Diese Tendenz stellt Rosenkranz zudem in christlichen Texten aus der entsprechenden Zeit fest: „[…] auch christliche Texte aus

dem 9. und 10. Jh. stellen die Konstellation eines dem Judentum und dem Islam entgegengestellten Christentum her“[301]. Abgesehen davon setzten andere christliche Apologeten – unter den von Rosenkranz genannten befindet sich auch Nonnos von Nisibis, was meines Erachtens mit Blick auf dessen gesamten *Apologetischen Traktat* zu hinterfragen ist – Christentum und Islam allerdings in ein näheres Verhältnis als Judentum und Islam.[302]

301 Rosenkranz, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, 362.

302 Vgl. ebd., 349–363. Die christlichen Autoren, die Christentum und Islam in einem näheren Verhältnis sahen, nennt Rosenkranz ebd., 362 (Anm. 163).

10. Ein Gott in drei Hypostasen – trinitätstheologische Apologetik

Die Lehre von der Trinität (ثالـوث, *ṯālūṯ* oder تثليـث, *taṯlīṯ*) war eine der zentralen christlichen Glaubensvorstellungen, die bei den Muslimen auf Ablehnung stießen. Aus den syrischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts ist ersichtlich, dass die Christen die religiöse Herausforderung zur Kenntnis nahmen und nach Antworten darauf suchten. Ihre trinitätstheologische Apologetik ist Gegenstand dieses Teils der Monographie, wobei folgende Themen behandelt werden: Zunächst gilt es, die muslimischen Einwände gegen die christliche Trinitätslehre anhand der diesbezüglichen Koranstellen darzulegen. Daran schließt eine Erläuterung der Darstellung der grundsätzlichen Vereinbarkeit der Einsheit Gottes mit der Trinitätslehre durch die syrischen Apologeten an. Angesichts der fundamentalen Bedeutung einer biblischen Basis für jegliches christliche Dogma ist das nächste Kapitel den schriftbasierten Argumenten für die Trinitätslehre gewidmet, wobei die Uminterpretationsversuche bestimmter Koranstellen durch die christlichen Theologen mitberücksichtigt werden. Wenn man jedoch davon ausging, im Koran Hinweise auf die Trinität zu finden, musste erklärt werden, warum Muḥammad die Trinität dann nicht verkündet hatte. Die Antworten der syrischen Autoren auf diese Frage stehen im Fokus des anschließenden Kapitels.

Da sich Muslime und Christen in der Frage, was als heilige Schrift anzuerkennen sei, uneins waren, traten neben die schriftbasierten Argumente weitere Begründungen für die Trinitätslehre, für welche der Anspruch erhoben wurde, dass sie durch die menschliche Vernunft einsichtig seien. Hierzu wurde die Trinität etwa anhand von Metaphern erläutert, welche die Einheit des einen Gottes in den drei Hypostasen verdeutlichen sollten. Nach diesen trinitätstheologischen Metaphern rücken im nächsten Kapitel die Argumente des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos und des westsyrischen Erzdiakons Nonnos von Nisibis für die Vollkommenheit der Zahl Drei in das Zentrum der Untersuchung. Timotheos und Nonnos waren zudem jene syrischen Autoren, die in ihrer trinitätstheologischen Apologetik Parallelen zur zeitgenössischen islamischen Lehre von den Attributen Gottes herausarbeiteten. Neben den Hinweisen auf einzelne Koranverse oder andere Partikularelemente der islamischen Tradition zeigt sich das Aufgreifen der islamischen Theologie durch die christlich-syrischen Autoren in diesem Bereich besonders deutlich, weshalb das entsprechende Kapitel das umfangreichste in diesem Teil zur trinitätstheologischen Apologetik ist. Danach wird das alternative trinitätstheologische Konzept des Timotheos erläutert, der die für Muslime anstößige Titulierung Christi als ‚Sohn Gottes' zu umgehen versuchte. Abschließend wird auf der Grundlage dieser thematischen Einzelstudien ein Resümee zur trinitätstheologischen Apologetik der syrischen Theologen im 8. und 9. Jahrhundert gezogen.

10.1 Die christliche Trinitätstheologie aus islamischer Perspektive

Angesichts des Prinzips der Einsheit Gottes (توحيد, *tauḥīd*) erschien den Muslimen die christliche Trinitätslehre als Tritheismus.[303] Nach islamischer Auffassung hat Gott keinen Teilhaber (شريك, *šarīk*). Wenn jemand Gott einen anderen beigesellt (اشرك, *ašraka*), wird dies daher als *širk* (شرك, d. h. Polytheismus) bezeichnet, dessen Anhänger *ahl aš-širk* (اهل الشرك) genannt werden.[304] Die Auseinandersetzung mit der Trinitätslehre findet im Koran in der Regel im Zusammenhang mit der Ablehnung der christlichen Lehre der Gottessohnschaft Jesu statt. Nachdem in Sure 5,72 abgelehnt wurde, dass Christus Gott ist, heißt es in Vers 73: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist einer von dreien.' [لَّقَد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ] Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott [وَمَا مِن إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ]." Die Übersetzung Rudi Parets ist hier insofern unpräzise, als es im Arabischen eigentlich heißt ‚Gott ist der dritte von dreien', wobei die Phrase *ṯāliṯu ṯalāṯatin* (ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ) häufig als Referenz an die Trinitätslehre verstanden wurde. Nach Sidney H. Griffith kann dieses arabische Konstrukt aus Ordinalzahl und Kardinalzahl aber auch eine Übertragung des syrischen Ausdrucks *tlīṯāyā* (ܬܠܝܬܝܐ) sein, der in der syrischen Literatur als Beiname Christi Verwendung fand.[305] Diese Interpretation passt zu dem antichristologischen Kontext des Koranverses.

Sure 5,116–117 bezieht sich hingegen tatsächlich auf eine Dreizahl von Gottheiten:

> „Und (damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: ‚Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!' [اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَينِ مِن دُونِ اللهِ]?' Er sagte: ‚Gepriesen seist du! (Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es (tatsächlich doch) gesagt hätte, wüßtest du es (ohnehin und brauchtest mich nicht zu fragen) (w. Wenn ich es gesagt habe, wußtest du es). […] Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast (nämlich): ‚Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!' [اعبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُم] […]."

Die hier vorgestellte göttliche Trias von Gott, Maria und Jesus entspricht nicht dem christlichen Trinitätsverständnis und wird von Jesus als nicht mit seiner von Gott erhaltenen Lehre übereinstimmend abgewiesen. Das Argument läuft wieder darauf hinaus, dass Jesus nicht Gott ist, weil er sich Gott, dem Herrn, wie die anderen Menschen als Diener untergeordnet habe. Nach David Thomas

303 Zum Folgenden vgl. Thomas, Trinity.
304 Vgl. Suren 6,163; 10,18; 10,28–29; 23,91–92.
305 Vgl. Griffith, Syriacisms in the "Arabic Qurʾān", 100*–108*; vgl. auch Griffith, What does Mecca have to do with Urhōy?, 388.

könnte das Ziel des Verses darin bestanden haben, vor einer übergebührlichen Marienverehrung zu warnen. Er könnte ferner auf eine heterodoxe Strömung auf der arabischen Halbinsel – die Kollyridianerinnen[306] –, deren Existenz zur Zeit Muḥammads allerdings umstritten ist, Bezug nehmen, die Maria Opfer darbrachte. Schließlich könnte der Vers vor einer Quasi-Vergöttlichung Marias warnen, wie sein Urheber sie möglicherweise im θεοτόκος-Titel der Synoden des 5. Jahrhunderts gegeben sah.[307] Jack Tannous plädiert hingegen dafür, die in Sure 5,116 vorgenommene Hinzufügung Marias zur Trinität nicht auf die etwaige Präsenz von häretischen Gruppen wie den Kollyridianerinnen auf der arabischen Halbinsel zurückzuführen. Laut Tannous reagiert der Koran hier lediglich auf die Welt der einfachen Christen, die – ohne besondere theologische Bildung – durchaus eine derartige Auffassung von Maria vertreten haben könnten.[308]

Sure 4,171 wendet sich wieder hauptsächlich gegen die Lehre von der Gottessohnschaft Christi, fordert aber auch zur Distanzierung von der Trinität auf:

> „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei) [وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ]! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott [إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ]. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter."

Diese Koranstellen bildeten die Grundlage für Widerlegungen der Trinitätslehre, die – analog zum Begriff für die Einsheit Gottes (توحيد, *tauḥīd*) – auf Arabisch als تثليث (*taṯlīṯ*) bezeichnet wird, durch muslimische Autoren. Derartige Werke entstanden im 9. Jahrhundert parallel zur christlich-apologetischen Literatur gegen den Islam.[309]

Auf die muslimischen Widersprüche zur christlichen Lehre über Jesus und die Trinität reagierten die syrischen Autoren in ihren apologetischen Schriften, was etwa an den Einwänden al-Mahdīs gegen das Christentum in der Disputation mit dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos deutlich wird. So sieht der Kalif in der Trinitätslehre die „Gefahr des Polytheismus" ([...] ܕܚܠܬܐ ܕܫܘܬܦܐ ܕܐܠܗ̈ܐ ܟ)[310]. Auch Johannes von Damaskus (gest. um 750) berich-

306 Zu den Kollyridianerinnen vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 104; Hainthaler, Christliche Araber, 55.

307 Vgl. Thomas, Trinity, 369–370.

308 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 252.

309 Vgl. Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 40–44; Thomas, The Doctrine of the Trinity, 83–86.

310 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 130 (Nr. 18,19; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 90 (Nr. 18,19). ܕܚܠܬܐ ist hier – entgegen der herkömmlichen Übersetzung – eher nicht als ‚Furcht' bzw. ‚Gottesfurcht' oder im Sinne eines Fehlglaubens

tet in Kapitel 100 von seiner Schrift *Über die Häresien* (Περὶ Αἱρέσεων), dass die Muslime die Christen „Beigeseller“ (ἑταιριασται) nennen würden:

Καλοῦσι δὲ ἡμᾶς ἑταιριαστάς, ὅτι, φησίν, ἑταῖρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν.[311]

„Sie nennen uns aber ‚Beigeseller‘, weil wir, so behaupten sie, Gott insgeheim einen Nebengott beigesellen[312], indem wir sagen, Christus sei der Sohn Gottes und <selbst> Gott.“[313]

Während die Christen im Koran noch nicht „Beigeseller“ (مشـركون, *mušrikūn*) genannt wurden – als „Beigeseller“ treten im Koran nur die arabischen Polytheisten in Erscheinung –, spiegelt diese von Johannes von Damaskus überlieferte Aussage der Muslime über die Christen wohl eine veränderte Redeweise der Muslime infolge intensiverer Begegnungen mit dem Christentum in der Region des Fruchtbaren Halbmonds wider.[314] Ebenso wird in der langen arabischen Rezension der *Legende von den Mönch Sergios Baḥīrā* ersichtlich, dass die Christen von muslimischer Seite offenbar als *mušrikūn* identifiziert wurden (الديـن اشـركوا هـم النصـاري).[315] Jedoch ist zu konzedieren, dass es in dieser Frage wohl keinen Konsens gab, da in einer von Dionysios bar Ṣalībī (gest. 1171) überlieferten Tradition der koranische Terminus *mušrikūn* (مشـركون) im syrischen Text mit dem Begriff *ḥanpē* (ܚܢܦܐ, wörtlich: „Heiden“) übersetzt wird. Dionysios bezog den Begriff *mušrikūn*, den er auf Syrisch wiedergibt (ܡܫܪܟܘܢ), denn auch auf die altarabischen Polytheisten (ܥܪܒܝ̈ܐ ܩܕܡ̈ܝܐ).[316]

Für den Kalifen al-Mahdī sind die Rede und der Geist ferner Schöpfung Gottes (ܪܘܚܐ ܘܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܝܬ ܒܪܝܬܐ ܕܠܐ ܐܠܗܐ ܒܠܚܘܕܘ), weil „es nichts Unerschaffenes gibt ausser Gott allein“ (ܠܝܬ ܡܕܡ ܕܠܐ ܐܠܗܐ ܒܠܚܘܕܘ ܠܐ ܒܪܝܬ ܐܠܐ ܐܠܗܐ).[317] Außerdem unterstellt der Kalif, der Katholikos-Patriarch Timotheos glaube,

oder einer Häresie zu verstehen. Timotheos erklärt in seiner Erwiderung, dass diese ܡܠܬܐ in der Tat bestehe. Er kann damit wohl kaum gemeint haben, dass die Trinität tatsächlich eine polytheistische Vorstellung sei, weshalb ich hier Heimgartners Übersetzung mit ‚Gefahr‘ folge.

311 Johannes von Damaskus, Liber de haeresibus (CIsC.G 3), 78 (Z. 70–71); Ed. Kotter (PTS 22), 63 (Z. 61–62); Ed. Sahas, 134 und 136; Ed. Schadler (HCMR 34), 224 (Z. 55–56).

312 Wörtlich: „[…] Gott einen Gesellen hinzustellen […]“ (ἑταῖρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν).

313 Zit. nach Johannes von Damaskus, Liber de haeresibus (CIsC.G 3), 79 (Übers. Glei/Khoury); vgl. auch Übers. Sahas, 135 und 137 (Engl.); Übers. Schadler (HCMR 34), 225 (Z. 55–56; Engl.).

314 Vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 404–405.

315 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, A 2 (HCMR 9), 464–465 (Nr. 16.18; Arab./Engl.).

316 Vgl. Schilling, Ein Koran-Florilegium, 175–178. Zu den Belegen bei Dionysios bar Ṣalībī vgl. Dionysios bar Ṣalībī, Disputation gegen das Volk der Araber (CSCO.S 238), 109 (Z. 14–19; Syr.); Übers. Amar (CSCO.S 239), 101 (Z. 14–18; Engl.); sowie Disputation gegen das Volk der Araber (CSCO.S 238), 103 (Z. 25)–104 (Z. 2; Syr.); Übers. Amar (CSCO.S 239), 95 (Z. 22–26; Engl.).

317 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 135 (Nr. 18,37; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 92 (Nr. 18,37).

Gott habe ein Kind (ܝܠܕ).[318] Der westsyrische Patriarch Dionysios von Tell-Maḥrē beschreibt die Lehre Muḥammads über den einen Gott unter Zuhilfenahme von Sure 112 als Absage an die christliche Trinitätslehre:

ܗܘ ܐܡܪ ܕܢܗܘܢ ܥܒܕܝܢ ܠܐܠܗܐ ܕܟܠ ܒܪܝܬܐ ܕܐܦ ܗܟܝ ܕܠܐ ܐܡܪ ܠܐ ܐܒ ܘܠܐ ܒܪ ܘܠܐ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܒܠܚܘܕ ܒܦܓܪܐ ܘܒܐܘܣܝܐ ܕܠܐ ܝܠܕ ܘܠܐ ܝܠܝܕ ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܫܘܬܦ ܘܠܐ ܒܥܠ ܚܠܦ ܠܗ ܐܝܬ ܠܗ ܐܠܐ ܚܕ ܒܐܝܬܘܬܐ ܘܒܦܓܪܐ ܘܠܐ ܝܠܕ ܘܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܘܠܐ ܫܘܬܦ ܘܠܐ ܒܥܠ ܚܠܦ ܠܗ.[319]

Er hat sie gelehrt, dass sie den einen Gott, den Schöpfer des Alls, bekennen sollen, obwohl er [ihn] weder Vater noch Sohn noch Heiligen Geist nennt, sondern er nennt die Gottheit die einzige der Person und die einzige der Hypostase, die weder gezeugt ist noch zeugt und die keinen Sohn, Gesellen oder Teilhaber hat.[320]

Das zentrale Problem hinsichtlich der Verteidigung der Trinitätslehre gegenüber den muslimischen Einwänden war für die syrischen Autoren also die Herausforderung, die Dreiheit der Hypostasen mit der Einsheit des Wesens Gottes in Einklang zu bringen.

10.2 Die Einsheit Gottes in der Trinität

Da die Muslime die Vereinbarkeit von Monotheismus und Trinitätslehre in Frage stellten, bemühten sich die syrischen Apologeten, die Einsheit Gottes hervorzuheben und das Verhältnis der drei trinitarischen Hypostasen so darzustellen, dass diese Einsheit nicht gefährdet wird. In der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* wird die christliche Vorstellung von der Trinität vom Polytheismus abgegrenzt: „Gott ist einer und eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (ܐܠܗܐ ܚܕ ܐܝܬܘܬܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ) bzw. Gott ist „ein und derselbe in der Gottheit und drei Hypostasen und Personen“ (ܐܠܗܐ ܗܘ ܒܥܝܢܗ ܒܐܝܬܘܬܐ ܘܬܠܬ ,ܐܝܬܘܬܐ ܘܬܠܬ ܐܢܫܝ ܘܬܠܬ ܩܢܘܡܐ).[321] Aus diesem Trinitätsverständnis folgt:

318 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 137 (Nr. 18,42; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 93 (Nr. 18,42).

319 Michael der Syrer, Chronik (Ed. Chabot), 406.

320 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Michael der Syrer, Chronik (Übers. Chabot), 404 (Frz.); Übers. Moosa, 447 (Engl.); Penn, Envisioning Islam, 91 (Engl.). Zu der Parallelstelle in der *Chronik bis zum Jahr 1234* vgl. Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 44 (Dt.); Palmer, The Seventh Century, 131 (Engl.); Penn, Envisioning Islam, 91 (Engl.).

321 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed./Übers. Nau), 250 (Syr.) und 259 (Frz.); Ed./Übers. Penn, 83 (Syr.) und 88 (Engl.); Ed./Übers. Saadi, 71 (Engl.) und 82 (Syr.); Übers. Suermann, 123–124 (Dt.)

ܐܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܠܐ ܘ ,ܡܬܚܫܒ ܠܐ ܐܦ
ܒܥܐ ܐܢ ܘ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܠܫ ܐܢ ܐܡܪ
ܐܝܟ ܠܐ ܒܟܠ ܘ ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܡܪ
ܐܝܬ ,ܡܬܚܫܒ ܕܒܪ ܚܕ ܕܝܢܐ ܒܥܐ
322.ܐܡܪܢ

Aber er ist nicht und er wird nicht [als] drei Götter oder drei Gottheiten bekannt oder in keiner Weise Götter und Gottheiten wegen der einen Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, wie wir gesagt haben. Und vom Vater sind der Sohn und der Geist.[323]

Das zentrale Bestreben des Autors der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* hinsichtlich der Trinitätslehre ist es somit, Vorwürfe, die Trinität sei eine Form des Polytheismus, zurückzuweisen.

In der *Disputation von Bēt Ḥālē* wird die Trinität ebenfalls diskutiert: Auf die Frage des Muslims, warum die Christen den einen Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist nennen würden, folgt einer der längsten Monologe des Mönchs in der Disputation, den er mit einem Grundsatzstatement beginnt:

ܫܪܪܬ ,ܡܬܚܫܒ ܐ ܒܪܝܫ [ܒܝܬ]
ܐܡܪܢ ܐܝܬ ܕܒܪ ܕܒܥܐ ܐܠܐ
ܐ ܐܠܐ ,ܐ ܚܕ ,ܐ ܡܬܚܫܒ ,ܐܝܬ
ܕܒ ܐܚܕ ܐܠܗܐ ,ܐ ܚܕ ,ܐ
324.ܐܝܬ ܐܠܗܐ

Du hast wahrheitsgemäß gesagt, [dass] er einer ist. Aber er ist in den drei Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes bekannt. Denn er ist eine Natur, eine Kraft, ein Wille, eine Macht, ein verborgenes Wesen ohne Anfang und Ende.[325]

Der Mönch stimmt dem Muslim bezüglich der Einsheit Gottes somit grundsätzlich zu, hebt zugleich aber die drei Hypostasen hervor. Durch seinen Hinweis auf die eine Natur (ܐ ܚܕ) und das eine Wesen (ܐܠܗܐ) betont er den Grund der Einsheit dieser drei Hypostasen.

In den syrischen Quellen, die gegen Ende des 8. Jahrhunderts entstanden sind, finden sich differenziertere Ausführungen zur Trinitätslehre als in der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* und in der *Disputation von Bēt Ḥālē*. So werden in der Disputation des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī die Zeugung des Sohnes und der Hervorgang des Geistes bei gleichzeitiger Wahrung der Einheit der Hypostasen thematisiert. Dabei bedarf das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander angesichts einer Rückfrage des Kalifen nach den Unterschieden zwischen Sohn/

322 Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed. Penn), 83; vgl. auch den syrischen Text bei: Ed. Nau, 250; Ed. Saadi, 82.

323 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Übers. Nau), 259 (Frz.); Übers. Penn, 88 (Engl.); Übers. Saadi, 71 (Engl.); Übers. Suermann, 124 (Dt.).

324 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 219.

325 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 219 (Engl.).

Rede und Geist[326] einer näheren Erläuterung. Timotheos betont, dass es keinen Unterschied (ܫܘܝܘܬܐ) zwischen den Hypostasen gebe, „ausser dem, dass die eine nicht gezeugt wird, die andere gezeugt wird und die dritte hervorgeht“ (ܐܠܐ ܕܗܘ ܐܝܬ ܕܠܐ ܐܝܬܝܠܕ ܐܘ ܐܝܬ ܕܐܝܬܝܠܕ ܐܝܬ ܕܠܐ

Sohn und Geist sind also dem Vater vom Wesen her gleich. Sie sind in den Hypostasen unterschieden und in der ihnen gemeinsamen göttlichen Natur vereint. Timotheos spricht dabei zentrale Problempunkte an, die aus muslimischer Sicht mit der christlichen Trinitätslehre verbunden waren: das Gezeugtsein des Sohnes und der Hervorgang des Heiligen Geistes. In beiden Fällen stellten sich Muslime offenbar die Frage, ob Gott dafür einen Körper oder Körperteile benötige. Timotheos hält dagegen fest, dass aus den Proprietäten der Hypostasen nicht auf einen Körper oder ein Zusammengesetztsein Gottes geschlossen werden könne. Die Thematik spielt auch in Timotheos' Auseinandersetzung mit der islamischen Attributenlehre eine Rolle und wird in diesem Zusammenhang noch ausführlicher zu erläutern sein.[334]

Im *Scholienbuch* des Theodor bar Kōnī werden das Gezeugtsein des Sohnes und der Hervorgang des Geistes unter dem Aspekt der Vollkommenheit Gottes verhandelt. Für den Schüler, der im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* die muslimische Position vertritt, stellt sich die Frage, ob der Sohn und der Geist vollkommen (ܫܠܡܝܢ) sind, weil (ܕ, ܚܕ) einer gezeugt ist (ܝܠܕ) und einer hervorgeht (ܢܦܩ). Damit verbindet er die Frage, ob Sohn und Geist vollkommen (ܫܠܡܝܢ) seien, wenn sie vom Vater getrennt sind (ܫܪܝ ܒܝ ܐܒܐ ܗܘܘ). Wenn eine solche Trennung vom Vater jedoch der Fall sei, so folgt für den Schüler daraus, dass der Sohn dann aufgrund seiner Zeugung (ܡܗܝܠܕ) durch den Vater und der Geist aufgrund seines Hervorganges (ܡܗܝܢܦܩ) aus dem Vater nicht vollkommen sein können.[335] Die Vollkommenheit bleibt demgemäß als Eigenschaft Gott bzw. dem Vater vorbehalten. Wenn der Sohn und der Geist auf irgendeine Weise von diesem Urgrund der Vollkommenheit getrennt sind, können sie nicht vollkommen sein, d. h. sie können auch nicht göttlich sein. Der Lehrer, welcher die Rolle eines christlichen Apologeten einnimmt, hält dem jedoch entgegen:

ܗܘܘ ܐܢ ܐܒܐ ܡܬܚܡܐ ܒܝ ܫܪܝ ܗܘ ܐܒܐ ܕܫܠܡ ܐܢ ܐܝܟ ܕܐܬܦܪܫ ܡܢ ܐܒܐ ܗܘ ܫܡܐ ܕܐܒܐ ܕܡܬܚܙܐ ܐܝܟ ܕܐܬܝܠܕ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܐܒ ܐܠܐ ܕܝܠܕ ܐܬܝܠܕ.[336]

Wenn der Vater begrenzt wäre, wäre auch sein Gezeugter getrennt. Dass er vollkommen ist, bezeugt wiederum der Name des Vaters, weil der Gezeugte, welcher nicht vollkommen [ist], weil er gezeugt ist, niemals Vater genannt wird.[337]

Konzilien des 5. Jahrhunderts, die zur Trennung zwischen reichskirchlicher und ostsyrischer Tradition beitrugen, belegt (vgl. ebd., 24 [Anm. 94]).

334 Vgl. Kapitel ‚10.7.2 Die Attributenlehre als Ansatzpunkt für die Zurückweisung des muslimischen Anthropomorphismusvorwurfs'.

335 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 281 (Z. 21–25; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 210 (Nr. 199; Frz.).

336 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 281 (Z. 26–29).

337 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 188), 210 (Nr. 199; Übers. Hespel/Draguet).

Während Sohn und Geist für den Schüler also nicht vollkommen und damit nicht göttlich sind, sind sie für den Lehrer beides: Denn einerseits ergibt sich aus dem Umkehrschluss seiner ersten Aussage, dass Sohn und Geist nicht vom Vater getrennt sind, weil dieser unbegrenzt ist. Andererseits folgert der Lehrer daraus, dass der Name des Vaters bezeugt, dass der Sohn vollkommen ist.

Die Dreizahl der göttlichen Personen wird laut dem Lehrer aber gerade durch ihre Untrennbarkeit und ihre Vollkommenheit erkannt (ܗܠܟ ܕܢ ܟܝܢܐ ܕܐܒܐ ܘܐܒܪܗ ܘܐܒܘܬܐ). Der Lehrer versucht, die Untrennbarkeit der Personen dem Schüler durch Metaphern näherzubringen: Wenn er Sohn und Geist vom Vater abgrenzen wolle, müsse er auch die Vernunft (ܡܠܐ) von der Seele, den Glanz (die Helligkeit) vom Licht und den Lichtstrahl von der Sphäre trennen können.[338] Derartige Metaphern wurden von mehreren syrischen Autoren zur Verteidigung der Trinitätslehre gegenüber Muslimen herangezogen. Ihnen ist daher ein eigenes Kapitel gewidmet.[339] Hier bleibt festzuhalten, dass das Gezeugtsein des Sohnes und der Hervorgang des Geistes für Theodor bar Kōnī nicht im Widerspruch zur Vollkommenheit Gottes stehen. Ebenso sind diese beiden Hypostasen nicht vom Vater getrennt, wie von muslimischer Seite unterstellt wurde.

Nonnos von Nisibis geht in seinem *Apologetischen Traktat* wiederum zuerst auf den Monotheismus ein,[340] bevor er sich der Trinität widmet. Nonnos setzt sich in diesem Teil mit der fiktiven Figur eines Polytheisten auseinander, „der bekennt, dass es eine Gottheit in den Göttern und Gottheiten gibt“ (ܡܢܝ ܡܘܕܐ ܒܐܠܗܐ ܘܐܠܗܬܐ ܘܐܠܗܐ)[341]. Nonnos geht also davon aus, dass im Polytheismus jede Gottheit für sich genommen ein Gott ist. Jeder dieser Götter müsse entweder vollkommen oder unvollkommen sein:

ܐܠܗܐ ܚܕ ܡܢ ܣܓܝܐܝܬ ܐܠܗܐ ܕܠܘܬܗ ܗܘ ܫܠܡ ܐܘ ܠܐ ܫܠܡ ܘܗܘ ܕܠܐ ܫܠܡ ܠܐ ܒܥܐ ܠܗ ܕܢܫܬܠܡ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܚܪܢܐ ܕܫܘܢ ܘܡܢ ܐܠܗܐ ܕܫܘܢ ܕܢܫܬܠܡ ܠܗ ܘܐܦ ܕܢܫܬܠܡ ܡܢ ܡܬܚܠܦܝܢ ܠܗ[342]

Der eine Gott von den vielen [Göttern] neben ihm ist vollkommen oder unvollkommen und dieser [Unvollkommene] hätte es nötig, dass seine Unvollkommenheit von den anderen verschiedenen [Göttern] und vielleicht [auch von den] Gegenteiligen vervollkommnet wird.[343]

338 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 282 (Z. 1–17; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 210 (Nr. 200–203; Frz.).

339 Vgl. Kapitel ‚10.5 Metaphern und Analogien für die Trinität in der christlich-muslimischen Kontroverse‘.

340 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 2* (Z. 6)–3* (Z. 18; Syr.) und 36* (Z. 1)–37* (Z. 4; Lat.).

341 Ebd., 2* (Z. 12–13; Syr.) und 36* (Z. 6–7; Lat.).

342 Ebd., 2* (Z. 17–20).

343 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 36* (Z. 10–13; Lat.).

Ein Gott ist für Nonnos notwendigerweise vollkommen, sonst kann er kein Gott sein. Dann müsste es im Polytheismus aber mehrere vollkommene Götter nebeneinander geben, die aufgrund ihrer Allmacht jeweils den anderen Göttern die Existenz nehmen oder die anderen Götter sich unterordnen könnten. Das würde laut Nonnos für jeden dieser Götter letztlich dazu führen, „dass er für viele kein Gott [mehr] wäre“ (ܐܠܗܐ ܠܐ ܗܘܐ ܠܟܠ ܚܕ ܐܠܗ)[344]. Nonnos fügt einen kurzen Abschnitt hinzu, nach dem sich die Einsheit Gottes in seinen Schöpfungswerken zeige,[345] es ist aber vor allem die Vollkommenheit Gottes, die Nonnos im nun folgenden trinitätstheologischen Teil[346] seines *Apologetischen Traktats* wieder aufgreift.

Aus Nonnos’ Ausführungen zum Monotheismus „folgt notwendigerweise, dass [Gott] auch weil er einer ist, vollkommen und nicht unvollkommen ist“ (ܐܝܬ ܠܗ ܟܠ ܟܡܠܝܢ ܘ ܕܐ ܡܛܠ ܕܚܕ ܗܘ ܐܠܗܐ ܗܟܢܐ)[347]. Zur Vollkommenheit Gottes gehört für Nonnos, dass Gott nicht zahlenmäßig einer ist:

ܡܛܠ ܕܟܕ ܐܫܟܚ ܕܐ ܚܕ ܒܡܢܝܢܐ ܗܘ ܘܠܐ ܡܫܬܟܚ ܕܐ ܚܕ ܒܟܝܢܐ ܗܘ ܐܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܟܝܢܐ ܐܚܪܢܐ ܕܒܗ ܐܝܬ ܚܕ ܕܒܡܢܝܢܐ ܗܘ

ܗܫܒܬ ܠܗ ∶ ܐܠܗܐ ܚܕ ܕ̈ ܐܝܬ
ܕ̈ܝܬ ܥܡ ܐܚ̈ܪ̈ܢ ∶ ܒܚܕܝܬ ܠܐ ܫܠܡܐ
ܐܝܬ ܒܝܬ ܚܕ̈ܝ ܘܒܚ̈ܝ ܐܚ̈ܪ̈ܢ.[351]

Wenn also die [Aussage], dass Gott einer [ist], nur zahlenmäßig zu ihm gehört, ist er unvollkommen wegen der anderen und vortrefflicheren Einsheit.[352]

Die Alternative zur zahlenmäßigen Einsheit ist die Einsheit der wesensgleichen Hypostasen. Dabei erinnert die Phrase „Gott [ist] einer“ (ܐܠܗܐ ܚܕ) laut Sidney H. Griffith an Sure 112,1 („Sag: Er ist Gott, ein Einziger“ [قُـلْ هُـوَ اللهُ أَحَـدٌ]).[353] Nonnos grenzt somit das christliche Verständnis der Einsheit Gottes in den wesensgleichen Hypostasen von dem islamischen Verständnis der zahlenmäßigen Einsheit Gottes ab. Aufgrund einer zahlenmäßigen Einsheit wäre Gott aus Nonnos’ Sicht unvollkommen, weshalb er das islamische Monotheismusverständnis ablehnt.

In der *Legende von Sergios Baḥīrā* wird die Trinitätslehre am Beginn des Gesprächs zwischen Baḥīrā und Muḥammad behandelt. Baḥīrā erklärt dort gegenüber Muḥammad, an welchen Gott er glaube. In der westsyrischen Rezension erwähnt er dabei, dass er sich auch zu Gottes Sohn und seinem Heiligen Geist bekenne und an sie glaube (ܗܘ ܐܝܬ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܚܕ ܒܗܘܢ ܗܘ ܒܥܠܡܐ). In beiden Rezensionen wird das dreifache „Heilig“ aus Jes 6,3 zitiert.[354] Von diesem Gott wissen die Menschen laut Baḥīrā durch die Propheten. Bei seiner Erklärung des Prophetentums erwähnt er den Heiligen Geist (ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ), durch den sich Gott bzw. seine Offenbarungen den Propheten mitgeteilt hat. Damit ist das Problem der Trinität angesprochen: Der Geist Gottes (ܐܠܗܐ ܪܘܚܗ) wird laut Baḥīrā von Gott zu jedem gesandt, der ihn fürchtet und seinen Willen tut. In terminologischer Hinsicht wird hier eine Präzisierung vorgenommen, indem der Geist bei Gott verortet wird. Dies evoziert sogleich die Rückfrage Muḥammads, an wen Baḥīrā glaube, wobei die westsyrische Rezension genauer formuliert: „Und du, wen *von diesen* verehrst du?“ (ܘܐܢܬ ܒܡܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܢܬ ܣܓܕ). Die Frage des Heiligen Geistes wird jedoch in dem Gespräch zwischen Muḥammad und Baḥīrā in den beiden syrischen Rezensionen der Legende nicht weiter diskutiert: Muḥammad gibt sich mit der Antwort, dass Baḥīrā Gott verehre, zufrieden. Vielmehr wird im Anschluss daran die christologische Frage in den Blick genommen. Die Aufgabe der Propheten bestand laut Baḥīrā aber darin, die Menschen von heidnischen Vorstellungen „zur Verehrung

351 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 4* (Z. 5–7).
352 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 37* (Z. 20–22; Lat.); Griffith, The Apologetic Treatise, 122 (Engl.).
353 Vgl. Griffith, The Apologetic Treatise, 122.
354 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 272–273 (Nr. 14.5; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 340–343 (Nr. 14.5; Syr./Engl.).

des einen Gottes“ (ܐܠܗܐ ܕܚܕ ܐܠܗܐ) zu bekehren (ܗܦܟ).[355] Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass es den Monotheismus bereits vor dem Islam gegeben hat. Muḥammad hat für die Araber lediglich jene Funktion, die andere Propheten vor ihm bereits hatten: Er soll sie zum Glauben an den einen Gott bekehren.

Somit wird die Dreiheit der göttlichen Hypostasen Vater, Sohn und Heiliger Geist von allen syrischen Autoren, die für den zweiten Hauptteil der vorliegenden Monographie relevant sind, besprochen. Dabei sind die diesbezüglichen Erläuterungen in der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*, der *Disputation von Bēt Ḥālē* und in den syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* relativ spärlich. Die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* richtet sich hinsichtlich der Trinitätslehre vor allem gegen den Vorwurf des Polytheismus. In der *Disputation von Bēt Ḥālē* wird Gott ausdrücklich als einer bestimmt, allerdings in drei Hypostasen. Gleichwohl ist Gott eine Natur und ein Wesen. Die *Legende von Sergios Baḥīrā* macht dagegen keine grundsätzliche Aussage zum Verhältnis der drei Hypostasen zueinander, sondern betont die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Prophetie. Baḥīrā bekennt zwar, auch an den Sohn Gottes und den Heiligen Geist zu glauben, begegnet der trinitätskritischen Frage Muḥammads, welche der drei Hypostasen er denn nun verehre, aber eher ausweichend.

In der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī geht es um die Unterschiede zwischen den drei Hypostasen, und damit um die Proprietäten des Gezeugtseins des Sohnes und des Hervorganges des Heiligen Geistes aus dem Vater. Diese Proprietäten sind laut Timotheos nicht als Abtrennungen der Hypostasen voneinander zu verstehen, wodurch die Einsheit Gottes in Frage gestellt würde: Die Hypostasen sind voneinander zu unterscheiden, sie sind aber vereint in ihrer gemeinsamen göttlichen Natur. Interpretationen der Trinität, die auf eine Aufspaltung der Hypostasen in drei Gottheiten hinauslaufen, wie sie den Christen von muslimischer Seite unterstellt wurden, beruhen laut Timotheos auf dem anthropomorphistischen Missverständnis, dass Gott wie ein zusammengesetzter Körper sei.

Theodor bar Kōnī und Nonnos von Nisibis heben die Vollkommenheit Gottes hervor. Dabei verknüpft Theodor bar Kōnī die Vollkommenheit mit dem Gezeugtsein des Sohnes und dem Hervorgang des Heiligen Geistes, die aus muslimischer Sicht Trennungen vom Vater gleichkommen, sodass der Sohn und der Heilige Geist nicht vollkommen wären. Für Bar Kōnī ist der Vater jedoch nicht von den beiden anderen Hypostasen abgegrenzt, weshalb auch der Sohn und der Heilige Geist vollkommen sind. Laut Nonnos von Nisibis ist Gott notwendigerweise vollkommen. Aus diesem Grund könne Gott aber nicht zahlenmäßig einer sein, denn es gibt eine höhere und vollkommenere Form der Einsheit, welche

355 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 274–275 (Nr. 14.8–11; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 342–343 (Nr. 14.8–11; Syr./Engl.).

mehrere wesensgleiche Hypostasen umfasst. Somit ist die Einsheit Gottes in den drei Hypostasen laut Nonnos Gott angemessener als die islamische Form des Monotheismus.

10.3 Schriftbasierte Argumente für die Trinitätslehre

Als christliche Theologen argumentierten die syrischen Autoren in der Auseinandersetzung mit dem Islam natürlich mit Zitaten aus der Bibel. Allerdings konnte die Bibel allein keine ausreichende Grundlage zur Verteidigung christlicher Lehren bilden, weil die Authentizität ihres Textes von den Muslimen in Frage gestellt wurde. Gegen den biblischen Text richteten sich muslimischerseits die Einwände der Verfälschung (تحريف, *taḥrīf*) bzw. Veränderung (تبديل, *tabdīl*) des Textes, der Aufhebung (نسخ, *nasḫ*) der Bibel durch den Koran als letztgültiger Offenbarung und des Fehlens einer verlässlichen ununterbrochenen Überlieferung (تواتر, *tawātur*) sowie schließlich die quasi-typologische, auf das Erscheinen Muḥammads ausgerichtete Auslegung der Bibel durch die Muslime.[356] Dabei zeigt David Thomas auf, dass es den Muslimen im frühen *kalām* weniger um das Christentum und die Bibel an sich ging, sondern in erster Linie um die Überlegenheit des islamischen Verständnisses des Monotheismus, gegenüber dem die christlichen Lehren der Trinität und der Christologie unangemessen seien und zudem einer verlässlichen Offenbarungsgrundlage entbehrten.[357] Die wenigen muslimischen Autoren aus dem 9. und 10. Jahrhundert, deren überlieferte Werke von einer detaillierten Kenntnis des Textes der Bibel zeugen, interpretierten jedoch ausgewählte Bibelverse zu ihrem Nutzen als Bestätigung islamischer Positionen. Sie verwendeten somit die heilige Schrift der Christen zur Widerlegung des Christentums.[358]

Angesichts der muslimischen Kritik am Text der Bibel beriefen sich zahlreiche christliche Apologeten, die auf Syrisch oder Arabisch schrieben, auch auf einzelne Koranverse, die nach ihrer Interpretation den Wahrheitsanspruch des Islams widerlegen und der Verteidigung des Christentums dienen sollten. Der Unterschied zwischen Muslimen und Christen in der Koranauslegung lässt sich nach Barbara Roggema folgendermaßen skizzieren: Während die muslimischen Exegeten in ihren Korankommentaren (تفسير, *tafsīr*) um eine Harmonisierung von widersprüchlichen oder mehrdeutigen Textstellen bemüht waren, folgten die christlichen Koran-Rezipienten dem Prinzip der wörtlichen Auslegung (ظاهر, *ẓāhir*), um eben diese Stellen gegen die islamische Sicht ins Feld zu führen. Dazu kombinierten einige christliche Apologeten mehrere dieser zunächst

356 Vgl. Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 19–49.
357 Vgl. Thomas, Making Sense of the Bible.
358 Vgl. Thomas, The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic.

selektierten Koranverse in einem nächsten Schritt miteinander, welche die christliche Position wechselseitig zu bestätigen schienen. Auf diese Weise überwanden sie die Beschränkung auf einzelne Verse oder Suren und entwickelten selbst eine Art Koran-„Exegese" christlicher Prägung.[359] In diesem Zusammenhang sieht Roggema das in den „Bedingungen ʿUmars" (شـروط عمـر, *šurūṭ ʿUmar*) enthaltene Verbot für Christen, ihren Kindern den Koran zu lehren, darin begründet, „that Christian parents were suspected of providing their children with a set of useful Qurʾanic verses that could be turned around to serve as ready-made arguments in debate with Muslims"[360]. Denn die muslimischen Theologen waren sich darüber im Klaren, dass der Koran von Christen entgegen der islamischen Interpretation ausgelegt wurde.[361]

Roggema nennt drei Arten, durch die Christen mit dem Korantext in Berührung gekommen seien könnten, wobei sie zu bedenken gibt, dass der Erwerb eines Koranexemplars mit beträchtlichen Kosten verbunden war, weshalb dieser Weg der Aneignung von Koranstellen in vielen Fällen wohl eher unwahrscheinlich gewesen sein dürfte: (1.) Für am wahrscheinlichsten hält Roggema die Aneignung durch das Hören von Koranrezitationen, wobei sie in der auditiven Erinnerung den Grund für falsche Zitate des Korans sieht. (2.) Die zweite Möglichkeit besteht für Roggema in Inschriften auf Gebäuden und Münzen, die Koranstellen wiedergaben oder paraphrasierten, was eine weitere Ursache für Abweichungen vom Originaltext des Korans gewesen sein könnte. (3.) Schließlich scheinen Christen Koranverse aufgegriffen zu haben, die in innermuslimischen Debatten diskutiert wurden oder von bestimmten islamischen Gruppierungen als Slogans oder Belegtexte verwendet wurden. Teilweise waren Christen in diese Diskussionen involviert, weshalb laut Roggema nicht angenommen werden sollte, dass die Christen ihre Koranzitate willkürlich ausgewählt hätten, ohne um deren Bedeutung für die Muslime zu wissen.[362] Ein weiterer Weg, auf dem Christen sich Kenntnisse des Korantextes angeeignet haben könnten, ist mit Clare Elena Wilde zu ergänzen: Der Koran war ein Bestandteil des arabischen Grammatikunterrichts, den sowohl Muslime als auch Christen besuchten. Somit könnten Christen durch den Arabischunterricht ebenfalls mit Passagen aus dem Koran vertraut geworden sein.[363]

359 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 129–132.
360 Ebd., 134.
361 Vgl. ebd., 132–134; vgl. auch Wilde, 'We shall neither learn the Qurʾān nor teach it to our children'.
362 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 134–136.
363 Vgl. Wilde, 'We shall neither learn the Qurʾān nor teach it to our children', 245–248.

10.3.1 Das Alte Testament, das Neue Testament und der Koran in der trinitätstheologischen Apologetik

Im Folgenden werden die schriftbasierten Begründungen der Trinitätslehre in den syrischen Quellen untersucht. Dabei zeigt sich, dass das Alte Testament aus christlicher Perspektive auf die späteren christlichen Dogmen hin gelesen wurde. Diese Art der Exegese wurde nicht speziell für die Auseinandersetzung mit dem Islam entwickelt, denn sie ist wesentlich älter; sie scheint in diesem Kontext aber eine besondere Rolle gespielt zu haben.

In der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* fragt der Emir nach dem Glauben von Abraham und Moses. Wie Johannes daraufhin ausführt, hatten diese, wie alle „Propheten und alle Gerechten und Aufrichtigen“ (ܟܠ ܢܒܝܐ ܘܟܠ ܙܕܝܩܐ) – namentlich werden Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Aaron genannt –, die „Lehre und diesen Glauben der Christen“ (ܗܝܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܢ ܕܐܬܡܣܝ). Die Propheten des Alten Testaments hätten diesen Glauben aber aufgrund der „Kindlichkeit und Unwissenheit der Menschen von damals, die zum Polytheismus neigten und angezogen wurden“ (ܡܛܥܝܢ ܒܛܦܠܘܬܐ ܘܒܓܗܠܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܒܗܝ ܙܒܢܐ ܕܐܬܪܡܝ ܠܫܬܦ̈ܐ), nicht offen verkündet, um die Menschen nicht irrezuführen.[364] Interessanterweise beruft sich der Autor der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* gleich darauf auf das *Šᵉma Yisrael* (Dtn 6,4):

ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܫܝܚܐ ܕܫܪܝܪ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܒܬܘܫܒܚܬܐ ܕܐܢܘܢ ܕܐܡܪ ܠܗܘܢ ܒܫܡܥ ܝܫܪܝܠ ܡܪܝܐ ܐܠܗܟ ܡܪܝܐ ܚܕ ܗܘ. ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܫܪܝܪ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܐܠܗܐ ܚܕ ܗܘ ܘܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܘܒܗܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܗܘ

In der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* wird nicht erläutert, welche Bedeutung deren Autor der Aussage von Dtn 6,4 beimaß. Die unmittelbar auf das Zitat folgenden Erläuterungen lassen darauf schließen, dass er in Dtn 6,4 eine Bestätigung der Einsheit Gottes sieht, weshalb die ansonsten von den alttestamentlichen Propheten angeblich angedeutete Trinität nicht als Polytheismus missverstanden werden sollte. Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. interpretiert den Vers Dtn 6,4 selbst dagegen als alttestamentlichen Beleg für die Trinität. Dazu später mehr in diesem Kapitel. Jedenfalls war die Trinität nach Auffassung des Autors der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* den alttestamentlichen Propheten durchaus bekannt, aus Furcht vor polytheistischen Fehlinterpretationen dieser Lehre verzichteten sie jedoch auf deren offene Verkündigung.

Entsprechend der Position des Verfassers der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* führen andere syrische Autoren Hinweise auf die Trinität in den Schriften des Alten Testaments an. So werden in der *Disputation von Bēt Ḥālē* zunächst Belegstellen aus dem Alten Testament für die Trinität genannt, wobei es sich um zwei Passagen handelt, in denen Gott in der ersten Person Plural spricht – Gen 1,26 (ܢܥܒܕ ܐܢܫܐ ܒܨܠܡܢ ܘܕܡܘܬܢ ܟܕ = „Lasst uns einen Menschen machen nach unserem Bild, entsprechend unserem Gleichbild!“) und Gen 11,7 (ܢܒܠܒܠ ܬܡ ܠܫܢܗܘܢ ܢܢܚܬ ܘܢܣܠܩ = „Lasst uns hinabsteigen und dort die Sprachen trennen!“) –, sowie um das dreifache ‚Heilig‘ der Seraphim in Jes 6,3.[368] Die beiden Stellen aus dem Buch Genesis sollten später von dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos sowie von Theodor bar Kōnī im zehnten Kapitel seines *Scholienbuches* in gleicher Weise gedeutet werden. Diese Interpretation entstand allerdings nicht erst in der Auseinandersetzung der syrischen Christen mit dem Islam, da Gen 1,26 bereits von dem ostsyrischen Dichter-Theologen Narsai von Nisibis (gest. 503) als Hinweis auf die Trinität ausgelegt wurde.[369] Danach folgen in der *Disputation von Bēt Ḥālē* drei Schriftzitate aus dem Neuen Testament: das Herabkommen des Geistes und die Bezeichnung Jesu als „geliebter Sohn“ bei seiner Taufe (Mt 3,16–17; Mk 1,10–11; Lk 3,22), die Ankündigung des Aufstiegs Jesu zu seinem Vater und die Ankündigung des Parakleten (Joh 16,5; Joh 14,26) sowie der Taufbefehl Jesu an seine Jünger (Mt 28,19).[370] Eine muslimische Gegendarstellung zu dieser Interpretation der Ereignisse bei der Taufe Jesu liefert ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī.[371]

Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. erklärt in der Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī auf die Frage nach den Schriftgrundlagen für die Trinitätslehre: „Erstens einmal können wir dies aus den Propheten zeigen, dann

368 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 220 (Syr./Engl.).
369 Vgl. Van Rompay, The Christian Syriac Tradition, 635.
370 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 220–221 (Syr./Engl.).
371 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 130–135 (Arab./Engl.).

aber auch aus dem Evangelium“ (ܡܕܡܠܐ ܕܐܦ ܒܣܦܪ ܕܡܬܝ ܕܐܦ ܒܐܝܢܐ ܕܡܬܬܠܝ ܒܫܘܠܡ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܗ ܡܫܝܚܐ)[372]. Danach folgen eine Reihe von Zitaten – für das Alte Testament primär aus den Psalmen (unter anderem Ps 33,6), aus dem Neuen Testament werden z. B. Joh 1,1 und Mt 28,19 genannt – samt Erläuterungen.[373] Im Vergleich zur *Disputation von Bēt Ḥālē* entwickelt Timotheos die Argumentation mit Schriftbelegen in seiner Disputation mit al-Mahdī in zweierlei Hinsicht weiter: Erstens zitiert er neben der Bibel – Timotheos bezieht sich teilweise auf Verse, die schon in der *Disputation von Bēt Ḥālē* als Belege für die Trinität angeführt wurden[374] – auch Verse aus dem Koran, in denen Gott von sich im Plural spricht.[375] Al-Mahdī wertet die Rede Gottes im Plural hingegen lediglich als *pluralis majestatis*;[376] diese Redeweise ist für Timotheos jedoch für einen König zulässig, der „die Gemeinschaft aller Menschen“ (ܟܢܘܫܬܐ ܕܟܠ ܒܢܝ ܐܢܫܐ)[377] repräsentiert. Gott sei dagegen der Natur nach einfach (ܒܦܘܫܩܐ ܕܐܝܬܘܬܗ ܐܠܗܐ) und dem Wesen nach einzig (ܒܚܕܢܘܬܐ ܕܡܗܝܬܗ ܐܠܗܐ),[378] weshalb die Schriftzitate „in Bezug auf Gott, seine Rede und seinen Geist gesagt sind“ (ܕܐܡܝܪ ܠܐܠܗܐ ܒܟܠܡܬܗ ܘܒܪܘܚܗ)[379]. Zweitens interpretiert Timotheos „jene jeweils drei Buchstaben, welche an den Surenanfängen im Koran geschrieben sind“ (ܬܠܬ ܐܬܘܬ ܕܒܫܘܪܝ ܩܪܝܢ ܒܦܬܚܬ ܣܘܪ ܒܩܘܪܢ)[380], als weiteres Indiz für die

372 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 18–19 (Nr. 2,24; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 18–19 (Nr. 4,24).

373 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 19–22 (Nr. 4,25–45; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 19–21 (Nr. 4,25–45).

374 Die Verse, die sowohl in der *Disputation von Bēt Ḥālē* als auch in Timotheos’ Disputation mit al-Mahdī vorkommen, sind: Gen 1,26; Gen 11,7; Jes 6,3 und Mt 28,19.

375 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 107–108 (Nr. 16,44–57; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 75–76 (Nr. 16,44–57); vgl. ferner Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 125 (Nr. 17,25; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 86–87 (Nr. 17,25). Zur Verwendung der Pluralformen in Bezug auf Gott im Koran als Argument für die Trinität bei christlich-arabischen Autoren vgl. Pietruschka, Die Verwendung und Funktion, 283. Bei seiner Koranrezeption konnte Timotheos möglicherweise auf eine syrische Überlieferung von Koranstellen zurückgreifen. Zu diesem Schluss gelangt Alexander M. Schilling aufgrund einer vergleichenden Analyse von Koranreferenzen in Timotheos’ Disputation mit al-Mahdī und der sehr viel später entstandenen *Disputation gegen das Volk der Araber* des westsyrischen Bischofs Dionysios bar Ṣalībī (gest. 1171). Demnach stimmen Timotheos’ koranische Versatzstücke signifikant mit den Koranversen in Dionysios bar Ṣalībīs Werk überein. Allerdings ist nicht auszuschließen, dass Dionysios direkt auf Timotheos’ Disputationstext zurückgegriffen hat (vgl. Schilling, Der Koran des Katholikos-Patriarchen; vgl. dazu auch Schilling, Ein Koran-Florilegium).

376 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 108 (Nr. 16,58; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 76 (Nr. 16,58).

377 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 109 (Nr. 16,61; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 76 (Nr. 16,61).

378 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 110 (Nr. 16,65; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 77 (Nr. 16,65).

379 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 110 (Nr. 16,71; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 77 (Nr. 16,71).

380 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 113 (Nr. 16,87; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 79 (Nr. 16,87).

Trinität im Koran. Timotheos bezieht sich hier auf die sogenannten „abgetrennten Buchstaben“ (الحروف المقطّعة, *al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*) bzw. „Buchstaben der Eröffnungen“ (حروف الفواتح, *ḥurūf al-fawātiḥ*) oder „geheimnisvollen Buchstaben“ am Beginn von 29 Suren des Korans,[381] hat dabei allerdings nur jene dieser Suren im Blick, die mit drei „geheimnisvollen Buchstaben“ anfangen, während er jene Suren mit mehr oder weniger dieser Zeichen ausblendet.[382]

Außerdem bietet Timotheos in der Disputation mit al-Mahdī eine interessante trinitätstheologische Interpretation des *Šᵉma Yisrael*, das er – im Unterschied zu der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* – nicht allein als Beleg für die Einsheit Gottes versteht, sondern es zugleich trinitarisch auslegt:

ܗܘ ܕܡܘܫܐ ܢܒܝܐ ܒܪ ܟܕ ܐܡܪ ܒܚܕ ܒܡܢܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܒܬܠܬܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܐܡܪ ܫܡܥ ܝܫܪܝܠ ܡܪܝ ܐܠܗܢ ܡܪܝ ܚܕ ܗܘ ܐܠܗܟ ܐܝܟ ܐܡܪ ܡܪܝ ܐܠܗܢ ܡܪܝ ܐܠܗܟ ܚܕ ܗܘ ܐܝܟ ܐܡܪ ܡܪܝ ܐܠܗܢ ܡܪܝ ܐܠܗܟ ܬܪܝܢ ܗܘ ܒܡܢܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܐܢܫ ܐܢܫ ܚܕ ܗܘ ܘܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܠܗܐ ܘܪܘܚܐ ܘܡܠܬܐ ܚܕ ܗܘ ܡܪܝ ܐܠܗܢ ܘܪܘܚܗ ܘܡܠܬܗ ܚܕ ܗܘ[383]

„Folgendes hat nämlich auch der Prophet Mose sowohl in der Einzahl als auch in der Dreizahl ausgesprochen: *‚Höre, Israel‘, sagt er, ‚der Herr, dein Gott, der Herr ist einer.‘* (Dtn 6,4) Denn damit, dass er sagt: *‚ist einer‘*, lehrt er eine Natur der Gottheit, und damit, dass er sagt: *‚der Herr – dein Gott*[384] *– der Herr‘*, wobei er das Subjekt dreimal wiederholt, bezeichnet er die Dreiheit der Personen des einen Gottes, wie wenn jemand sagt: ‚Gott, seine Rede und sein Geist ist *ein* [einziger] ewiger Gott.‘“[385]

Timotheos greift damit eine alttestamentliche Stelle heraus, die in besonderer Weise – als jüdisches Bekenntnis des einen Gottes – für den Monotheismus steht. Timotheos sieht in dem zweimaligen ‚Herr‘ (ܡܪܝ) in Kombination mit dem Zusatz ‚dein Gott‘ (ܐܠܗܟ) in Dtn 6,4 jedoch einen Hinweis auf die Trinität. Die Lehre von der „Dreiheit der Personen des einen Gottes“ (ܬܠܬܝܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܚܕ ܗܘ ܒܡܢܝܢܘܬܐ) formuliert Timotheos sodann in die Trias „Gott, seine Rede und sein Geist“ (ܐܠܗܐ ܘܡܠܬܗ ܘܪܘܚܗ) um, die er in seiner trinitätstheologischen Argumentation insgesamt präferiert. Auf diese Weise „wird Dtn 6,4 von

381 Zu diesen „geheimnisvollen Buchstaben“ und den verschiedenen Deutungsversuchen dazu vgl. Massey, Mysterious Letters; Neuwirth, Der Koran, 246–249.

382 Zwei spätere melkitische Autoren, die auf Arabisch schrieben, lieferten eine eigene Interpretation der drei „geheimnisvollen Buchstaben“ *alif* (ا) – *lām* (ل) – *mīm* (م) von Sure 2, indem sie diese als Abkürzung von *al-masīḥ* (المسيح) deuteten. Nach dieser Sichtweise stünde *alif – lām – mīm* somit für ‚der M.‘ = ‚der Messias/Christus‘ (vgl. Wilde, Approaches to the Qurʾān, 153–156).

383 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 115–116 (Nr. 16,94).

384 Martin Heimgartners Übersetzung ist hier nicht korrekt, da im syrischen Text – auch in der Edition Minganas (vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī [Ed. Mingana], 141) – ܐܠܗܢ (Gott) steht, nicht ܐܠܗܟ (dein Gott) wie in dem Zitat von Dtn 6,4. Entsprechend übersetzt auch Mingana: „‘Lord, God, and Lord’“ (ebd., 69).

385 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 80 (Nr. 16,94; Übers. Heimgartner).

einem Christen mit dem Sprachmaterial von Sure 4,171 ausformuliert“[386], wie Martin Heimgartner konstatiert. Timotheos gießt seine trinitarische Auslegung von Dtn 6,4 somit in eine sprachliche Form, die für Muslime leichter nachvollziehbar sein sollte. Im Anschluss daran interpretiert Timotheos auch das dreimalige ‚Herr‘ (ܡܪܝܐ) in Hiob 1,21b als Zeichen (ܣܝܡܐ) für die Trinität.[387]

In Brief 40 führt Timotheos ebenfalls vornehmlich alttestamentliche Zitate, aber auch Koranstellen an, welche die christliche Trinitätslehre belegen sollen. Dabei lassen sich drei Arten von Zitaten unterscheiden: In einer ersten Reihe von Zitaten nennt Timotheos Belege für die Rede (ܡܠܬܐ) und den Geist (ܪܘܚܐ) Gottes oder zumindest Andeutungen derselben im Alten Testament.[388] Dabei ereigne sich die Rede immer zusammen mit dem Geist, sodass die kurze Phrase „Gott sprach“ nicht nur ein Beweis der Existenz der Rede Gottes sei, sondern auch des Geistes Gottes.[389] Bei der zweiten Reihe von Zitaten handelt es sich um alttestamentliche Passagen, in denen Gott im Plural spricht (Gen 1,26; 3,22; 11,7).[390] Durch die Rede in der Mehrzahl „zeigte Gott die Individualitäten aus ihm und [deren] Naturgleichheit“ (ܐܠܗܐ ܐܘܕܥ ܒܝܬ ܡܢ ܟܝܢܐ ܘܡܢ ܕܡܘܬܐ ܕܝܠܗ ܕܐܠܗܐ)[391], d. h. deren Wesensgleichheit. Darin sieht Timotheos eine Vorbereitung auf die spätere vollkommene Offenbarung der göttlichen Individualitäten (ܟܝܢܐ)[392], damit diese den Menschen nicht als etwas Neues erscheine:

386 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 80 (Anm. 255).

387 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 116 (Nr. 16,95; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 80 (Nr. 16,95).

388 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 42–43 (Nr. 7,3–8; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 33–34 (Nr. 7,3–8); Ed./Übers. Cheikho, 245–246 (Nr. 224–227; Frz.) und 311–312 (Nr. 224–227; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 29 (Syr.) und 78–79 (Engl.).

389 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 43 (Nr. 7,7; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 34 (Nr. 7,7); Ed./Übers. Cheikho, 246 (Nr. 226; Frz.) und 311–312 (Nr. 226; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 29 (Syr.) und 78 (Engl.).

390 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 43–44 (Nr. 7,9–12; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 34–35 (Nr. 7,9–12); Ed./Übers. Cheikho, 246–248 (Nr. 228–232; Frz.) und 312–313 (Nr. 228–232; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 29–30 (Syr.) und 79 (Engl.). Es handelt sich somit um die gleichen drei Stellen aus dem Buch Genesis, die Timotheos auch in seiner Disputation mit al-Mahdī anführte: vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 107 (Nr. 16,45–47; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 75 (Nr. 16,45–47).

391 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 43 (Nr. 7,10; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 35 (Nr. 7,10); Ed./Übers. Cheikho, 246 (Nr. 229; Frz.) und 312 (Nr. 229; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 29 (Syr.) und 79 (Engl.).

392 Zur Übersetzung von ܐܘܕܥ mit ‚Individualität‘ statt mit ‚Hypostase‘ in den Schriften des Timotheos vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Briefe 34–36 (CSCO.S 257), XXXIV–XXXV; Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), XXXI–XXXII.

ܗܠܝܢ ܕܒܙܒܢܐ ܕܚܙܝ ܠܗ ܗܘ ܕܢܬܐܡܪ ܗܝ ܐܝܟ ܕܒܗ ܐܬܝܕܥ ܕܠܐ ܚܕܬܐ ܗܝ ܗܠܟ ܕܐ

zehnten Kapitels repräsentiert, enthalten diese beiden Bibelstellen einen „Ausdruck, der auf die Personen hinweist“ (ܡܫܬܘܝ ܕܐܡܪ ܠܗ̇ ܒܦ̈ܓܪ̈ܐ).[399] Dabei wird deutlich, dass Theodor bar Kōnī sich darauf bezieht, dass in diesen Zitaten eine erste Person im Plural spricht, was er auf die drei göttlichen Hypostasen zurückführt. Der Schüler, der in dem Dialog die Gegenposition zum Lehrer vertritt, lehnt eine solche Redeweise über Gott jedoch ab: „Wie das ‚steigen wir hinab‘ in Bezug auf Gott nicht wahr ist, so ist auch das ‚kommt‘ nicht [wahr]“ (ܐܝܟ ܕܢܚܬ ܘܢܦ̈ܠ ܠܐ ܡܫܬܘܝ ܠܗ̇ ܗܟܢܐ ܐܦ ܕܐܬܐ ܠܐ ܡܫܬܘܝ ܠܗ̇ ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܟܢܐ ܕܐܬܐ ܘܢܦ̈ܠ

das eine Wesen Gottes, das allen drei Hypostasen gemeinsam ist, die Gottesrede im Plural hingegen auf die drei Hypostasen.

In den syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* wird das dreifache ‚Heilig' der Seraphim aus Jes 6,3 im Rahmen des Gesprächs zwischen Muḥammad und Baḥīrā zur Bestätigung der Trinität zitiert.[405] Bekannt ist dieser Gott laut Baḥīrā „durch seine Schöpfung und die alten Propheten" (ܒܒܪܝܬܗ ܘܒ ܢܒܝܐ ܩܕܡܝܐ)[406] bzw. „aus der Thora und den Propheten" (ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܘܡ ܢܒܝܐ)[407]. Folglich kommt den Propheten auch gemäß der *Legende von Sergios Baḥīrā* eine bestätigende Funktion für die Trinitätslehre zu. Schließlich führt Nonnos von Nisibis in seinem *Apologetischen Traktat* einige Bibelstellen zur Verteidigung der Trinität an. Die meisten von Nonnos' Verweisen stammen aus den Psalmen, weniger oft zitiert er dagegen Paulus (je einmal aus dem Römerbrief und dem ersten Korintherbrief sowie einmal aus der Areopag-Rede in der Apostelgeschichte).[408]

Der Autor der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* meinte, dass die alttestamentlichen Propheten bereits um die göttliche Trinität gewusst hätten, diese aber nicht offen verkünden konnten, weil sie als Polytheismus missverstanden worden wäre. Dieses Argument war bereits aus der antijüdischen Polemik christlicher Theologen bekannt. Hier deutet sich bereits an, dass diese Sichtweise bald auf die Muslime übertragen wurde.[409] In der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* werden noch keine konkreten Belege für die These, den Propheten des Alten Testaments sei die Trinität schon bekannt gewesen, geliefert. Die späteren syrischen Autoren teilten jedoch die Auffassung des Autors der Disputation und zitierten Stellen, aus denen die Trinitätslehre im Alten Testament angeblich ersichtlich sei. Es handelt sich dabei etwa um Passagen, in denen Gott in der ersten Person Plural spricht, wie sie in der *Disputation von Bēt Ḥālē*, von dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. und von Theodor bar Kōnī verwendet wurden. Hinzu kamen Verse wie beispielsweise das dreifache ‚Heilig' der Seraphim in Jes 6,3 oder Stellen, an denen dreimal von dem ‚Herrn' die Rede war, was jeweils als Hinweis auf die drei Hypostasen der Trinität gedeutet wurde. Darüber hinaus interpretierte Timotheos auch das *Šᵉma Yisrael* in Dtn 6,4 trinitarisch, während dieser Vers in der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* allein als Beleg für die Einsheit Gottes herangezogen worden war.

405 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 272–273 (Nr. 14.5; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 342–343 (Nr. 14.5; Syr./Engl.).
406 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 272–273 (Nr. 14.7; Syr./Engl.).
407 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 342–343 (Nr. 14.7; Syr./Engl.).
408 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 4* (Z. 7)–5* (Z. 5; Syr.) und 37* (Z. 23)–38* (Z. 20; Lat.).
409 Vgl. dazu Kapitel ‚10.4 Warum Muḥammad den Arabern nicht die Trinität verkündete'.

Somit spielte das Alte Testament im Vergleich zum Neuen Testament in der trinitätstheologischen Apologetik der syrischen Christen gegen den Islam im 8. und 9. Jahrhundert eine bedeutende Rolle. Zur Auslegung des Alten Testaments, die der Untermauerung christlicher Lehrpositionen dienen sollte, bedienten sich die syrischen Christen in der Auseinandersetzung mit dem Islam der typologischen Exegese. Diese Art der Schriftinterpretation reicht weit in die vorislamische Zeit zurück, sie wurde also nicht speziell für die Konfrontation mit dem Islam entwickelt. In der syrischen Tradition lässt sich die typologische Exegese bis in das 4. Jahrhundert zurückverfolgen, als sie etwa von Aphrahaṭ und Ephräm dem Syrer (gest. 373) eingesetzt wurde.[410] Immer wieder meinten Repräsentanten der syrischen Tradition für bestimmte Ereignisse aus der Lebensgeschichte Jesu sowie für christliche Lehren oder Rituale Präfigurationen – hierfür wurden die Begriffe ‚Typos' (ܛܘܦܣ = τύπος), ‚Geheimnis/Symbol' (ܪܙܐ), ‚Präfiguration' (ܡܨܠܬܢܘܬܐ), ‚Gleichbild' (ܕܡܘܬܐ) und ‚Zeichen' (ܐܬܐ) verwendet – im Alten Testament zu finden.[411] Auf diese Weise wurde eine Kontinuität des Heilsgeschehens und zwischen den beiden Testamenten konstruiert: Mit Menschwerdung, Wirken und Tod Jesu Christi wird vollendet, was im Alten Testament bereits angelegt oder vorhergesagt worden war.

In der Auseinandersetzung mit dem Islam scheint die typologische Exegese für die syrischen Christen besonders relevant gewesen zu sein, weil sie darin ein probates Mittel zur Widerlegung des muslimischen Vorwurfs der Schriftverfälschung sahen. Durch die typologische Exegese glaubten die Christen aufzeigen zu können, dass Altes und Neues Testament miteinander in Einklang stehen, was für sie ein hinreichender Grund für die Annahme der authentischen Überlieferung des Textes beider Testamente war. Denn aus der Sicht der syrischen Autoren akzeptierten die Muslime offenbar das Alte Testament, wie in der *Disputation von Bēt Ḥālē* und in Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* explizit erklärt wird.[412] Diese Argumentation und ihr Hintergrund des muslimischen Vorwurfs der Schriftverfälschung treten in der christologischen Apologetik mithilfe des Alten und Neuen Testaments noch deutlicher zutage.[413]

Eine Sonderrolle unter den hier untersuchten syrischen Quellen kommt den Briefen des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. zu, weil er sich neben der Bibel auch auf Koranstellen bezieht, in denen Gott in der ersten Person Plural spricht, und auf Suren verweist, die von drei „geheimniswollen Buch-

410 Vgl. Van Rompay, The Christian Syriac Tradition, 620–621 und 623–626.

411 Nach Lucas Van Rompay nutzten alle syrischen Exegeten Typologien, allerdings in unterschiedlichem Ausmaß und unter verschiedenen Voraussetzungen (vgl. Van Rompay, The Christian Syriac Tradition, 640).

412 Vgl. Kapitel ‚9.1 Die Muslime und das Alte Testament in der *Disputation von Bēt Ḥālē* und bei Theodor bar Kōnī'.

413 Vgl. Kapitel ‚11.4 Das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament im Kontext der christologischen Apologetik gegenüber dem Islam'.

staben“ eingeleitet werden, was er ebenfalls als Hinweis auf die Trinität interpretiert. Hinzu kommt die besondere Bedeutung von Sure 4,171, in der Jesus als Wort (كلمة) und Geist (روح) Gottes bezeichnet wird, weshalb diese Sure manchen syrischen Christen als Anknüpfungspunkt für die Trinitätslehre und Christologie mit dem Wort/Logos (ܡܠܬܐ) und Geist (ܪܘܚܐ) Gottes galt. Das folgende Kapitel setzt sich ausführlich mit den Interpretationen von Sure 4,171 durch die syrischen Autoren auseinander.

10.3.2 Sure 4,171 – eine koranische Grundlage für Trinitätslehre und Christologie?

Christliche Apologeten im Orient beriefen sich in ihren Texten nicht ausschließlich auf die Bibel, um sich gegen die islamischen Einwände zu verteidigen. Nicht wenige von ihnen zogen mitunter auch bestimmte Stellen aus dem Koran heran. Ute Pietruschka unterscheidet zwei Arten, nach denen christliche Apologeten Koranverse zitierten: Sie griffen einerseits auf Verse zurück, die nach ihrer Auffassung mit dem Alten oder Neuen Testament vereinbar waren und so zur Bestätigung der Unverfälschtheit der Bibel dienen sollten. Andererseits versuchten Christen anhand von Passagen aus dem Koran, auf Unstimmigkeiten im Koran aufmerksam zu machen.[414] In diesem Kapitel wird der Umgang der syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts mit Sure 4,171, einem Vers, der sich in vielen christlichen Apologien findet, exemplarisch analysiert.

Der Text von Sure 4,171 spielte für christliche Apologeten in der Auseinandersetzung mit Muslimen eine besondere Rolle. Laut Ute Pietruschka handelt es sich bei Sure 4,171 um einen Korantext, der „von christlichen Apologeten gern benutzt wird“[415]. In ihrer Untersuchung von drei christlich-arabischen Quellen melkitischer Provenienz verweist Clare Elena Wilde beispielsweise darauf, dass Sure 4,171 der am häufigsten herangezogene Korantext in diesen drei Quellen ist.[416] Dieser Surenvers gehörte zu den allgemein bekannten antichristlichen Texten des Korans, die ab den 690er Jahren von den Umaiyaden öffentlich proklamiert wurden (unter anderem in einer Inschrift im Felsendom in Jerusalem).[417] Die christlichen Apologeten bezogen sich bei Sure 4,171 auf die Phrase:

414 Vgl. Pietruschka, Die Verwendung und Funktion, 275.
415 Ebd., 285.
416 Vgl. Wilde, Approaches to the Qurʾān, 119.
417 Vgl. Reinink, Bible and Qurʾan, 63.

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ

„Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm."

Die Passage ist zwar, wie der gesamte Vers, gegen das Christentum gerichtet – Jesus sei lediglich der Gesandte Gottes (رَسُولُ اللهِ) –, allerdings ist in dem Vers von „seinem Wort" (كَلِمَتُهُ) und einem „Geist von ihm" (رُوحٌ مِنهُ), d. h. von einem Wort und einem Geist Gottes, die Rede. Dieses Wort und dieser Geist ist laut Sure 4,171 Jesus, der Geist ist hier nicht unabhängig von Jesus. Da im Koran aber von einem Wort und einem Geist Gottes gesprochen wird, hätten christliche Apologeten diesen Vers als Grundlage ihrer trinitätstheologischen und christologischen Apologetik verwendet, wie Clare Elena Wilde erläutert:

> „This passage, with its simultaneous referencing of christological and trinitarian beliefs, was a favorite verse for those Christian exegetes of the Qurʾān who, rather than attacking the sacred text of Islam, wanted to find a way to appropriate the Qurʾān much the way Christians had appropriated the Hebrew Bible."[418]

Barbara Roggema urteilt ähnlich wie Wilde: Zahlreiche christliche Apologeten im Orient hätten auf Sure 4,171 zurückgegriffen, um die Existenz von drei göttlichen Hypostasen durch einen Beleg aus dem Koran zu beweisen. Einzig der westsyrische Mönch und Bischof Jakob von Edessa (gest. 708) habe darauf hingewiesen, dass die Interpretation des Korans, wonach Christus auch der Geist Gottes sei, unzutreffend sei.[419] Jakob von Edessa setzte sich in jenen seiner Schriften, die einen Bezug zum Islam aufweisen,[420] vor allem für Regelungen praktischer Probleme, die aus dem Zusammenleben von Christen und Muslimen resultierten, ein, weshalb diese Schriften für das Thema der vorliegenden Studie von untergeordnetem Interesse sind.[421] Gleichwohl lassen Jakobs Texte an einigen Stellen erkennen, welchen Blick er als syrischer Kirchenmann auf den Islam als Religion hatte. Der hier relevante Ausschnitt aus einem Brief Jakobs an den Styliten Johannes von Litarbā lautet:

418 Wilde, Approaches to the Qurʾān, 119.

419 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 108–109; vgl. auch Reinink, Bible and Qurʾan, 63.

420 Zu diesen Schriften vgl. Hoyland, Jacob of Edessa on Islam, 153–158; Hoyland, Seeing Islam, 160–167; Penn, When Christians First Met Muslims, 160–187; Teule, Jacob of Edessa.

421 Vgl. z. B. das Urteil Michael Philip Penns: Jakob von Edessa „presented very little explicit response to Muslim theological challenges to Christianity" (Penn, Envisioning Islam, 66; vgl. dazu auch Penn, Early Syriac Reactions, 180–182). Jack Tannous betont daher vor allem die sozialgeschichtliche Bedeutung der Texte aus der Feder von Jakob von Edessa: „[…] it is Jacob of Edessa's canonical material that is particularly useful for getting a sense for what was happening among ordinary Christians 'on the ground'" (Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 510). Dagegen äußert Michael Philip Penn wiederum: „Like most legal texts, Jacob's letters were not direct witnesses to life as actually experienced among late seventh-century Syriac Christians and Muslims" (Penn, Early Syriac Reactions, 181).

ܗܝ ܕܥܒܕ ܒܟܠ ܙܒܢ ܘܒܟܠ ܙܒܢ ܕ
ܝܫܘܥ ܒܪܗ ܕܡܪܝܡ ܫܪܝܪ ܡܫܝܚܐ
ܘܐܦ ܗܘ ܡܘܕܐ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܬܒ
ܩܕܝܫܐ ܕܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܐܦ
ܒܥܕܬ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܕܒܝܢ ܡܠܬܐ
ܘܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܦ ,ܕܠܐ ܡܩܒܠ ܗܘ
ܠܡܦܠܓ ܒܝܢ ܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ ,ܕܐܦ
ܠܐ ܡܩܒܠ ܗܘ ܐܦ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ
ܐܘ ܒܪ ܐܠܗܐ ,ܡܘܕܐ ܗܘ ܐܦ
ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܐܦ ܕܐܠܗܐ ܐܒ ܘܒܪ ܘܪܘܚ ܩܕܫ[422]

Während sie zu jedem und jederzeit sagen, dass Jesus, der Sohn Marias, wahrhaft der Messias/Christus ist und ihn auch – wie die heiligen Schriften – Wort Gottes nennen, fügen sie in Unwissenheit auch hinzu, dass er der Geist Gottes sei, weil sie nicht dazu in der Lage sind, zwischen dem Wort und dem Geist zu unterscheiden, wie sie auch nicht akzeptieren, Christus Gott oder Sohn Gottes zu nennen.[423]

Jakob von Edessa war der erste syrische Autor, der auf Sure 4,171 einging. Dabei kritisierte er die Bezeichnung Jesu als Geist Gottes in Sure 4,171 gleich als unzutreffend. Ihm war somit schon sehr früh bewusst, dass Sure 4,171 den Christen nicht einfach als koranischer Referenztext für die Trinität gelten konnte. Nach Barbara Roggema hätten die meisten christlichen Apologeten – im Unterschied zu Jakob von Edessa – die Differenzen zwischen Sure 4,171 und der christlichen Trinitätslehre nicht berücksichtigt bzw. beiseite gedrängt:

> „Most Christian apologists chose *not* to focus on the awkwardness of this point, but rather to use Q 4:171 to their own advantage and to exploit the pair 'God's Word and His Spirit' in their apologetics vis-à-vis Islam as proof of the existence of the three eternal hypostases of the Godhead."[424]

Im Folgenden werden jene Stellen aus den syrischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts analysiert, an denen ausdrücklich auf Sure 4,171 eingegangen wird. Anhand dieser Untersuchung wird sich zeigen lassen, ob Roggemas These, die meisten christlichen Apologeten hätten Sure 4,171 als Beleg für die Trinität gewertet und allein Jakob von Edessa habe dieser Interpretation widersprochen, auf die syrischen Quellen zutrifft.

In der *Disputation von Bēt Ḥālē* fragt der Mönch den Muslim, wer seiner Meinung nach Jesus Christus sei. Er verwendet dabei die Bezeichnung für Jesus im Koran („ʿĪsā, Sohn der Maria", ܝܫܘܥ ܒܪ ܡܪܝܡ) und die christliche Bezeichnung „Jesus Christus" ([ܡܫ]ܝܚܐ ܝܫܘܥ). Daraufhin lässt der Autor des Textes den Muslim auf Sure 4,171 verweisen, die er in verkürzter Form wiedergibt: Jesus

422 Jakob von Edessa, Fünfter Brief an den Styliten Johannes von Litarbā (Ed. Nau), 518 (Z. 30)–519 (Z. 2).

423 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Jakob von Edessa, Fünfter Brief an den Styliten Johannes von Litarbā (Übers. Nau), 524 (Frz.); Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque, 31 (Engl.); Hoyland, Jacob of Edessa on Islam, 156 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 166 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 171 (Engl.).

424 Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 109.

sei „das Word Gottes und sein Geist“ (ܡܐܡܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܪܘܚܗ).[425] Der Mönch in der *Disputation von Bēt Ḥālē* stimmt der Aussage von Sure 4,171 explizit zu, entgegnet aber auch, dass Muḥammad diesen Satz aus dem Lukasevangelium erhalten habe. Er zitiert Lk 1,28 und Lk 1,35 aus der Verheißung der Geburt Jesu durch den Erzengel Gabriel an Maria als eigentliche Quelle für den Surenvers[426] und verlangt dann eine Entscheidung von dem Muslim:

ܡܐܡܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܪܘܚܗ ܠܝܫ ܐܡܪ ܐܢܬ ܡܢ ܠܝܫ ܐܘ ܠܝܫ ܐܢܬ ܐܡܪ ܠܗ ܕܒܪ ܐܠܗܐ.[427]

Entweder entfernst du [die Bezeichnung] ‚Wort Gottes und sein Geist‘ von ihm oder du verkündest ihn zu Recht als Sohn Gottes.[428]

Der Muslim erwidert daraufhin jedoch nichts, sondern hüllt sich diesbezüglich in Schweigen. Gemäß der *Disputation von Bēt Ḥālē* bezieht sich die Formulierung in Sure 4,171 aus muslimischer Sicht eindeutig auf Christus. Aus den beiden Zitaten aus dem Lukasevangelium ergibt sich jedoch, dass Jesus „Sohn des Höchsten“ genannt werde, weil der Heilige Geist vor Jesu Geburt zu Maria gekommen sei. Für den christlichen Autor der Disputation ist der Heilige Geist natürlich eine der göttlichen Hypostasen und nicht der Geist Jesu. Er geht aber nicht auf diese Differenzen zwischen der christlichen Lehre und dem Text von Sure 4,171 ein. Lediglich die Aufforderung, der Muslim solle Jesus als Sohn Gottes anerkennen, lässt auf ein unterschiedliches Verständnis von dem Wort und dem Geist Gottes schließen.

Auf die Unterschiede zwischen Sure 4,171 und der christlichen Lehre macht hingegen die im Jahr 775 abgeschlossene westsyrische *Chronik von Zuqnīn* aufmerksam. In einem Eintrag zum Jahr 1081 der seleukidischen Ära (= 769–770 n. Chr.) beschreibt der Chronist die Konversion von Christen zum Islam, wobei das Bekenntnis zu Christus als dem Wort und dem Geist Gottes zu dem neuen Glauben dieser abtrünnigen Christen gehört:

425 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 222 (Syr./Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 470–471 (Engl.); Reinink, Bible and Qurʾan, 62 (Engl.).

426 Die Verbindung von Sure 4,171 mit Lk 1,35 wird auch in dem griechischen *Streitgespräch zwischen einem Sarazenen und einem Christen* (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ) vorgenommen. Darin wird – ebenso wie in der *Disputation von Bēt Ḥālē* – die „Kraft des Höchsten“ aus Lk 1,35 als sich auf das Wort beziehend interpretiert. Theodor von Mopsuestia, der wichtigste Exeget in der ostsyrischen Tradition, bezog diese Phrase jedoch auf den Geist. Interessanterweise folgt der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* nicht der Auslegung des für seine Tradition bestimmenden Theodor von Mopsuestia, sondern jener Ephräms des Syrers (vgl. Reinink, Bible and Qurʾan, 64–65).

427 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 223.

428 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 223 (Engl.); Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 45 (Engl.); Reinink, Bible and Qurʾan, 63 (Engl.).

ܟܕ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܠܟ ܗܘܐ ܗܘ ܕܣܓܝܐܝܢ ܐܬܬܘܪܘ ܠܗܕܝܘܬܐ ܘܐܬܬܘܪܘ ܠܡܫܝܚܐ ܘܠܡܥܡܘܕܝܬܐ ܘܠܩܘܪܒܢܐ ܘܠܨܠܒܐ ܒܗܠܝܢ ܐܬܦܪܩ ܦܪܘܩܐ ܠܒܣܪܐ ܕܟܠ ܗܠܝܢ ܡܟܦܪܝܢ ܒܗ ܒܟܠ ܗܠܝܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܗܝܡܢܝܢ ܐܢ ܒܗ ܒܠܚܘܕ ܕܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܫܬܘܕܥ ܠܗ ܠܐ ܒܗ ܘܠܐ ܡܗܝܡܢܝܢ ܒܗ ܐܦ ܠܐ ܡܕܥܝܢ ܡܢ ܗܘ ܕܐܡܪ ܗܘ ܕܡܫܬܘܕܥ ܠܗ ܕܐܡܪ ܒܫܘܪܝܐ ܒܪܫܝܬ ܒܪܐ ܐܠܗܐ ⁘ ܘܐܡܪ ܐܦ ܕܡܠܬܐ ܗܘܬ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܗܕܐ ܗܘܬ ܒܪܫ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܗܕܐ ܗܘ

Muslime doch nur ein Mensch und ohne göttliches Wesen (ܐܢܫܐ ܒܠܚܘ). Eine christliche Interpretation von Sure 4,171 – sei diese nun trinitätstheologisch oder christologisch – scheint aus der Sicht des Autors der *Chronik von Zuqnīn* somit ausgeschlossen.

Ähnlich wie die *Chronik von Zuqnīn* beschreibt der westsyrische Patriarch Dionysios von Tell-Maḥrē die Lehre Muḥammads über Jesus in seiner Chronik. Die Darstellung des Dionysios, die Michael der Syrer wiedergibt – die *Chronik bis zum Jahr 1234* kürzt den Text dieser Passage in Teilen erheblich[433] –, lautet:

ܐܦܢ ܒܫܝܥ ܐܡܪ ܘܡܫܬܥ ܠܗ ܕܐܢ ܕܒܗ ܐܬܪ ܢܒܝܐ ܐܚܪ ܕܐܬܐ ܐܦ ܗܘ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܘܢܒܝܐ ܐܚܕ ܡܢ ܢܒܝܐ ܐܠܐ ܠܐ ܐܠܗܐ ܐܘ ܒܪ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܐܢܚܢ ܡܘܕܝܢ. ܐܬܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ.[434]

Über Christus meint und sagt [Muḥammad] aber, dass er der war, über den die Propheten geweissagt haben, dass er kommt. Er war jedoch ein gerechter Mensch und ein Prophet wie einer von den Propheten, aber nicht Gott oder der Sohn Gottes, wie wir Christen bekennen.[435]

Dionysios geht dann auf die jungfräuliche Geburt Jesu durch Maria aus islamischer Sicht ein. Anschließend erklärt er zu Sure 4,171:

ܐܡܪ ܒܗ ܘܢܦܚ ܒܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܡܢ ܗܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ ܠܐ ܐܠܗܐ ܐܘ ܒܪ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܐܢܚܢ ܡܘܕܝܢ. ܐܬܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ. ܘܡܢ ܗܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ. ܘܡܢ ܗܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ. ܘܡܢ ܗܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܙܕܝܩ ܐܢܐ.[436]

Er hauchte den heiligen Geist in ihn und er erhob sich und war. Deshalb nennen sie ihn manchmal das Wort Gottes und seinen Geist, als ob er ein Werk und ein Geschöpf des Wortes Gottes sei. Auf diese Weise und dafür, dass wir ihn Sohn Gottes nennen, weil er ohne Leiden und Trennung von ihm geboren worden ist wie das Wort aus dem Verstand – sie betrachten es [d. h. das Wort] [hingegen] fleischlich und wie den Sohn, den er aus einer Frau gezeugt hat –, verleumden und beschuldigen sie uns, dass wir [ihn] bekennen.[437]

Nach Dionysios von Tell-Maḥrē wird somit Christus von den Muslimen Wort und Geist Gottes genannt. Die beiden Prädikationen beziehen sich nach islamischem Verständnis nicht auf Hypostasen der Trinität, sondern bringen allein

433 Vgl. die Gegenüberstellung des Textes der *Chronik bis zum Jahr 1234* und der Chronik Michaels des Syrers bei Penn, Envisioning Islam, 91–93 (Engl.); weitere englische Übersetzung des Textes der *Chronik bis zum Jahr 1234* bei Palmer, The Seventh Century, 131.

434 Michael der Syrer, Chronik (Ed. Chabot), 406.

435 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Michael der Syrer, Chronik (Übers. Chabot), 404 (Frz.); Übers. Moosa, 447 (Engl.); Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 44 (Dt.); Palmer, The Seventh Century, 131 (Anm. 296; Engl.); Penn, Envisioning Islam, 91 (Engl.).

436 Michael der Syrer, Chronik (Ed. Chabot), 406–407.

437 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Michael der Syrer, Chronik (Übers. Chabot), 404 (Frz.); Übers. Moosa, 447 (Engl.); Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 44–45 (Dt.); Penn, Envisioning Islam, 91–92 (Engl.).

zum Ausdruck, dass Christus „ein Werk und ein Geschöpf des Wortes Gottes“ (ܥܒܕܐ ܘܒܪܝܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ) sei. Dementsprechend nennen die Muslime Christus auch nicht Gott oder Sohn Gottes. Denn wenn er der Sohn Gottes wäre, müsste er aus ihrer Sicht fleischlich gezeugt worden sein. Stattdessen sehen die Muslime in Christus einen Propheten. Dionysios liefert damit eine adäquate Darstellung der islamischen Lehre über Jesus und lässt keine trinitätstheologische Uminterpretation von Sure 4,171 erkennen.

Eine andere christliche Sicht auf Sure 4,171 enthält die Disputation zwischen dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. und dem Kalifen al-Mahdī, in der sich laut Martin Heimgartner immer wieder zeigt, „dass Timotheos gerne eine Logos-Christologie einer Sohn-Christologie vorzieht, weil er damit an die koranische Formulierung in Sure 4,171 anknüpfen kann, die Jesus Christus als Gottes ‚Rede‘ prädiziert“[438]. Auch Timotheos’ Trinitätskonzept ‚Gott (ܐܠܗܐ) – Rede (ܡܠܬܐ) – Geist (ܪܘܚܐ)‘, das er gegenüber der klassischen Trias ‚Vater – Sohn – Heiliger Geist‘ bevorzugt, ist nach Heimgartner als Replik auf Sure 4,171 zu verstehen.[439] Entsprechend häufig kommen in den Schriften des Timotheos, die sich mit dem Islam auseinandersetzen, die Rede und der Geist Gottes vor. Aufgrund dieser Quantität können hier nicht alle Stellen, an denen Timotheos über die Rede und den Geist Gottes spricht, berücksichtigt werden. Stattdessen werden ausgewählte Passagen untersucht, die deutlich erkennen lassen, dass Timotheos sich explizit auf Sure 4,171 bezieht und nicht nur sein allgemeines Trinitätskonzept erläutert.

Dabei ist Timotheos’ Argumentation auf der Basis von Sure 4,171 in der Disputation mit al-Mahdī auf den ersten Blick nicht konsistent: Mal führt er Sure 4,171 als Beleg dafür an, dass Muḥammad „die [Tatsache] der Trinität wie durch ein Zeichen und wie durch ein Symbol gezeigt hat“ (ܠܬ ܀ ܒܗܘ ܕܐܡ ܐܝܟ ܒܪܡܙܐ ܘܐܝܟ ܒܣܡܐ ܐܬܚܙܝ ܬܠܝܬܘܬܐ)[440]. Ein anderes Mal erklärt er hingegen, er habe gehört, dass „Christus auch im Koran […] Rede und Geist Gottes, nicht aber Diener genannt wird“ (ܠܐ ܀ ܐܡܪ ܕܡܫܝܚܐ ܒ ܡܠܬܐ ܀ […] ܕܐܠܗܐ ܘܪܘܚܐ ܐܠܐ ܥܒܕܐ ܗܘ

438 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 5 (Anm. 27).

439 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 15 (Anm. 64). Nach Martin Heimgartner ist ܡܠܬܐ in den Schriften des Timotheos am besten mit ‚Rede‘ zu übersetzen, weil Timotheos darunter einen Sprechakt Gottes versteht (vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī [CSCO.S 245], XLVIII–XLIX; Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Briefe 34–36 [CSCO.S 257], XXXII; Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Brief 43 [CSCO.S 249], XX). Das Wort ܡܠܬܐ ist im Syrischen eigentlich ein Femininum; nur wenn mit ܡܠܬܐ der göttliche λόγος gemeint ist, wird ܡܠܬܐ in der ostsyrischen Tradition als Maskulinum aufgefasst. Dagegen ist *kalima* (كلمة) in Sure 4,171 auch von der grammatikalischen Satzkonstruktion her eindeutig feminin (vgl. Schilling, Der Koran des Katholikos-Patriarchen, 144). In den syrischen Texten wird ܡܠܬܐ offenbar als ausschließliches Synonym für das arabische *kalima* (كلمة) verwendet (vgl. ebd., 148).

440 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 114 (Nr. 16,90; Syr.); eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 79 (Nr. 16,90). Vgl. dazu auch Kapitel ‚10.4 Warum Muḥammad den Arabern nicht die Trinität verkündete‘.

ܡܫܝܚܐ ,ܐܠܗܐ ܡܢ ܚܕ ܐܝܬ)[441]. Timotheos ist sich also dessen bewusst, dass allein Christus in Sure 4,171 als Wort (كلمة) und Geist (روح) Gottes bezeichnet wird und damit folglich nicht von drei Hypostasen ‚Gott – Rede/Wort – Geist' im Koran die Rede sein kann. Für Timotheos ist allerdings entscheidend, dass „wahrheitsgemäß, nicht aber fälschlich über die Rede und den Geist Gottes gesprochen wird" (ܡܫܬܟܚ ܡܫܘܝܐ ܡܠܬܗ ܐܡܪܝܢ ܕܐܠܗܐ ܒܫܪܪܐ ܠܐ ܕܝ ܘܒܫܘܬܦ ܒܟܠ ܙܒܢ ܠܐ ܕܝ ܠܐ ܠܐܠܗܐ ܘܠܡܫܝܚܗ). Laut Timotheos „ist nämlich ein und dasselbe Freisein für Gott und zugleich für seine Rede und seinen Geist" (ܕܐܝܟ ܡܫܬܟܚ ,ܡܫ ,ܚܕ ,ܡܫ ܐܠܗܐ ܐܝܬ ܒܗ ,ܚܪܝܪ ܡܫܘܝܐ ܡܠܬܗ)[442], wie er im Kontext seiner Ablehnung des Titels ‚Diener' für Christus erklärt. Der Katholikos-Patriarch erkennt laut Heimgartner somit, „dass ‚Gottes Rede und Geist von ihm' (Sure 4,171) aus muslimischer Perspektive eine blosse Metapher für Christus ist, während es aus christlicher Perspektive jedoch ontologische Realtitäten sind"[443]. Rede/Logos und Geist sind in der christlichen Trinitätslehre eigene Größen, die gemäß ihrer göttlichen Natur auf einer Ebene mit Gott stehen. So ist die Trias ‚Gott (ܐܠܗܐ) – seine Rede (ܡܠܬܗ) – sein Geist (ܡܫܘܝܐ)' für Timotheos lediglich eine alternative Ausdrucksweise zu der klassischen trinitätstheologischen Trias ‚Vater (ܐܒܐ) – Sohn (ܐܒܪܐ) – Heiliger Geist (ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ)'.[444] Die Muslime sprechen aus Timotheos' Sicht hingegen „fälschlich" (ܒܫܪܪܐ) von der Rede und dem Geist Gottes, weil sie darin nicht eigene Entitäten, sondern lediglich Metaphern für Jesus sehen.

Timotheos' Bewusstsein dafür, dass sich das Wort und der Geist Gottes in Sure 4,171 auf Jesus beziehen, zeigt sich ferner in seinem Brief 34, in dem er erklärt, dass Jesus nicht Diener sein könne, „wenn Jesus Gottes Rede und Geist ist" (ܕܐܠܗܐ ܡܫܘܝܐ ܡܠܬܗ ܐܝܬ ܒܝܫܘܥ ܗܘ)[445]. Kurz darauf fügt Timotheos zu einem Zitat desselben Surenverses gegenüber einem fiktiven muslimischen Kontrahenten noch „wie du es in deiner Schrift hast" (ܐܝܟ ܕܐܬ ܐܡܪ ܒܟܬܒܟ)[446] hinzu. Die Kenntnis der Formulierung von Sure 4,171 zeigt sich auch in Timotheos' Brief 40, in dem der Katholikos-Patriarch beispielsweise schreibt: „Denn wenn Jesus Christus die Rede und der Geist Gottes ist […]" (ܐܝܟ ܗܘ […] ,ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܡܫܘܝܐ ܡܠܬܗ ܕܐܬ ܐܡܪ ܒܝܫܘܥ)[447]. Gegen Ende von Brief

441 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 147 (Nr. 19,20; Syr.); eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 100 (Nr. 19,20).

442 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 142 (Nr. 19,2; Syr.); eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 97 (Nr. 19,2).

443 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 97 (Anm. 309).

444 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 143 (Nr. 19,5; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 98 (Nr. 19,5).

445 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 63–64 (Nr. 6,15; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 55 (Nr. 6,15).

446 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 64 (Nr. 6,19; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 56 (Nr. 6,19).

447 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 54 (Nr. 8,17; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 42 (Nr. 8,17); Ed./Übers. Cheikho, 260 (Nr. 266; Frz.) und 321 (Nr. 266; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 34 (Syr.) und 86 (Engl.).

40 bringt Timotheos erneut einen Hinweis auf Sure 4,171. Er gibt die Aussage dabei so wieder, wie sie im Koran auftaucht: „Jesus ist die Rede und der Geist Gottes“ (ܡܫܝܚܐ ܟܠܡܐ ܕܐܠܗܐ ܘܪܘܚܗ ܗܘ).[448] Das von der christlichen Trinitätstheologie abweichende Verständnis der Muslime von der Rede und dem Geist Gottes thematisiert Timotheos in Brief 40 ebenfalls, wenn er seinen muslimischen Gesprächspartner erklären lässt:

ܐܦ ܚܢܢ [...] ܡܗܝܡܢܝܢ ܒ ܟܠܡܬܐ ܘܒ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܐܠܐ ܠܐ ܒܐܡܬ ܘܠܐ ܒܦܪܫܢܐ ܐܢܚܢ ܐܦ ܠܐ ܡܫܡܝܢ ܠܗܠܝ ܦܪܫܢܐ.[449]

Zwar glauben auch wir an die Rede und den Geist [Gottes], aber nicht in der Realität und wir nennen diese nicht Individualitäten.[450]

Für Timotheos ist demnach klar, dass die Muslime die Rede und den Geist Gottes nicht als Individualitäten (ܦܪܫܢܐ) verstehen, sondern nur Christus als Rede/Wort und Geist Gottes bezeichnen, was er als falsche Sprechweise über die Rede und den Geist Gottes erachtet. Obwohl Timotheos um die von der Trinitätslehre abweichende Bedeutung von dem Wort und dem Geist Gottes in Sure 4,171 weiß, hält er diese Terminologie für die Diskussion mit Muslimen für adäquat, um die für Muslime anstößig klingende Rede von Gott als Vater und Jesus als dessen Sohn zu vermeiden.

In der *Legende von Sergios Baḥīrā* wird Sure 4,171 bei der Erläuterung der Christologie eingesetzt. Auf die Frage Muḥammads, wer Christus (ܡܫܝܚܐ, ostsyrische Rezension) bzw. was die Religion Christi (ܡܫܝܚܝܘܬܐ, westsyrische Rezension) sei, entgegnet Sergios Baḥīrā mit einem Zitat von Sure 4,171: „Christus ist das Wort Gottes und sein Geist“ (ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܟܠܡܐ ܕܐܠܗܐ ܘܪܘܚܗ).[451] Nach dieser Darstellung geht die Formulierung von Sure 4,171 also auf den Mönch Baḥīrā zurück, der sie Muḥammad gelehrt habe. Von besonderem Interesse ist die erklärende Ergänzung, die in der westsyrischen Rezension hinzugefügt wird:

ܡܫܝܚܐ ܗܠ ܒܪܝܬ ܡܢܗ ܡܫܬܡܥܝܢ ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܟܠܡܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܪܘܚܗ ܗܘ.[452]

Die Ismaeliten bekennen Christus auf diese Art, dass er das Wort Gottes und sein Geist ist.[453]

448 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 63 (Nr. 10,8; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 49 (Nr. 10,8); Ed./Übers. Cheikho, 271 (Nr. 306; Frz.) und 329 (Nr. 306; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 38 (Syr.) und 93 (Engl.).

449 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 45 (Nr. 7,15); Ed. Cheikho, 313 (Nr. 235); Ed. Hurst, 30.

450 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 36 (Nr. 7,15; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 249 (Nr. 235; Frz.); Übers. Hurst, 80 (Engl.).

451 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 274–275 (Nr. 14.14; Syr./Engl.); westsyr. Rez. (HCMR 9), 344–345 (Nr. 14.14; Syr./Engl.).

452 Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 344 (Nr. 14.14).

453 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 345 (Nr. 14.14; Übers. Roggema).

Offensichtlich hielt der Schreiber diesen Hinweis für wichtig, weil die Aussage des Korans nicht dem christlichen Verständnis entspricht. Der Autor der *Legende von Sergios Baḥīrā* kannte somit die entsprechende Passage aus dem Koran und legte sie Baḥīrā in den Mund, um zu erklären, wie die Muslime zu dieser Auffassung gelangt seien.

Nonnos von Nisibis kommt in seinem *Apologetischen Traktat* im Rahmen seiner Darstellung der Position der Muslime zu Jesus auf Sure 4,171 zu sprechen.[454] Nonnos spielt hier auf mehrere Koranstellen über Jesus an und erklärt unter anderem, die Muslime, die er als „neue Heiden" (ܚܕܬܝܐ […] ܥܡܡܐ) bezeichnet, würden glauben, „dass er das Wort und der Geist Gottes ist" (ܕܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܐ)[455]. An einer anderen Stelle des *Apologetischen Traktats* könnte sich im Rahmen der trinitätstheologischen Argumentation ein weiterer Hinweis auf Sure 4,171 befinden, wie Sidney H. Griffith meint.[456] Nonnos verweist dort darauf, dass „jeder übereinstimmt, auch der, der ohne Schrift [ist], dass Gott Wort und Geist hat" (ܟܠܗܝܢ ܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ ܕܐܝܬ ܠܗ̇ ܠܐܠܗܐ ܐܦ̈ ܕܠܐ ܟܬܒ ܡܢ ܕܡܪܝܐ ܐܢܐ)[457]. Kurz danach nennt Nonnos im Rahmen seiner Kategorisierung der göttlichen Attribute[458] die Namen ‚sein Wort' (ܡܠܬܐ) und ‚sein Geist' (ܪܘܚܐ) als „Bezeichnungen seines Wesens" (ܫܡܗܬܐ ܕܟܝܢܘܬܐ), d. h. des Wesens Gottes.[459]

Wort und Geist waren für Nonnos demnach Ausdrücke für die zweite und dritte Person der Trinität, allerdings ist durchaus fraglich, ob er sich zuvor tatsächlich auf Sure 4,171 bezieht. Die Tatsache, dass Nonnos Sure 4,171 bei seiner Darstellung der Position der Muslime zu Jesus so zitiert, wie es dem Koran entspricht – d. h. Jesus ist das Wort und der Geist Gottes, der Geist ist aber nicht unabhängig von Jesus –, legt nahe, dass Nonnos bei der Trinitätstheologie nicht explizit Sure 4,171 heranzieht. Vielmehr scheint er ähnlich wie der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. vorzugehen und ein Vokabular zu verwenden, das sich für Muslime weniger anstößig anhörte als die herkömmliche trinitätstheologische Terminologie. Dieses Vokabular kommt in Sure 4,171 zwar vor, wird dort aber nur auf Jesus bezogen: Jesus ist das Wort und der Geist Gottes, was es schwer macht, den Geist Gottes auf dieser Grundlage als eigenständige Größe neben Jesus etablieren zu wollen. Albert Van Roey deutet

454 Vgl. dazu Kapitel ‚9.4 Das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam bei Nonnos von Nisibis'.

455 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 12* (Z. 11; Syr.) und 46* (Z. 3; Lat.).

456 Vgl. Griffith, The Apologetic Treatise, 123.

457 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 6* (Z. 25–26; Syr.) und 40* (Z. 1–2; Lat.).

458 Vgl. hierzu Kapitel ‚10.7.4 Die Attributenlehre in der trinitätstheologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis im Vergleich zu der Position von dessen Lehrer Abū Rāʾiṭa'.

459 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 7* (Z. 6–7; Syr.) und 40* (Z. 10–11; Lat.).

Nonnos' Aussage – im Unterschied zu Griffith – dahingehend, dass jeder Mensch bekenne, dass Gott Wort und Geist habe.[460]

Aus dieser Analyse ist folgendes Fazit zu ziehen: Den syrischen Autoren war der Wortlaut von Sure 4,171 bekannt, denn sie erklären alle, dass Christus für die Muslime das Wort und der Geist Gottes sei. So gibt auch Johannes von Damaskus (gest. um 750) den Vers in Kapitel 100 seiner Schrift *Über die Häresien* wieder: Muḥammad „sagt, dass Christus das Wort Gottes und Geist von ihm ist" (λέγει τὸν Χριστὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα αὐτοῦ)[461]. Dementsprechend taucht der Vers in der *Widerlegung der Christen* (الـردّ علـى النصـارى, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā*) des Ǧāḥiẓ (gest. 869) auf, der die Argumentation der Christen folgendermaßen referiert:

فـان قالـوا أليـس المسـيح روح الله وكلمتـه كمـا قـال عـز ذكـره «وكلمتـه ألقاهـا الـى مريـمَ ورُوحٌ منـه» [...] فـأى شـيء نفـى مـن الـدلالات علـى مخالفتـه بمشـاكلة جميـع الخلـق ومباينـة جميع البشر؟[462]

„Und wenn sie sagen: Ist denn Christus nicht der Geist Gottes und Sein Wort, so wie Gott gesagt hat: ‚Dies ist Sein Wort, das Er Maria eingegeben hat, und Geist von Ihm'? […] Was vermag diese Beweise über die Verschiedenheit Jesu von der Gleichheit aller Geschöpfe und über den Gegensatz zu allen anderen Menschen zu entkräften?"[463]

Nach al-Ǧāḥiẓs Darstellung nutzten Christen also Sure 4,171 als vermeintlichen Beleg für die Göttlichkeit Christi. Von einer Interpretation, die in dem Surenvers einen Hinweis auf die zweite und dritte Person der Trinität sieht, was Clare Elena Wilde und Barbara Roggema als charakteristisch für die christlichen Apologeten halten, wusste al-Ǧāḥiẓ offenbar nichts.

Eine trinitarische Auslegung von Sure 4,171 legt hingegen das griechische *Streitgespräch zwischen einem Sarazenen und einem Christen* (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ) nahe, welches lange Johannes von Damaskus zugeschrieben wurde, wahrscheinlich aber von Theodor Abū Qurra zumindest überarbeitet wurde.[464] In diesem Streitgespräch erklärt der muslimische Disputant: „In meiner Schrift wird Christus Geist und Wort Gottes genannt" (παρὰ τῇ γραφῇ μου πνεῦμα καὶ λόγος θεοῦ λέγεται ὁ Χριστός)[465]. Da er den Geist und das Wort Gottes als ungeschaffen (ἄκτιστα) qualifiziert, müsste der Muslim den

460 Vgl. Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 40* (Anm. 19).
461 Johannes von Damaskus, Liber de haeresibus (CIsC.G 3), 74–75 (Griech./Dt.); Ed. Kotter (PTS 22), 61 (Z. 18); Ed./Übers. Sahas, 132–133 (Griech./Engl.); Ed./Übers. Schadler (HCMR 34), 220–221 (Griech./Engl.).
462 Al-Ǧāḥiẓ, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (Ed. Finkel), ٣٦ (Z. 2–3 und 6–7).
463 Zit. nach al-Ǧāḥiẓ, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (Übers. Pellat), 146; vgl. auch Übers. Fletcher, 95 (Engl.).
464 Vgl. Schadler, The Dialogue, 367–368.
465 Zit. nach Johannes von Damaskus/Abū Qurra (?), Disputatio Saraceni et Christiani (CIsC.G 3), 176 (Z. 145–146; Griech.) und 177 (Dt.); vgl. auch Ed. Kotter (PTS 22), 433 (Z. 8; Griech.); Ed./Übers. Sahas, 148–149 (Griech./Engl.).

Geist und das Wort Gottes aus der Sicht des christlichen Disputanten als göttliche Hypostasen anerkennen: „Denn das, was nicht von jemand geschaffen ist, sondern selbst schafft, ist Gott“ (καὶ γὰρ τὸ μὴ κτισθὲν ὑπό τινος, ἀλλὰ κτίζον θεός ἐστιν)[466]. Für den Autor des griechischen *Streitgesprächs zwischen einem Sarazenen und einem Christen* ergibt sich aus der Akzeptanz der Ungeschaffenheit des Geistes und des Wortes Gottes durch die Muslime also, dass der Geist und das Wort Gottes eigentlich auch für die Muslime göttlich sein müssten.

Eine noch direktere Bezugnahme auf Sure 4,171 zur Verteidigung der Trinitätslehre enthält die älteste erhaltene christlich-arabische Apologie, die ein anonymer melkitischer Autor um 800 verfasst haben dürfte.[467] Der entsprechende Textausschnitt lautet:

وقال امنوا بالله وكلمته وايضا فى روح القدس بل تنزله روح القدس من ربك رحمة وهدى فماذا ابين من هذه وانور حين نجد فى التوراة والانبياء والزبور والانجيل وانتم تجدونه فى القران ان الله وكلمته وروحه اله واحد ورب واحد وقد امرتم ان تومنوا بالله وكلمته وروح القدس فلم تعيبوا علينا ايها الناس ان نومن بالله وكلمته وروحه ونعبد الله بكلمته وروحه اله واحد ورب واحد وخالق واحد والله قد بين فى الكتب كلها ان الامر على ذلك فى الهدى ودين الحق فمن خالف على هذا فليس على شيء[468]

Er[469] sagte: „Glaubt an Gott und sein Wort!“[470] Und in Bezug auf den heiligen Geist [sagte er] auch: „Der heilige Geist aber hat ihn[471] von deinem Herrn [als] Gnade und Rechtleitung gesandt“[472]. Was ist deutlicher als dieses und einleuchtender, wenn wir in der Thora, den Propheten, den Psalmen und im Evangelium finden und ihr [Muslime] es im Koran findet, dass Gott, sein Wort und sein Geist *ein* Gott und *ein* Herr (*ilāh wāḥid wa-rabb wāḥid*) [ist]? Euch wurde befohlen, dass ihr an Gott, sein Wort und den heiligen Geist glauben sollt. Warum tadelt ihr also uns, oh Leute, dass wir an Gott, sein Wort und seinen Geist glauben und [dass] wir Gott mit seinem Wort und seinem Geist – ein Gott und ein Herr und ein Schöpfer (*ilāh wāḥid wa-rabb wāḥid wa-ḫāliq wāḥid*) – anbeten? Gott machte in allen Schriften bekannt, dass das Gebot diesbezüglich in der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit (*dīn al-ḥaqq*) [besteht]. Wer davon abweicht, hat keine Grundlage.[473]

466 Zit. nach Johannes von Damaskus/Abū Qurra (?), Disputatio Saraceni et Christiani (CIsC.G 3), 176 (Z. 149; Griech.) und 177 (Dt.); vgl. auch Ed. Kotter (PTS 22), 433 (Z. 11–12; Griech.). An dieser Stelle weicht der Text in der Edition von Daniel J. Sahas ab (vgl. Johannes von Damaskus/Abū Qurra [?], Disputatio Saraceni et Christiani [Ed./Übers. Sahas], 148–149 [Griech./Engl.]).

467 Zu dieser Quelle vgl. Swanson, *Fī tathlīth Allāh al-wāḥid*.

468 *Fī taṯlīṯ Allāh al-wāḥid* (StSin 7), ٧٧ (Z. 21)–٧٨ (Z. 6).

469 Gemeint ist der Koran (القران), aus dem der anonyme Autor der Apologie zuvor bereits zur Verteidigung der Trinität zitiert hat.

470 Der Autor bezieht sich damit wohl auf Sure 4,171.

471 Das ist der Koran.

472 Vgl. Sure 16,102.

473 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch *Fī taṯlīṯ Allāh al-wāḥid* (StSin 7), 5–6 (Engl.; Übers. Gibson); Übers. Swanson, 46 (Engl.); Haddad, La Trinité divine, 212 (Frz.).

Der anonyme Verfasser dieser Apologie erwähnt somit gar nicht mehr, dass Christus im Koran Wort und Geist Gottes genannt wird, sondern meint, den Muslimen sei aufgetragen worden, an Gott, sein Wort und den Heiligen Geist zu glauben (تومنـوا بالله وكلمتـه وروح القـدس). Damit wird in diesem Text so mit Sure 4,171 argumentiert, wie Roggema und Wilde es für die meisten christlichen Apologeten für zutreffend halten. In den syrischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts, die den Text von Sure 4,171 so wie das griechische Streitgespräch zitieren, werden dagegen unterschiedliche Schlussfolgerungen aus dem Surenvers gezogen.

Jakob von Edessa, Autor der *Chronik von Zuqnīn* und Dionysios von Tell-Maḥrē ließen keine christlichen Interpretationsversuche von Sure 4,171 zu. Für Jakob von Edessa war vor allem anstößig, dass die Muslime Christus auch den Geist Gottes nannten, weil sie damit nicht der trinitätstheologischen Unterscheidung zwischen dem Wort/Logos und dem Heiligen Geist entsprachen. Die muslimische Bezeichnung Jesu als Wort Gottes war für Jakob hingegen unproblematisch, er hielt sie für schriftgemäß (ܗܝܢ ܕܟܬܝܒ ܡܕܒܥܟܘܢ). Während Jakob also aus trinitätstheologischer Sicht den Text von Sure 4,171 kritisierte, hob der Autor der *Chronik von Zuqnīn* die christologische Problematik des Verses hervor: Zwar bekennen die Muslime Christus als das Wort Gottes, sie meinen damit aber etwas anderes als durch die Logos-Christologie des Prologs des Johannesevangeliums ausgedrückt wird. Wenn die Muslime Jesus das Wort und den Geist Gottes nennen, bedeutet dies für sie lediglich, dass Jesus ein Prophet und damit ein gewöhnlicher Mensch sei. Für die Muslime gibt es somit keine im Johannesprolog insinuierte Präexistenzchristologie, Christus hat aus ihrer Sicht kein göttliches Wesen. Auch Dionysios von Tell-Maḥrē erklärte, dass die Muslime Christus Wort und Geist Gottes nennen, weil er aus ihrer Sicht ein Geschöpf und Prophet ist. Folglich hat Barbara Roggema – zumindest hinsichtlich der syrischen Autoren – Recht, wenn sie Jakob von Edessa als einzigen christlichen Apologeten nennt, der auf die Inkompatibilität der Vorstellung von dem Geist Gottes in Sure 4,171 mit der Trinitätslehre hinweist. Dem sind jedoch die *Chronik von Zuqnīn* und Dionysios von Tell-Maḥrē hinzuzufügen, die klar machten, dass die Terminologie von Sure 4,171 eine konträre Bedeutung zur Logos-Christologie hat, mit der Jakob von Edessa den Surenvers offenbar für vereinbar hielt.

Für den Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* stand jedoch fest, dass die Muslime Jesus als Sohn Gottes bekennen sollten, wenn sie ihn für das Wort und den Geist Gottes halten. Ein verhältnismäßig komplexer Zugang zu Sure 4,171 eröffnet sich dagegen in den Schriften des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I., der seine trinitätstheologische und christologische Terminologie an diesem Surenvers ausrichtete. Timotheos zitierte Sure 4,171 immer entsprechend dem Koran – d. h. Christus ist das Wort und der Geist Gottes –, glaubte darin aber dennoch eine Andeutung der Trinität zu erkennen. Dabei war für ihn

entscheidend, dass nicht „fälschlich“ über die Rede und den Geist Gottes gesprochen wird: Die Muslime sprechen aus seiner Sicht nicht korrekt über die Rede und den Geist Gottes, weil die Rede und der Geist Gottes für sie nur metaphorische Aussagen über Jesus und keine göttlichen Hypostasen sind. Folglich wusste Timotheos, dass die Rede und der Geist Gottes bei den Muslimen eine andere Bedeutung als im Christentum haben, er warf den Muslimen aber ein falsches Verständnis dieser Begrifflichkeit vor und versuchte sie – anders als Jakob von Edessa, die *Chronik von Zuqnīn* und Dionysios von Tell-Maḥrē – christlich umzuinterpretieren.

Die *Legende von Sergios Baḥīrā* und der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis erwähnten Sure 4,171 ebenfalls, gingen aber kaum auf den Inhalt dieses Verses ein. Die *Legende von Sergios Baḥīrā* führte den Vers auf den Mönch Baḥīrā zurück, der ihn Muḥammad gelehrt habe. Nonnos von Nisibis verwendete eine ähnliche trinitätstheologische Terminologie wie Timotheos – Wort und Geist gehören zum Wesen Gottes –, sein Traktat lässt aber nicht eindeutig erkennen, ob er sich dabei auf Sure 4,171 bezog, die er ansonsten als muslimische Aussage über Jesus referierte.

Somit ist festzustellen, dass der Umgang der syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts mit Sure 4,171 variierte: Allen war bekannt, dass das Wort und der Geist Gottes in dem Koranvers nur auf Jesus bezogen sind, sie zogen daraus aber unterschiedliche Schlussfolgerungen. Während die einen – Jakob von Edessa, der Autor der *Chronik von Zuqnīn* und Dionysios von Tell-Maḥrē – die Differenzen zwischen Sure 4,171 und der christlichen Lehre offenbar für unüberwindbar hielten, versuchten sich andere – allen voran der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos – an christlichen Uminterpretationen des Verses. Für diese verschiedenen Zugänge zu dem Text von Sure 4,171 dürften auch der unterschiedliche soziale Kontext und die divergierenden Zielsetzungen der Autoren ausschlaggebend gewesen sein: Timotheos lebte als Katholikos-Patriarch in einer der Metropolen des islamischen Mittelalters und pflegte einen regen Austausch mit muslimischen Intellektuellen. Jakob von Edessa und die *Chronik von Zuqnīn*, deren Autor sehr stark auf die Beschreibung des Leids der Christen in der Ǧazīra (oberes Mesopotamien) unter früh-ʿabbāsidischer Herrschaft fokussiert war, waren dagegen viel stärker auf Abgrenzung von den Muslimen im alltäglichen Leben bedacht, was sich in ihrem Umgang mit Sure 4,171 niederschlug.

10.4 Warum Muḥammad den Arabern nicht die Trinität verkündete

Angesichts der Uminterpretation bestimmter Koranverse durch christliche Apologeten sahen sich diese Theologen veranlasst, Erklärungen für die Ablehnung des Christentums durch die Muslime, die den Koran als ihre heilige Schrift erachteten, zu suchen. Dabei griffen sie einen Topos aus der antijüdischen Pole-

mik – die Vorstellung, dass die Trinität schon den alttestamentlichen Propheten bekannt gewesen, aber noch nicht offen verkündet worden sei, weil sie damals als Polytheismus missverstanden worden wäre – auf und adaptierten ihn entsprechend der neuen Situation: Er diente ihnen nun zur Begründung dafür, dass Muḥammad den Arabern nicht die Trinität verkündet hatte.

In der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* erscheint das Argument noch in seiner ursprünglichen, antijüdischen Konnotation, wird im Kontext der Auseinandersetzung mit den Muslimen aber bereits zum Erweis der Kontinuität und Widerspruchslosigkeit zwischen Altem und Neuem Testament verwendet.[474] Auf die Frage Emirs, warum die Propheten sich nicht eindeutig in Bezug auf Christus geäußert hätten, erwidert der Patriarch Johannes in der Disputation:

ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܕܪܙܐ ܘܣܒܪ ܀
ܕܛܘܦܣܐ ܘܛܘܦܣܐ ܕܥܒܕ ܠܟܠ
ܒܢܝ ܐܢܫܐ ܒܗܝ ܕܙܒܢܐ ܀ ܘܡܛܐ
ܕܐܬܓܪܝܘ ܠܗ ܘܕܟܘ ܀ ܒܟܠ ܗܘ

Gemäß der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* wussten die alttestamentlichen Propheten also um die Trinität, haben aber nur andeutungsweise darauf hingewiesen, um die noch unwissenden Menschen nicht zum Polytheismus zu verführen.[477] Das hier vorgebrachte Argument der göttlichen Pädagogik wurde bereits in der christlichen Apologetik gegenüber dem Judentum geprägt und dann auf Themen der christlich-muslimischen Kontroverse übertragen.[478]

Die Weiterentwicklung und Übertragung der ursprünglich antijüdischen Polemik auf den Islam lässt sich in den syrischen Quellen zuerst in der *Disputation von Bēt Ḥālē* beobachten, und zwar im Rahmen der Frage nach der Bedeutung Muḥammads. Der Mönch antwortet dem Muslim zunächst mit einer positiven Beurteilung des Propheten der Muslime. Muḥammad sei

ܓܒܪܐ ܚܟܝܡ ܘܕܚܠ ܒܗ ܪܘܚܐ ܕܡܠܝܟܘܬܐ ܘܐܦ ܓܠܝ ܠܗ ܡܢ ܥܠ ܐܠܗܐ ܕܫܪܪܐ ܘܐܚܕ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܕܫܪܪܐ ܒܠܚܘܕ.[479]

ein weiser und gottesfürchtiger Mann, der euch aus der Anbetung der Dämonen befreit hat und euch den einen wahren Gott gezeigt hat.[480]

Ähnlich wie Johannes bar Penkāyē sieht der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* das vorrangige Verdienst Muḥammads somit in der Vermittlung des Monotheismus an die Araber. Während der Unterschied zum Christentum bei Johannes bar Penkāyē durch die Qualifizierung des von Muḥammad gestifteten Glaubens als Monotheismus alttestamentlicher Prägung skizziert wird,[481] tritt in der *Disputation von Bēt Ḥālē* die Trinitätslehre als Distinktionsmerkmal in Erscheinung: Muḥammad habe den Arabern aufgrund ihrer Kindlichkeit und ihrer Unwissenheit (ܛܥܝܢܘܬܐ ܕܥܪܒܝܐ ܒܣܒܪܬܐ ܘܒܛܥܝܘܬܐ ܕܝܠܗܘܢ) nicht die Trinität lehren können, weil diese dann wieder dem Polytheismus verfallen wären (ܕܠܐ ܢܬܦܠܓܘܢ ܒܫܪܟܐ ܡܢ ܗܠ ܬܠܬܐ ܐܠܗܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܠܡܘܫܐ ܒܣܝܢܝ). Der Glauben an den einen Gott, den Muḥammad den Arabern vermittelt habe, sei eine „Lehre, die er von Sergios Baḥīrā empfangen hat“ (ܬܘܟܣܐ ܕܩܒܠ ܡܢ ܣܪܓܝܣ ܒܚܝܪܐ).[482] Laut Barbara Roggema ist die *Disputation von Bēt Ḥālē* damit der älteste erhaltene Text, der Sergios Baḥīrā als den Lehrer Muḥammads erwähnt, der diesen über den Monotheismus aufgeklärt habe.[483] Die „Kindlichkeit und Unwissenheit“ der Araber zur Zeit Muḥammads knüpft an den entsprechenden

477 Vgl. auch Kapitel ‚10.3.1 Das Alte Testament, das Neue Testament und der Koran in der trinitätstheologischen Apologetik‘.
478 Vgl. Roggema, The Debate between Patriarch John and an Emir, 27–28.
479 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed. Taylor), 223.
480 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Disputation von Bēt Ḥālē (Übers. Taylor), 223 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 468 und 538 (Engl.); Griffith, Disputing with Islam in Syriac, 46 (Engl.).
481 Vgl. Kapitel ‚5.5 Die Religion der Araber in den syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts‘.
482 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 224 (Syr./Engl.); vgl. dazu auch Hoyland, Seeing Islam, 538; Penn, Envisioning Islam, 108.
483 Vgl. Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (2009), 158; vgl. auch Griffith, Muḥammad and the Monk Baḥîrâ, 154.

antijüdischen Topos aus der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* an.

Darüber hinaus erinnert die *Disputation von Bēt Ḥālē* hier an das Konzept der *ǧāhilīya* (جاهلية) in der islamischen Tradition, also einer „Zeit der Unwissenheit". Die Bedeutung dieses Konzepts variierte allerdings im Laufe der Zeit.[484] Im Koran taucht der Begriff lediglich an vier Stellen auf und wird im normativen Sinne zur Qualifizierung von Verhaltensweisen, die der Lehre Muḥammads widersprachen, verwendet.[485] Erst später entwickelte sich der Terminus zu einer Epochenbezeichnung für die vorislamische Zeit, in der die paganen Araber vor der Verkündigung der göttlichen Offenbarung durch Muḥammad lebten. Dieses negativ geprägte Bild einer vorislamischen Epoche setzte sich laut Peter Webb aber erst ab dem 10. Jahrhundert durch.[486] Die in der *Disputation von Bēt Ḥālē* angesprochene religiöse „Unwissenheit" der Araber zur Zeit der Verkündigung Muḥammads entspricht somit der Unwissenheit (جهل, *ǧahl*), die der Begriff *ǧāhilīya* im Koran bezeichnet, nicht aber der späteren Interpretation des Terminus als Epochenbezeichnung.

Eine ähnliche Argumentation wie in der *Disputation von Bēt Ḥālē* findet sich im späten 8. Jahrhundert bei dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. in seiner Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī. Timotheos meint, im Koran nur Hinweise auf die Trinität zu finden, nicht aber eine ausdrückliche Offenbarung derselben. Den Grund hierfür sieht er in den Adressaten Muḥammads, „deren Gehör an eine Mehrzahl von falschen Götzen und Göttern gewohnt war" (ܕܐܠܗܐ ܕܫܩܝܪܐ ܕܛܥܝܢ ܒܗܘܢ ܕܐܢܫܝ ܥܡܗ ܕܡܚܡܕ ܕܩܒܠ ܠܗ ܟܕ ܐܬܪܓܠ)[487]. Das arabische Publikum Muḥammads hätte seine Botschaft nach dieser Auffassung als Polytheismus missverstanden, wenn er ihm die Trinität offen dargelegt hätte.

ܗܘ ܕܥܠ ܗܢܐ ܐܦ ܐܠܗܐ ܚܕ ܗܘ ܕܐܝܟ ܕܐܦ ܠܐ ܬܠܬܝܬܐ ܐܠܐ ܒܪܡܙ ܘܒܕܡܝܘܬ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܐܦ ܗܘ ܕܒܟܠܡܬܗ ܕ„ܪܘܚܗ ܘܡܠܬܗ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܐܦ ܗܘ ܕܒܓܒܪ ܕ„ܢܒܪܐ ܠܪܘܚܢ ܘܢܒܪܐ ܠܗ ܒܗ ܓܒܪܐ ܫܠܡܐ[488].

„Und deshalb hat er das, dass Gott eins ist, offenkundig gelehrt, das aber, dass [es] eine Trinität [gibt], [nur] zeichenhaft und symbolisch dargestellt, d. h. durch die [Wendung] ‚*seine Rede und sein Geist*' (Sure 4,171) und durch die [Wendungen] ‚*wir sandten unseren Geist und wir formten in ihr einen vollständigen Menschen*' (Sure 19,17)."[489]

484 Vgl. dazu Webb, *Al-Jāhiliyya*.

485 Vgl. Neuwirth, Der Koran, 205–210; Shepard, Age of Ignorance, 37–39; Webb, *Al-Jāhiliyya*, 72–73.

486 Vgl. Webb, *Al-Jāhiliyya*, 76–84.

487 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 114 (Nr. 16,89; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 79 (Nr. 16,89).

488 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 114 (Nr. 16,90).

489 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 79 (Nr. 16,90; Übers. Heimgartner).

Timotheos sieht folglich in zwei Surenversen aus dem Koran eine Andeutung der Trinität durch Muḥammad, darunter die von christlichen Apologeten häufig zitierte Sure 4,171.[490] Die gleiche Vorgehensweise meint Timotheos bei den „früheren Propheten“ (ܢܒܝܐ ܩܕܡܝܐ ܕ ܢܒܝܐ), d. h. jenen des Alten Testaments, zu erkennen, die „ein Wort, das sich im Singular auf Gott bezieht, das [also] die Natur bezeichnet, deutlich und unverhüllt ausgesprochen, ein [Wort] jedoch, das sich auf die Trinität bezieht, nur symbolisch und gleichnishaft ausgesprochen [haben[491]]“ (ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܚܕ ܦܘܓܡܐ ܕ ܡܠܬܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܗ ܐܝܟ ܛܒܝܥܬܐ ܘܐܝܟ ܐܢܘܢܝܬܐ ܕ ܡܬܐܡܪ ܒܬܠܬ ܦܓܡܐ ܘܠܐ ܒܓܠܝ ܐܠܐ ܒܡܬܠ ܘܒܐܝܟܢܐ ܕ ܡܬܐܡܪ ܒܬܠܬ ܦܓܡܐ ܐܦ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܓܠܝ

ܢܒܝܐ) und lehrte das Gesetz (ܢܡܘܣ). Um als Prophet wie Moses zu gelten, hätte auch Muḥammad Zeichen und Wunder wirken und die Thora (ܐܘܪܝܬܐ) lehren und mit samt ihren Bestimmungen einhalten müssen.[498] Da all dies auf Muḥammad jedoch nicht zutrifft, kann er für Timotheos kein Prophet sein.[499] Der Katholikos-Patriarch gesteht Muḥammad aber zu, dem Prophetentum sehr nahe gekommen zu sein, weil er den einen Gott verkündete und wie die Propheten des Alten Testaments andeutungsweise auf die Trinität hingewiesen habe.

Das Verdienst Muḥammads erblickt auch der Autor der *Chronik von Zuqnīn* darin, die Araber (ܥܪܒ) vom Polytheismus zum Monotheismus geführt zu haben:

ܡܠܟܐ ܩܕܡܝܐ ܡܢܗܘܢ ܗܘ ܕܫܡܗ ܡܚܡܕ ܗܘ ܕܐܦ ܠܗ ܩܪܘ ܢܒܝܐ ܡܛܥܝܢ ܗܘ ܠܗ ܕܐܦ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܡܕܥ ܕܐܬܪ ܕܐܬ

chen Apologeten so wird auch hier die Bekehrung der Araber zum Monotheismus als wichtigstes Verdienst Muḥammads anerkannt.[503] Auf den Polytheismus der vorislamischen Araber kommt die ostsyrische Rezension der *Legende von Sergios Baḥīrā* zwar nochmals zu sprechen,[504] von einer „Kindlichkeit und Unwissenheit" der Araber, die der Verkündigung der Trinität entgegengestanden hätte, ist in beiden syrischen Rezensionen aber ebenso wenig die Rede wie in der *Chronik von Zuqnīn*.

Im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis werden zunächst wieder die Juden als „kindlich" charakterisiert, allerdings im Zusammenhang mit der Christologie. Nonnos wirft den Juden vor, trotz der Vorhersagen der Propheten über Jesus Christus nicht die aus seiner Sicht vollkommene Offenbarung angenommen zu haben:

ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܒܚܛܗܝܗܘܢ ܐܠܐ ܕܒܛܠܘ ܥܠ ܛܠܝܘܬܐ ܘܠܡܗܘܝ ܓܒܪܐ ܫܠܡ ܒܨܒܝܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܫ ܕܠܐ ܫܒܩ ܠܗ ܥܠ ܡܪܝ ܥܠ ܟܠ ܗܢܐ ܕܒܥܘ ܒܗ ܒܟܠ ܙܒܢ ܕܐܬܓܠܝ ܠܗܘܢ ܐܠܐ ܕ

Am Ende seines *Apologetischen Traktats* kommt Nonnos nochmals auf die vermeintliche „Kindlichkeit" der Juden zu sprechen und deutet an, dass diese der Grund war, aus welchem ihnen die Inkarnation des Logos und die Trinität nicht offenbart wurde:

ܗܠܐ ܕܟܬܝܒ ܠܡܬܓܠܝܢ ܘܠܐ
ܐܬܦܣܩ ܗܠܝܢ ܕܐܢ ܐܬܦܣܩ ܗܘ ܕ[511]ܢܥܣ
ܕܠܐ ܡܬܚܢ ܘܠܐ ܡܬܬܪ ܒܛܝܒ̈ܬܐ
ܕܪܚܝܩ̈ܬܐ ܕܠܐ ܡܬܬܪ ܘܠܐ ܡܬܚܢ
ܒܬܒ̈ܥܝܢ ܘܠܐ ܡܬܬܪ ܒܬ̈ܪܥܝܬܐ
ܕܪܚܝܩ̈ܬܐ ܕܠܐ ܡܬܬܪ ܘܠܐ ܡܬܚܢ
ܒܬ̈ܪܥܝܬܐ ܕܪܚܝܩ̈ܬܐ ܕܠܐ ܡܬܬܪ
ܘܠܐ ܡܬܚܢ ܒܬ̈ܪܥܝܬܐ ܕܪܚܝܩ̈ܬܐ
ܕܠܐ ܡܬܬܪ ܘܠܐ ܡܬܚܢ

ܗܘ ܕܥܡܐ ܠܗ ܡ̇ ܕܫܝ ܠܗ ܕܐܦ ܠܗ ܡ̇ ܕܐܝܬ

Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament, mit dem er sich gegen den muslimischen Vorwurf der Schriftverfälschung zur Wehr setzte.

Andere syrische Autoren erblickten das vorrangige Verdienst Muḥammads darin, die Araber zum Monotheismus geführt zu haben. In diesem Zusammenhang übertrug die *Disputation von Bēt Ḥālē* die ursprünglich antijüdische Polemik der „Kindlichkeit und Unwissenheit" des Volkes erstmals auf die Araber: Die Araber waren zur Zeit Muḥammads Polytheisten und befanden sich damit in einem Zustand der „Kindlichkeit und Unwissenheit", in dem sie wieder vom Monotheismus abgefallen wären, wenn Muḥammad ihnen die Trinität gelehrt hätte. Diese den Arabern unterstellte „Unwissenheit" erinnert an die islamische Vorstellung einer *ǧāhilīya*, in der sich die Araber vor dem Auftreten ihres Propheten befunden hätten. Die Polemik verfügte somit über einen gewissen Anknüpfungspunkt in der islamischen Tradition.

Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. interpretierte bestimmte Koransuren dahingehend, dass diese Andeutungen der Trinität enthalten würden. Auch nach seiner Auffassung verzichtete Muḥammad jedoch auf eine eindeutige Verkündigung der Trinität, weil die Araber dadurch wieder dem Polytheismus verfallen wären. Das Motiv der „Kindlichkeit" der Juden taucht schließlich im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis auf, der darin den Grund für die Vorenthaltung der Offenbarung der Inkarnation und der Trinität im Alten Testament sah. Nonnos übertrug diese Polemik anschließend auf die Muslime und hielt ihnen vor, dass die Ablehnung von Inkarnation und Trinität ein Rückschritt sei, wofür er die Metapher des Erwachsenwerdens verwendete: Die Welt sei in religiöser Hinsicht mittlerweile „erwachsen" geworden und der Islam deshalb ein Rückfall in eine „Kindlichkeit", die sogar noch „kindlicher" sei als jene der Juden.

10.5 Metaphern und Analogien für die Trinität in der christlich-muslimischen Kontroverse

Die syrischen Christen verließen sich bei ihrer trinitätstheologischen Apologetik gegenüber dem Islam nicht allein auf Schriftzitate, zumal die Bibel – wenigstens in ihrer von den Christen verwendeten Form – nicht als authentische Offenbarungsschrift akzeptiert wurde. Daher führten die christlichen Theologen unter anderem Metaphern für die Trinität ins Feld, welche die Einsheit der drei Hypostasen verdeutlichen sollten.[521] In der *Disputation von Bēt Ḥālē* stellt der Mönch den Schriftzitaten zwei solcher Analogien zur Seite: Von der Sonne gehen Helligkeit und Wärme (ܫܒܚܬܐ ܫܒܝܡܐ) aus und ein Mensch besteht aus Knochen, Fleisch und Haar (ܓܪܡ[...]ܐ ܒܣܪܐ ܫܥܪܐ); dennoch handelt es sich um eine Sonne und um einen Menschen. Ebenso „ist auch Gott einer und in drei Hypostasen bekannt, aber sie werden durch ihre Proprietäten unterschieden“ (ܐܝܟ ܗܟܢܐ ܐܠܗܐ ܚܕ ܘܒܬܠܬ ܩܢܘܡܐ ܐܬܝܕܥ ܐܠܐ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܒܬܘܒ̈ܝܗܘܢ)[522]. Die Natur des dreieinigen Gottes entziehe sich jedoch dem menschlichen Verstand, sie sei für die Menschen allein ein Glaubensgegenstand.[523] Die Metapher der Sonne (ܫܡܫܐ) bzw. des Feuers (ܢܘܪܐ) als Ursprung von Licht (ܢܘܗܪܐ), Glanz (ܫܘܒܚܐ) oder Strahl (ܫܥܘܥܝܐ), die für den Sohn stehen, und von der Wärme (ܚܡܐ oder ܫܒܝܡܐ), die den Heiligen Geist symbolisiert, spielte bereits in der Trinitätslehre von Ephräm dem Syrer (gest. 373) eine zentrale Rolle: Anhand dieses Bildes verdeutlichte Ephräm, dass es sich um drei Größen handelt, die voneinander getrennt und zugleich miteinander verbunden sind.[524]

Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. bedient sich ebenfalls häufig dieses Bildes, so z. B. in der Disputation mit al-Mahdī:

ܐ ܐܝܟ ܕܫܒܝܡܐ ܥܡ ܫܥܘܥܝܗ ܘܚܡܬܗ ܠܐ ܬܠܬ ܫܡܫ̈ܐ ܐܠܐ ܫܡܫܐ ܚܕ ܐܝܬ ܘܡܬܐܡܪ ܗܟܢܐ ܐܦ ܥܡ ܡܠܬܗ ܘܪܘܚܗ ܠܐ ܬܠܬ ܐܠ̈ܗ̈ܐ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܚܕ ܗܘ ܘܡܬܐܡܪ[525]

„Und wie die Sonne zusammen mit ihrem Strahl und ihrer Wärme nicht drei Sonnen, sondern eine Sonne ist und heisst, so ist und heisst auch Gott zusammen mit seiner Rede und seinem Geist nicht drei Götter, sondern ein Gott.“[526]

521 Die entsprechenden Metaphern und Analogien für die Trinität wurden auch von den christlich-arabischen Apologeten verwendet (vgl. dazu Haddad, La Trinité divine, 115–127; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 143–154; Landron, Chrétiens et musulmans, 169–170).

522 Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 221 (Syr./Engl.).

523 Vgl. ebd., 221 (Syr./Engl.).

524 Vgl. Beck, Ephräms Trinitätslehre, 24–116.

525 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 16 (Nr. 4,7).

526 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 15–16 (Nr. 4,7; Übers. Heimgartner).

Timotheos verwendet dieses Bild des Öfteren zur Erklärung der Trinität,[527] aber auch im Rahmen seiner christologischen Apologetik.[528] In den Schriften des Timotheos treten weitere Bilder für die Trinität in Erscheinung, die jeweils nach dem gleichen Prinzip funktionieren wie das hier genannte Bild der Sonne mit ihren Strahlen und ihrer Wärme. Eine Analyse dieser anderen Bilder würde somit keinen weiteren Erkenntnisgewinn bringen. Das Bild der Sonne taucht dagegen auch im *Scholienbuch* des Theodor bar Kōnī auf, der ähnlich wie der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* und der Katholikos-Patriarch Timotheos argumentiert: Die Wärme (ܚܡܝܡܘ), der Strahl (ܫܘܥܐ) und die Kugelform (ܟܢܘܫܐ) der Sonne können nicht voneinander separiert werden, denn wenn nur eine dieser Eigenschaften entfernt würde, würde damit die ganze Natur (ܟܠ ܡܗܘ) der Sonne entfernt.[529]

527 In der Disputation mit al-Mahdī: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 17 (Nr. 4,15–16; Syr.), 23–24 (Nr. 4,52; Syr.; hier wird ܫܡܫܐ anstelle von ܫܘܥܐ verwendet), 116 (Nr. 16,97; Syr.; hier mit ܟܟܒܐ statt ܫܘܥܐ/ܫܡܫܐ), 130 (Nr. 18,18; Syr.) und 138 (Nr. 18,46; Syr.; hier mit dem Bild Feuer [ܢܘܪܐ] – Licht [ܢܗܝܪܘ] – Wärme [ܟܐܬܚܡܡܘ]); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 16 (Nr. 4,15–16), 22–23 (Nr. 4,52), 80–81 (Nr. 16,97), 89 (Nr. 18,18) und 95 (Nr. 18,46); in Brief 35: Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 85 (Nr. 2,24–25; Syr.; Bild Sonne [ܟܟܒܐ] – Licht [ܢܗܝܪܘ] – Wärme [ܟܐܬܚܡܡܘ]); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 72 (Nr. 2,24–25); in Brief 40: ܟܟܒܐ – ܟܬܒܘ – ܢܘܪܐ: Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 30 (Nr. 5,21; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 23 (Nr. 5,21); Ed./Übers. Cheikho, 225 (Nr. 174; Frz.) und 299 (Nr. 174; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 23 (Syr.) und 68 (Engl.); ܟܟܒܐ – ܫܘܥܐ – ܟܐܬܚܡܡܘ: Ed. Heimgartner (CSCO.S 261), 31 (Nr. 5,26; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 24 (Nr. 5,26); Ed./Übers. Cheikho, 227–228 (Nr. 179; Frz.) und 300 (Nr. 179; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 23 (Syr.) und 69 (Engl.); ܟܟܒܐ – ܢܗܝܪܘ – ܟܐܬܚܡܡܘ: Ed. Heimgartner (CSCO.S 261), 48 (Nr. 7,31; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 37 (Nr. 7,31); Ed./Übers. Cheikho, 253 (Nr. 246; Frz.) und 316 (Nr. 246; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 31 (Syr.) und 82 (Engl.).

528 In der Disputation mit al-Mahdī: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 5 (Nr. 2,6; Syr.; Bild Sonne [ܟܟܒܐ] – Strahl [ܫܘܥܐ, für den Sohn]), 8 (Nr. 2,12; Syr.; Bild Sonne [ܟܟܒܐ] – Strahlen [ܫܡܫܐ]) und 14 (Nr. 3,35; Syr; Bild Sonne [ܟܟܒܐ] – Lichtstrahlen [ܫܡܫܐ ܢܗܝܪܘ]); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 5–6 (Nr. 2,6), 7 (Nr. 2,12) und 14 (Nr. 3,35); in Brief 40: Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 57 (Nr. 8,29; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 44 (Nr. 8,29); Ed./Übers. Cheikho, 263 (Nr. 277; Frz.) und 323–324 (Nr. 277; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 35 (Syr.) und 88 (Engl.). Timotheos' Beschränkung des Bildes auf den Strahl bzw. die Strahlen als Metapher für den Sohn in der Disputation mit al-Mahdī zeigt, dass er das Bild im Sinne Ephräms des Syrers, für den die Wärme der Sonne den Heiligen Geist symbolisierte, verwendet. In Brief 40 nennt Timotheos hingegen „das Licht der Sonne und ihre Wärme" (ܢܗܝܪܘ ܟܟܒܐ ܘܚܡܡܘ), betont aber, dass nur das Licht vom Auge gesehen werde, nicht die mit ihm verbundene Wärme. Da Timotheos das Bild hier für die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus verwendet, bezieht sich das Licht somit auch in Brief 40 auf den Sohn und die Wärme auf den Heiligen Geist.

529 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 278 (Z. 18–21; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 207 (Nr. 178; Frz.). Der Vergleich mit der Sonne und ihren Eigenschaften wird im *Scholienbuch* noch ein weiteres Mal aufgegriffen (vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch [CSCO.S 26], 279 [Z. 25–28; Syr.]; Übers. Hespel/Draguet [CSCO.S 188], 208 [Nr. 189; Frz.]).

Das Bild der Sonne als trinitätstheologisches Argument erscheint in den syrischen Quellen aus dem 8. Jahrhundert somit zumindest bei drei Autoren ostsyrischer Provenienz. Angesichts der folglich relativ weiten Verbreitung dieses Bildes in der Apologetik syrischer Christen gegenüber dem Islam stellt sich die Frage, ob diese Metapher Reaktionen von muslimischer Seite hervorrief. Tatsächlich findet sich eine Replik in einem Brief des Kalifen Hārūn ar-Rašīd (reg. 786–809) an den byzantinischen Kaiser Konstantin VI. (reg. 780–797), der von dem Staatsbeamten Abū r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṯ al-Ḫaṭīb (gest. ca. 819) – vermutlich unter Mitarbeit von Muʿtaziliten – verfasst worden war.[530] Die entsprechende Passage des Briefs lautet:

وهو أن يكون الشّئ أصله واحد وأجزاؤه كثيرة، من نحو الإنسان، وهو أصل تجمعه إسم، وله أجزاء تلزمها أسماء؛ فليس الجزء بالأصل، ولا الأصل بالجزء، ولكنّ الجزء بعض الأصل. [...] وكذلك الشمس: الأصل واحد، وهي شمس، والأجزاء كثيرة وهو عين الشمس، وضوء الشمس، وشعاع الشمس، ودقيقها وغليظها وحرورها وأعلاها وأسفلها وأشباه ذلك.[531]

Es ist [der Fall], dass die Grundlage (*aṣl*) der Sache eine (*wāḥid*) ist und ihre Teile viele (*aǧzāʾuhu kaṯīra*) [sind], wie die Art (*naḥw*) des Menschen (*al-insān*): Es ist eine Grundlage, die mit einem Namen verbunden ist, und die Teile hat, denen Namen zugehörig sind. Der Teil ist nicht die Grundlage und die Grundlage ist nicht der Teil. Aber der Teil [ist] etwas (*baʿḍ*) von der Grundlage. […] In gleicher Weise die Sonne (*aš-šams*): Die Grundlage [ist] eine – es ist die Sonne –, und die Teile [sind] viele: es sind die Scheibe (*ʿain*) der Sonne, das Licht (*ḍauʾ*) der Sonne, der Strahl (*šuʿāʿ*) der Sonne, ihre Feinheit (*daqīq*), ihre Festigkeit (*ġalīẓ*), ihre Wärme (*ḥarūr*), ihr oberer (*aʿlā*) [Teil] und ihr unterer (*asfal*) [Teil] und dergleichen.[532]

Aus dieser Sicht sind die Scheibe (عين), das Licht (ضوء), der Strahl (شعاع) oder die Wärme (حرور) der Sonne nur einige der vielen Teile (أجزاء كثيرة) der Grundlage (أصل), welche die Sonne ist. Ein Teil ist aber nicht mit der Grundlage identisch. Somit seien die Kugelform, das Licht, der Strahl oder die Wärme der Sonne keine Bilder für die Hypostasen der christlichen Trinitätslehre: Die Vielzahl der Teile können nicht mit dem ihnen übergeordneten Gegenstand wesensgleich sein.

Die verschiedenen Metaphern, mit denen die Christen die Trinität zu erklären versuchten, waren auch dem muslimischen Autor Abū ʿĪsā l-Warrāq (gest. um 864) geläufig. Al-Warrāq war die Metaphorik offenbar nicht in der von Ephräm dem Syrer verwendeten Symbolik bekannt, da die Christen laut seinem

530 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 24–27; vgl. auch Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 16 (Anm. 65). Zu Abū r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṯ al-Ḫaṭīb vgl. ferner Roggema, Ibn al-Layth.

531 Ibn al-Laiṯ, *Risālat* (Ed. Eid), 171–172 (Nr. ٦).

532 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Ibn al-Laiṯ, *Risālat* (Übers. Eid), 72 (Nr. 6; Frz.).

Buch der Widerlegung über die drei Sekten der Christen (كتاب الردّ على الثلاث فرق من النصارى, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā*) die Zeugung (ولاد) wie den Hervorgang der Wärme des Feuers aus dem Feuer und des Lichts der Sonne aus der Sonne (حرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس) beschrieben.[533] Bei Ephräm blieb die Wärme dagegen als Bild dem Heiligen Geist vorbehalten, während das Licht für den Sohn stand. Al-Warrāq gibt die Position eines Christen wieder, der unter anderem mit dem Bild von Feuer (نار), Wärme (حرّ) und Licht (ضياء) argumentiert:

وقد يقال [...] حرّ النار يخالف ضياءها، ولا يقال النار تخالف حرّها وضياءها وتوافقها؛ وكذلك نقول الأب خلاف الابن والابن خلاف الروح في الخصوص، وإن لم يختلفوا في الجوهريّة.[534]

Es könnte [jemand] sagen […]: Die Wärme des Feuers (*ḥarr an-nār*) ist verschieden von seinem Licht (*ḍiyāʾ*), und man wird nicht sagen, dass das Feuer verschieden von seiner Wärme und seinem Licht ist, noch dass es mit ihnen übereinstimmt. Ebenso sagen wir, dass der Vater (*al-ab*) von dem Sohn (*al-ibn*) verschieden ist und der Sohn (*al-ibn*) in der Besonderheit (*al-ḫuṣūṣ*) von dem Geist (*ar-rūḥ*) verschieden ist, obwohl sie sich in der Wesenheit (*al-ǧauharīya*) nicht unterscheiden.[535]

Demnach wären Vater, Sohn und Heiliger Geist in der Wesenheit (في الجوهريّة) nicht verschieden, sondern in der jeweiligen Besonderheit (في الخصوص), ähnlich wie das Feuer, seine Wärme und sein Licht. Aus der Sicht al-Warrāqs ist ein Ding (شيء) jedoch entweder identisch mit oder verschieden von einem anderen (يوافق غيره ويخالف غيره), es könne aber nicht mit sich selbst identisch oder von sich selbst verschieden sein (ولا [...] موافقاً لنفسه ولا مخالفاً لها):[536] „Wenn etwas nicht anders als es selbst ist, wird es vielmehr keine Verschiedenheit von sich haben“ (وإذا لم يكن الشيء غير نفسه فبالحَرِى ألّا يكون خلافها)[537]. Wie für Muḥammad b. al-Laiṯ ein Teil nicht mit dem ihm übergeordneten Gegenstand identisch sein kann, so kann eine Sache für Abū ʿĪsā l-Warrāq nur mit sich selbst identisch sein, sie kann aber nicht von sich selbst verschieden sein.

Sonne und Feuer sind aus der Sicht Abū ʿĪsā l-Warrāqs darüber hinaus unangemessene Bilder für das christliche Verständnis der Zeugung des Sohnes, wofür er folgende Gründe nennt: Sonne und Feuer sind zusammengesetzte Körper (جسمان مركّبان), die Christen lehnten aber jedwede Ähnlichkeit Gottes zu zusammengesetzten Körpern ab (نفيتم عنه شبه الأجسام المركّبة),[538] wodurch diese Meta-

533 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 168 (Z. ١–٢; Arab.) und 169 (Nr. 137; Engl.).
534 Ebd., 94 (Z. ١٦–١٩).
535 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 95 (Nr. 58; Übers. Thomas).
536 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 96 (Z. ٦–٨; Arab.) und 97 (Engl.).
537 Ebd., 96 (Z. ٨; Arab.) und 97 (Engl.).
538 Vgl. ebd., 166 (Z. ١٤–١٥; Arab.) und 167 (Nr. 136; Engl.).

phern irreführend seien. Ferner widerspreche die Kontingenz der metaphorischen Gegenstände dem Wesen Gottes: „Es ist möglich, dass es ist, und es ist möglich, dass es nicht ist, es ist bei ihm Zunahme möglich und es ist bei ihm Abnahme möglich, es ist bei ihm Veränderung und Vertauschung möglich – und er [d. h. Gott] ist nicht so“ (يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون، ويجوز عليه الزيادة ويجوز عليه النقصان، ويجوز عليه التغيير والتبديل، وهو ليس كذلك)[539]. Wenn die Christen die Zeugung des Sohnes mit etwas vergleichen, was diesem ähnlich ist, so sei dies Anthropomorphismus (التشبيه).[540] Falls die Christen dagegen behaupten, die Zeugung des Sohnes mit etwas zu vergleichen, dem sie nicht ähnele, so zeige dies nur die Unterschiedlichkeit, sei aber keine Erklärung. Al-Warrāqs Argumentation läuft letztlich darauf hinaus, dass der metaphorische Vergleich mit der Göttlichkeit nicht vereinbar sei:

وكذلك الأب من جهة ما أَشبَهَ توليده توليد هؤلاء على قياس قولكم هذا ليس بقديم ولا ربّ ولا إله ولا خالق ولا مُدبِّر؛ وكذلك الابن من جهة ما أَشبَهَ ولاده ولاد الكلمة المتولدة من العقل بزعمكم وولاد ضياء الشمس وحرّ النار ليس بقديم ولا ربّ ولا خالق.[541]

So auch der Vater (*al-ab*): In der Hinsicht (*min ǧiha*), dass sein Zeugen (*taulīd*) dem Zeugen dieser [Dinge] ähnlich ist, gemäß des Analogieschlusses (*qiyās*) eurer Aussage, ist er nicht ewig (*qadīm*) und weder Herr (*rabb*) noch Gottheit (*ilāh*) noch Schöpfer (*ḫāliq*) noch Lenker (*mudabbir*). Und ebenso der Sohn (*al-ibn*): In der Hinsicht (*min ǧiha*), dass seine Zeugung der Zeugung des aus dem Verstand gezeugten Wortes (*al-kalima al-mutawallada min al-ʿaql*) ähnlich ist, wie ihr behauptet, und der Zeugung des Lichts der Sonne (*ḍiyāʾ aš-šams*) und der Wärme des Feuers (*ḥarr an-nār*), ist er nicht ewig (*qadīm*) und weder Herr (*rabb*) noch Schöpfer (*ḫāliq*).[542]

Nach al-Warrāqs Darstellung handelt es sich bei dem methodischen Vorgehen der Christen also um einen Analogieschluss (قياس, *qiyās*). Entsprechende Analogien in der trinitätstheologischen Argumentation der Christen kannte ferner der Muʿtazilit Abū l-Ḥasan ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī (gest. 1025).[543]

Nonnos von Nisibis nennt in seinem *Apologetischen Traktat* zwei Mal das Beispiel von drei Menschen, die jeweils für sich ein Individuum sind, denen gemäß ihrer Natur aber das Menschsein gemeinsam ist. So erklärt Nonnos zunächst:

539 Ebd., 166 (Z. ٢١–٢٢; Arab.) und 167 (Nr. 136; Engl.).
540 Vgl. ebd., 168 (Z. ٤–٥; Arab.) und 169 (Nr. 137; Engl.).
541 Ebd., 170 (Z. ٥–٨).
542 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 171 (Nr. 139; Übers. Thomas).
543 Vgl. al-Hamaḏānī, *Al-kalām ʿalā n-naṣārā* (HCMR 10), 228–231 (Arab./Engl.).

ܗ ܡܠܐ ܡܕܡ ܐܝܟܐ ܐܢܫ ,ܦܛܪܘܣ
ܐܝܠܦܐ ܘܠܟܠ ܚܕ ܡܢ ܚܕ ܐܢܫ ܀ ܟܠܗܝܢ
ܗ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܀ ܐܝܟ ܕܠ ܗܘ
ܕ ܟܝܢ ܕܟܝܢܐ ܒܟ ,ܐܢܫ ܀ ܟܠܗܝܢ
܀ ܟܝܢܐ.[544]

Denn Petrus ist per se ein Mensch, gleich mit Paulus, Johannes und jedem [anderen] Menschen: Alle [sind] gleichermaßen ein Mensch – jenes entsprechend dem Individuum, dieses aber entsprechend der Natur.[545]

An sich (ܡܠܐ ܡܕܡ) ist jeder Mensch also ein Mensch entsprechend dem Individuum (ܟܝܢܐ). Weil dies aber auf alle Menschen gleichermaßen (ܟܝܢܐ) zutrifft, kommt ihnen allen gemeinsam der Natur nach (ܟܝܢܐ) das Menschsein zu. Beim zweiten Nennen dieser Analogie macht Nonnos den Bezug zur Trinität explizit:

ܠ ܟܝܢܗܘܢ ܀ ܟܝܢܐ ܒ ܚܕ ܚܕ ܐܢܫ
ܗ ܐܝܠܦܐ ܟܝܢܐ ܀ ܟܝܢܐ ܗ ,ܐ
ܚܕ ܡܢ ܚܕ ܐܢܫ ܀ ܡܠܐ ܡܕܡ ܟܠܗܝܢ
ܗ ܟܝܢܐ ܐܝܟ ܀ ܐܝܟ ܕܠ ܗܘ
܀ ܟܝܢܐ ܒ ,ܐ ܀ ܟܝܢܐ ܟܠܗܝܢ
ܐܢܫ ܡܢ ܟܠܗ ܀ ܟܝܢܐ ܕ ܟܝܢ
ܟ ܐܢܫ ܟܝܢܐ ܟܝܢܝܐ ܟܠܗܝܢ
ܡܠܐ ܡܕܡ ܟܝ ܀ ܟܬܝܢ ܟܝܢܐ
ܟܠ ܐܚܕ ܡܢ ܟܐܢܝ ܀ ܟܠܚܝ
ܟܠܗܝܢ ܟܠܗ ܗܘ ܀ ܟܐܬܚ
ܟܝܢܐ ܟܠܗ ܟܝܢܝܐ ܟܝܢܐ.
ܟܐܠܐ ܒ ܟܐܠܚܐ ܟܐܢܐ
ܟܐܠܐ.[546]

Zugleich wird in jeder von den Hypostasen (ܟܝܢܐ) die [Tatsache] für uns gesichert, dass er zahlenmäßig einer [ist], wie Petrus per se ein Mensch und zugleich mit Paulus, Johannes und den anderen [Menschen] gleichermaßen ein Mensch [ist] – jenes entsprechend dem Individuum (ܟܝܢܐ), dieses aber entsprechend der Natur. Denn Gott, der Herr, das Wesen und die Natur sind jeweils aus den heiligen Hypostasen (ܟܝܢܐ ܟܬܝܢ), was per se durch den Verstand, der die Untrennbaren trennt, gedacht wird; und ein Gott, [ein] Herr, [ein] Wesen und [eine] Natur für ihre drei [Hypostasen] gleichermaßen. Eine vollkommene Trinität ist aus drei [Hypostasen] vervollkommnet.[547]

Die drei Hypostasen (ܟܝܢܐ) der Trinität sind folglich der Zahl nach jeweils eine Hypostase, sie haben aber alle eine gemeinsame göttliche Natur, durch die sie untrennbar miteinander verbunden sind.

Nonnos' jüdischer Schüler Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ kennt dieses Argument und gibt es sogar wieder:

544 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 4* (Z. 2–5).
545 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 37* (Z. 17–20; Lat.).
546 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 5* (Z. 16–23).
547 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 38* (Z. 31)–39* (Z. 7; Lat.); Griffith, The Apologetic Treatise, 123 (partielle engl. Übersetzung).

[…] und da wir und sie über seine Einsheit (*waḥdānīya*)[551] verschiedener Meinung sind (*muḫtalif*). Denn sie sagen: Er [ist] einer (*wāḥid*) in dem Wesen (*al-ǧauhar*) und er [ist] drei Hypostasen (*ṯalāṯa aqānīm*). Diese Aussage [bedeutet] nach der Logik (*al-manṭiq*), dass er drei Personen (*ṯalāṯa ašḫāṣ*) ist, wobei er eine Art (*nauʿ wāḥid*) gemeinsam hat, wie Saʿīd, Yazīd und Ḫalaf, die ein Menschsein (*insānīya wāḥida*) gemeinsam haben, und wie drei Dinare (*ṯalāṯa danānīr*), die ein Gold, das Münze[-Sein] und eine Erklärung (*tafsīr*) gemeinsam haben.[552]

[...] وإذ نحن وهم في وحدانيته مختلفين، لأنهم يقولون: هو واحد في الجوهر وهو ثلاثة أقانيم، وهذا القول عند المنطق هو ثلاثة أشخاص يعمّها [نـ]وع واحد، مثل سعيد ويزيد وخلف، الذي تعمّهم إنسانية واحدة، ومثل ثلاثة دنانير الذي يعمّهم[549] [ذهـ]ب واحد وسكّة وتفسير واحد[550]

ואד נחן והם פי וחדאניתה מכתלפין לאנהם יקולון הו ואחד פי אלגוהר והו ג' אקאנים והדא אלקול ענד אלמנטק הו ג' אשכאץ יעמהא [נ]וע ואחד מתל סעיד ויזיד וכלף אלדי תעמהם אנסאניה ואחדה ומתל ג' דנאניר אלדי יעמהא [דה]ב ואחד וסכה ותפסיר ואחד[548]

Al-Muqammaṣ lehnt es ab, dass Gott „einer in der Art“ (ואחד פי אלנוע / واحد في النَّـوع) sein könne, weil dies eine „Eigenschaft hervorgebrachter Substanzen“ (צפה אלגואהר אלמחדתה / صفة الجواهر المُحدَثـة) sei. Diese Position wirft er den Christen vor.[553] Zudem erläutert al-Muqammaṣ ausführlich, warum er die von den Christen vorgebrachten Analogien für nicht überzeugend hält.[554] Die von al-Muqammaṣ erwähnte Analogie der drei Golddinare verwendet beispielsweise Timotheos in seiner Disputation mit al-Mahdī.[555]

Die von Timotheos so häufig gebrauchte Analogie der Trinität zur Sonne fehlt in Nonnos' *Apologetischem Traktat* dagegen. Nonnos nennt zwar einmal das Bild der Sonne, ihres Glanzes bzw. ihrer Helligkeit und ihrer Wärme, allerdings kommt es bei ihm nicht als Analogie für die Trinität vor:

548 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 175 (Nr. 46).
549 Hier weicht Stroumsas arabische Transliteration von ihrer Edition des judäo-arabischen Textes (יעמהא) ab.
550 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 177 (Nr. ٤٦).
551 Das syrische Äquivalent zum arabischen Terminus *waḥdānīya* (وحدانيـة) ist ܚܕܢܝܘܬܐ (vgl. Payne Smith, Thesaurus syriacus I, 1589; zum arabischen Begriff vgl. auch Dozy, Supplément II, 788).
552 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 176 (§ 46; Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 174 (Nr. 46; Engl.).
553 Vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 174–175 (§ 45; Arab./Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 172–173 (Nr. 45; Jud.-Arab./Engl.).
554 Vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 176 (§ 47)–181 (§ 52; Arab./Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 174 (Nr. 47)–179 (Nr. 52; Jud.-Arab./Engl.).
555 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 116 (Nr. 16,99; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 81 (Nr. 16,99).

ܗ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܐ ܡܢ ܕܚܙܝ ܐܢ ܠܟ ܕܚܙܝ ܐܢ ܠ

die Timotheos im Vergleich zu seinen sonst längeren Monologen nur kurze Antworten gibt. In den Dialog ist ein Abschnitt mit Ausführungen des Patriarchen eingeschoben, den Martin Heimgartner mit „Gott als Prinzip der Interdependenz von Singular und Plural“[560] bezeichnet hat. Timotheos bedient sich dabei einer Zahlenmetaphorik, nach der die Zahl Drei die Eins voraussetze, „weil die Eins die Voraussetzung der Zwei ist und die Zwei die Voraussetzung der Drei ist“ (ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܬܪܝܢ ܘܬܪܝܢ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܬܠܬ)[561]. Umgekehrt setze aber auch die Eins die Drei voraus, „weil von der dritten [Zahl] jene zweite und von der zweiten jene erste vorausgesetzt wird“ (ܡܬܝܕܥ ܗܝ ܕܒ ܕܐܝܬ ܠܬܠܬ ܕܬܪܝܢ ܗܘ ܕܒ ܕܐܝܬ)[562]. Die Besonderheit der Zahl Drei sieht Timotheos darin, „dass eine Grenze für jede Zahl darin besteht, dass etwas drei ist“ (ܚܕܐ ܕܟܠ ܡܢܝܢܐ ܗܘ ܕܬܚܘܡ ܕܐܝܬ ܒܗ ܬܠܬ)[563]. Er bezeichnet die Drei als vollkommen und vortrefflich (ܫܠܡܐ ܘܫܦܝܪ ܘܟܠܚܕܝܢ), da in ihr jede Zahl enthalten ist (ܕܐܝܬ ܟܠ ܚܕܐ):[564]

ܡܢ ܬܠܬ ܘܠܥܠ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܗܢܘ ܕܒ ܐܝܬ ܠܗ ܬܪܝܢ ܘܒ ܐܝܬ ܠܗ ܬܠܬ ܘܥܠ ܗܕܐ ܡܢܗܓ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܘܫܠܡܐ ܘܟܠܚܕܝܢ ܐܝܬ ܒܗ ܬܠܬ ܕܐܡܪ ܐܝܟ ܕܐܡܪ.[565]

„Denn von der Dreizahl an und darüber hinaus wird ebendiese Zahl über sich hinaus repetiert, [und zwar] in Gestalt ebendieser hervorragenden und vollkommenen Zahl, wie gesagt wurde.“[566]

Der Sinn dieser Ausführungen erschließt sich laut Martin Heimgartner aus der arabischen Grammatik, deren Kenntnis beim Leser der Disputation vorausgesetzt wird:

> „Im Arabischen ‚bildet‘ die Drei ‚eine Grenze für jede Zahl‘, weil im Arabischen mit der Drei der Plural beginnt. Für die Zwei verwendet das Arabische bekanntlich stets den Dual. Von der Dreizahl an wird dieselbe grammatikalische Form, die für die Dreizahl selbst verwendet wird, auch für alle höheren Zahlen verwendet.“[567]

Somit ist der Plural für Timotheos laut Heimgartner „nichts anderes als eine Anwendung der ‚Dreizahl‘ auf die darüber liegenden Zahlen“, womit die Trinität zum „Ursystem der Interdependenz von Einzahl und Mehrzahl“ wird.[568] „Timo-

560 Vgl. Heimgartner, Trinitätslehre, 75.
561 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 104 (Nr. 16,17; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 72 (Nr. 16,17).
562 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 104 (Nr. 16,18; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 72 (Nr. 16,18).
563 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 104–105 (Nr. 16,23; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 73 (Nr. 16,23).
564 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 105 (Nr. 16,24; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 73 (Nr. 16,24).
565 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 105 (Nr. 16,25).
566 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 73 (Nr. 16,25; Übers. Heimgartner).
567 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 73 (Anm. 231).
568 Heimgartner, Trinitätslehre, 77.

theos denkt ‚Plural' also als eine Erweiterung der Dreizahl: ‚Plural' ist für ihn nichts anderes als eine Anwendung der ‚Dreizahl' auf die darüber liegenden Zahlen."[569] Folglich zeugt der von Timotheos auf Syrisch verfasste Text hier davon, dass ihm ein auf Arabisch geführtes Gespräch zugrunde lag.[570]

Heimgartners These gewinnt noch an Plausibilität, wenn man Timotheos' Argumentation vor dem Hintergrund der zeitgenössischen muslimischen Diskussion um die Voraussetzungen der Allgemeinheit (عموم, *ʿumūm*) eines numerischen Plurals (الجمع العددي, *al-ǧamʿ al-ʿadadī*) betrachtet: Nach Auffassung des kūfischen Murǧiʾiten Abū Ḥanīfa Nuʿmān b. Ṯābit b. Zūṭā t-Taimī (gest. 767)[571], nach welchem die ḥanafitische Rechtsschule benannt ist, sind mindestens drei Individuen für die Allgemeinheit des numerischen Plurals notwendig. Andere vertraten wiederum die Meinung, dass bereits zwei (اثنان, *iṯnān*) Allgemeinheit ausmachen würden.[572] Als allgemein galt auch in der späteren islamischen Theologie das, was „zwei oder mehr" umfasst. So lehrte etwa der Muʿtazilit ʿAbbād b. Sulaimān (gest. um 864) laut al-Ašʿarī: „Speziell ist das, was etwas über ein Einziges aussagt; generell ist das, was zwei oder mehr (Dinge bzw. Personen) betrifft" (والخاصّ ما كان خبراً عن الواحد والعامّ ما عمّ اثنين فصاعداً).[573] Das Spezielle oder Eigentümliche (*al-ḫāṣṣ*) bezieht sich folglich auf das Eine bzw. Einzelne (*al-wāḥid*), während das Allgemeine (*al-ʿāmm*) „zwei und mehr" (*iṯnaini fa-ṣāʿidan*) umfasst. Die Islamwissenschaftlerin Cornelia Schöck skizziert diese muslimische Denkrichtung folgendermaßen:

> „‚Allgemein' (καθόλου ≈ *kullī*) ist demnach nicht […] etwas, was von ‚mehr als einem' (*akṯar min wāḥid*) ausgesagt wird, sondern ein sprachlicher Ausdruck, der für ‚mindestens zwei' und potentiell für ‚mehr als zwei' steht. Die Formulierung nimmt den Dual vom Allgemeinen aus. Der Dual ist beschränkt auf zwei Einzelne und damit wie das Einzelne (*wāḥid*) definit und spezifiziert (*maḫṣūṣ*)."[574]

Wenn der Dual letztlich nur aus zwei Einzelnen besteht und deshalb derselben Begrenztheit unterworfen ist wie das Einzelne, kann die Zahl Zwei nicht vollkommen (ܡܫܬܠܡܐ) sein, wie Timotheos es von der Zahl Drei aussagt. Möglicherweise kannte Timotheos die Spekulationen seiner muslimischen Zeitgenossen, die die Dreizahl als Voraussetzung für die Allgemeinheit des numerischen Plurals formulierten. Diese Überlegungen kamen seiner Argumentation für die Vollkommenheit der Zahl Drei entgegen. Dass der Dual von manchen Muslimen

569 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 74 (Anm. 233).
570 Vgl. ebd., 74 (Anm. 233).
571 Zu Abū Ḥanīfas Biographie und seiner theologischen Einordnung vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 186–212.
572 Vgl. Schöck, Koranexegese, 117.
573 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٤٤٦ (Z. ٦); deutsche Übers. zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 268 (Text 101, *b*).
574 Schöck, Koranexegese, 118.

vom Allgemeinen ausgenommen wurde, untermauert durchaus Martin Heimgartners These, nach welcher Timotheos' Begründung für die Vollkommenheit der Zahl Drei auf der arabischen Grammatik basiert.

Die Bedeutung seines Gedankengangs im Hinblick auf die Trinität wird von Timotheos durch einen Umkehrschluss noch eingehender expliziert: Wenn man Gott nicht als ‚drei' bezeichnen dürfte, wie es die Muslime vertreten, dann dürfte Gott auch nicht ‚einer' genannt werden, weil die Eins ja die Zwei und damit zugleich die Drei voraussetzt und umgekehrt.[575] Die Eins ist „Ursache und Anfang der Zahl" (ܥܠܬܐ ܘܫܪܝܬܐ [...] ܚܕ), bei Gott gibt es aber keine Zahl, sodass er dann eigentlich auch nicht ‚einer' genannt werden könne.[576] Ebenso erklärt Timotheos in Brief 40, dass das Wort ‚Eins' in Bezug auf Gott demnach überflüssig (ܠܝܬ ܠܗ) sei.[577] Er nennt dafür folgenden Grund:

ܐܢ ܗܘ ܕ ܒܟ ܐܡܪ ܚܕ ܐܢ ܗܘ ܕ ܒܟ ܐܡܪ ܚܕ ܘܫܪܝܬܐ ܕܟܠ ܚܫܒܢ ܐܠܗܐ

bares gibt, schließt das christliche Trinitätsverständnis für Timotheos jeglichen Polytheismus aus. Weder die Eins noch die Drei sind in der Trinität numerisch zu verstehen. Für al-Mahdī ist Timotheos' Zahlenmetaphorik dennoch nicht überzeugend, weil in jeder Zahl die Voraussetzung für die nächst höhere Zahl zu sehen sei, sodass mit der Dreizahl noch kein Ende erreicht sei: „[…] und so führt die Rede von der Gottheit zu einem Polytheismus" (ܡܢܦܩ ܠܗ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܠܬܐܘܪܝܐ ܕܐܠܗܘܬܐ).[581] Aus der Sicht des Kalifen ergibt sich aus Timotheos' Argumentation also ein *regressus ad infinitum*, durch den das Gegenteil dessen erreicht wird, was der Patriarch angestrebt hatte.

Alphonse Mingana (1878–1937) sah hier eine Parallele zwischen der Disputation des Timotheos mit al-Mahdī und der *Apologie al-Kindīs*,[582] was von Martin Heimgartner zurückgewiesen wurde, weil bei Timotheos nicht von geraden und ungeraden Zahlen die Rede ist, die der Autor der *Apologie al-Kindīs* für sein Argument verwendete.[583] In der *Apologie al-Kindīs* lautet das Argument folgendermaßen:

واما في العدد فلانه عام لجميع انواع العدد لان العدد لا يعَدُّ وان تكن انواعه نوعين زوجا وفردا فقد دخل هذان النوعان في هذه الثلثة[584]

Was die Zahl (*al-ʿadad*) anbelangt, so umfasst sie alle Arten der Zahl (*li-ǧamīʿ anwāʿ al-ʿadad*). Denn die Zahl wird nicht gezählt, obgleich es von ihren Arten zwei Arten gibt: eine gerade und eine ungerade (*zauǧ wa-fard*) [Zahl]. Diese zwei Arten sind in diese ‚Drei' hineingekommen.[585]

Heimgartners Feststellung, in der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī werde nicht mit geraden und ungeraden Zahlen argumentiert, um die Vollkommenheit der Zahl Drei zu belegen, ist zutreffend. Timotheos' Definition der Drei als vollkommene Zahl, die alle anderen Zahlen enthalte, erinnerte Mingana offenbar an die *Apologie al-Kindīs*. Da deren Argument bei Timotheos aber nicht explizit ausgeführt wird, ist Heimgartners Erklärung mit Hilfe der arabischen Grammatik plausibler.

Gleichwohl findet sich die Begründung der Drei als vollkommene Zahl aufgrund der Tatsache, dass sie eine gerade und eine ungerade Zahl umfasse, auch in einem syrischen Text, nämlich im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis. Das Argument dient dort einem Zweck, den die Ausführungen in Timotheos' Disputation mit al-Mahdī ebenfalls verfolgten: Wegen der Vollkommenheit der Zahl Drei ist nicht von mehr als drei Hypostasen in der Trinität

581 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 104 (Nr. 16,20; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 72 (Nr. 16,20).
582 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (Übers. Mingana), 64 (Anm. 1).
583 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 73 (Anm. 231).
584 Apologie al-Kindīs, ٣١ (Z. 14–16).
585 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Apologie al-Kindīs (Übers. Tartar), 123 (Frz.); Newman, The Early Christian-Muslim Dialogue, 417 (Engl.).

auszugehen. Dass auch Nonnos sich mit dem Problem der genau definierten Anzahl von Hypostasen konfrontiert sah, bringt er in den Anfragen anonymer Personen gegenüber den Christen zum Ausdruck, nach denen einer sage, „dass der eine [Gott] in einer Dekade von Hypostasen erkannt werde, ein anderer aber [in] mehr [Hypostasen] und ein anderer [in] weniger [Hypostasen]“ (ܕܚܕ ܒܗ ܐܡܪ ܕܐܬܝܕܥ ܒܥܣܪܐ ܕܩܢܘܡܐ ܘܐܚܪܢ ܒܝܬܝܪ ܘܐܚܪܢ ܒܬܪ)[586]. Laut Nonnos haben die Christen die Lehre von dem einen Gott in drei Hypostasen aus den heiligen Schriften von Gott empfangen (ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܩܒܠܘ ܡܬܬܠܬܢ ܒܟܬܒ ܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܡܠܦ ܢܨܪܝܐ).[587]

Die Begrenzung der Anzahl der Hypostasen auf drei Hypostasen aufgrund der Drei als vollkommener Zahl, die eine gerade und eine ungerade Zahl einschließt, lautet bei Nonnos folgendermaßen:

ܐܦ ܗܠܝ ܕܐܝܬ ܠܝ ܡܠܬܐ ܕܡܬܚܙܐ ܠܝ ܒܗ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܦ ܗܢܐ ܡܬܚܙܐ ܠܝ ܒܗ ܡܢ ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܕܡܠܦ ܢܨܪܝܐ ܐܬ ܒܗ ܡܢ ܐܠܗܐ ܒܬܠܬܝܗܘܢ ܒܟܠ ܓܢܣܝܗܘܢ ܐܬܫܠܡ ܘܠܐ ܒܐܚܕ ܘܬܪܝܢ ܘܠܐ ܒܐܪܒܥ ܐܘ ܒܚܡܫ ܒܗܠܝܢ ܫܪܝܢ ܐܚܪܢ ܕܐܦ ܗܟܝ ܠܐ ܒܥܕ ܡܢ

ܗܝ ܐܝ ܕܝܬ ܒܗ ܡܢ ܕܐܡ ܡܢ ܗܝ ܐܝ ܕܠܐ ܒܗ ܡܢ ܕܐܡ ܐܝ ܗܝ ܐܝ ܕܐܡ ܐܝ ܐܝ ܕܐܡ ܡܢ ܗܝ ܐܝ ܕܐܡ ܡܢ ܗܝ ܐܝ

Zitate mit Polemiken gegen das christliche Trinitätsverständnis im Werk des westsyrischen Gelehrten Yaḥyā b. ʿAdī erhalten sind.[593] Den Hintergrund für diese Differenzierung bildete die aristotelische Philosophie.[594] Dass Gott einer der Gattung nach sein könne, ist für Abū Rāʾiṭa ausgeschlossen, weil Gott dann mehrere Arten umfassen würde. Hinsichtlich der beiden anderen Optionen bestanden in der Auseinandersetzung mit den Muslimen offenbar größere Differenzen, da Abū Rāʾiṭa auf sie ausführlicher eingeht. So könne Gott nicht einer in der Zahl sein:

„Damit aber, dass ihr von ihm eine Zahl prädiziert, behauptet ihr von ihm eine Teilung und eine Herabsetzung. Wisset ihr nicht, dass das numerisch Eine, Ausgesonderte, ein Teil der Zahl ist? Denn das Vollkommene der Zahl ist das, was alle Arten der Zahl umfasst, und das Eine ist ein Teil der Zahl. Dies hebt also den Satz auf, dass er (nämlich Gott) vollkommen (und) ungeteilt ist.“[596]

مع وصفكم اياه بالعدد تصفوه بالتبعيض والنقصان. اما تعلمون ان الواحد الفرد فى العدد بعض العدد. لان كمال العدد ما عم جميع انواع العدد فالواحد بعض العدد وهذا نقض الكلام انه كامل غير متجزئ.[595]

ʿAdī, *Radd ʿalā Abī Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī* [Ed. Périer], 11 [Z. 4–10]) = „Wenn wir sagen, dass er einer ist (*huwa huwa wāḥidun*), sagen wir bloß ‚einer‘ in drei Weisen wie im Buch der Topik (*Kitāb Ṭūbīqā*), das ist das fünfte [Buch des Organons]: Entweder sagt er, er ist einer in der Zahl (*bi-l-ʿadad*), wie er zu der [Zahl] Eins sagt, [dass] sie eins ist; oder er sagt, er ist einer in der Art (*bi-n-nauʿ*), wie er sagt, [dass] Ḫālid und Zaid einer [sind], insofern ihnen ihre Art gemeinsam ist, welche ‚der Mensch‘ ist; oder er sagt, er ist einer in der Gattung (*bi-l-ǧins*), wie er sagt, [dass] der Esel und der Mensch einer [sind], insofern ihnen ihre Gattung gemeinsam ist, welche ‚das Lebewesen‘ ist“ (eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Ibn ʿAdī, *Radd ʿalā Abī Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī* [Übers. Adamson/Pormann], 80 [Nr. 10; Engl.]). Eine arabische Übersetzung von Aristoteles’ *Topik* wurde unter anderem von Yaḥyā b. ʿAdī angefertigt. Sie basierte auf einer syrischen *Topik*-Übersetzung von Isḥāq b. Ḥunain (gest. 910), dem Sohn von Ḥunain b. Isḥāq (vgl. Endress, The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī, 25–26; Peters, Aristoteles Arabus, 20–21).

593 Vgl. Endress/Adamson, Abū Yūsuf al-Kindī, 106–107.

594 Vgl. Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 86; Suermann, Trinität in der islamisch-christlichen Kontroverse, 224 (Anm. 16). Vgl. Aristoteles’ *Metaphysik*, Buch Δ, Kapitel 6 (Met 1016b,31–1017a,3): „Ferner sind manche Dinge der Zahl nach [κατ’ ἀριθμόν] Eines, andere der Art nach [κατ’ εἶδος], andere der Gattung nach [κατὰ γένος], wieder andere der Analogie nach [κατ’ ἀναλογίαν]: zahlenmäßig Eines ist das, was dieselbe Materie hat, artmäßig, was dieselbe Definition (Formel) hat, gattungsmäßig, was unter dieselbe Kategorie fällt, der Analogie nach, was sich so (zu einander) verhält wie ein anderes zu einem anderen. Stets folgt aber das Spätere dem Früheren, z. B. was zahlenmäßig Eines, ist es auch artmäßig, was aber artmäßig Eines ist, ist nicht alles auch zahlenmäßig Eines; aber gattungsmäßig ist alles Eines, was artmäßig Eines ist, was aber gattungsmäßig Eines ist, ist nicht alles auch artmäßig Eines, wohl aber der Analogie nach; was aber durch Analogie Eines ist, ist nicht alles gattungsmäßig Eines“ (zit. nach Aristoteles, Metaphysik [Übers. Szlezák], 80; griechische Begriffe ergänzt nach Aristoteles, Metaphysik [PhB 307], 200 [Ed./Übers. Seidl]). Ferner Aristoteles’ *Topik*, Buch H, Kapitel 1 (Top 152b,31–32): „Was ‚der Art nach‘ oder ‚der Gattung nach‘ dasselbe ist, ist nicht notwendig oder kann vielmehr gar nicht ‚der Zahl nach‘ dasselbe sein“ (zit. nach Aristoteles, Topik [PhB 492], 365 [Übers. Zekl]).

595 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 6 (Z. 8–11); Ed. Keating (HCMR 4), 174.

596 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 7 (Z. 14–20; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 175 (Engl.).

Abū Rāʾiṭa wirft den Muslimen hier vor, Gottes Einzigkeit in einem numerischen Sinne zu verstehen, wonach Gott der erste in einer Reihe von Zahlen wäre.[597] Folglich handele es sich um eine „Prädikation für geschaffene Dinge" (صفـة المخلوقيـن)[598], die für Gott unangemessen sei. Im numerischen Sinne kann Gott auch für Nonnos von Nisibis nicht einer sein, weil er dann nicht vollkommen wäre.[599] Dass Gott einer der Art nach sei, lehnt Abū Rāʾiṭa aus folgendem Grund ab: „Die Art besteht aus mehreren Wesen (ḏawāt), nicht aus einem allein, auch wenn sie in der Substanz (ǧauhar) eine ist" (فالنـوع ذوات شـتى لا واحـد فـرد وان كان فـى الجوهـر واحـداً)[600]. Die Muslime würden jedoch die Prädikation „der eine in der Art" (الواحـد فـى النـوع) im Sinne von „der eine in der Zahl" (الواحـد فـى العـدد) verstehen, was aber nicht zutreffend sei:

فحدّ الواحـد فـى النـوع عنـد اهـل الحكمـة اسـم يعـم عـدداً شـتى وحـدّ الواحـد فـى العدد عندهم ما لم يعم غير نفسه.[601]

„Der Terminus ‚der eine der Art nach' ist nach der Lehre der Philosophen ein Name, der eine Mehrheit von Zahlen umfasst, und der Terminus ‚der eine der Zahl nach' ist bei ihnen etwas, was nur sich selbst umfasst."[602]

Da aber auch die Christen nur an einen Gott glauben, muss Abū Rāʾiṭa erklären, wie dieser Monotheismus zu verstehen ist, wenn die Christen Gott nicht wie ein Geschöpf beschreiben wollen, wie Abū Rāʾiṭa es den Muslimen vorhält. Daher führt Abū Rāʾiṭa die folgende Differenzierung ein:

قد نصفـه واحـد كامـلاً فـى الجوهـر لا فـى العدد لانه فى العدد اى فى الاقانيم ثلثة.[603]

„Wir bestimmen ihn als einen, der in der Substanz ein einziger, vollkommener ist, nicht in der Zahl; denn er ist der Zahl nach, das heisst in den Personen (aqānīm), drei."[604]

597 Vgl. Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 86–87.

598 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 8 (Z. 7–8; Übers. Graf); Ed. Graf (CSCO.A 14), 7 (Z. 3; Arab.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 174–175 (Arab./Engl.).

599 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 3* (Z. 26)–4* (Z. 2; Syr.) und 37* (Z. 12–17; Lat.); vgl. auch den Text dieser Stelle aus dem *Apologetischen Traktat* in Kapitel ‚10.2 Die Einsheit Gottes in der Trinität'.

600 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 7 (Z. 22–24; Übers. Graf); Ed. Graf (CSCO.A 14), 6 (Z. 12; Arab.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 174–175 (Arab./Engl.).

601 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 6 (Z. 15–17); Ed. Keating (HCMR 4), 174.

602 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 7 (Z. 29–33; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 175 (Engl.).

603 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 7 (Z. 5–6); Ed. Keating (HCMR 4), 174 und 176.

604 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 8 (Z. 12–15; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 175 und 177 (Engl.).

Sidney H. Griffith macht dabei auf das arabische Vokabular Abū Rāʾiṭas aufmerksam: Abū Rāʾiṭa verwendet das arabische Wort *ǧauhar* (جوهـر) für die Substanz bzw. das Wesen Gottes, um den griechischen Ausdruck οὐσία bzw. das syrische ܐܘܣܝܐ wiederzugeben.[605] Bei den muslimischen *mutakallimūn* konnte *ǧauhar* hingegen nicht nur die Substanz, sondern ebenso ein Atom als eine Einheit oder ein Teilchen einer Substanz bezeichnen.[606] Die drei göttlichen Hypostasen nennt Abū Rāʾiṭa hier *uqnūm* (أقنـوم, Plural: أقانيـم, *aqānīm*), eine arabische Transliteration des syrischen Wortes ܐܩܢܘܡ, die Abū Rāʾiṭa in seinen Schriften auch mit dem Begriff *ašḫāṣ* (أشـخاص, Singular: شـخص, *šaḫṣ*), dem arabischen Wort für ‚Personen' oder ‚Individuen', erklärt.[607] Die Problematik dieser Terminologie in der interreligiösen Auseinandersetzung zeigt sich beispielsweise bei Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ, der aus seiner jüdischen Perspektive den Christen vorwirft, der Glaube an drei Hypostasen (ג' אקאנים / ثلاثة أقانيـم, *ṯalāṯat aqānīm*) bedeute letztlich die Annahme von drei Individuen (ג' אשכאץ / ثلاثة أشـخاص, *ṯalāṯat ašḫāṣ*).[608] Aber auch in muslimischen Quellen findet sich die Auffassung, die Christen würden unter den drei Hypostasen drei Individuen verstehen.[609]

Als einer in der Substanz bzw. im Wesen ist Gott laut Abū Rāʾiṭa über die Schöpfung erhaben und keinem Geschöpf ähnlich. Abū Rāʾiṭas Bestimmung Gottes der Zahl nach ähnelt jener des Nonnos von Nisibis, die schon zitiert wurde. Sie wird bei Nonnos aber ausführlicher erklärt.[610] Abū Rāʾiṭa führt diesen Aspekt wie folgt aus:

605 Vgl. Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, 180. Im theologischen Kontext ist die Übersetzung von οὐσία mit ‚Wesen' gegenüber der in der Philosophie gebräuchlichen Übersetzung mit ‚Substanz' zu bevorzugen (vgl. Heimgartner, Griechisches Wissen, 106–107 [Anm. 47]).

606 Vgl. Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, 3–4.

607 Vgl. Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, 180; zu der Terminologie vgl. auch Graf, Verzeichnis, 11 (أقنـوم) und 36 (جوهـر). Eine ausführliche Darstellung der trinitätstheologischen Terminologie der christlich-arabischen Theologen bieten Haddad, La Trinité divine, 161–185; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 161–174. Zur trinitätstheologischen Terminologie Theodor Abū Qurras vgl. Griffith, The Controversial Theology, 156–158.

608 Vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 176–177 (§ 46; Arab./Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 174–175 (Nr. 46; Jud.-Arab./Engl.); vgl. auch Kapitel ‚10.5 Metaphern und Analogien für die Trinität in der christlich-muslimischen Kontroverse'.

609 Vgl. Thomas, The Doctrine of the Trinity, 83–85.

610 Vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 8 (Anm. 4); Griffith, The Apologetic Treatise, 124 (Anm. 40); Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, 180–181; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 88; Keating, Defending the 'People of Truth', 177 (Anm. 22); Suermann, Trinität in der islamisch-christlichen Kontroverse, 225 (Anm. 24).

وفـى العـدد فلانـه عـام لجميـع انـواع العـدد. لان العـدد لا يعـدوا ان يكـون انواعـه نوعيـن زوجـاً وفـرداً. فقـد دخـل هـذان النوعـان فـى هـذه الثلثـة اقانيم.[611]

„(Wenn wir ihn bestimmen als einen) in der Zahl, so deshalb, weil er alle Arten der Zahl umschliesst. Denn die Arten der Zahl können nur zwei sein, eine Sammelzahl und eine Einzelzahl; beide Arten sind in diesen drei Personen inbegriffen.“[612]

Gegenüber der hier zitierten Übersetzung Georg Grafs mit ‚Sammelzahl‘ und ‚Einzelzahl‘ ließe sich der arabische Text besser mit ‚gerader Zahl‘ (زوج, *zauǧ*) und ‚ungerader Zahl‘ (فرد, *fard*) wiedergeben,[613] was auch der englischen Übersetzung von Sandra Toenies Keating entspricht. Die von Abū Rāʾiṭa verwendete Terminologie für die gerade Zahl (*zauǧ*) und die ungerade Zahl (*fard*) entspricht überdies der *Apologie al-Kindīs*.

Diese Wortwahl könnte ferner in Verbindung zu einem baṣrischen Muʿtaziliten des 9. Jahrhunderts, ʿAbbād b. Sulaimān (gest. um 864)[614], stehen. Denn ʿAbbād lehnte *fard* als Begriff für die Einsheit Gottes ab. Davon berichtet al-Ašʿarī (gest. 935): „Er [= ʿAbbād b. Sulaimān] sagte auch nicht: ‚Der Schöpfer ist für sich (*fard*)‘“ (ولا يقول ان البارى فرد)[615]. ʿAbbāds Ablehnung des Gottesprädikats *fard* bezeugt ferner ʿAbdalqāhir al-Baġdādī (gest. 1037) in seinem *Kommentar zu den schönen Namen Gottes* (تفسير اسماء الله الحسنى, *Tafsīr asmāʾi llāh al-ḥusnā*), der bisher nicht ediert wurde. Daniel Gimaret zitiert al-Baġdādīs Wiedergabe von ʿAbbāds Ansicht folgendermaßen: *fard* „ne peut se dire que de l’un qui peut avoir un *zawǧ*“[616]. Nach Gimaret lehnte ʿAbbād b. Sulaimān *fard* als Namen Gottes ab, weil dieser Terminus von den Arithmetikern als Gegenteil der geraden Zahl (*zauǧ*) verwendet wurde. *Fard* wäre somit ohne *zauǧ* nicht denkbar, ʿAbbād wollte Gott aber offenbar nicht eine gerade und eine ungerade Zahl zuschreiben.[617] Zudem bezeichnete *fard* aus der Sicht ʿAbbāds laut Josef

611 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 7 (Z. 10–12); Ed. Keating (HCMR 4), 176.

612 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 8 (Z. 23–27; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 177 (Engl.).

613 Zu dieser Übersetzungsmöglichkeit vgl. Wehr, Arabisches Wörterbuch, 534 (زوجى) und 951 (فردى). In diesem Sinne wird Abū Rāʾiṭa auch bei Griffith (Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʾiṭah, 180–181) und Haddad (La Trinité divine, 201) zitiert.

614 Zu ihm vgl. Watt, ʿAbbād b. Sulaymān.

615 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٥٢٠ (Z. ١–٢; Arab.); deutsche Übers. zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 252 (Text 51, *c*).

616 Gimaret, Les noms divins, 199. Gimaret zitiert al-Baġdādīs *Tafsīr asmāʾi llāh al-ḥusnā* nach einer Handschrift aus der British Library, die im Jahr 1682 (1093 d. H.) fertiggestellt wurde (zu der Handschrift vgl. Ellis/Edwards, A Descriptive List, 12 [Or. 7547]). Gimaret verweist in der Bibliographie seines Buches auf diese Handschrift (vgl. Gimaret, Les noms divins, 427 [Nr. 16]).

617 Vgl. Gimaret, Les noms divins, 198–199.

van Ess „die ungerade Zahl und damit nur das numerisch Einzelne statt des wesenhaft Einen“[618]. Andere Muslime akzeptierten *fard* dagegen als einen der Namen Gottes.[619] ʿAbbāds Ablehnung dieses Gottesnamens könnte auch mit christlichen Theologen wie Abū Rāʾiṭa und Nonnos zusammenhängen: In ihren Darlegungen der Trinität waren sie in der Lage, beide Begriffe aus der Arithmetik, die gerade und die ungerade Zahl, in das Gottesbild zu integrieren. Gelang den Muslimen dies nur bei einem der beiden Begriffe (*fard*), hätte es als defizitär wahrgenommen werden können, sodass es aus der Sicht ʿAbbāds möglicherweise ratsam erschien, auf den Gottesnamen *fard* zu verzichten.

Ein weiteres Indiz auf eine Verbindung zwischen den Gedanken ʿAbbād b. Sulaimāns und Nonnos von Nisibis liefert die Darstellung von ʿAbbāds Lehre in der *Summe über die Kapitel der Einsheit und der Gerechtigkeit [Gottes]* (المغني في ابواب التّوحيد والعدل, *Al-muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl*) des Muʿtaziliten ʿAbdalǧabbār al-Hamaḏānī (gest. 1025). Darin führt ʿAbdalǧabbār aus:

„ʿAbbād vertrat mit anderen die Meinung, daß (Gott) die Eigenschaft ‚einer‘ (nur) als Ehrenprädikat (*madḥ*) zugeschrieben werden dürfe, nicht aber im Sinne einer zahl(enmäßigen Bestimmung). Er begründete dies damit, daß man andernfalls sagen dürfe, er sei der zweite bzw. der dritte in bezug auf etwas anderes; denn dies verstehe sich bei allem Zählbaren von selber. Man könne ebensogut sagen, Gott[621] sei der Vierte von vieren und der Fünfte von fünfen. Wenn dies aber abwegig sei, so erkenne man (daraus) die Richtigkeit der von ihm aufgestellten These.“[622]

وذهب عباد وغيره إلى أنه يوصف بأنه واحد على جهة المدح، فأما بمعنى العدد فلا يصح، واعتل فى ذلك بأنه لو صح ذلك، لجاز أن يقال إنه ثان لغيره وثالث لغيره؛ لأن ذلك واجب فى كل ما يعد، ولصح أن يقال إن الله سبحانه رابع أربعة وخامس خمسة. فإذا بطل ذلك، علم صحة ما قاله.[620]

ʿAbbād lehnte somit ein numerisches Verständnis der Einsheit Gottes ab,[623] denn bei allem Zählbaren sei die Eins immer der Beginn einer darauffolgenden Reihe von Zahlen. ʿAbbāds Erklärung, man könne Gott sonst auch „den Vierten von vieren oder den Fünften von fünfen“ (رابع أربعة وخامس خمسة) nennen, dürfte eine Anspielung auf Sure 5,73 (لَّقَد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ = „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von dreien.‘“) sein und ist somit als Argument gegen die christliche Trinitätslehre zu verstehen. Bezeichnenderweise führte er die Zahlenreihe bis zur Fünf, also bis zu jener Zahl, bis zu der auch Nonnos von Nisibis’ Erläuterungen zu den geraden und ungeraden Zahlen

618 Van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 26.
619 Vgl. Gimaret, Les noms divins, 197–198.
620 Al-Hamaḏānī, *Al-muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl* (Ed. Ḥilmī/al-Ġunaimī), ٢٤١ (Z. ١٦)–٢٤٢ (Z. ١).
621 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „gepriesen sei er“ (سبحانه) zu Allāh, der im arabischen Text steht.
622 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 248 (Text 35).
623 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 372.

in seinem *Apologetischen Traktat* reichen. ʿAbbād sah folglich in jeder Zahl die Voraussetzung für höhere Zahlen. Aus diesem Grund lehnte al-Mahdī in der Disputation mit Timotheos die Dreizahl ab und wollte sich auf die Einsheit Gottes beschränken. ʿAbbād, der nur den Beinamen *wāḥid* (واحـد) für die Einsheit Gottes zuließ, betonte dagegen, dass auch dieser nicht als Zahlwort verstanden werden dürfe, um jegliche Pluralität Gottes zu vermeiden.

Die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Zahlen – den geraden und den ungeraden Zahlen – wurde somit schon von Nonnos' Lehrer Abū Rāʾiṭa im Kontext der Verteidigung der christlichen Trinitätslehre verwendet. Gegenüber den Ausführungen seines Lehrers erläutert Nonnos in seinem *Apologetischen Traktat* präziser, warum nur die Drei sowohl eine gerade als auch eine ungerade Zahl umfasst. Angesichts der Tatsache, dass das Argument der geraden und der ungeraden Zahl für die Vollkommenheit der Zahl Drei in mehreren christlichen Apologien vorkommt, ist es nicht verwunderlich, eine Replik darauf in der antichristlichen Polemik eines muslimischen Autors zu finden. Dies ist bei Abū ʿĪsā l-Warrāq der Fall, welcher die Position eines Christen, gegen die er anschließend argumentiert, wie folgt beschreibt:

وأثبتـه ثلثـة فـي العـدد لأنّ الثلثـة زعـم تجمـع نوعـي العـدد اللذيـن هُمـا الشـفع والوتـر. قـال: «ومـا جمـع نوعـي العـدد أكمـل ممّـا لـم يجمعهمـا وكان بأحدهمـا، ولأنّ أحـد نوعـي العـدد مقصّـر عـن كمـال العـدد»؛ فوَصفـه زعـم بالكمـال ولـم يصفـه بالنقـص والتقصيـر. ولذلـك زعـم أنّـه واحـد فـي الجوهر وثلثة في العدد.[624]

Er bekräftigte, [dass] er der Zahl nach (*ṯlaṯa fī l-ʿadad*) drei [ist], weil die Drei – behauptete er – die beiden Zahlenarten (*nauʿī l-ʿadad*) vereine, welche die gerade und die ungerade [Zahl] (*aš-šafʿ wa-l-watr/witr*) sind. Er sagte: „Das, was die beiden Zahlenarten (*nauʿī l-ʿadad*) vereint, ist vollkommener als das, was sie nicht vereint, und ist in einem (*aḥad*) von ihnen. Denn eine der beiden Zahlenarten (*aḥad nauʿī l-ʿadad*) erreicht nicht die Vollkommenheit der Zahl (*kamāl al-ʿadad*)." Daher schrieb er ihm Vollkommenheit zu – behauptete er – und würde ihm weder den Mangel (*an-naqṣ*) noch die Unvollkommenheit (*at-taqṣīr*) zuschreiben. Deshalb behauptete er, dass er dem Wesen nach einer und der Zahl nach drei (*wāḥid fī l-ǧauhar wa-ṯlaṯa fī l-ʿadad*) ist.[625]

Angesichts der weiten Verbreitung der Argumentation mit der geraden und der ungeraden Zahl für die Vollkommenheit der Drei und damit der christlichen Trinitätslehre unter den christlichen Apologeten, sahen Muslime wie al-Warrāq also Bedarf, Gegendarstellungen zu entwickeln. Al-Warrāq griff auf eine andere Terminologie als Abū Rāʾiṭa, ʿAbbād b. Sulaimān und der Autor der *Apologie al-Kindīs* zurück, indem er für die gerade Zahl *šafʿ* (شـفع) und für die ungerade Zahl *watr*/*witr* (وتـر) verwendete. *Watr*/*witr* wurde ebenso wie *fard* zu den Namen Gottes gezählt, war unter den muslimischen Theologen aber ebenfalls nicht

624 Al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 146 (Nr. ١١٩)

625 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 147 (Nr. 119; Übers. Thomas).

unumstritten: ʿAbdalǧabbār meinte, *watr*/*witr* sei aufgrund seiner Doppeldeutigkeit (‚ungerade' und ‚einzig') nicht im eigentlichen Sinne über Gott aussagbar, sondern nur, wenn *watr*/*witr* im Sinne von *wāḥid* verstanden werde.[626]

Die Argumentation mit einer vollkommenen Zahl und unvollkommenen Zahlen bzw. mit geraden und ungeraden Zahlen fehlt dagegen bei Nonnosʾ jüdischem Schüler Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ, der sechs Weisen des Einen (الواحد / אלואחד) unterscheidet:

واحد في البساطة، وواحد في التركيب، وواحد في الجنس، وواحد في النوع، وواحد في العدد، وواحد في أنه لا مثل له[628]

ואחד פי אלבסאטה וואחד פי אלתרכיב. וואחד פי אלגנס. וואחד פי אלנוע וואחד פי אלעדד. וואחד פי אנה לא מתל לה[627]

Eins in der Einfachheit, eins in der Zusammensetzung, eins in der Gattung, eins in der Art, eins in der Zahl und eins in dem, dem nichts gleicht.[629]

In dieser Auflistung findet sich Abū Rāʾiṭas Unterscheidung der Eins gemäß der Gattung, der Art oder der Zahl wieder. Die einzelnen Weisen, auf die etwas eins sein kann, erläutert al-Muqammaṣ anschließend.[630] Am kürzesten fällt dabei seine Definition des Einen in der Zahl aus:

وأما الذي هو واحد في العدد فكموسى واحد وهارون واحد في العدد. وإنما سمَّينا هذا واحد في العدد.[632]

ואמא אלדי הו ואחד פי אלעדד פכמוסי ואחד והארון ואחד פי אלעדד. ואנמא סמינא הדא ואחד פי אלעדד.[631]

Was das anbelangt, welches der Zahl nach eines (*wāḥid fī l-ʿadad*) ist, so wie Mūsā/Moses und Hārūn/Aaron jeweils der Zahl nach einer (*wāḥid fī l-ʿadad*) [sind]: Wir haben dieses wahrlich der Zahl nach eines (*wāḥid fī l-ʿadad*) genannt.[633]

Al-Muqammaṣ erklärt jedoch nicht, warum die Eins für Gott nicht angemessen ist. Anders als Nonnos von Nisibis und Abū Rāʾiṭa unternimmt er auch keine Überlegungen zur Vollkommenheit und Unvollkommenheit von Zahlen.[634] Für al-Muqammaṣ gibt es unter den sechs Weisen des Einen nur zwei, die auf Gott

626 Vgl. Gimaret, Les noms divins, 199–200.
627 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 165 (Nr. 33).
628 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 165 (Nr. ٣٣).
629 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 164 (§ 33; Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 164 (Nr. 33; Engl.).
630 Vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 166 (§ 34)–173 (§ 43; Arab./Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 164 (Nr. 34)–171 (Nr. 43; Jud.-Arab./Engl.).
631 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 171 (Nr. 42).
632 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 173 (Nr. ٤٢).
633 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 172 (§ 42; Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 170 (Nr. 42; Engl.).
634 Vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 172 (Anm. 55); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 170 (Anm. 56).

zutreffend sind, und diese sind das Eine in der Einfachheit (ואחד פי אלבסאטה / واحد في البساطة) und das Eine in dem, dem nichts gleicht (ואחד פי אנה לא מתל לה / واحد في أنه لا مثل له):

Wir sagen, dass einer der monotheistischen Gelehrten (*baʿḍ al-ʿulamāʾ al-muwaḥḥida*) sagte, dass Gott einer in der Einfachheit (*wāḥid bi-l-basāṭa*) [ist], das heißt, dass er einer ohne Wesensunterschied irgendeiner Art (*wāḥid ġair muḫtalif aḏ-ḏāt bi-waǧh min al-wuǧūh*) [ist]. Er sagte: „Dies [ist] die Bedeutung [von] ‚einem in der Einfachheit' (*wāḥid fī l-basāṭa*)". Ein anderer [Gelehrter] sagte, dass Gott einer im Wesen und im Akt (*wāḥid fī ḏ-ḏāt wa-l-fiʿl*) [ist], das heißt, dass ihm nichts in seinem Wesen gleich ist und ihm nichts in seinem Akt ähnelt. Diese beiden Betrachtungsweisen [sind] gänzlich richtig (*ṣaḥīḥaini ǧamīʿan*). Gott [ist] wahrlich einer, insofern er ohne Wesensunterschied [ist], und einer, insofern ihm nichts im Wesen gleich ist, und einer, insofern ihm nichts im Akt gleichwertig und ähnlich ist. Die verbleibenden Betrachtungsweisen sind diesen unterlegen.[637]

فنقول: إنه قد [ق]ال بعض العلماء الموحِّدة إنَّ الله واحد بالبساطة، يعني إنه واحد غير مختلف الذات بـ[وج]ه من الوجوه. قال: فهذا معنى واحد في البساطة. وقال آخر إنَّ الله واحد في الذات والفعل أي إنه لا نظي[ر] له في ذاته ولا مثل له في فعله. وهذين الـ[وج]هين صحيحين جميعاً. إنَّ الله واحد في أنه غير [م]ختلف الذات، وواحد بأنه لا نظير له في الذات، وواحد بأنه لا عديل له ولا مثال في الفعل. فأما الوجوه الباقية فإنها منكسرة.[636]

פנקול אנה קד [ק]אל בעץ אלע[ל]מא אלמוחדה אן אללה ואחד באלבסאטה יעני אנה ואחד גיר מכתלף אלדאת ב[וג]ה מן אלוגוה קאל פהדא מעני ואחד פי אלבסאטה. וקאל אכר אן אללה ואחד פי אלדאת ואלפעל אי אנה לא נט[ר] לה פי דאתה ולא מתל לה פי פעלה והדין אל[וג]הין צחיחין גמיעא אן אללה ואחד פי אנה גיר [מ]כתלף אלדאת וואחד באנה לא נטיר לה פי אלדאת וואחד באנה לא עדיל לה ולא מתאל פי אלפעל. פאמא אלוגוה אלבאקיה פאנהא מנכסרה[635]

Die Vorstellung, dass Gott einer in der Art (واحد في النَّـوع / ואחד פי אלנוע) sein könne, ist für al-Muqammaṣ bezüglich Gott zurückzuweisen (عن الله منفـي / ען אללה מנפי), weil es eine Prädikation von Individuen sei, denen eine Art gemeinsam ist (صفة الأشخاص التي يجمعها نوع واحد / צפה אלאשכאץ אלתי יגמעהא נוע ואחד).

635 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 171 und 173 (Nr. 44).
636 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 175 (Nr. ٤٤).
637 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 174 (§ 44; Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 172 (Nr. 44; Engl.).

Die Christen (النصارى / אלנצארי) würden jedoch die Auffassung vertreten, dass Gott der Art nach einer sei.[638]

Die wichtigsten Anliegen der christlichen Apologeten waren mithin die Darlegung der Lehre, dass Gott in seinem Wesen einer und zugleich in seinen Hypostasen drei sei, sowie die Begrenzung der Hypostasen auf die Zahl Drei. Dabei war für den Katholikos-Patriarchen Timotheos grundlegend, dass zwar nur mit Hilfe von Analogien auf das Wesen Gottes geschlossen werden kann, gleichzeitig aber dennoch immer eine Differenz zwischen Gott und der materiellen Welt der Menschen bestehen bleibt. Dazu ist in Betracht zu ziehen, was Timotheos in seiner Disputation mit al-Mahdī über „Eins und Drei als qualifizierende Gottesprädikate“[639] ausführt. Der Katholikos-Patriarch meint, die Aussage über Gott, er sei ‚eins‘, drücke nach menschlichen Maßstäben eine Abtrennung (ܦܘܪܫܢܐ) aus, weil jedes Einzelne zusammen mit Dingen der gleichen Art gezählt wird.[640] Hier sieht Timotheos einen grundlegenden Unterschied zu Gott, denn

ܗ ܡܫܡ ܕܝ ܡܫܡ ܠܐ [...]
ܦܘܪܫܢܐ ܗܘ ܒܥܠܐ ܡܠܐ
ܡܫܡ ܚܕ ܚܢ ܠܐ ܠܗ ܐܝܟܢܐ.
ܚܢ ܕܡ ܡܫܡ [...] ܚܕ ܦܘܪܫܢܐ
ܡܫܡ ܗ ܘܚܝܕ ܐܝܬ ܠܗ.[641]

„[…] bei Gott aber und auf Gott bezogen drückt [dies] nie eine Art Abtrennung aus. Denn es gibt im Vergleich zu ihm nichts von derselben Gattung und derselben Art […]. Denn er ist alleinig, singulär und einzigartig in seiner Natur.“[642]

Diese Andersartigkeit Gottes gegenüber den Menschen ist auch hinsichtlich des richtigen Verständnisses der Trinität zu beachten:

ܗ ܡܠܦܢ ,ܫ ܚܡܐ ܡܚܝܢ ܕܝ ܫ
ܐܝܟܢܐ ܡܫܬܡܥ ܡܚܫܒ ܗ ܗ ܠ
ܗ ܡܫ ܗ ܡܘܝܐ ܐܝܟ ܡܟܝ ,ܫ
ܡܠ ܗ ܒܡܣܬ ܡܠ ܗ ܒܠ
ܐܝܟܢܐ ܒܡܠܚܡ ܡܠ ܒܟܝ
ܗ ܫ ܒܡܫܡ ܚ ܠ ܡܠ
ܡܠ ܡܣܬ ܒܡܚܢܐ ܡܠ
ܒܡܠܠܨܐ.[643]

„Ebenso aber sagen wir auch, dass er drei ist, nicht wie bei materiellen [Dingen] oder Zahlen, und dass er Vater, Sohn und Geist ist, sagen wir nicht, wie wenn es etwas bei uns bezeichnen würde, und nicht, wie wenn es eine Abtrennung, Absonderung oder Vermischung ausdrücken würde, sondern als etwas, das unsere [Vorstellung] übersteigt, und zwar in einer gänzlich göttlichen, unverstehbaren und unbeschreibbaren Weise.“[644]

638 Vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 174–175 (§ 45; Arab./Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 172–173 (Nr. 45; Jud.-Arab./Engl.).
639 Vgl. Heimgartner, Trinitätslehre, 74.
640 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 120–121 (Nr. 17,10–11; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 84 (Nr. 17,10–11).
641 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 121–122 (Nr. 17,12).
642 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 84 (Nr. 17,12; Übers. Heimgartner).
643 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 122 (Nr. 17,13).
644 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 84–85 (Nr. 17,13; Übers. Heimgartner).

Timotheos bezieht sich auf die muslimischen Reflexionen über die Einsheit (*tauḥīd*) Gottes, die betonen, „dass ‚Eins', auf Gott bezogen, nicht ein bloßes Zahlwort ist"[645]. Gott wird dadurch nicht quantitativ beschrieben, sondern qualitativ seine Einzigartigkeit hervorgehoben. Ähnlich interpretiert Timotheos die Dreizahl der Personen bei der Trinität, die auf deren Qualität abheben: Die Dreizahl macht für ihn das Wesen der Trinität aus, die er von der den Menschen unmittelbar zugänglichen materiellen Welt abstrahiert.[646]

Die christliche Lehre, dass Gott einer sei und zugleich drei Hypostasen habe, warf in der christlich-muslimischen Kontroverse die Frage auf, wie die Zahlen Eins und Drei in diesem Zusammenhang zu verstehen sind. Zwei syrische Autoren – der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. und Nonnos von Nisibis – legten ihre Gedanken zum Verständnis dieser beiden Zahlen im trinitarischen Kontext dar. Timotheos stellte eine wechselseitige Bedingtheit der Eins und der Drei fest, wobei er die Drei als vollkommene Zahl erachtete, weil in ihr jede höhere Zahl enthalten sei. Martin Heimgartner hat diese Argumentation durch den Plural in der arabischen Grammatik erklärt: Ab der Drei beginnt im Arabischen der Plural, sodass bezüglich aller Dinge mit einer höheren Anzahl die gleichen grammatikalischen Regeln wie für dreifach vorhandene Dinge gelten. In der Trinitätslehre seien diese Zahlen aber nicht im numerischen Sinne zu verstehen: Die Eins ist hier nicht der Anfang einer darauffolgenden Reihe von Zahlen und die Drei bedeutet keine Vielzahl bzw. eine Trennung oder Teilung zwischen den einzelnen Zahlen. Timotheos' Ausführungen zur Notwendigkeit eines qualitativen Verständnisses der mit der Trinitätslehre verbundenen Zahlen anstelle einer quantitativen Interpretation deuten auf seine Vertrautheit mit den Diskussionen über die Einsheit Gottes (*tauḥīd*) in den Kreisen intellektueller Muslime hin.

Wie Timotheos so bemühte sich auch der westsyrische Erzdiakon Nonnos von Nisibis um eine Erklärung der Begrenzung der Zahl der göttlichen Hypostasen auf drei Hypostasen. Er griff dazu auf das gleiche Argument zurück wie die christlichen Theologen Abū Rāʾiṭa und der Autor der *Apologie al-Kindīs*: Als einzige Zahl enthält die Drei eine ungerade und eine gerade Zahl. Sie umfasst somit in einfacher Weise beide Zahlenarten, was sie von allen höheren Zahlen abhebt. Dabei fällt auf, dass das von Nonnos' Lehrer Abū Rāʾiṭa verwendete arabische Vokabular den Begrifflichkeiten der Arithmetiker für die geraden und ungeraden Zahlen entspricht. Im Gegensatz zu anderen islamischen Theologen lehnte der Muʿtazilit ʿAbbād b. Sulaimān den Terminus für die ungerade Zahl (*fard*) als einen der Namen Gottes ab. Es ist anzunehmen, dass diese Ablehnung nicht allein mit der von *fard* implizierten Reduzierung Gottes auf ein Einzelnes zusammenhängt, sondern auch mit dem Argument der christlichen Apologeten,

645 Heimgartner, Trinitätslehre, 75.
646 Vgl. ebd., 75; vgl. auch Winkler, Spätantiker Trinitätsglaube, 78–80.

nach dem beide Zahlenarten – gerade und ungerade Zahlen – in der Trinität enthalten seien. Möglicherweise nutzten die Christen die beiden konträren, aber zusammenhängenden Begriffe *fard* und *zauǧ* zur Argumentation gegen den islamischen Gottesnamen *fard*. Da die Muslime – anders als die Christen – *zauǧ* nicht in ihre Gotteslehre zu integrieren vermochten, könnte es ʿAbbād b. Sulaimān ratsam erschienen sein, auch auf *fard* als Gottesnamen zu verzichten. Neben diesem naheliegenden Zusammenhang deutet ferner die Reaktion des Abū ʿĪsā l-Warrāq auf das christliche Argument der geraden und ungeraden Zahl für die Trinität auf die enge Verbindung von Abū Rāʾiṭa und seinem Schüler Nonnos von Nisibis mit der islamischen Geisteswelt hin.

10.7 Die Verteidigung der Trinitätslehre mithilfe der Lehre von den Attributen Gottes

Einen wichtigen Bezugspunkt für die Verteidigung der Trinitätslehre fanden die syrischen Autoren ab dem späten 8. Jahrhundert in den zeitgenössischen muslimischen Diskussionen über die Attribute Gottes (صفـات الله, *ṣifāt Allāh*). Der christlichen Trinitätslehre und der islamischen Lehre von den göttlichen Attributen ist gemeinsam, dass sie eine gewisse Pluralität innerhalb von Gott annehmen.[647] Daher bot sich die Attributenlehre den christlichen Apologeten als Anknüpfungspunkt an. Harry Austryn Wolfson (1887–1974) ging gar so weit, den Ursprung der islamischen Lehre von den göttlichen Attributen in der christlichen Trinitätslehre zu sehen.[648] Und Carl Heinrich Becker (1876–1933) meinte: „[…] die Lehre von den Eigenschaften (*ṣifāt*) Gottes ist auf dem Wege über die christliche Apologetik in den Islam gekommen“[649]. Dieser in der älteren Forschung formulierten These stehen jedoch die Erkenntnisse neuerer Untersuchungen gegenüber. So stellt etwa Farid Suleiman fest: „Der Streit um die Attribute Gottes ist wohl fast so alt wie der Islam selbst“[650], wobei diese Auseinandersetzungen in der islamischen Theologie erst ab dem 9. Jahrhundert eine prominente Stellung eingenommen hätten.[651]

647 Mit Blick auf die islamische Theologie vgl. etwa van Ess, Der Name Gottes, 165: „Den islamischen Theologen ging es immer in erster Linie darum, wie man von Gott etwas aussagen kann, wenn er gleichzeitig unerkennbar und einzig ist. Die Namen versuchen das Unerkennbare erkennbar zu machen, und die Eigenschaften, die mit ihnen ausgedrückt werden, tragen eine Vielheit in die Einheit des göttlichen Wesens hinein.“

648 Vgl. Wolfson, The Muslim Attributes; Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 112–132. Eine neuere Erörterung dieser These findet sich bei Dziri, Al-Ǧuwaynīs Position, 72–74.

649 Becker, Christliche Polemik, 188.

650 Suleiman, Ibn Taymiyya, 41.

651 So geht auch Sabine Schmidtke davon aus, dass die Attribute Gottes „im siebten und achten Jahrhundert noch kaum eine Rolle gespielt zu haben“ scheinen (Schmidtke, Rationale Theologie, 170).

Tatsächlich dürfte die islamische Attributenlehre ihren Ursprung in den Namen Gottes im Koran haben.[652] Der Koran kennt noch keine Attribute Gottes, sondern nur die sogenannten „schönen Namen" (الأسماء الحسنى, *al-asmāʾ al-ḥusnā*) Gottes,[653] die beschreiben sollen, wie Gott ist. Aus diesen Namen entwickelte die islamische Tradition Listen der „99 schönen Namen", zu denen als hundertster „Name" Allāh als höchster Name (الإسم الأعظم, *al-ism al-aʿẓam*) Gottes hinzugezählt wurde.[654] Zumindest sahen wohl viele Muslime Allāh als den höchsten Namen Gottes, der eigentlich als unbekannt oder unausgesprochen galt, an.[655] Aus philologischer Perspektive ist diese Interpretation natürlich insofern problematisch, als Allāh kein Eigenname ist, sondern eine Kontraktion von dem bestimmten Artikel (*al-*) mit dem arabischen Wort für ‚Gott' bzw. ‚Gottheit' (*ilāh*): *al-ilāh* (الاله) → *Allāh* (الله). Allāh bedeutet somit lediglich ‚*der* Gott', d. h. der *eine* Gott.[656] Die Namen Gottes sind laut islamischer Theologie Aussagen über die Eigenschaften Gottes.[657]

Die islamischen Theologen verstanden unter dem Wort *ṣifa* (صفة; Plural: صفات, *ṣifāt* = Attribut/e) „tout qualificatif appliqué à Dieu"[658]. Mit Michel Allard sind zwei Charakteristika der Attributenlehre der Muʿtazila festzuhalten: Zum einen akzeptierten die Muʿtaziliten Adjektive und Partizipien als Attribute Gottes, lehnten jedoch die dazugehörigen Substantive als göttliche Attribute ab.[659] Damit entsprachen sie der Verwendung des Wortes *ṣifa* durch die arabischen Grammatiker, die darunter die Formen des Partizips aktiv (اسم الفاعل, *ism al-fāʿil*), des Partizips passiv (اسم المفعول, *ism al-mafʿūl*) und die verschiedenen

652 Vgl. Frank, Beings and Their Attributes, 10–11.

653 Vgl. Sure 7,180: „Und Gott stehen (all) die schönen Namen zu. Ruft ihn damit an und laßt diejenigen, die hinsichtlich seiner Namen eine abwegige Haltung einnehmen (?) (oder: die seine Namen in Verruf bringen?)! (Sie mögen tun, was sie wollen.) Ihnen wird (dereinst) vergolten werden für das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben." Zu den Koranstellen mit den „schönen Namen" Gottes vgl. Khoury, Themenkonkordanz, 2–6.

654 Vgl. Böwering, God and his Attributes, 317–322; Gardet, al-Asmāʾ al-ḥusnā; Gimaret, Les noms divins, 51–83 (jeweils mit Auflistungen der Namen Gottes).

655 Vgl. van Ess, Der Name Gottes, 174; Gimaret, Les noms divins, 89–90. Es gab allerdings auch Anhänger anderer Theorien bezüglich des höchsten Namens Gottes (vgl. insgesamt dazu Gimaret, Les noms divins, 85–94).

656 Vgl. z. B. van Ess, Der Name Gottes, 156; Schumann, Der Christus der Muslime, 9; zu den verschiedenen diesbezüglichen Theorien der islamischen Theologen vgl. Gimaret, Les noms divins, 121–131.

657 Vgl. van Ess, Der Name Gottes, 163.

658 Gimaret, La doctrine d'al-Ashʿarī, 235.

659 Vgl. Allard, Le problème des attributs divins, 115; vgl. hierzu auch die Erklärung al-Ašʿarīs zur allgemeinen Definition der *ṣifāt* durch die Muʿtaziliten: „[…] die *ṣifāt* sind Deskriptiva (*awṣāf*) und das sind Worte und Aussagen (*qawl wa kalām*), wie der Satz: Zayd ist wissend, vermögend, lebend (*ʿālim* usw.). Was aber das Wissen, das Vermögen und das Leben anbetrifft, so sind es keine *ṣifāt*, und ebensowenig sind Ruhe und Bewegung *ṣifāt*" (zit. nach Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, 16). Dagegen verwendeten die Muʿtaziliten in der Atomenlehre für die Akzidenzien (*aʿrāḍ*) Substantive, um die Selbstständigkeit der Akzidenzien von den Substanzen auszudrücken (vgl. Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, 20).

Formen von Adjektiven fassten.[660] Zum anderen differenzierten die Muʿtaziliten zwischen den Wesensattributen (صفات الذات, *ṣifāt aḏ-ḏāt* oder صفات النفس, *ṣifāt an-nafs*) und den Tatattributen (صفات الفعل, *ṣifāt al-fiʿl*). Von den Wesensattributen Gottes konnte ihrer Auffassung nach nicht das Gegenteil ausgedrückt werden, d. h. es war für sie nicht vorstellbar, dass Gott jemals ohne diese Prädikationen existiert haben könnte. Somit sind die Wesensattribute Gottes ewig. Die Tatattribute beschreiben dagegen nicht Gott selbst, sondern sein Handeln in Zeit und Raum. Sie sind folglich zeitlich bedingt und gehören nicht ewig zu Gott.[661] Die Existenz der Tatattribute hängt damit von ihren Objekten ab.[662]

Allerdings war die Unterscheidung zwischen Wesens- und Tatattributen in der Muʿtazila keineswegs von Anfang an selbstverständlich: Nach Josef van Ess wurde sie durch Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Saiyār an-Naẓẓām (gest. zwischen 836 und 847) in gewisser Weise vorbereitet.[663] ʿAbbād b. Sulaimān (gest. um 864) kannte drei Kategorien göttlicher Attribute: die Namen „weder aufgrund seines Tuns noch aufgrund dessen eines anderen“ (لا لفعله ولا لفعل غيره), die Namen „aufgrund eigenen Tuns“ (لفعله) und die Namen „aufgrund des Tuns eines anderen“ (لفعل غيره).[664] Während die letztgenannte Gruppe, welcher ʿAbbād passive Partizipien zuordnete, die aufgrund menschlichen Handelns über Gott ausgesagt werden können (so ist Gott z. B. ‚erkennbar‘), in der Lehre ʿAbbāds keine größere Rolle gespielt zu haben scheint, entsprechen die Namen der zweiten Gruppe den *ṣifāt al-fiʿl*. Da die Namen der ersten Gruppe aber heterogen sind, kann diese Gruppe nicht einfach mit den *ṣifāt aḏ-ḏāt* anderer Theologen gleichgesetzt werden.[665] Bei Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Iskāfī (gest. 854) und Abū Mūsā ʿĪsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī (gest. 859) hat sich die Differenzierung in *ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣifāt al-fiʿl* laut Josef van Ess hingegen durchgesetzt.[666] Demnach scheint die Lehre von den *ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣifāt al-fiʿl* etwa ab der Mitte des 9. Jahrhunderts in der Muʿtazila Verbreitung gefunden zu haben.[667]

660 Vgl. Gimaret, La doctrine d’al-Ashʿarī, 235.

661 Vgl. Allard, Le problème des attributs divins, 115–116; vgl. auch Gimaret, La doctrine d’al-Ashʿarī, 236; Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre, 9–10.

662 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 443.

663 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 401. Für an-Naẓẓām war Gott nicht aufgrund eines Wissensaktes wissend, sondern „durch sich selber“ (بنفسه, *bi-nafsihi*; vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 399–400; Suleiman, Ibn Taymiyya, 46). Infolge dieser starken Identifikation der Wesensattribute mit Gott wurde das Bewusstsein für weitere Eigenschaften Gottes, die ihm nur aufgrund seiner Beziehung zur Welt zugeschrieben wurden, geschärft.

664 Vgl. al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٤٩٩ (Z. ٣–٦); deutsche Übers. zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 244–245 (Text 26).

665 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 20–27.

666 Vgl. ebd., 443.

667 Vgl. Suleiman, Ibn Taymiyya, 88.

Josef van Ess stellte bereits fest, dass die Unterscheidung etwa zeitgleich in der christlich-arabischen Theologie – namentlich bei Abū Rāʾiṭa (gest. um 830) und ʿAmmār al-Baṣrī (gest. um die Mitte des 9. Jahrhunderts), nicht dagegen bei Theodor Abū Qurra (gest. um 820) – eingeführt wurde, um die drei Hypostasen von den anderen Eigenschaften Gottes zu unterscheiden.[668] Dem entspricht, dass von den beiden syrischen Autoren, die in ihrer Apologetik auf die islamische Attributenlehre rekurrierten – nämlich der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. und der westsyrische Erzdiakon Nonnos von Nisibis –, nur der spätere, d. h. Nonnos von Nisibis, auf die Unterscheidung zwischen den Kategorien göttlicher Attribute Bezug nahm. Bei Timotheos spielte diese Differenzierung noch keine Rolle.

Im Gegensatz zur Muʿtazila verwehrten sich die Ḥanbaliten jeglicher Spekulation über die göttlichen Attribute, weil diese durch den Koran vorgegeben seien. Die Existenz der Attribute sei anzuerkennen, wenngleich ihre Bedeutung und Beschaffenheit der menschlichen Vernunft verborgen blieben. Die Ašʿariten nahmen wiederum eine Mittelposition ein, indem sie einerseits die Attribute als eigene Entitäten in Gott verstanden, die in Form von Substantiven ausgedrückt werden können. Andererseits unterschieden sie ebenfalls zwischen Wesensattributen und anderen Attributen Gottes, wobei die Wesensattribute im Allgemeinen auf sieben oder acht – nämlich Wissen (علم, *ʿilm*), Leben (حياة, *ḥayāt*),

668 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 437. ʿAmmār al-Baṣrī erwähnt in seinem *Buch der Fragen und Antworten* (كتاب المسائل والأجوبة, *Kitāb al-masāʾil wa-l-aǧwiba*) etwa „die Unterscheidung zwischen den Namen und Attributen, welche von den Eigentümlichkeiten seines Wesens her würdig sind, und den Namen und Attributen, welche sich von den Eigentümlichkeiten seiner Tätigkeiten und seiner Fertigkeiten her ableiten“ (الفرق بين الاسماء والصفات التي استحقها من قبَل خواص جوهره، والاسماء والصفات التي اشتُقّت له من قبل خواص همَمه وصنائعه, al-Baṣrī, *Kitāb al-masāʾil wa-l-aǧwiba* [Ed. Hayek], ١٥٦ [Z. 7–8]; vgl. auch Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 131–132; Varsányi, The Concept of *ʿaql*, 113). Seine arabische Terminologie stimmt hier also nicht mit jener der islamischen Theologie überein (zur Attributenlehre ʿAmmār al-Baṣrīs vgl. auch Griffith, The Concept of *al-uqnūm*; Madelung, Al-Qāsim ibn Ibrāhīm, 37; Varsányi, Christian Terminology). Abū Rāʾiṭa unterscheidet zwischen zwei Arten von Attributen: „ein natürliches Attribut, das von Gott als immerwährend ausgesagt wird, und das ihm adhäriert, und ein erworbenes Attribut, das ein Attribut seiner Tätigkeit ist“ (صفة طباعية لم يزل موصوفاً بها لازمة به وصفة اكتسبها له اكتساباً وهي صفة فعله, zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* [CSCO.A 14], 9 [Z. 16–17; Arab.]; Übers. Graf [CSCO.A 15], 11 [Z. 6–8; Dt.]; vgl. auch Ed./Übers. Keating [HCMR 4], 180–181 [Arab./Engl.]). Bezüglich Theodor Abū Qurra stützt sich Josef van Ess auf Madelung, Al-Qāsim ibn Ibrāhīm, 37 („Both Abū Qurra and Al-Qāsim thus completely ignore the basic Muʿtazilite distinction between eternal attributes of essence and temporal attributes of act of God.“). Auch Sidney H. Griffith und Sara Leila Husseini merken an, dass Abū Qurra die Hypostasen der Trinität – im Unterschied zu anderen christlich-arabischen Theologen – nicht mit drei Attributen vergleicht (vgl. Griffith, The Controversial Theology, 171–172; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 183–185). Dementsprechend erscheint Abū Qurra in Rachid Haddads Überblickstabelle zur Zuordnung von Attributen zu den Hypostasen der Trinität in den Werken christlich-arabischer Theologen nur bei den klassischen trinitätstheologischen Begriffen (vgl. Haddad, La Trinité divine, 232) und nicht bei den Attributen, die quasi als Äquivalente zu den drei Hypostasen verwendet wurden (vgl. ebd., 233).

Macht (قدرة, *qudra*), Wille (ارادة, *irāda*), Sehen (بصر, *baṣar*), Hören (سمع, *samʿ*), Rede (كلام, *kalām*) und als achtes Attribut Beständigkeit (بقاء, *baqāʾ*) – begrenzt wurden, und befürworteten die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Bedeutung dieser Attribute.[669]

Die Instrumentalisierung der islamischen Attributenlehre durch die christlich-arabische Apologetik gegen den Islam hat in der Forschung bereits einige Aufmerksamkeit erfahren.[670] So hebt beispielsweise Sidney H. Griffith hervor:

> „A centrepiece of Arab Christian theology in the first ʿAbbāsid century was the undertaking to demonstrate the credibility of the doctrine of the Trinity in Arabic terms that figured in the burgeoning systematic theology of the contemporary Muslim *mutakallimūn* about the ontological status of the divine attributes."[671]

Dagegen ist eine vergleichbare Analyse der syrischen Quellen bislang eher oberflächlich in Angriff genommen worden.[672] David Thomas meint gar, der auf Arabisch schreibende ostsyrische Theologe ʿAmmār al-Baṣrī gehe in seinem *Buch des Beweises* (كتاب البرهان, *Kitāb al-burhān*) weiter als der Katholikos-Patriarch Timotheos I., indem er zeitgenössische Argumentationsmuster muslimischer Theologen einsetze, um seine Lehre zu untermauern.[673] Dabei berücksichtigt Thomas allerdings nur die Disputation des Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī,[674] die anderen im Hinblick auf den Islam relevanten Schriften des

669 Vgl. el-Bizri, God: Essence and Attributes, 124–131; Cumming, *Ṣifāt al-Dhāt* in al-Ashʿarī's Doctrine, 112–118 und 124–135; Gimaret, La doctrine d'al-Ashʿarī, 236–243; Suleiman, Ibn Taymiyya, 93. Daniel Gimaret zählt im Gegensatz zu anderen, die bei al-Aśʿarī auf sieben Wesensattribute Gottes kommen, acht Wesensattribute (vgl. Gimaret, La doctrine d'al-Ashʿarī, 259–322). Eine ausführliche Darstellung der Lehre al-Aśʿarīs und seiner ersten Schüler über die göttlichen Attribute bietet Allard, Le problème des attributs divins, 173–427. Eine von der hier angeführten Aufzählung von Wesensattributen abweichende Liste von Wesensattributen bei al-Aśʿarī bietet Suleiman, Ibn Taymiyya, 88. Zu den grundsätzlichen Unterschieden zwischen Muʿtaziliten und Aśʿariten in der Attributenlehre vgl. Brodersen, Der unbekannte *kalām*, 17.

670 Vgl. etwa Griffith, Doing Christian Theology, 157–171; Griffith, The Unity and Trinity of God, 13–27; Haddad, La Trinité divine, 188–233; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 64–67 (Theodor Abū Qurra), 88–97 (Abū Rāʾiṭa), 115–120.131–136 (ʿAmmār al-Baṣrī) und 181–186; Landron, Chrétiens et musulmans, 170–177; Rissanen, Theological Encounter, 112–163; Thomas, The Doctrine of the Trinity, 88–91; Varsányi, Christian Terminology.

671 Griffith, Christian Theological Thought, 96.

672 Vgl. etwa Cheikho, Dialectique du langage, 128–152 (Brief 40 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos); kurze Hinweise auf die Argumentation mit der Attributenlehre in Timotheos' Brief 40 bieten auch Griffith, The Syriac Letters, 110–111; Hurst, The Syriac Letters, 129–133 und 170–173; Penn, Envisioning Islam, 82; Rissanen, Theological Encounter, 134–135; zur Attributenlehre im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis vgl. Griffith, The Apologetic Treatise, 123–124; Penn, Envisioning Islam, 95; Van Roey, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique, 56.

673 Vgl. Thomas, The Doctrine of the Trinity, 89. ʿAmmār al-Baṣrīs *Kitāb al-burhān* liegt in Edition und deutscher Übersetzung vor: al-Baṣrī, *Kitāb al-burhān* [Ed. Hayek], ١٩–٩٠ (Arab.); Übers. Maróth, 9–86 (Dt.).

674 Vgl. Thomas, The Doctrine of the Trinity, 82–83.

Timotheos bezieht er nicht mit ein. Tatsächlich war Timotheos jedoch der erste syrische Schriftsteller, der die islamische Attributenlehre für sein apologetisches Anliegen instrumentalisierte, wobei er besonders in Brief 40 hiervon Gebrauch machte.

10.7.1 Die trinitätstheologische Apologetik des Patriarchen Timotheos vor dem Hintergrund der zeitgenössischen islamischen Attributenlehre

Zwei der syrischen Autoren, der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. und der westsyrische Erzdiakon Nonnos von Nisibis, lassen in ihren Schriften eine apologetische Instrumentalisierung der islamischen Lehre von den Attributen Gottes erkennen. Hinsichtlich der Trinitätstheologie fallen diese Ausführungen bei Timotheos wesentlich umfangreicher aus. Sie sollen hier zuerst untersucht und auf ihr Verhältnis zur zeitgenössischen islamischen Theologie hin überprüft werden.

10.7.1.1 Die göttlichen Attribute bei Timotheos' muslimischen Gesprächspartnern und bei dem Muʿtaziliten Abū l-Huḏail

Aus den Schriften des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos ist ersichtlich, dass er sich mit dem Attributenverständnis der Muʿtazila auseinandersetzte. So erklärt er in der Disputation mit al-Mahdī, dass die Menschen nur aufgrund der ihnen bekannten Dinge Aussagen über Gott machen könnten. An dieser Stelle kommt die Attributenlehre ins Spiel:

ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܢ ܕܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܗܘ ܕܟܠ ܡܠܟܐ ܘܡܪܐ ܗܘ ܕܟܠ ܡܪܐ ܘܚܝܠܢܝܐ ܗܘ ܕܟܠ ܚܝܠܢܝܐ ܘܓܒܪܢܝܐ ܗܘ ܕܟܠ ܓܒܪܢܝܐ ܘܢܘܗܪܐ ܗܘ ܕܟܠ ܢܘܗܪܐ ܘܚܟܝܡܐ ܗܘ ܕܟܠ ܚܟܝܡܐ ܘܕܝܢܐ ܗܘ ܕܟܠ ܕܝܢܐ ܘܟܠ ܕܟܝܬ ܠܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܒܪܝܬܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐ

Al-Mahdī entgegnet Timotheos jedoch:

ܐܠܐ ܠܐ ܗܟܝܠ ܗܘ ܕܐܢܚܢ ܢܫܡܝ ܗܠܝܢ ܕܝܠܢ ܥܠ ܐܠܗܐ ܐܠܐ ܕܐܦ ܗܘ ܕܝܠܗ ܫܡܗ ܒܫܘܒܚܐ ܣܓܝܐ ܒܛܝܒܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܝܟ ܕܐܢܘܢ ܡܬܦܫܛ ܐܠ ܥܠܝܢ. ܕܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܟ ܡܠܟܘܬܐ ܘܚܝܠܐ ܘܫܘܠܛܢܐ ܘܝܩܪܐ ܘܚܟܡܬܐ ܘܚܙܘܬܐ ܘܕܝܢܐ ܘܫܡܝܪܘܬܐ ܘܕܟܝ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܒܐ ܠܐܠܗܐ ܒܫܪܪܐ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ. ܐܠܐ ܠܢ ܐܢܘܢ ܗܠܝܢ ܒܫܘܒܚܐ ܘܒܙܒܢܐ ܒܠܚܘܕ ܕܝܠܢ ܥܠ ܕܝܠܗ ܕܐܠܗܐ ܒܫܘܒܚܐ ܘܒܙܒܢܐ.[677]

„Es ist nicht so, dass wir diese unsere [Begriffe] auf Gott anwenden, sondern vielmehr ist es so, dass *seine* Begriffe in grosser Güte vielfach abgeschwächt auf uns angewendet werden. Denn [Begriffe wie] ‚Herrschaft', ‚Leben', ‚Macht', ‚Grösse', ‚Ehre', ‚Weisheit', ‚Sehen', ‚Erkennen', ‚Richterschaft' und dergleichen gehören wahrhaftig, naturgemäss und auf ewig zu Gott, zu uns aber gehören sie nur in übertragener, abgeschwächter Weise und auf Zeit."[678]

Zu sämtlichen in diesen beiden Abschnitten genannten Attributen Gottes lassen sich Entsprechungen in der islamischen Theologie finden.[679] Die Frage ist, ob und inwiefern islamische Theologen jener Zeit hinsichtlich der Lehre von den göttlichen Attributen eine ähnliche Position wie al-Mahdī vertraten. Davon hängt ab, ob die theologischen Meinungen, die Timotheos al-Mahdī und anderen muslimischen Gesprächspartnern zuschreibt, tatsächliche Anhaltspunkte in der zeitgenössischen islamischen Theologie haben oder ob sie von Timotheos gewissermaßen aus der Luft gegriffen wurden.

Anknüpfungspunkte für die Positionen von Timotheos' Diskussionspartnern lassen sich in der Muʿtazila als einflussreicher theologischer Strömung im Islam zur Zeit des Katholikos-Patriarchen ausmachen. Über die Anhänger des mutmaßlichen Gründers der Muʿtazila, Wāṣil b. ʿAṭāʾ (gest. 748/49), berichtete aš-Šahrastānī (gest. 1153), „dass sie an der Leugnung der Eigenschaften Gottes, nämlich des Wissens, der Macht, des Willens und des Lebens halten" (القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحيوة)[680]. Wāṣil selbst habe in der Lehre von den göttlichen Namen oder Attributen die Gefahr des Polytheismus gesehen, denn „wer einen Begriff und eine Eigenschaft als ewig setzt, der setzt zwei

677 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 119–120 (Nr. 17,6–7).

678 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 83 (Nr. 17,6–7; Übers. Heimgartner).

679 Zu den Namen Gottes im Islam zählen ‚König' (ملك, *malik*; vgl. Gimaret, Les noms divins, 313–318), ‚Herr' (رب, *rabb* oder سيّد, *saiyid*; vgl. ebd., 318–320), ‚stark' (قوىّ, *qawīy*; vgl. ebd., 237–238), ‚mächtig' (قادر, *qādir*; vgl. ebd., 235–237), ‚gewaltig' (جبّار, *ǧabbār*; vgl. ebd., 246–250), ‚Licht' (نور, *nūr*; vgl. ebd., 372–374), ‚weise' (حكيم, *ḥakīm*; vgl. ebd., 271–272), ‚Richter' (حكم, *ḥakam* oder قاضي, *qāḍī*; vgl. ebd., 347–349), ‚lebendig' (حىّ, *ḥayy*; vgl. ebd., 229–233), ‚groß' (عظيم, *ʿazīm* oder كبير, *kabīr*; vgl. ebd., 208–212), ‚Besitzer von Erhabenheit und Verehrung' (ذو الجلال والإكرام, *ḏū l-ǧalāl wa-l-ikrām*; vgl. ebd., 214–215) und ‚ehrenvoll' (كريم, *karīm*; vgl. ebd., 219–222), ‚sehend' (بصير, *baṣīr*; vgl. ebd., 262–266) sowie ‚wissend/erkennend' (عليم, *ʿalīm*; vgl. ebd., 253–258).

680 Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* (Ed. Cureton), ٣١ (Arab.); zit. nach Übers. Haarbrücker, 44–45 (Haarbrückers Übersetzung aus dem 19. Jahrhundert wurde an die derzeit geltende Rechtschreibung angeglichen).

Götter“ (من اثبت معني وصفة قديمة فقد اثبت الهين)[681]. Die Authentizität dieser vorgeblichen Lehre Wāṣils ist allerdings zweifelhaft. Nach Josef van Ess stellten die göttlichen Attribute für Wāṣil noch kein theologisches Problem dar.[682] Das längerfristige Problem, das sich durch die Lehre von den göttlichen Namen oder Attributen allerdings stellte – nämlich die Vereinbarkeit von Monotheismus und Existenz göttlicher Eigenschaften, die gleichewig mit Gott sind –, wird durch die von aš-Šahrastānī geschilderte Position freilich deutlich.

Da die Muʿtazila keine in sich einheitliche theologische Schule war, übergingen bei Weitem nicht alle ihre Vertreter die Frage der göttlichen Attribute so einfach, wie es aš-Šahrastānī den Anhängern Wāṣils zugeschrieben hat. Ein Muʿtazilit, der das Problem der Vereinbarkeit von Monotheismus und göttlichen Namen bzw. Attributen in ähnlicher Weise wie al-Mahdī in der Disputation mit Timotheos löste, war Abū l-Huḏail al-ʿAllāf. Von der Rekonstruktion seiner Lebensdaten her begann Abū l-Huḏail seine Schaffenszeit am Baġdāder Kalifenhof, an dem er erst unter al-Maʾmūn nach 819/20 Fuß fasste, später als Timotheos. Allerdings hatte Abū l-Huḏail zuvor bereits in Baṣra gewirkt.[683] Da Timotheos’ Brief 34 unter anderem an die christliche Gemeinde in Baṣra adressiert ist, stand der Katholikos-Patriarch offenkundig mit Personen aus der Stadt in Kontakt, durch die er schon in den 780er Jahren über die Positionen der muslimischen Intellektuellen in Baṣra – darunter womöglich jene des jungen Abū l-Huḏail – Kenntnis erlangt haben könnte. Wenngleich die genauen Verbindungslinien im Dunkeln bleiben, fallen hinsichtlich der Attributenlehre doch deutliche Parallelen zwischen Abū l-Huḏail und Timotheos’ muslimischen Gesprächspartnern in den Briefen 59 und 40 auf. Vielleicht kannte Timotheos auch die Positionen eines Vorgängers Abū l-Huḏails, die nur unter dessen Namen überliefert worden sind. Anders als im Fall des Timotheos ist für einen späteren Theologen der ostsyrischen Kirche, ʿAmmār al-Baṣrī, bekannt, dass Abū l-Huḏail mit ʿAmmār über die Frage der göttlichen Attribute stritt und sogar eine Schrift gegen diesen verfasste (كتاب على عمار النصرانى فى الرد على النصارى, *Kitāb ʿalā ʿAmmār an-Naṣrānī fī r-radd ʿalā n-Naṣārā*), die nicht erhalten ist.[684] Zudem ist ʿAmmār al-Baṣrīs trinitätstheologische Apologetik laut Sidney H. Griffith eine Kritik an Abū l-Huḏails Lehre über die göttlichen Attribute.[685]

681 Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* (Ed. Cureton), ٣١ (Arab.); zit. nach Übers. Haarbrücker, 45; vgl. auch Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre, 10; Watt, The Formative Period, 245 (Engl.); Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 19 (Engl.).

682 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 273–274.

683 Zur Biographie Abū l-Huḏails vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 210–219. Abū l-Huḏail ist wohl während der Regentschaft al-Wāṯiqs (reg. 842–847) in sehr hohem Alter gestorben.

684 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 275–276; van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 367 (Nr. 7 in der Werkliste); Griffith, The Concept of *al-uqnūm*, 170.

685 Vgl. Griffith, The Concept of *al-uqnūm*, 180–187.

Josef van Ess bescheinigt Abū l-Huḏail allgemein eine „Vorliebe für Dialektik“, weil viele Titel der ihm zugeschriebenen Bücher, bei denen es sich wahrscheinlich „um Darstellungen einzelner Argumente, vielleicht auch um geschönte Protokolle tatsächlicher Auseinandersetzungen“ handelte, von Disputationen mit Gegnern zeugen.[686] Darüber hinaus entwickelte Abū l-Huḏail als „erster Muʿtazilit […] eine Attributenlehre, die über eine bloße theologia negativa hinausgeht“[687]. Im Gegensatz zur späteren islamischen Theologie unterschied er dabei nicht zwischen Wesens- und Tatattributen, sondern betrachtete alle göttlichen Eigenschaften als Attribute von Gott selbst.[688] Sein vorrangiges Anliegen dabei war die Wahrung der absoluten Einsheit Gottes.[689] Von dieser Lehre berichtet al-Ašʿarī:

وقال «ابو الهذيل»: هو عالمٌ بعلم هو هو وهو قادرٌ بقدرة هيَ هو وهو حيّ بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزّته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته[690]

„Abū l-Huḏail lehrte: (Gott) ist wissend aufgrund eines Wissensaktes, der mit ihm identisch ist, allmächtig aufgrund einer (All)Macht, die mit ihm identisch ist, lebendig aufgrund eines Lebens, das mit ihm identisch ist. Ebenso lehrte er bezüglich seines Hörens und Sehens, seiner Ewigkeit, seiner Größe, Mächtigkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit sowie der übrigen Wesenseigenschaften.“[691]

Im Koran wird Gott durch Namen (اسماء, *asmāʾ*) und Attribute bzw. Adjektive (صفات, *ṣifāt*) beschrieben (وصف, *waṣafa*).[692] Abū l-Huḏail war sich wohl dessen bewusst, dass der Koran Gott die Eigenschaften nicht nur in Form von Adjektiven zuschreibt, sondern auch als Nomen. Daher konnte man Gott neben den

686 Van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 220.

687 Ebd., 272; vgl. auch Suleiman, Ibn Taymiyya, 44–45; vgl. dazu ferner Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, 105–107.

688 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 272–273; vgl. auch el-Bizri, God: Essence and Attributes, 123–124; Thomas, The Doctrine of the Trinity, 87–88. Abū l-Huḏails Attributenlehre wurde laut Josef van Ess „nicht das offizielle Credo der Muʿtazila“, wenngleich sie letztlich „bis tief in die späte baṣrische Schule nachgewirkt“ hat. Die Abū l-Huḏail noch nicht bekannte Unterscheidung von Wesens- und Tatattributen wurde bereits „in der nächsten Generation in der Muʿtazila üblich“ (van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 272). Dagegen identifiziert Sabine Schmidtke Abū l-Huḏail als möglichen Urheber der Unterscheidung zwischen Wesens- und Tatattributen (vgl. Schmidtke, Rationale Theologie, 172), allerdings – wie Farid Suleiman kritisiert – „ohne Angabe einer Referenz“ (Suleiman, Ibn Taymiyya, 88 [Anm. 439]). Wie Abū l-Huḏail erklärte von jüdischer Seite übrigens Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ die Attribute Gottes für identisch mit dem Wesen Gottes (vgl. Stroumsa, Early Muslim and Jewish *Kalām*, 212).

689 Vgl. Frank, The Divine Attributes, 459–461.

690 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ١٦٥ (Z. ٥–٧).

691 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 392 (Text 56, *a–b*); vgl. auch Cumming, *Ṣifāt al-Dhāt* in al-Ashʿarī's Doctrine, 119 (Engl.); Frank, The Divine Attributes, 453 (Engl.); Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 33 (Engl.); Suleiman, Ibn Taymiyya, 45–46 (Dt.); Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 225 (Engl.); vgl. dazu ferner Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 180.

692 Vgl. Frank, Beings and Their Attributes, 10.

Namen, d. h. Adjektiven, auch die entsprechenden Substantive prädizieren.[693] Bei dem Wissen Gottes ging es Abū l-Huḏail dabei allerdings um eine Tätigkeit Gottes, weshalb er mit *ʿilm* (علم) nicht einfach das Wissen oder die Allwissenheit Gottes meinte, sondern einen einzelnen Wissensakt.[694]

Darüber hinaus ist Abū l-Huḏails Position vor dem Hintergrund der zeitgenössischen theologischen Debatten zu sehen, die von der arabischen Grammatik beeinflusst waren. Unter den arabischen Grammatikern des 8. Jahrhunderts bezeichnete der von der Wurzel *w-ṣ-f* (وصف) abgeleitete Begriff *ṣifa* (صفة; Plural: صفات, *ṣifāt*) die „syntaktische[…] Zuordnung eines Wortes als qualifizierendes (‚beschreibendes') Attribut zu einem anderen Wort […], mit dem es morphologisch kongruiert"[695]. Als solche Beschreibung (وصف, *waṣf*) bezog sich eine *ṣifa* auf ein Nomen (اسم, *ism*; Plural: اسماء, *asmāʾ*), welches sie charakterisiert. Da neben den Attributen die Adjektive ebenfalls der Beschreibung dienen, wurde *ṣifa* auch zur Bezeichnung dieser Wortart.[696] Infolge der Annahme der Grammatiker, dass die Verbformen und Verbaladjektive sich von den Verbalsubstantiven (مصادر, *maṣādir*; Singular: مصدر, *maṣdar*) herleiten und Nomen Entitäten bezeichnen, sahen sich die islamischen Theologen vor die Herausforderung gestellt, die Zuschreibung von Attributen Gottes, welche entsprechende Substantive implizieren, nicht zu gottgleichen Entitäten und damit zu einer Gefährdung der Einsheit Gottes (توحيد, *tauḥīd*) führen zu lassen.[697] Genau in diese Kerbe schlugen jedoch die christlichen Theologen im Orient: „The fact that in Arabic grammar the *ṣifāt* imply nouns (*maṣādir*), and the fact that nouns name entities, prompted the Christian apologists to draw comparisons between *ṣifāt* and hypostases."[698]

Angesichts dieser Diskussionen bestand das Bestreben Abū l-Huḏails darin, durch die Identifikation der mit den Attributen verbundenen Substantive mit Gott selbst die vollkommene Einsheit Gottes zu wahren, ohne die auf den Koran zurückgeführten Attribute Gottes in Abrede zu stellen oder auf eine metaphorische Bedeutung zu reduzieren, sondern vielmehr ihre ontologische Wirklichkeit zu untermauern. Richard M. Frank hat dieses Anliegen Abū l-Huḏails treffend auf den Punkt gebracht:

> „[…] abû l-Hudhayl's aim […] was to describe God as absolutely one in the perfect unity of His being, so that, although we speak of the perfections or attributes of His being and predicate them of Him as truly belonging to Him, what is signified by the attribute is precisely God Himself in the perfection which is His being: *nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter*. In brief, he

693 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 272; van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 441–442.
694 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 442.
695 Diem, Nomen, Substantiv und Adjektiv, 314.
696 Vgl. ebd., 314–315 und 326.
697 Vgl. Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, 177.
698 Ebd., 177.

wanted to affirm the ontological reality of the attributes which the *Koran* gives to God (which God gives Himself, in Muslim terms) without implying any division or plurality in His being."[699]

Das Wissen und die Macht Gottes nahmen in der Attributenlehre Abū l-Huḏails offenbar einen besonderen Stellenwert ein,[700] er setzte laut al-Aš'arī aber ebenso alle anderen Attribute unterschiedslos mit Gott gleich:

واما «ابو الهذيل» من المعتزلة فانه اثبت العزّة والعظمة والجلال والكبرياء وكذلك فى سائر الصفات التى يوصف بها لنفسه وقال: هى البارئ كما قال فى العلم والقدرة[701]

„Abū l-Huḏail[702] nun ging davon aus, daß es Größe, Majestät, Erhabenheit und Herrlichkeit (bei Gott) gibt. Dasselbe (sagte er) bezüglich der übrigen Eigenschaften, die (Gott) wegen seiner selbst zugeschrieben werden. (Auch hier) lehrte er: ‚Sie sind (identisch mit dem) Schöpfer', wie er bezüglich des Wissens und der Allmacht lehrte."[703]

Die Zuschreibung der Attribute „wegen seiner selbst" (بها لنفسه) scheint der wesentliche Grund für ihre Gleichsetzung mit Gott gewesen zu sein. Ferner lehrte Abū l-Huḏail laut al-Aš'arī auch „ein Hören […], welches mit Gott identisch ist" (سمعاً هو الله), und „ein Sehen […], welches mit Gott identisch ist" (بصراً هو الله).[704] Die Gleichsetzung der Attribute mit Gott durch Abū l-Huḏails Anhänger wird auch durch das *Kitāb aš-šaǧara* (كتاب الشجرة)[705] des Abū Tammām aus dem 10. Jahrhundert bestätigt:

وقالوا أيضاً: إنّ علم الله هو الله، وكذلك قدرة الله هو الله، وإنّ لما يعلمه الله جميعاً وكُلاً وإنّ لما يقدر الله عليه نهاية إذا خرج إلى الفعل، ولم يخرج.[706]

Sie sagten auch, dass das Wissen (*'ilm*) Gottes Gott ist und ebenso die Macht (*qudra*) Gottes Gott ist, und dass, was Gott weiß, eine Gesamtheit (*ǧamī'an*) und ein Ganzes (*kullan*) [hat], und dass, worüber Gott die Macht hat, ein Ende (*nihāya*) [hat], wenn es Wirklichkeit wird oder [wenn] es nicht [Wirklichkeit] wird.[707]

699 Frank, The Divine Attributes, 459.
700 Vgl. etwa auch van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 396 (Text 65).
701 Al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ١٧٧ (Z. ١٣–١٥).
702 Der arabische Text fügt hinzu: „von der Mu'tazila" (من المعتزلة).
703 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 394 (Text 62, *a*–*c*); vgl. auch Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 225 (Engl.).
704 Al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ١٧٤ (Z. ٢–٣; unter Berücksichtigung der Anm. zu Z. ١٥ auf S. ١٧٣); deutsche Übers. zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 393 (Text 58).
705 Wörtliche Bedeutung des arabischen Titels: „Buch des Baumes".
706 Abū Tammām, *Kitāb aš-šaǧara* (IHC 23), ١٤ (Z. ١٤)–١٥ (Z. ٢).
707 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Abū Tammām, *Kitāb aš-šaǧara* (IHC 23), 31 (Übers. Madelung/Walker).

Nach Ansicht von al-Aš'arī habe Abū l-Huḏail die Vorstellung der Identität der göttlichen Attribute mit Gott selbst „von Aristoteles“ (عن ارسطاليس) übernommen,[708] wobei Josef van Ess und Cornelia Schöck einen möglichen Bezug zu Aristoteles' *Metaphysik* Λ kritisch sehen.[709] Die exakten Ursprünge der Lehre Abū l-Huḏails lassen sich nach Richard M. Frank nicht mehr rekonstruieren, da mehrere mögliche Quellen in Betracht kommen.[710] Später sollte aš-Šahrastānī Abū l-Huḏail vorwerfen, die göttlichen Attribute wie die Hypostasen der Christen (اقانيم النصاري) zu bestimmen, wenn er sie als Erscheinungen des Wesens (وجوهاً للذات) Gottes verstehe:

وان اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها اقانيم النصاري او احوال ابي هاشم[711]

„Wenn aber Abū l-Huḏail diese Eigenschaften als Weisen für das Wesen setzt, so sind sie an sich selbst die Personen der Christen oder die Zustände des Abū Hāšim.“[712]

Timotheos' Darstellung, dass die göttlichen Attribute laut al-Mahdī „wahrhaftig, naturgemäss und auf ewig zu Gott gehören“ (ܒܪܝܫܝܬ ܒܪܝܬܐ ܕܒ ܒܪܝܢܥ ܡܫܬܡܪ ܡܠܗ), entspricht somit der Position des Muʿaziliten Abū l-Huḏail, nach der die Attribute mit Gott selbst gleichzusetzen sind. Die gleiche Auffassung wie al-Mahdī vertritt auch Timotheos' muslimischer Gesprächspartner in Brief 40:

ܡܚܝܐ ܡܠܗ ܕܒܟܠ ܡܕܡ ܡܝܕܥ ܘܡܚܙܐ ܘܡܫܡܥ ܘܚܟܝܡ ܘܡܬܝܕܥ ܘܡܬܬܪ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܝܬ ܒܗ ܘܡܬܬܪ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܝܬ

Für diese göttlichen Attribute gibt es – wie für die in der Disputation mit al-Mahdī genannten Attribute – Äquivalente in der islamischen Tradition.[716] Aus Sicht des muslimischen Diskussionspartners in Brief 40 sind die göttlichen Attribute mit der Natur Gottes identisch: Jede Natur – und somit auch die Natur Gottes – zeigt sich durch das, was sie ist. Damit sind die Prädikationen mit der Natur identisch. Für Timotheos bot diese Gleichsetzung der göttlichen Attribute mit Gott selbst einen idealen Anknüpfungspunkt für die Verteidigung der christlichen Trinitätslehre, weil sich die Attribute gemäß dieser Position im Sinne einer Pluralität und Selbstreferenzialität im Wesen Gottes interpretieren ließen. Während Abū l-Huḏail durch seine Attributenlehre gerade die Einsheit Gottes absichern wollte, nutzte Timotheos sie also für eine Argumentation zugunsten einer Pluralität innerhalb von Gott selbst, ohne dabei die Einsheit Gottes in Frage zu stellen.

10.7.1.2 Die Trias relationaler Attribute bei Timotheos und Abū l-Huḏail

Timotheos nutzt die von seinem muslimischen Gesprächspartner in Brief 40 genannten Attribute Gottes – Sehen, Hören, Wissen, Weisheit – für ein trinitätstheologisches Argument: Er führt eine Differenzierung zwischen dem Hörenden (ܥܡܥ)/Sehenden (ܚܙܐ)/Wissenden (ܝܕܥ)/Weisen (ܚܟܡ), dem Gehörten (ܡܫܬܡܥ)/Gesehenen (ܡܬܚܙܐ)/Gewussten (ܡܬܝܕܥ)/Objekt der Weisheit (ܡܬܚܟܡ) und dem Hören (ܥܡܥ)/Sehen (ܚܙܐ)/Wissen (ܝܕܥ)/Weisheit (ܚܟܡ) ein, wobei er Letzteres zwischen den beiden anderen verortet.[717] Der westsyrische Gelehrte Abū Rāʾiṭa, der auf Arabisch schrieb, nannte derartige Attribute in seinem *Ersten Traktat über die heilige Trinität* (الرسالة الاولى فى الثالوث المقدس, *Ar-risālat al-awwala*[718] *fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas*) „relationale Namen“ (الاسماء المضافة)[719]:

716 In diesem Fall sind das ‚sehend‘ (بصير, *baṣīr*) und ‚hörend‘ (سميع, *samīʿ*; vgl. Gimaret, Les noms divins, 262–266), ‚wissend‘ (عليم, *ʿalīm*; vgl. ebd., 253–258), ‚weise‘ (حكيم, *ḥakīm*; vgl. ebd., 271–272), ‚Schöpfer‘ (خالق, *ḫāliq* oder بارئ, *bāriʾ*; vgl. ebd., 280–286) und ‚Versorger‘ (رزّاق, *razzāq*; vgl. ebd., 397–400).

717 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 14–15 (Nr. 3,5; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 13 (Nr. 3,5); Ed./Übers. Cheikho, 202–203 (Nr. 77; Frz.) und 284 (Nr. 77; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 15 (Syr.) und 56 (Engl.).

718 Zu *awwala* (اولـة) statt *ūlā* (اولـى) im christlichen Arabisch vgl. Blau, A Grammar I, 240–241 (§ 134).

719 Ich übersetze المضافة hier mit ‚relational‘, weil dies den Aspekt der Beziehung im Deutschen deutlicher zum Ausdruck bringt als die nachfolgend zitierte Übersetzung Georg Grafs mit ‚relativ‘.

واما الاسماء المضافة المنسوبة الى غيرها فكالعالم والعلم والبصير والمبصر والحكيم والحكمة وما اشبه ذلك. فالعالم عالم بعلم والعلم علم عالم. والحكيم حكيم بحكمة والحكمة حكمة حكيم.[720]

„Relative Namen, die zu anderen in Beziehung gesetzt werden, sind zum Beispiel: der Wissende und das Wissen, der Sehende und das Sehen, der Weise und die Weisheit und dergleichen. Der Wissende weiss durch Wissen, und das Wissen ist das Wissen eines Wissenden. Der Weise ist weise durch Weisheit, und die Weisheit ist die Weisheit eines Weisen.“[721]

Diese Attribute sind also relational, sie stehen zu etwas anderem in Beziehung. Martin Heimgartner sieht die Grundlage für Timotheos’ Argumentation in der *Isagoge* (εἰσαγωγή, Syrisch: ܐܝܣܐܓܘܓܐ = Einführung) in die aristotelische Logik und Syllogistik[722] des westsyrischen Patriarchen Athanasios von Balad (gest. 687).[723] Die entsprechende Stelle bei Athanasios von Balad lautet:

ܡܕܡܢ ܕܐܢ ܒܠܚܕ ܡܠܐ ܡܠܐ ܕܒܗܝ ܐܡܪ ܡܕܡܢ ܕܐܝܟ ܗܘ ܐܢ ܐܝܟ ܗܘ ,ܡܕܡܢ ܕܐܢ ܐܝܟ ܗܘ ,ܡܕܡܢ ܕܒܗ ܐܡܪ ܐܢ ܐܝܟ ܗܘ .

Athanasios von Balad bzw. der Verfasser der von Athanasios übersetzten griechischen Vorlage scheint die *Kategorienschrift* des Aristoteles[726] insofern weiterentwickelt zu haben, als er zwischen dem Subjekt des Wissenden und dem Objekt des Gewussten einen Wissensakt eingefügt hat. Dadurch kommt es bei Athanasios zu der Triade Wissender (ܡܕܥ) – Wissen(sakt) (ܡܕܥܬܐ) – Gewusstes (ܡܕܥܝܢܐ), die an die Triade Denken (νοῦς) – Denktätigkeit oder Denkvorgang (νόησις) – Denkgegenstand bzw. Gedachtes (νοητόν bzw. νοούμενον) in Aristoteles' *Metaphysik* Λ (Buch XII)[727] erinnert. Da die *Kategorienschrift* bei den Syrern sehr populär war[728] und von der *Metaphysik* keine syrische Übersetzung bekannt ist[729] bzw. erst im 9. Jahrhundert entstanden ist,[730] liegt es nahe, dass Timotheos – der zweifelsohne Griechischkenntnisse besaß[731] – durch Atha-

726 Kat 6b,28–36, zit. nach Aristoteles, Kategorien (Übers. Oehler), 20 (Z. 20–29): „Alle Relativa werden ausgesprochen in Beziehung zu reziproken Korrelativa. Zum Beispiel wird der Sklave Sklave eines Herrn genannt, und der Herr wird Herr eines Sklaven genannt; das Doppelte Doppeltes eines Halben und das Halbe Halbes eines Doppelten; das Größere größer als ein Kleineres und das Kleinere kleiner als ein Größeres; ebenso auch bei dem übrigen. Manchmal jedoch wird es im sprachlichen Ausdruck einen Unterschied durch die Endung geben. So wird das Wissen Wissen des Wißbaren genannt und das Wißbare wißbar durch das Wissen und die Wahrnehmung Wahrnehmung des Wahrnehmbaren und das Wahrnehmbare wahrnehmbar durch die Wahrnehmung."

727 In *Metaphysik* Λ, Kapitel 7 heißt es: „Die Denktätigkeit [νόησις] an sich richtet sich auf das an sich Beste, und was in höchstem Maße Denktätigkeit ist, auf das in höchstem Maße Beste. Sich selbst aber denkt das Denken (der Geist) [νοῦς] kraft der Teilhabe am Denkgegenstand (am Intelligiblen) [νοητοῦ]; denn es wird denkbar (intelligibel) durch Berühren und Denken (seines Gegenstandes), so daß Denken [νοῦς] und Denkgegenstand [νοητόν] (Geist und Intelligibles) dasselbe (werden)" (Met 1072b,18–21, zit. nach Aristoteles, Metaphysik [Übers. Szlezák], 220; griechische Begriffe ergänzt nach Aristoteles, Metaphysik [PhB 308], 256 [Ed./Übers. Seidl]). Der Gedankengang wird in Kapitel 9 noch einmal aufgegriffen: „Da also Denkgegenstand [νοουμένου] und Denken [νοῦ] nicht verschieden sind bei den Dingen, die keine Materie haben, wird <der Nus und sein Gegenstand> dasselbe sein, und die Denktätigkeit [νόησις] ist eins mit dem Denkgegenstand [νοουμένῳ]" (Met 1075a,3–5; zit. nach Aristoteles, Metaphysik [Übers. Szlezák], 225; griechische Begriffe ergänzt nach Aristoteles, Metaphysik [PhB 308], 268 [Ed./Übers. Seidl]). Vgl. dazu auch Bordt, noêsis noêseôs; Kubota, nous.

728 Zu den syrischen Kommentaren und Übersetzungen der *Kategorienschrift* vgl. King, Introduction, in: Buch der Kategorien des Philosophen Aristoteles (ASemL 21), 18–29. Daniel King hat eine Edition und Übersetzung der frühesten erhaltenen syrischen Übersetzung der *Kategorienschrift* (ܟܬܒܐ ܕܩܛܓܘܪܝܐܣ ܕܐܪܣܛܘ ܦܝܠܣܘܦܐ) vorgelegt (vgl. Buch der Kategorien des Philosophen Aristoteles [ASemL 21], 96–169 [Syr./Engl.]), die er in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts datiert (vgl. King, Introduction, in: Buch der Kategorien des Philosophen Aristoteles [ASemL 21], 34). Unter den neueren Publikationen zur Aristotelesrezeption der Syrer ist ferner Sami Aydins Edition und Übersetzung von Sergios von Rešʿainas (gest. 536) Werk *Über die Kategorien des Philosophen Aristoteles* (ܚܠ ܡܠܬܐ ܕܐܪܣܛܘ ܦܝܠܣܘܦܐ ܕܩܛܓܘܪܝܐܣ) hervorzuheben (vgl. Sergios von Rešʿaina, Über die Kategorien des Philosophen Aristoteles [ASemL 24], 94–169 [Syr./Engl.]).

729 Vgl. Daiber, Die Aristotelesrezeption, 343.

730 Vgl. Watt, Syriac Translators, 21.

731 Vgl. dazu ausführlich Heimgartner, Griechisches Wissen.

nasios von Balad beeinflusst wurde.[732] Jedenfalls taucht die Triade von Athanasios in Timotheos' Brief 40 wieder auf.

Allerdings geht Timotheos nicht nur auf das Wissen und das damit verbundene Subjekt und Objekt ein, sondern nennt noch weitere Attribute Gottes, zu denen jeweils ein Subjekt und ein Objekt gehören. Deshalb scheint hier eine Adaption der Aristotelesrezeption und -interpretation des Athanasios von Balad an die islamische Lehre von den göttlichen Attributen vorzuliegen. Schon Josef van Ess vermutete in Brief 40 Anklänge an die Attributenlehren von Ḍirār b. ʿAmr oder Abū l-Huḏail, allerdings offenbar ohne den Text des Briefes zu kennen.[733] Der Muʿtazilit Ḍirār b. ʿAmr lebte zwischen 728 und 796,[734] sodass die Zeit seines Wirkens gut zu der Entstehungszeit von Timotheos' Brief 40 passt. Laut van Ess war Ḍirārs Kenntnis der aristotelischen Philosophie wohl auf die *Kategorienschrift* begrenzt. Aristoteles dürfte kaum als Ansatzpunkt für sein Denken gelten.[735] Aus van Ess' Rekonstruktion von Ḍirārs Lehren[736] ergibt sich kein Hinweis auf einen Gedankengang, der mit jenem des Timotheos in Brief 40 vergleichbar wäre. Hinsichtlich Ḍirārs Auffassung von den Eigenschaften Gottes ist lediglich bekannt, dass die Namen Gottes im Koran nicht in irdischer Weise zu verstehen seien.[737]

Eine Unterscheidung zwischen Subjekt, Akt und Objekt, die an Timotheos' Argumentation in Brief 40 erinnert, findet sich dagegen in Abū l-Huḏails Lehre von den göttlichen Attributen. Denn nach al-Ašʿarī habe Abū l-Huḏail gelehrt:

732 Timotheos hatte nachweislich ein großes Interesse an den Werken – insbesondere auch an Übersetzungen griechischer Texte – von westsyrischen Gelehrten (vgl. Tannous, The Making of the Medieval Middle East, 209–215).

733 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 441. Van Ess verweist dort (Anm. 8) bezüglich Timotheos' Brief 40 lediglich auf Griffith, The Prophet Muḥammad, 101. Griffith wiederum erklärt an genannter Stelle nur, dass Brief 40 noch nicht ediert sei, und führt anschließend aus: „It is quite evident in this letter that Timothy is fully conversant with the current debates among the Muslim *mutakallimūn*. For example, he takes advantage of their concern with the divine attributes, to suggest that the Christian doctrine of the Trinity furnishes the only adequate approach to the description of God." Da Griffith keine weiteren Erläuterungen zu Timotheos' Umgang mit der islamischen Attributenlehre folgen lässt, ist davon auszugehen, dass van Ess den Text von Brief 40 nicht kannte, sondern lediglich auf der Grundlage von Griffiths spärlichen Ausführungen auf muslimische Theologen schloss, die in etwa zur Zeit von Timotheos wirkten.

734 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 32–33.

735 Vgl. ebd., 37.

736 Vgl. ebd., 35–59; sowie die Texte in: van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 229–251.

737 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 37–38; van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 240 (Texte 23 und 24).

اذا قلتُ ان الله عالم ثبّتُّ لـه علماً هو الله ونفيت عن الله جهلاً ودللت على معلوم كان او يكون، واذا قلتُ قادرٌ نفيتُ عن الله عجزاً وثبتُّ لـه قدرةً هي الله سبحانه ودللتُ على مقدور[738]

„Wenn ich sage ‚Gott ist (all)wissend', so gehe ich davon aus, daß es einen Wissensakt bei ihm gibt, welcher mit Gott identisch ist, und spreche Gott Unwissenheit ab; (gleichzeitig) weise ich darauf hin, daß es ein Objekt (dieses) Wissens gab oder geben wird. Wenn ich sage ‚(all)mächtig', so spreche ich Gott Unvermögen ab und gehe davon aus, daß es ein Vermögen (d. h. einen Akt der Allmacht) bei ihm gibt, welches mit Gott[739] identisch ist; (gleichzeitig) weise ich hin auf (die Existenz) ein(es) Objekt(es dieser) Allmacht."[740]

Folglich war Gott für Abū l-Huḏail wissend (عالم, *ʿālim* = Partizip aktiv: فَاعِل, *fāʿil*) mit einem Wissensakt bzw. Wissen (علم, *ʿilm*) und einem Gewussten (معلوم, *maʿlūm* = Partizip passiv: مَفعُول, *mafʿūl*) sowie mächtig (قادر, *qādir*) mit Macht (قدرة, *qudra*) und einem Objekt der Macht (مقدور, *maqdūr*). Die Nähe dieser Lehre Abū l-Huḏails zu Aristoteles' *Metaphysik* Λ ist offenbar schon aš-Šahrastānī aufgefallen, der jedoch auf den Unterschied zu Aristoteles aufmerksam machte:

وابو الهذيل العلاف انتهج مناهج الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول[741]

Abū l-Huḏail al-ʿAllāf schlug die Wege der Philosophen (*al-falāsifa*) ein, denn er sagte, dass der Schöper (*al-bāriʾ*), der Erhabene, wissend [ist] durch ein Wissen, das er selbst ist (*ʿālim bi-ʿilmi huwa nafsihi*), aber sein Selbst wird nicht Wissen (*ʿilm*) genannt, wie die Philosophen (*al-falāsifa*) ‚Denkender' (*ʿāqil*), ‚Denken' (*ʿaql*) und ‚Gedachtes' (*maʿqūl*) sagten.[742]

Die von aš-Šahrastānī genannte Triade von Denkendem (عاقل, *ʿāqil*), Denken (عقل, *ʿaql*) und Gedachtem (معقول, *maʿqūl*) entspricht terminologisch und inhaltlich der Triade νόησις (= *ʿāqil*) – νοῦς (= *ʿaql*) – νοητόν bzw. νοούμενον (= *maʿqūl*) aus Aristoteles' *Metaphysik* Λ. *ʿAql* ist das arabische Äquivalent zum griechischen νοῦς.[743] Aš-Šahrastānīs Kenntnis einer arabischen Paraphrase der Kapitel 6–10 von Buch Λ, in denen diese Triade enthalten ist, ist belegt.[744] Folglich ist aš-Šahrastānīs Beurteilung der Lehre Abū l-Huḏails hier wohl vor dem

738 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ١٦٥ (Z. ٨–١٠)
739 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „gepriesen sei er" (سبحانه) zu Allāh, der im arabischen Text steht.
740 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 392–393 (Text 56, *c*); vgl. auch Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 33 (Engl.).
741 Aš-Šahrastānī, *Kitāb nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-kalām* (Ed. Guillaume), ١٨٠ (Z. ٥–٧).
742 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch aš-Šahrastānī, *Kitāb nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-kalām* (Übers. Guillaume), 69 (Engl.); Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 232 (Engl.).
743 Vgl. Rahman, ʿAḳl, 341.
744 Vgl. Bertolacci, On the Arabic Translations, 256.

Hintergrund der entsprechenden Passagen in *Metaphysik* Λ zu sehen. Den Unterschied zwischen Abū l-Huḏail und Aristoteles erblickte aš-Šahrastānī offenbar darin, dass für Abū l-Huḏail nur das Wissen bzw. der Wissensakt mit Gott als dem Wissenden identisch ist (عالـم بعلـم هـو نفسـه) – nicht jedoch das Objekt des Wissens –, während für Aristoteles Denken, Denktätigkeit bzw. Denkvorgang und Gedachtes bzw. Denkgegenstand bei Gott in eins fallen.

Damit stellt sich die Frage, ob auch schon Abū l-Huḏail die Triade in Aristoteles' *Metaphysik* Λ kannte. Buch Λ war jener Teil der *Metaphysik* des Aristoteles, von dem die meisten arabischen Übersetzungen erstellt wurden, was mit dem theologischen Gehalt dieses Buches zusammenhängen dürfte.[745] Die früheste bekannte arabische Übersetzung der *Metaphysik* ist jene, die wohl in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts von Usṭāṯ für Abū Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī (gest. zwischen 861 und 866) angefertigt wurde. Sie enthielt auch Buch Λ. Eine Übersetzung von Buch Λ soll zudem im 9. Jahrhundert von einem gewissen Šamlī erstellt worden sein.[746] Ob Abū l-Huḏail die *Metaphysik* des Aristoteles in arabischer Übersetzung zur Verfügung stand, ist demnach fraglich. Falls er um den Inhalt der *Metaphysik* wusste, so dürfte eine arabische Übersetzung derselben eher am Ende seines Lebens vorgelegen haben. Die *Kategorienschrift* zählt hingegen zu den frühesten philosophischen Texten, die ins Arabische übertragen wurden. Jedoch ist sie nur in einer gekürzten Paraphrase aus der Mitte des 8. Jahrhunderts erhalten, die auf Abū ʿAmr ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ (gest. 756) oder dessen Sohn Muḥammad (gest. um 760) zurückgehen soll.[747] Eine vollständige arabische Übersetzung der *Kategorienschrift* ist allerdings erst von Isḥāq b. Ḥunain (gest. 910), dem Sohn des Ḥunain b. Isḥāq (gest. 873), überliefert, der sie auf der Grundlage einer syrischen Übersetzung seines Vaters erstellte.[748] Folglich ist es unwahrscheinlich, dass Abū l-Huḏail bereits ein präziser arabischer Text der gesamten *Kategorienschrift* vorlag, der unter Umständen durch die Interpretation des Athanasios von Balad hätte beeinflusst sein können.

Zu bedenken ist ferner die grundsätzliche Skepsis, die Josef van Ess der Bedeutung der arabischen Aristotelesrezeption für die Muʿtazila entgegenbringt. Nach van Ess „stand der *kalām* in einer diffusen, mehrfach gebrochenen und unbewußt adaptierten Tradition" zu Aristoteles „und die Wirksamkeit des *bait al-ḥikma* geht an Leuten wie Abū l-Huḏail oder Naẓẓām, von späteren Muʿtaziliten ganz zu schweigen, nahezu spurlos vorbei".[749] Richard M. Frank hebt dagegen hervor, dass die Kenntnis des Aristoteles und die Diskussion seiner Lehren unter den Zeitgenossen Abū l-Huḏails durchaus üblich gewesen sei,

745 Vgl. ebd., 273–274.
746 Vgl. ebd., 244–247 und 270.
747 Vgl. Gutas, Origins in Baghdad, 18–19.
748 Vgl. Peters, Aristoteles Arabus, 8.
749 Van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 731; vgl. auch Kapitel ‚8.3.1 Die Methode und Funktion des *ʿilm al-kalām*'.

wenngleich die Übersetzung philosophischer Werke erst unter al-Maʾmūn und damit nach der Entwicklungsphase von Abū l-Huḏails Theologie ernsthaft begonnen habe.[750] Frank urteilt daher:

> „[…] the precise form and manner in which the earliest mutakallimîn got their Aristotle is somewhat uncertain. It is clear, at any rate, that while some of their Aristotle was genuine some was spurious.“[751]

Es besteht also keine Klarheit über die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit der Beeinflussung Abū l-Huḏails durch die aristotelische Philosophie. Was hingegen als gesichert gelten kann, ist die Kenntnis christlicher Theologen wie Timotheos vom Werk des Aristoteles. Inwiefern Disputationen mit christlichen Theologen – vielleicht gar jene, die Timotheos in Brief 40 überliefert hat – sich auf die Lehre Abū l-Huḏails ausgewirkt haben könnten, bleibt Gegenstand von Spekulationen. Folglich kommt man über Richard M. Franks Feststellung, dass die Ursprünge von Abū l-Huḏails Lehre nicht mehr eindeutig zu klären sind,[752] nicht hinaus. Zwei Punkte bleiben jedoch bedenkenswert: Zum einen erinnerte Abū l-Huḏails Attributenlehre später aš-Šahrastānī an Aristoteles' *Metaphysik* Λ, wobei aš-Šahrastānī auch die Unterschiede zwischen beiden aufzeigte. Zum anderen lassen sich unter Abū l-Huḏails christlich-syrischen Zeitgenossen die meisten Parallelen zu seiner Attributenlehre in den Briefen des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. aufweisen. Den Parallelen bei Timotheos ist weiter nachzugehen.

Laut al-Aśʿarī war Gott für Abū l-Huḏail also wissend (عالم) mit einem Wissensakt bzw. Wissen (علم) und einem Gewussten (معلوم) sowie mächtig (قادر) mit Macht (قدرة) und einem Objekt der Macht (مقدور). Nach seiner Auffassung sind dieses Wissen und diese Macht Gott (هو الله bzw. هي الله), wodurch er die Identität der Attribute mit Gott ausdrückt. Aus muslimischer Perspektive konnten die Objekte der göttlichen Attribute aber nicht mit Gott identisch sein.[753] In dieser Hinsicht ist die Abū l-Huḏail zugeschriebene Formulierung, dass es ein Objekt des göttlichen Wissens „gab oder geben *wird*“ (كان او يكون), bedeutsam. Dieser Aspekt wird in den folgenden Ausführungen zur Ewigkeit der göttlichen Attribute näher erläutert.

750 Vgl. Frank, The Divine Attributes, 455.
751 Ebd., 455.
752 Vgl. ebd., 458–459: „Very little is known concerning abû l-Hudhayl's theological background and to seek sources by grasping at the straws of too easily paralleled formulae is fruitless. A close examination of the system will reveal several possible origins, more or less identifiable as to their general character, for certain of abû l-Hudhayl's teaching […].“
753 Vgl. Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre, 22–23.

10.7.1.3 Timotheos' Interpretation der Ewigkeit der relationalen Attribute Gottes als Bestätigung der trinitarischen Hypostasen

In seiner weiteren Argumentation in Brief 40 bedient sich Timotheos der Ewigkeit Gottes. Es wurde bereits festgehalten, dass die Attribute Hinweise auf die Natur Gottes seien. Da Gott schon immer existiert hat und ohne Ende weiterexistieren wird, müssen auch seine Attribute ewig sein. Timotheos argumentiert daher, dass „wenn Gott ewig der Wissende, der Weise, der Sehende und der Hörende ist" (ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܚܝ ܝܕܥ ܘܚܟܝܡ ܘܚܙܐ ܘܫܡܥ)[754], auch die Objekte dieser Attribute und die dazwischenliegenden Tätigkeitsbezeichnungen ewig sein müssen:

ܗܟܢܐ ܐܠܗܐ ܡܢ ܩܕܡ ܐܝܬ ܠܗ ܚܟܡܬܐ ܘܝܕܥܬܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܚܙܝܢ ܘܡܫܡܥ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܚܙܝܬܐ ܘܫܡܝܥܬܐ.[755]

[…] dann besitzt Gott folglich ewiglich sowohl das Wissen als zugleich auch das Gewusste [und] sowohl das Sehen als zugleich auch das Gesehene.[756]

Zu ergänzen wären wohl das Hören und das Gehörte sowie die Weisheit und das Objekt der Weisheit. Hinter diesen Ausführungen zur Ewigkeit der göttlichen Attribute, die von Timotheos' muslimischem Gesprächspartner akzeptiert wird,[757] stehen wohl Auseinandersetzungen unter den Muslimen. Denn nicht alle Muslime gingen von der Ewigkeit der Attribute Gottes aus. Vielmehr meinten einige, die Attribute Gottes seien geschaffen, wodurch sie die Einsheit Gottes sicherstellen wollten.[758] Exemplarisch ist hier auf die Anhänger des Abū Ḥasan Zurāra b. Aʿyan b. Sunsun (gest. 766/67)[759] zu verweisen, welche laut al-Ašʿarī davon ausgingen,

ان الله لـم يـزل غيـر سـميع ولا عليـم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه[760]

dass Gott ewiglich nicht hörend (*ġair samīʿ*), nicht wissend (*lā ʿalīm*) und nicht sehend (*lā baṣīr*) sei, bis er dieses für sich selbst erschuf.[761]

754 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 16–17 (Nr. 3,13; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 15 (Nr. 3,13); Ed./Übers. Cheikho, 206 (Nr. 92; Frz.) und 286 (Nr. 92; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 16 (Syr.) und 58 (Engl.).

755 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 17 (Nr. 3,13); Ed. Cheikho, 286 (Nr. 92); Ed. Hurst, 16.

756 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 15 (Nr. 3,13; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 206 (Nr. 92; Frz.); Übers. Hurst, 58 (Engl.). Zur Übersetzung von ܘ…ܘ mit „sowohl … als auch" vgl. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, 266 (§ 340).

757 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 16 (Nr. 3,12; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 15 (Nr. 3,12); Ed./Übers. Cheikho, 205–206 (Nr. 90–91; Frz.) und 286 (Nr. 90–91; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 16 (Syr.) und 58 (Engl.).

758 Vgl. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 143–146.

759 Zu Zurāra b. Aʿyan und der Zurārīya vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 321–333.

760 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٣٦ (Z. ٤–٥).

761 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 144 (Engl.).

Mit Ausnahme der Weisheit, die in Timotheos' Brief 40 hinzukommt, geht es hier um die gleichen Attribute wie in der Disputation von Brief 40. Die Position der Anhänger Zurāra b. Aʿyans wird auf ähnliche Weise im *Kitāb aš-šaǧara* des Abū Tammām beschrieben:

قالوا: إنّ الله جسم لا كالأجسام <و>صورة لا كالصور، ولم يزل كان غير سميع ولا بصير ولا قادر ولا عليم حتى خلق ذلك كله لنفسه فسمع بسمع مخلوق وبصر ببصر مخلوق وقدر بقدرة مخلوقة وعلم بعلم مخلوق، وكذلك سائر الصفات من الكلام والحكمة وغيرها.[762]

Sie sagten: „Gott [ist] ein Körper nicht wie die [anderen] Körper (*ǧism lā ka-l-aǧsām*) und eine Form nicht wie die [anderen] Formen (*ṣūra lā ka-l-ṣuwar*). Er existierte ewiglich nicht hörend (*ġair samīʿ*), nicht sehend (*lā baṣīr*), nicht mächtig (*lā qādir*) und nicht wissend (*lā ʿalīm*), bis er all dieses für sich selbst erschuf. Dann hörte er durch ein erschaffenes Hören (*samiʿa bi-samʿ maḫlūq*), sah durch ein erschaffenes Sehen (*baṣara bi-baṣar maḫlūq*), war mächtig durch eine erschaffene Macht (*qadara bi-qudra maḫlūqa*) und wusste durch ein erschaffenes Wissen (*ʿalima bi-ʿilm maḫlūq*). Ebenso [verhält es sich mit] den übrigen Attributen (*aṣ-ṣifāt*) wie der Rede (*al-kalām*), der Weisheit (*al-ḥikma*) und so weiter."[763]

Nach Ansicht von Josef van Ess ging Zurāra b. Aʿyan wohl nur hinsichtlich des Wissens Gottes von einer Entstehung dieses Wissens im Augenblick des Aufkommens eines Objekts des Wissens aus. Die Ausweitung auf alle anderen Attribute hält van Ess für ein Resultat der späteren Häresiographie, da die Zahl der betroffenen Attribute auch in der Darstellung al-Ašʿarīs noch begrenzt war.[764]

Darüber hinaus war Hišām b. al-Ḥakam (gest. 795[765]) sich gemäß der Darstellung von al-Ašʿarī der von Timotheos in Brief 40 angesprochenen Problematik der Objekte ewiger göttlicher Attribute bewusst, weshalb Hišām sich geweigert habe, Gott als ewig Wissenden zu bezeichnen:

ولو كان لم يزل عالماً لكان المعلوم لم يزل لأنه لا يصحّ عالم الا بمعلوم موجود[766]

„Wäre er von Ewigkeit her wissend, so wäre auch das (jeweilige) Objekt[767] ewig; denn einen Wissenden gibt es füglich nur mit einem existenten Wissensobjekt."[768]

Dieses Problembewusstsein wird noch deutlicher in der Überlieferung von Hišāms Lehre durch den Muʿtaziliten Abū l-Ḥusain ʿAbdarraḥīm al-Ḫaiyāṭ in dessen *Kitāb al-intiṣār* (كتاب الانتصار):

762 Abū Tammām, *Kitāb aš-šaǧara* (IHC 23), ٧٢ (Z. ٤–٧).
763 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Abū Tammām, *Kitāb aš-šaǧara* (IHC 23), 71 (Übers. Madelung/Walker).
764 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 329.
765 Zur Bestimmung des Todesjahres Hišām b. al-Ḥakams vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 353.
766 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٤٩٤ (Z. ٣–٤).
767 Präziser: „das Gewusste" bzw. „das Wissensobjekt" (المعلوم).
768 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 86 (Text 39, *g*).

وقد أجمع الموحدون على ان الله كان ولا شئ، فاذا كان هذا هكذا وكان العلم لا يقع إلا على شئ فلا معنى لقول القائل: لم يزل الله عالماً بالشياء قبل كونها، اذ الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها.[769]

„Alle Bekenner der Einheit Gottes sind sich einig darin, daß Gott schon war, als es noch nichts gab. Wenn es sich aber so verhält und Wissen sich nur auf e t w a s bezieht, so hat es keinen Sinn zu sagen: Gott wußte von Ewigkeit her um die Dinge, bevor sie waren, da die Dinge (*ašyāʾ*) gar nicht ‚etwas' (*ašyāʾ*) sind, bevor sie sind."[770]

Sowohl Zurāra b. Aʿyan als auch Hišām b. al-Ḥakam sind innerhalb der Šīʿa dem Spektrum der sogenannten Rāfiḍīya zuzurechnen. Sie zeugen von der innerislamischen Diskussion um die Ewigkeit mehrerer oder eines der göttlichen Attribute zur Zeit des Katholikos-Patriarchen Timotheos, die in der Disputation in dessen Brief 40 anklingt.

Das Problem der Objekte der göttlichen Attribute tritt auch in Abū ʿĪsā l-Warrāqs Argumentation gegen die christliche Trinitätslehre in Erscheinung. Al-Warrāq entgegnet den Christen:

إذا زعمتم أنّه إنّما كان إلهاً لمألوه حادث، أي من أجل حدوث المألوه، أن تزعموا أنّه إنّما كان قادراً لمقدور عليه حادث، وعالماً لمعلوم حادث، فيكون قبل الحوادث لا إلهاً ولا قادراً ولا عالماً[771]

Wenn ihr behauptet, dass er nur wegen eines kontingenten Gott Untergeordneten (*li-maʾlūh*[772] *ḥādiṯ*) ein Gott (*ilāh*) ist, das heißt wegen eines Geschehnisses des Gott Untergeordneten (*ḥudūṯ al-maʾlūh*), müsstet ihr behaupten, dass er nur wegen eines kontingenten Objekts der Macht über ihn mächtig (*qādir li-maqdūr ʿalīhi ḥādiṯ*) ist und wissend wegen eines kontingenten Gewussten (*ʿālim li-maʿlūm ḥādiṯ*). Dann wäre er vor den Geschehnissen (*al-ḥawādiṯ*) weder Gott (*ilāh*) noch mächtig (*qādir*) noch wissend (*ʿālim*).[773]

Für al-Warrāq hängen die Macht und das Wissen Gottes somit von dem Objekt der Macht (مقدور) und dem Gewussten (معلوم) ab, die kontingent (حادث, *ḥādiṯ*; wörtlich: geschehend) sind. Vor der Existenz dieser Objekte kann Gott somit nicht mächtig und wissend sein.

769 Al-Ḫaiyāṭ, *Kitāb al-intiṣār* (RILOB 6), ٩٠ (Z. 10–12).

770 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 90 (Text 41, *s*); vgl. auch al-Ḫaiyāṭ, *Kitāb al-intiṣār* (RILOB 6), 111 (Übers. Nader).

771 Al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 138 (Z. ١١–١٤).

772 Der Begriff *maʾlūh* (مألوه) wird auch von Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ verwendet und lässt sich in dessen *ʿIšrūn maqāla* als „someone who has an *ilāh*, or, more accurately, someone who is had by the *ilāh*" (al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* [2016], 248 [Anm. 2]; al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* [1989], 226 [Anm. 3]; vgl. auch al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* [UCOP 45], 204 [Anm. 54]) definieren. Somit bezeichnet *maʾlūh* eine Person oder Sache, die Gott (إله, *ilāh*) untergeordnet ist: Sarah Stroumsa übersetzt den Begriff bei al-Muqammaṣ beispielsweise mit „a subordinate to God" (al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* [2016], 248 [§ 2]; al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* [1989], 226 [Nr. 2]).

773 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 45), 139 (Nr. 113; Übers. Thomas).

Timotheos' muslimischer Disputationspartner in Brief 40 nimmt die Gegenposition zu Zurāra b. Aʿyan und Hišām b. al-Ḥakam ein, indem er die Ewigkeit der göttlichen Attribute akzeptiert. Seine Haltung entspricht damit wiederum jener des Abū l-Huḏail, der allerdings eine wichtige Ergänzung zur Ewigkeit der Eigenschaften Gottes vornimmt, von der sowohl al-Ašʿarī als auch aš-Šahrastānī berichten. Al-Ašʿarī äußert zwar Bedenken an der Authentizität dieser Lehre Abū l-Huḏails, die er aber folgendermaßen zusammenfasst:

فحكى «جعفر بن حرب» عن «ابى الهذيل» انه قال: لا اقول ان الله لم يزل سميعاً بصيراً لا[774] على ان يسمع ويبصر لأن ذلك يقتضى وجود المسموع والمبصر[775]

„Ǧaʿfar b. Ḥarb berichtet von Abū l-Huḏail folgende Ansicht: Ich lehre nicht, Gott sei von Ewigkeit her hörend und sehend gewesen, es sei denn derart, daß er hören oder sehen wird; denn (ersteres) setzt voraus, daß ein Objekt des Hörens und Sehens existierte."[776]

Dem entspricht aš-Šahrastānīs Darstellung der diesbezüglichen Lehre Abū l-Huḏails:

يزل سميعاً بصيراً بمعني سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً آمراً ناهياً بمعني ان ذلك سيكون[777]

„Er ist von Ewigkeit her hörend und sehend in dem Sinne, daß er (von Ewigkeit her) hören und sehen w i r d. Ebenso ist er von Ewigkeit her verzeihend, barmherzig, wohltätig, Schöpfer, Erhalter (*rāziq*), Belohner, Bestrafer, Freund oder Feind, befehlend oder verbietend in dem Sinne, daß dies sich an ihm zeigen wird."[778]

Für Abū l-Huḏail waren das Sehen und Hören Gottes gegenüber der Ewigkeit Gottes also sekundäre Handlungen: Sofern die Konstruktion eines Zeitablaufs hier überhaupt denkbar ist, sieht und hört Gott erst nach seinem Ewigsein, was durch die Verwendung des Futurs (س + Imperfekt[779]) bei aš-Šahrastānī deutlicher zum Ausdruck kommt als bei al-Ašʿarī (einfaches Imperfekt mit futurischer Bedeutung). Das Problem der notwendigen Existenz eines Gesehenen (مبصر) und Gehörten (مسموع) als Objekte des Sehens und Hörens war Abū l-Huḏail gemäß der Schilderung al-Ašʿarīs bewusst. Er versuchte es zu umgehen, indem er lehrte, Gott werde erst dann von Ewigkeit her sehend und hörend sein, wenn die entsprechenden Objekte geschaffen sind. Diese Distinktion übergeht Timotheos bei der Darstellung der Position seines muslimischen Gesprächspartners in Brief 40. Möglicherweise war sie ihm nicht bekannt. In jedem Fall aber hätte sie seine trinitätstheologische Argumentation unterwandert.

774 Laut van Ess ist hier الا (*illā*) statt لا (*lā*) zu lesen.
775 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ١٧٣ (Z. ٥–٧).
776 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 394 (Text 60, *a*).
777 Aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* (Ed. Cureton), ٣٦ (Z. 16–18).
778 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 394 (Text 59, *a–b*); vgl. auch aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* (Übers. Haarbrücker), 52–53 (Dt.).
779 Vgl. dazu Fischer, Grammatik, 94 (§ 187 b).

Infolge der Akzeptanz der Ewigkeit der göttlichen Attribute durch Timotheos' muslimischen Gesprächspartner ergeben sich in Gott drei Größen, die ewig sind: derjenige, der die entsprechende Tätigkeit setzt (der Hörende, Sehende, Wissende, Weise), die Objekte dieser Tätigkeiten (das Gehörte, Gesehene, Gewusste, Objekt der Weisheit) und die Tätigkeiten selbst (das Hören, Sehen, Wissen, die Weisheit). Timotheos bringt damit zum Ausdruck, dass Gott in sich selbst Beziehung ist. Da jede Beziehung aber mindestens die Existenz von zwei zueinander relationalen Größen erfordert, müssen diese Größen bei Gott ewig sein, weil Gott sonst insgesamt nicht ewig, sondern der Veränderung unterworfen wäre. Timotheos greift dabei Attribute Gottes aus der islamischen Theologie auf, die jeweils zu etwas anderem in Beziehung stehen. Wenn Gott ewig über diese Attribute verfüge, müsse er in sich auch die entsprechenden anderen Größen haben, ohne die die Attribute keinen Sinn ergeben würden.

In der islamischen Theologie wurde dagegen eine andere Meinung hinsichtlich der mit den Tatattributen in Beziehung stehenden Objekte vertreten. Dass Gott sich selbst wahrnimmt, wie Timotheos' trinitätstheologisches Modell impliziert, wurde in der *ḥadīṯ*-Literatur etwa dahingehend interpretiert, Gott habe sein Ebenbild erstmals als Spiegelbild im Wasser des Urozeans gesehen.[780] Demnach gibt es kein ewiges Gegenüber in Gott, das Gott ewig sieht. In Timotheos' Brief 40 vertritt der muslimische Aristoteliker hingegen die Auffassung, dass „Gott die Geschöpfe ewiglich und vor ihrer Erschaffung sah und erkannte" (ܐܠܗܐ ܚܙܐ ܒܪܝܬܗ ܡܢ ܩܕܡ ܕܠܐ ܒܪܝ ܗܘ ܐܠܗܐ)[781]. Das Sehen Gottes ist demzufolge ewig, das Gesehene (die Geschöpfe) jedoch nicht. Gott ist jedoch in der Lage, die Geschöpfe schon vor ihrer Erschaffung zu sehen, sodass sein Sehen ewig genannt werden kann. Diese Auffassung des muslimischen Gesprächspartners ähnelt jener des Abū l-Huḏail, nach der Gott die Dinge kenne, bevor er sie erschaffe.[782] Der Muʿtazilit ʿAbbād b. Sulaimān (gest. um 864) lehnte hingegen ab, dass Gott ewig sehend und hörend sei, weil es dann auch entsprechende Objekte dieser Tätigkeiten geben müsse.[783]

Timotheos hält die Argumentation seines muslimischen Gesprächspartners für unzutreffend, weil „die Schöpfung unter dem Ende und der Grenze ist" (ܒܪܝܬܐ ܬܚܝܬ ܣܘܦܐ ܘܬܚܘܡܐ ܗܝ)[784]. Auch Abū l-Huḏail vertrat die Auffassung, dass Gott ohne Ende und Grenze sei, wie Shlomo Pines erläutert:

780 Vgl. Böwering, God and his Attributes, 323; van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 379.
781 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 17 (Nr. 3,14; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 15 (Nr. 3,14); Ed./Übers. Cheikho, 207 (Nr. 95; Frz.) und 287 (Nr. 95; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 17 (Syr.) und 58–59 (Engl.).
782 Vgl. Adamson, Al-Kindī and the Muʿtazila, 58.
783 Vgl. Watt, ʿAbbād b. Sulaymān, 5.
784 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 17 (Nr. 3,15; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 15 (Nr. 3,15); Ed./Übers. Cheikho, 207 (Nr. 96; Frz.) und 287 (Nr. 96; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 17 (Syr.) und 59 (Engl.).

„Abuʾl-Huḏayl lehrt, daß, da der Ewige (*qadīm*) ohne Ende und Grenze sei und die Begriffe Teil (*baʿḍ*) und Ganzes (*kull*) auf ihn nicht angewendet werden können, das Geschaffene im Gegensatz zu ihm ein Ende und eine Grenze, ein Ganzes und Gesamtes (*kull wa-ǧamīʿ* endlich gedacht) haben müsse.“[785]

Wenn Gott aber nur die Schöpfung sieht und erkennt, würde dies für Timotheos bedeuten, dass Gott ebenfalls endlich und begrenzt sein müsste. Da dies aber nicht möglich ist, zieht Timotheos den Schluss:

ܗܕܐ ܗܘ ܐܠܗܐ ܕܚܙܐ ܘܝܕܥ ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܒܪܝܬܐ ܐܦ ܒܠܚܘܕ ܕܐܝܬ ܠܗ ܣܘܦ ܘܬܘܡܐ ܘܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܣܘܦ ܘܬܘܡܐ ܐܦ ܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗ ܟܠ ܘܓܡܝܪ

40 darauf aufmerksam, dass Timotheos den Vater und den Sohn in der Kategorie ‚In-Bezug-auf-etwas' (πρός τι; im syrischen Text bei Timotheos mit ܐܠܗܐ ܠܘܬ ܡܕܡ wiedergegeben) der *Kategorienschrift* des Aristoteles verortet.[791] Ausgehend von Aristoteles stellt Timotheos fest, dass die „‚In-Bezug-auf-etwas' gemäß der Natur gleichzeitig sind" (ܟܕ ܡܬܚܕ ܟܬܒܝ ܡܕܡ ܐܠܗܐ ܘܠܘܬ ܠܘܬ)[792], weshalb die Zeugung des Sohnes und der Hervorgang des Heiligen Geistes keine zeitliche Nachordnung dieser beiden trinitarischen Personen gegenüber dem Vater bedeuten, wie der muslimische Diskussionspartner zuvor angenommen hatte.

In diesem Zusammenhang ist die trinitätstheologische Argumentation des westsyrischen Gelehrten Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 974) bemerkenswert, der unter Rückgriff auf die Triade aus Aristoteles' *Metaphysik* Λ eine ähnliche Begründung für die Dreifaltigkeit lieferte wie vor ihm Timotheos.[793] Yaḥyās Argument lautet folgendermaßen:

791 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 20 (Nr. 4,33–35; Übers. Heimgartner); zu Aristoteles' Kategorie des πρός τι vgl. etwa Jansen, pros ti.

792 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 25 (Nr. 4,35; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 20 (Nr. 4,35); Ed./Übers. Cheikho, 218 (Nr. 140; Frz.) und 294 (Nr. 140; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 20 (Syr.) und 64 (Engl.). Die entsprechende Stelle in der *Kategorienschrift* (Kat 7b,15–16) lautet: „Das Relative scheint von Natur zugleich zu sein; und in den meisten Fällen trifft das zu" (zit. nach Aristoteles, Kategorien [Übers. Oehler], 22 [Z. 18–19]). Interessant sind aber auch die Einschränkungen, die Aristoteles anschließend vornimmt (Kat 7b,22–8a,9): „Doch scheint es nicht bei allen Relativa zuzutreffen, daß sie von Natur zugleich sind. Denn das Wißbare dürfte, wie es scheint, früher sein als das Wissen. Denn in der Regel erlangen wir Wissen von Dingen, die schon vorher existieren. Nur in wenigen Fällen, wenn überhaupt, könnte man finden, daß das Wissen zugleich mit dem Wißbaren entsteht. Außerdem hebt das Wißbare, wenn es aufgehoben wird, das Wissen mit auf, aber das Wissen hebt nicht das Wißbare mit auf. […] Ähnlich wie hiermit verhält es sich im Falle der Wahrnehmung. Denn das Wahrnehmbare scheint früher zu sein als die Wahrnehmung. Denn das Wahrnehmbare, aufgehoben, hebt die Wahrnehmung mit auf, die Wahrnehmung aber hebt das Wahrnehmbare nicht mit auf. Denn die Wahrnehmungen haben es mit Körpern zu tun und sind im Körper, wenn aber das Wahrnehmbare aufgehoben wird, wird auch der Körper aufgehoben (denn auch der Körper selbst ist ein Wahrnehmbares), wenn aber der Körper nicht ist, so wird auch die Wahrnehmung aufgehoben, somit hebt das Wahrnehmbare die Wahrnehmung mit auf. Die Wahrnehmung aber hebt das Wahrnehmbare nicht mit auf. […] Auch entsteht die Wahrnehmung zugleich mit dem, was die Fähigkeit der Wahrnehmung besitzt – denn Lebewesen und Wahrnehmung entstehen zugleich –, aber das Wahrnehmbare existiert schon, bevor die Wahrnehmung existiert […]" (zit. nach Aristoteles, Kategorien [Übers. Oehler], 22 [Z. 24]–23 [Z. 10]). Aufgrund der Ewigkeit und Körperlosigkeit Gottes kann Timotheos hingegen davon ausgehen, dass die Objekte von Wissen und Wahrnehmung bei Gott gleichzeitig mit ihren Subjekten sowie mit den Akten des Wissens und der Wahrnehmung existieren.

793 Yaḥyā b. ʿAdī war der erste christlich-arabische Theologe, der aus dieser Triade ein trinitätstheologisches Argument konstruierte. Später folgten ihm Vertreter der Kirche des Ostens, die ebenfalls auf Arabisch schrieben (vgl. Landron, Chrétiens et musulmans, 172–177).

Der Begriff (*maʿnan*) ‚Denken' (*ʿaql*) umfasst nicht den Begriff ‚Denkender' (*ʿāqil*) und auch nicht ‚das Gedachte' (*maʿqūl*). Der Begriff ‚das Gedachte' (*maʿqūl*) [ist] verschieden (*ġair*) von dem Begriff ‚Denken' (*ʿaql*) und verschieden von ‚Denkender' (*ʿāqil*). Daher ist es jedem Denkbegabten (*salīm al-ʿaql*) klar, dass wenn er es ist, welcher zuvor sein Wesen erkennt (*yaʿqilu ḏātahu*), sich für ihn, indem er sein Wesen erkennt (*yaʿqilu ḏātahu*), der Begriff ‚Denkender' (*al-ʿāqil*) ergibt. Und ist er zuvor derjenige, welchen sein Wesen erkennt (*taʿqiluhu ḏātuhu*), ist er für sein Wesen ‚Gedachtes' (*maʿqūl*). Somit ergeben sich für ihn drei unterschiedliche Attribute (*ṣifāt*), das sind: ‚Denken' (*ʿaql*), ‚Denkender' (*ʿāqil*) und ‚Gedachtes' (*maʿqūl*), und [dabei] ist er ein Wesen (*ḏāt wāḥida*). Jener, welcher ‚Denken' (*ʿaql*) ist, ist derselbe, welcher ‚Denkender' (*ʿāqil*) und ‚Gedachtes' (*maʿqūl*) ist. Hinsichtlich der Bezeichnung ‚Denken' (*ʿaql*) benennt [diese] sein Wesen nur abstrakt (*muǧarrada*), ohne dass etwas anderes zu ihm [d. h. zu dem Wesen] hinzugefügt wird. Sie [ist] die Ursache (*ʿilla*) von zwei anderen Beschreibungen (*al-naʿtaini l-āḫaraini*), welche diesem Wesen zurecht einzeln zugeschrieben sind, wenn man zu dem abstrakten Wesen seinen Begriff hinzufügt. Somit ist es möglich, das Wesen, insofern es erkennend (*mutaṣawwira*) ist, als ‚Denkendes' (*ʿāqila*) und, insofern es erkannt (*mutaṣawwara*) ist, als ‚Gedachtes' (*maʿqūla*) zu charakterisieren. […] Deshalb ist es [d. h. das Denken/*al-ʿaql*] analog (*mumāṯil*) zum Vater: Denn der Vater (*al-ab*) ist die Ursache (*ʿilla*) des Sohnes (*al-ibn*) und des Geistes (*ar-rūḥ*). Und weil der Begriff ‚der Denkende' (*al-ʿāqil*) aus dem Denken heraus (*li-l-ʿaql*) existiert (*mauǧūd*) ohne es zu verlassen, deshalb trennt sich sein Wesen nicht von ihm und verlässt es nicht. Und er [d. h. der Denkende/*al-ʿāqil*] ist analog (*mumāṯil*) zum Sohn, denn die Natur (*ṭabīʿa*) des Sohnes und die Natur (*ṭabīʿa*) des Vaters [sind] eine (*wāḥida*) [Natur]. Ferner ist das Gedachte (*maʿqūl*) analog (*mumāṯil*) zum Geist, denn der Geist ist aus dem Vater hervorgegangen [und] aus ihm ausgeströmt wie das Gedachte (*al-maʿqūl*), insofern das Gedachte (*maʿqūl*) aus dem Denkenden (*al-ʿāqil*) hervorgeht und zu ihm zurückkehrt.[795]

وأنّ معنى عقل لا يتضمّن معنى أنّه عاقل ولا أنّه معقول وأنّ معنى أنّه معقول غير معنى أنّه عقل وغير أنّه عاقل فظاهر لكلّ سليم العقل أنّه إذا كان هو الذي يعقل ذاتَهُ من قِبَل أنّه يعقل ذاتَه يحصل له معنى العاقل ومن قبل أنّه هو الذي تعقله ذاتُه يكون معقولاً لذاته فقد حصل له ثلث صفات مختلفة أعني أنّه عقل وأنّه عاقل وأنّه معقول وهو ذات واحدة وذلك أنّ الذي هو عقل هو بعينه الذي هو عاقل ومعقول فمن حيث اسم العقل إنما يسمّى به ذاته مجرّدة من غير أن ينضاف إليها شيء آخر هو علة النعتين الآخرين اللذين يستحق أن يوصف هذه الذات بواحد واحد منهما إذ انضاف إلى الذات المجرّدة معناه فتوصف من حيث هي متصوّرة لذاتها بأنّها عاقلة ومن حيث هي متصورة بأنّها معقولة [...] فهو لذلك مماثل للأب إذ كان الأب علّة الابن والروح ولأنّ معنى العاقل موجود للعقل غير خارج عنه فلذلك ذاته غير مباينة له ولا خارجة عنه وهو مماثل للابن إذ طبيعة الابن وطبيعة الأب واحدة ومن قبل أنّه معقول هو مماثل للروح إذ الروح خارج عن الأب منبعث منه كما أنّ المعقول من حيث هو معقول هو خارج عن العاقل وارد إليه[794]

794 Ibn ʿAdī, *Maqāla fī ṣiḥḥat iʿtiqād an-naṣārā* (Ed. Périer), 18 (Z. 8)–21 (Z. 5).

795 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Ibn ʿAdī, *Maqāla fī ṣiḥḥat iʿtiqād an-naṣārā* (Übers. Périer), 18–21 (Frz.).

Yaḥyā b. ʿAdī betrachtet die aristotelische Triade von Denken (عقـل), Denkendem (عاقـل) und Gedachtem (معقـول) hier analog zu den drei Hypostasen der Trinität.[796] Als Übersetzer und Kommentator zahlreicher griechischer Werke,[797] darunter eine arabische Übersetzung von Aristoteles' *Metaphysik* Λ,[798] war das aristotelische Gedankengut Yaḥyā zweifelsohne bestens bekannt. Sein Lehrer, der bedeutende muslimische Gelehrte Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 950), widersprach allerdings seiner Deutung der Triade.[799] Laut Yaḥyā seien die drei Begriffe aus Aristoteles' *Metaphysik* voneinander verschieden (غيـر). Insofern ein Denkbegabter (سليم العقل) jedoch sein Wesen erkennt (يعقـل ذاتـه), entsteht für ihn der Begriff des Denkenden (يحصـل لـه معنـى العاقـل), und insofern er es ist, welchen sein Wesen erkennt (هـو الـذي تعقلـه ذاتـه), ist er für sein Wesen das Gedachte (يكـون معقـولاً لذاتـه). Somit gibt es drei unterschiedliche Eigenschaften (ثلـث صفـات مختلفـة): das Denken (عقـل), den Denkenden (عاقـل) und das Gedachte (معقـول), die ein Wesen (ذات واحدة) sind. Per se wird das Wesen ‚Denken' genannt, denn es ist die Ursache der beiden anderen Eigenschaften (علـة النعتيـن الآخريـن). Deshalb ist das Denken dem Vater ähnlich (مماثـل لـلأب), denn in der Trinität ist der Vater die Ursache des Sohnes und des Geistes (الأب علّـة الابـن والـروح). Dabei entspricht der Denkende für Yaḥyā dem Sohn, weil der Denkende im Denken existiert, ohne es zu verlassen (معنـى العاقـل موجـود للعقـل غيـر خـارج عنـه). Ebenso seien die Natur des Sohnes und die Natur des Vaters eine Natur (طبيعـة الأبـن وطبيعـة الأب واحـدة), wie Yaḥyā in miaphysitischer Terminologie formuliert. Das Gedachte ist für Yaḥyā dem Heiligen Geist ähnlich (معقـول هـو مماثـل للـروح), weil der Geist vom Vater ausgeht und aus ihm hervorgeht, wie das Gedachte von dem Denkenden ausgeht und zu ihm zurückkehrt (الـروح خـارج عـن الأب منبعـث منـه كمـا أنّ المعقـول [...] خـارج عـن العاقـل ووارد إليـه).[800] Im Gegensatz zu Yaḥyā b. ʿAdī entwickelt Timotheos keine

796 Vgl. auch Griffith, Confessing Monotheism, 321: „Yaḥyā spoke of the three hypostases of the one divine being/substance in comparison with yet another exemplary triad that some in the Aristotelian tradition had also described as 'one', the intellect (*al-ʿaql*), 'the subject of the act of intellection' (*al-ʿāqil*), and 'the object of the act of intellection' (*al-maʿqūl*)".

797 Vgl. Endress, The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī, 25–41.

798 Vgl. Bertolacci, On the Arabic Translations, 255; Endress, The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī, 27–28.

799 Vgl. Griffith, Confessing Monotheism, 324.

800 Dem Vergleich des Sohnes mit dem Denkenden (عاقـل) und des Heiligen Geistes mit dem Gedachten (معقـول) hat Yaḥyā b. ʿAdī einen weiteren kurzen Traktat gewidmet (vgl. Ibn ʿAdī, *Maqāla fī tamṯīl* [Ed./Übers. Périer], 24–27 [Arab./Frz.]). Gerhard Endress erläutert Yaḥyā b. ʿAdīs Gedankengang folgendermaßen: „[…] in einer ganzen Reihe seiner apologetisch gegen die islamische Kritik gerichteten Traktate interpretiert Ibn ʿAdī den Gott der trinitarischen Theologie als sich selbst denkenden und mit sich selbst identischen Geist, als Intelligenz. Die Aspekte dieses Denkakts sind die Hypostasen oder 'Personen' (*aqānīm*, Sg. *uqnūm*) der Trinität: Der Vater ist Intellectus (νοῦς, *ʿaql*), die Inkarnation im Sohn ist Intelligens (νοῶν, *ʿāqil*), der Heilige Geist ist Intellectum (νοούμενον, *maʿqūl*). Die Substanz des Intellekts ist die Essenz des erkennenden Subjekts wie des intelligiblen Objekts – die drei Aspekte sind untrennbar im Einen, denn der Intellekt ist untrennbar von seinem Wissen und vom Gegenstand seines Wissens, doch trennbar im Zugriff der logischen Distinktion. Ibn ʿAdī greift auf das Konzept des aristotelischen Ersten Bewegers zurück, der in ewiger Kon-

derartig differenzierte Zuordnung der Aspekte der von ihm verwendeten Triaden zu den Hypostasen der Trinität. Vielmehr erscheinen der Sohn und der Heilige Geist bei Timotheos als die Objekte des ewigen Sehens und Erkennens Gottes.

Das gleiche Argument wie in seinem Brief 40 verwendet Timotheos in einer weniger ausführlichen Variante in seiner Disputation mit al-Mahdī. Die Unterscheidung der Personen innerhalb Gottes ist für Timotheos notwendig, wenn Gott ein ewig erkennendes und sehendes Subjekt ist, weil dies ein ebenfalls ewiges Objekt der Erkenntnis voraussetzt. Somit ist Gott das „Prinzip der Interdependenz von Subjekt und Objekt“[801]. Nach der Vorstellung al-Mahdīs sieht Gott „seine [eigene] Natur in gänzlich unbegrenzter Weise“ (ܚܙܐ ܒܟܠ ܕܠܝܬ ܠܗ ܒܠܝ ܫܘܝܢ ܐܠܐ ܒܠܚܕ)[802], ohne dass es neben ihm etwas gibt, das ebenfalls ewig existiert. Hier zeigt sich ein Unterschied zu der Position von Timotheos’ muslimischem Gesprächspartner in Brief 40, der die Auffassung vertrat, Gott habe die Geschöpfe schon vor ihrer Erschaffung gesehen. Da Brief 40 vor der Disputation mit al-Mahdī entstanden ist und beide Disputationen in dem gleichen Umfeld – dem Kalifenhof – stattfanden, könnte es sich bei al-Mahdīs Argumentation um eine Weiterentwicklung der Position des muslimischen Gesprächspartners aus Brief 40 aufgrund der Einwände des Timotheos handeln.

Wie in Brief 40 ergibt sich für Timotheos auch in der Disputation mit al-Mahdī aus der muslimischen Position jedoch das Problem, wie Gott ewig Sehender und Erkennender sein sollte, wenn es nichts gibt, das ewig mit ihm koexistiert und das er somit auch ewig sehen und erkennen könnte.[803] Der Katholikos-Patriarch bestreitet nicht, dass Gott ewig sieht und erkennt, Gott müsse dann aber auch über ewig existierende Objekte seines Sehens und Erkennens verfügen, die er nicht nur teilweise sieht und erkennt. Als Objekte dieses Sehens und Erkennens Gottes benennt er den Sohn und den Geist, die ein Spiegel (ܐܣܛܘܢܣ) des Wesens Gottes seien:[804]

templation das Denken des Denkens ist (νόησις νοήσεως; Arist. Met. Λ 9, 1074b34 […])“ (Endress, Yaḥyā Ibn ʿAdī, 321; vgl. auch Endress, Theology as a Rational Science, 235).

801 Vgl. Heimgartner, Trinitätslehre, 78.

802 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 126 (Nr. 18,3; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 87 (Nr. 18,3).

803 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 126–127 (Nr. 18,5; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 87–88 (Nr. 18,5).

804 Die trinitätstheologische Metapher des Spiegels wird von Yaḥyā b. ʿAdī ausführlicher erläutert: Yaḥyā spricht von zwei Spiegeln (مرآتيـن), mit denen das Wesen Gottes vergleichbar sei. Diese Spiegel stehen einander gegenüber, sodass jeder Spiegel das Spiegelbild des anderen reproduziert und jeder Spiegel letztlich sein eigenes Bild reflektiert. Das Bild erscheint dabei in drei Zuständen (ثلث أحوال): in der Form, wie es vom ersten Spiegel selbst aufgenommen wird, und in den beiden Spiegelbildern. Die erste Form entspricht dem Vater, das Spiegelbild im zweiten, gegenüberstehenden Spiegel entspricht dem Heiligen Geist und das Spiegelbild des zweiten Spiegelbildes im ersten Spiegel entspricht dem Sohn (vgl. Ibn ʿAdī, *Maqāla fī ṣiḥḥat iʿtiqād an-naṣārā* [Ed./Übers. Périer], 12–17 [Arab./Frz.]).

ܗܘ ܕܒܪ ܡܠܟ ܐܠܗܐ ܒܟܠ ܡܐ ܕܐܡܪ ܒܡܠܬܗ ܘܒܪܘܚܗ ܡܛܠ ܕܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܐܒܐ ܐܝܟ ܡܪܐ ܕܙܓܓ ܠܐ ܕܫܘܝ ܐܠܐ ܕܡܬܚܕ ܒܟܠ ܡܐ ܕܒܗ ܘܕܡܬܚܕ ܠܗ ܒܛܒܝܥܬܗ ܘܐܝܟ ܕܠܐ ܡܬܚܕ ܒܠܐ ܣܘܦ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓ ܒܠܐ ܫܘܪ ܘܒܠܐ ܚܕ ܐܠܐ ܡܠܬܗ ܘܪܘܚܗ ܘܒܪܝܬܬܗ ܚܙܐ ܗܘ ܡܢ ܩܕܡ ܘܥܕ ܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܦ ܩܕܡ ܥܠܡܐ ܘܒܪܝܬܬܗ ܐܦ ܡܠܬܗ ܘܪܘܚܗ ܕܒܛܒܝܥܬܗ ܐܝܬ ܠܗ ܘܚܙܐ ܗܘ ܘܝܕܥ ܐܦ ܗܘ ܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܕܠܐ ܒܛܒܝܥܬܗ ܐܠܐ ܒܒܪܝܬܬܗ ܕܒܪܝܬܬܗ ܗܝ ܐܦ ܗܝ ܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܕܠܐ ܒܛܒܝܥܬܗ ܐܠܐ ܒܒܪܝܬܬܗ[805]

„In der Tat sieht und erkennt Gott sich selbst durch seine Rede und seinen Geist, denn der Sohn und der Geist des Vaters sind ein reiner Spiegel, aber kein fremder Spiegel, sondern ein wesensgleicher [Spiegel], der seiner Natur gleicht und wie er ohne Ende und ohne Begrenzung ist. Seine Rede, seinen Geist und seine Schöpfung sah er [schon] immer und ewig, auch vor den Äonen; seine Rede und seinen Geist jedoch sah und erkannte er als seine Natur – d. h. nicht als seine Schöpfung, sondern vielmehr als seine Natur –, die Schöpfung aber sah und erkannte er ewig nicht als seine Natur, sondern als seine Schöpfung.“[806]

Timotheos adaptiert damit laut Martin Heimgartner Überlegungen zur Interdependenz von Subjekt und Objekt aus der *Metaphysik* des Aristoteles im Hinblick auf die Trinität: Gott ist für Timotheos ein ewig Sehender und Erkennender, was nach einem Objekt dieser göttlichen Erkenntnis verlangt, das ebenfalls ewig ist, sich aber von Gott unterscheidet.[807] Dieses Objekt sind der Sohn und der Geist, die Gott wesensgleich (ܫܘܝ ܒܗ) sind. „Trinität bedeutet also, dass Gott sich selbst als Objekt seiner ewigen Seh- und Erkenntnistätigkeit gegenübertreten kann, indem er sich selbst als Sohn und Geist gegenübertritt.“[808] Dabei ist zu berücksichtigen, dass Timotheos diese Prozesse als rein innertrinitarisch verstand. Denn im Jahr 786/87 ließ Timotheos den Mystiker Johannes von Dalyaṯā unter anderem deshalb von einer Synode verurteilen, weil Johannes in seinen Schriften gelehrt habe, die menschliche Natur Christi sei zur Schau Gottes fähig gewesen. Aufgrund der strikten Unterscheidung zwischen den beiden Naturen Christi in der diphysitischen Christologie hielten die Autoritäten der Kirche des Ostens eine derartige Schau jedoch für unmöglich.[809]

Timotheos nutzte also bestimmte göttliche Attribute, um deutlich zu machen, dass Gott in sich selbst relational ist. Die Gleichsetzung dieser Attribute mit Gott selbst bei muslimischen Theologen wie Abū l-Huḏail kam ihm dabei zugute. Timotheos ging jedoch nicht so weit wie viele christlich-arabische Theologen, die dazu tendierten, die Zahl der Wesensattribute auf drei zu begrenzen,

805 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 128–129 (Nr. 18,12–13).
806 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 88–89 (Nr. 18,12–13; Übers. Heimgartner).
807 Vgl. Heimgartner, Trinitätslehre, 78–79.
808 Ebd., 79.
809 Vgl. Treiger, Could Christ’s Humanity See His Divinity?, 6–10.

um diese den drei trinitarischen Hypostasen zuzuordnen.[810] Mark N. Swanson

810 Vgl. Haddad, La Trinité divine, 208. Einen Überblick über die divergierenden Zuordnungen der Wesensattribute zu den drei Hypostasen der Trinität bei den christlich-arabischen Theologen bietet die Tabelle ebd., 232–233. Eine solche Argumentation kannte offenbar Abū ʿĪsā l-Warrāq, nach dessen Ausführungen die Christen die Attribute folgendermaßen auf die Hypostasen verteilten: فالحياة هي الروح والنُطق هو الابن والوالد هو الأب (al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* [UCOP 45], 132 [Z. ١٨–١٩]) = „das Leben (*al-ḥayāh*) ist der Geist (*ar-rūḥ*), die Rede (*an-nuṭq*) ist der Sohn (*al-ibn*) und der Erzeuger (*al-wālid*) ist der Vater (*al-ab*)" (eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* [UCOP 45], 133 [Nr. 106; Übers. Thomas]). Auch spätere islamische Theologen kannten die Zuordnungen von Attributen zu den trinitarischen Hypostasen durch Christen. An-Nāšiʾ al-Akbar sagte über die Christen: „Sie nennen den Sohn (*al-ibn*) Wissen des Schöpfers (*ʿilm al-bāriʾ*) und den Geist (*ar-rūḥ*) sein Leben (*al-ḥayātahu*)" وسمّوا الابـن عِلـم البـارئ والـروح حياتـه; an-Nāšiʾ al-Akbar, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* [HCMR 10], 36–39 [Arab./Engl.]). Abū Bakr al-Bāqillānī schrieb den Christen folgende Behauptung zu: „Insofern als feststeht, dass der Schöpfer (*al-bāriʾ*), gepriesen sei er!, im Wesen (*ǧauhar*) gegenwärtig (*mauǧūd*) ist, und feststeht, dass er lebendig (*ḥayy*) und wissend (*ʿālim*) [ist], ist es notwendig, dass er ein Wesen (*ǧauhar wāḥid*) [und] drei Hypostasen (*ṯalāṯa aqānīm*) [ist], der Seiende (*al-wuǧūd*), das Wissen (*al-ʿilm*) und das Leben (*al-ḥayāh*)" من قبل أنّـه قد ثبت أن البـاري سبحانه موجود جوهر، وثبت أنّـه حيّ وأنّـه عالـم، فوجـب أنّـه جوهر واحـد ثلاثـة أقانيـم، منهـا الوجـود ومنهـا العلـم ومنهـا الحيـاة; al-Bāqillānī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* [HCMR 10], 152–153 [Arab./Engl.]). Laut al-Bāqillānī vertreten einige Christen ferner die Ansicht, „dass die Bedeutung der Hypostasen (*al-aqānīm*), welche die Eigentümlichkeiten (*al-ḫawāṣṣ*) sind, [ist], Attribute des Wesens (*ṣifāt li-l-ǧauhar*) [zu sein]" (أنّ معنـى الأقانيـم، التـي هـي الخـواصّ، أنّهـا صفـات للجوهر; ebd., 168–169 [Arab./Engl.]). Nach ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī lehren die Christen über Gott: „Sein Leben ist der Geist (*ar-rūḥ*), den sie den Heiligen Geist (*ar-rūḥ al-qudus*) nennen, und seine Rede (*al-kalām*) ist Wissen. Einige von ihnen sagen über das Leben, dass es Macht (*qudra*) sei" (وحياتـه هـي الـروح التـي يسـمونها روح القـدس، وكلامـه هـو علـم. ومنهـم مَـن يقـول فـي الحيـاة إنّهـا قـدرة; al-Hamaḏānī, *Al-kalām ʿalā n-naṣārā* [HCMR 10], 226–227 [Arab./Engl.]). Von christlicher Seite betrachtete beispielsweise der Ostsyrer ʿAmmār al-Baṣrī das Leben (حياة) und die Rede/das Wort (كلمـة/نطق) als wesenhafte Namen Gottes und identifizierte das Leben mit dem Geist und das Wort mit dem Sohn (vgl. Griffith, The Concept of *al-uqnūm*, 183–187). Ein besonders anschauliches Beispiel für die Gleichsetzung von drei Wesensattributen mit den drei Hypostasen der Trinität enthält das *Buch des Beweises über die Richtigkeit des Glaubens* (كتـاب البرهـان علـى صحيـح الايمـان, *Kitāb al-burhān ʿalā ṣaḥīḥ al-īmān*) des ostsyrischen Metropoliten Elias von Nisibis (gest. 1046): „Alle Christen sind darüber einerlei Ansicht, […] dass die Weisheit und das Leben zwei Attribute Gottes sind, die keiner außer ihm besitzt. Deswegen sagen die Christen auch, dass er ein dreieiniger ist, d. h. drei wesentliche Attribute besitzt, nämlich die Essenz, die Weisheit, welche ist sein Wort, und das Leben; er ist aber eine einige Substanz, […] ein einiger Gott, ein einiger Herr, außer dem kein Gott ist. Und es kommt auf dasselbe heraus, wenn die Christen einerseits von drei *aqānīm* reden, andererseits aussagen, der Allerhöchste sei Gott, weise und lebendig. […] Von der Essenz sagen sie, dass sie ‚Vater' sei, weil sie die Ursache der Existenz der Weisheit und des Lebens ist; von der Weisheit, dass sie ‚Sohn' sei, weil sie der Essenz ihr Dasein verdankt und von ihr erzeugt wird, wie das Licht von der Sonne und die Vernunft von der Seele, ohne Trennung, ohne Sonderung, ohne Zeit, ohne Vorher, ohne Nachher; das Leben endlich, das ist der Heilige Geist" (zit. nach Elias von Nisibis, *Kitāb al-burhān ʿalā ṣaḥīḥ al-īmān* [Übers. Horst], 1–2 [Horsts Übersetzung aus dem 19. Jahrhundert wurde an die heutige Rechtschreibung angeglichen]). Später verweist Elias von Nisibis auf die Unterscheidung zwischen Wesens- und Tatattributen: „Wenn man aber einwendet: warum begnügen sie sich mit diesen dreien, mit Ausschluss aller andern? – so antworten wir: weil sie zum Wesen des Schöpfers gehörende Attribute sind, an denen durchaus keiner außer ihm Teil hat. Alles sonstige besteht aus adjektivischen Bestimmungen, welche meistens eine Handlung ausdrücken und von Zeitwörtern abgeleitet sind […]. Diese Namen und die anderen ähnlichen sind also alle von den Zeitwörtern abgeleitet, und können sich sowohl auf den Schöpfer wie auf die Geschaffenen, Ernährten, Barmherzigkeit Erfahrenden

hat diese trinitätstheologische Apologetik der christlich-arabischen Theologen in fünf Punkten beschrieben: (1.) Angleichung der trinitarischen Hypostasen an die göttlichen Attribute; (2.) Darstellung der Trinitätslehre als Bestätigung, dass Gott zwei Attribute zu eigen seien oder dass Gott ein Wesen bzw. eine Substanz mit zwei Attributen sei, womit es eine Dreiheit in Gott gebe (Gott selbst bzw. sein Wesen und zwei Attribute); (3.) Bekräftigung, dass jeder adjektivischen Form eines Attributs ein Adjektivabstraktum, also eine Nominalform, entspreche, die eine eigene Wirklichkeit in Gott sei; (4.) Zuordnung der trinitarischen Hypostasen Vater, Sohn und Heiliger Geist zu jeweils einem Attribut; (5.) Begründung, warum die Zahl der Hypostasen auf drei begrenzt sei.[811]

Das Problem dieser Gleichsetzung von Attributen mit den Hypostasen der Trinität tritt in den Ausführungen des jüdischen Autors Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ über das Lebendigsein Gottes zu Tage. Es ging al-Muqammaṣ um die Frage, wie das Lebendigsein Gottes zu verstehen sei. Dabei lehnte er eine These mit folgender Begründung ab:

פאן זעם אן חיאתה גירה פקד ילזמה אן אללה תבארך לם יזל וגירה ודלך קול אלנצארי פי אתבאת אלתתלית אד געלו אללה חי בחיוה הי רוח אלקדס ועאלם בעלם הו אלכלמה והו אל[די ס]מוה אלאבן והדא הו אלשרך אלצרח.[812]

فإن زعم أنَّ حياتـه غيره، فقـد يلزمــه أنَّ الله تبــارك لـم يـزل وغيــره، وذلـك قـول النصـارى في إثبـات التثليث، إذ جعلـوا الله حيّ بحيـوة هــي روح القـدس وعالِـم بعلـم هـو الكلمـة، وهــو الـ[ــذي سـ]ــمّوه الابـن، وهـذا هـو الشِّـرك الصرح.[813]

Falls er behauptet, dass sein Leben (*ḥayātuhu*) von ihm verschieden [ist], so folgt daraus, dass Gott, der Gesegnete, ewiglich mit etwas anderem existiert. Dieses ist die Lehre der Christen bezüglich der Bestätigung der Trinität (*iṯbāt at-taṯlīṯ*), denn sie halten Gott für lebendig durch ein Leben (*ḥayy bi-ḥayāh*), das der Heilige Geist (*rūḥ al-qudus*) ist, und wissend durch ein Wissen (*ʿālim bi-ʿilm*), das das Wort (*al-kalima*) ist und das jener ist, welchen sie den Sohn (*al-ibn*) nennen. Das ist reiner Polytheismus (*aš-širk aṣ-ṣarḥ*).[814]

Wenn man also davon ausgeht, dass ein Attribut von Gott verschieden ist (גירה / غيــره), so sah al-Muqammaṣ darin „reinen Polytheismus“ (אלשרך אלצרח / الشِّـرك الصرح), denn dies sei wie die christliche Trinitätslehre, in der christliche Theologen Gott Leben (חיוה / حيــوة) und Wissen (עלם / علــم) zuschreiben, wobei sie das Leben mit dem Heiligen Geist und das Wissen mit dem Logos bzw. dem

beziehen. […] deswegen wird [nur] von der Essenz, der Weisheit und dem Leben gesagt, dass sie ‚*aqānīm*‘ sind, im Sinn von Attributen […]. Alles sonstige gehört nur zu den Qualitäten“ (zit. nach Elias von Nisibis, *Kitāb al-burhān ʿalā ṣaḥīḥ al-īmān* [Übers. Horst], 4 [Horsts Übersetzung aus dem 19. Jahrhundert wurde an die heutige Rechtschreibung angeglichen]).

811 Vgl. Swanson, Are Hypostases Attributes?, 239–240.

812 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 193 (Nr. 11).

813 Al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 199 und 201 (Nr. ١١).

814 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 200 (§ 11; Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 192 (Nr. 11; Engl.); vgl. auch Wolfson, Repercussions of the Kalam, 7.

Sohn identifizieren. Zwar argumentierte auch Timotheos mit dem Logos als Denksprachfähigkeit Gottes und dem Geist als Lebendigkeit Gottes,[815] dachte dabei aber noch nicht an zwei spezielle Wesensattribute, die von anderen Attributen zu differenzieren seien, wie die christlich-arabischen Theologen. Möglicherweise haben Letztere unter dem Einfluss einer weiterentwickelten islamischen Attributenlehre versucht, die Argumentation des Timotheos an ihren Kontext anzupassen.

10.7.1.4 Zusammenfassung

In der Disputation mit al-Mahdī und in Brief 40 dürfte Timotheos sich mit Muslimen auseinandergesetzt haben, die in ihrem Denken dem Muʿtaziliten Abū l-Huḏail nahestanden. Jedenfalls ergibt ein Vergleich der Positionen von Timotheos' Gesprächspartnern mit den zeitgenössischen Meinungen islamischer Theologen, soweit sich diese angesichts der problematischen Quellenlage rekonstruieren lassen, die größten Übereinstimmungen mit den Abū l-Huḏail zugeschriebenen Lehren. Timotheos war demnach mit der islamischen Theologie seiner Zeit und insbesondere mit der Attributenlehre vertraut, und er verstand es, die Positionen muslimischer Theologen für seine trinitätstheologische Argumentation zu nutzen: Die Gleichsetzung der göttlichen Attribute mit Gott selbst durch Abū l-Huḏail, die Timotheos seine Gesprächspartner in den Briefen 40 und 59 vertreten lässt, erlaubte es dem Katholikos-Patriarchen, die Attribute im Sinne einer Pluralität und Selbstrefenzialität im Wesen Gottes zu interpretieren. In Brief 40 griff Timotheos überdies vier Attribute Gottes heraus, die ein Subjekt, einen Akt und ein Objekt implizieren. Hier konnte er nicht nur an die aristotelische Philosophie anknüpfen, sondern auch an eine ähnliche Unterscheidung in der Attributenlehre Abū l-Huḏails, wobei er dessen Nuancierung hinsichtlich der Objekte der göttlichen Attribute, die seine Argumentation unterlaufen hätte, überging. Timotheos' Gesprächspartner hält die Attribute Gottes – wie Abū l-Huḏail – für ewig, was für den Katholikos-Patriarchen bedingt, dass die Subjekte, Akte und Objekte der Attribute ewig sein müssen. Daher würden sich die Akte innerhalb der Natur und des Wesens Gottes vollziehen, womit es sich bei den Relationen, die den vier ausgewählten Attributen inhärent sind, um die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist innerhalb der Trinität handele.

815 Siehe dazu Kapitel ‚10.8 Die Rede als Denksprachfähigkeit Gottes und der Geist als Lebendigkeit Gottes – ein alternatives trinitätstheologisches Konzept des Patriarchen Timotheos I.'.

10.7.2 Die Attributenlehre als Ansatzpunkt für die Zurückweisung des muslimischen Anthropomorphismusvorwurfs

Die Attribute des Sehens und Hörens dienen Timotheos in Brief 40 ferner als Ausgangspunkt für seine Begründung der Proprietäten des Gezeugtseins des Sohnes und des Hervorganges des Geistes. Für Timotheos' muslimischen Gesprächspartner ist klar, dass Zeugen und Hervorbringen körperliche Akte sind, die sich mit der Natur Gottes nicht vereinbaren lassen:

ܐܝ ܚܠ ܗܦܟ ܗܘܐ ܕܟ ܡܫܟ ܡܢ ܐ̈ܝ ܗܘ ܗܦܟ ܗܘܐ ܕܟ ܡܫܟ ܡܢ ܐ̈ܝ ܗܘ ܡܫܟ ܐ̈ܝ ܗܘ ܕܟ ܡܫܟ ܐ̈ܝ ܚܠ ܗܘ ܕܟ ܡܫܟ ܐ̈ܝ ܗܘ ܡܫܟ ܗܦܟ ܗܘܐ ܕܟ ܡܫܟ ܐ̈ܝ ܗܘ ܕܟ ܡܫܟ ܐ̈ܝ ܚܠ ܗܘܐ ܕܟ ܡܫܟ ܐ̈ܝ ܗܘ ܕܟ ܡܫܟ ܐ̈ܝ ܗܘ ܗܦܟ

unbegrenzt und unbegreiflich“ (ܕܝ ܒܪܝܬܐ ܕܟ ܒܪܝܬܐ ܐܠܐ ܒܫܘܚܐ ܕܝ ܠܐ ܒܪܝܬܐ ܐܠܐ ܒܚܕܐ ܐܠܗܐ ܀ ܗܘ ܐܠܗܐ ܚܝ) von statten gehe.[820]

Hier zeigt sich, dass die Zeugung des Sohnes und der Hervorgang des Geistes von den Muslimen in anthropomorpher Weise verstanden wurden. Timotheos machte es sich seinerseits zunutze, dass die Lehre von den Namen bzw. Attributen Gottes im Islam mit dem Problem des Anthropomorphismus (تشبيه, *tašbīh*)[821] verbunden war. Dieser Anthropomorphismus hing mit der Zuschreibung menschlicher Attribute an Gott im Koran zusammen (z. B. bestimmte Handlungen, Körperteile und -organe, Gefühle), wobei unter den Körperteilen vor allem Antlitz (وجه, *waǧh*), Auge (عين, *ʿain*), Seite (جنب, *ǧanb*), Hand (يد, *yad*) und Fuß (قدم, *qadam*) samt Unterschenkel von den Muslimen diskutiert wurden.[822] Allerdings stützten sich die islamischen Anthropomorphisten weniger auf den an sich transzendentalistisch ausgerichteten Koran als vielmehr auf entsprechende Auslegungen von Koranstellen in der *ḥadīṯ*-Literatur, die sich vor dem Hintergrund lokaler Traditionen gebildet hatten.[823]

Der Koran betonte vor allem, dass „es nichts gibt, was ihm [Gott] gleichkommen würde“ (لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ)[824]. Interessanterweise wird Gott gleich im Anschluss daran als „der [alles] Hörende und Sehende“ (السَّمِيعُ البَصِيرُ) bezeichnet.[825] Im Koran wurde darin noch kein Gegensatz gesehen. Vielmehr wurden die menschlichen Attribute Gottes metaphorisch verwendet, um annäherungsweise

820 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 26–27 (Nr. 5,7–9; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 21 (Nr. 5,7–9); Ed./Übers. Cheikho, 221–222 (Nr. 157–160; Frz.) und 296 (Nr. 157–160; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 21 (Syr.) und 65–66 (Engl.). Die Kritik, dass bestimmte mit Tätigkeiten verbundene Attribute Gottes, die von muslimischer Seite befürwortet wurden, mit Sinnesorganen verbunden sein müssten, hat Timotheos schon vorher in Brief 40 geäußert: Wenn die Natur Gottes der Hörende, Sehende und Erkennende sei, müsste die Natur Gottes folglich Sinne (ܚܫܐ) haben. Sein muslimischer Kontrahent erwidert daraufhin, dass auch die himmlischen Heerscharen (ܙܒܐ ܕܡܠܐܟܐ) keine Sinne besitzen, aber über das Sehen und Hören verfügen. Genauso verhalte es sich auch bei Gott. Dies kann der Muslim laut Timotheos aber nur aus den Geschöpfen und Werken zeigen (ܡܢ ܒܪܝܬܐ ܕܚܙܐ ܐܠܐ ܡܢ ܥܒܕܘܗܝ), woraufhin der Muslim bestätigt, dass dies nicht anders möglich sei (ܐܦ ܗܟܢܐ ܠܐ ܡܢ ܒܪܝܬܐ.; vgl. Timotheos, Brief 40 [CSCO.S 261], 18–19 [Nr. 4,2–4; Syr.]; Übers. Heimgartner [CSCO.S 262], 16 [Nr. 4,2–4]; Ed./Übers. Cheikho, 208–209 [Nr. 100–105; Frz.] und 287–288 [Nr. 100–105; Syr.]; Ed./Übers. Hurst, 17 [Syr.] und 59–60 [Engl.]). Auffallend ist hier, dass Timotheos die genannten drei Eigenschaften nicht mit der Natur Gottes verbinden möchte. Denn die Eigenschaften lassen sich nur aus den Geschöpfen und Werken erschließen, welche aber von der Natur Gottes verschieden sind.

821 Dabei ist freilich zu beachten, dass der Bedeutungsumfang des arabischen Begriffs *tašbīh* über ‚Anthropomorphismus‘ hinausgeht und diese Übersetzung von *tašbīh* eigentlich unpräzise ist. Dennoch hat sich ‚Anthropomorphismus‘ als Übersetzung für *tašbīh* in der Forschung eingebürgert (vgl. Holtzman, Anthropomorphism in Islam, 14–15).

822 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 396–401.

823 Vgl. ebd., 416–417.

824 Sure 42,11.

825 In der koranischen Aussage, Gott sehe und höre, sahen muslimische „Anthropomorphisten“ die Bestätigung dafür, dass Gott Auge und Ohr habe (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 405–406).

zu charakterisieren, wie Gott ist. Erst später – wahrscheinlich um die Mitte des 8. Jahrhunderts – entwickelte sich eine Diskussion um die Frage, ob Gott aufgrund der ihm zugeschriebenen menschlichen Attribute eine Gestalt (صورة, *ṣūra*) oder einen Körper (جسم, *ǧism*) habe. Während die „Anthropomorphisten" (مشبّهون, *mušabbihūn*) unter den Traditionariern bzw. Überlieferern (محدّثون, *muḥaddiṯūn* bzw. اصحاب الحديث, *aṣḥāb al-ḥadīṯ*) am Literalsinn von Koranstellen mit anthropomorphen Redeweisen festhielten, vertraten die Muʿtaziliten einen Transzendentalismus (تنزيه, *tanzīh*; von der Gegenseite negativ als „Beraubung" [تعطيل, *taʿṭīl*] Gottes von seinen Attributen ausgedrückt), der menschliche Attribute von Gott fernhalten wollte, um den Monotheismus (توحيد, *tauḥīd*) zu gewährleisten. Nach muʿtazilitischer Auffassung sind die menschlichen Attribute Gottes im Koran daher allegorisch zu verstehen. Die Ašʿarīten integrierten die Anthropomorphismen wiederum als „erprobte Attribute" (صفات خبريّة, *ṣifāt ḫabarīya*) in das Wesen (ذات, *ḏāt*) Gottes, da sie auf Koran und *ḥadīṯ* basieren. Die Ašʿarīya forderte daher die Akzeptanz der anthropomorphen Attribute Gottes, ohne über das Wie (بلا كيف, *bi-lā kaifa*) zu reflektieren, d. h. sie nahm eine Mittelposition zwischen der wörtlichen und der metaphorischen Interpretation der Attribute ein.[826]

Die Ablehnung der Körperlichkeit (تجسيم, *taǧsīm*) Gottes durch Timotheos' muslimischen Gesprächspartner bei gleichzeitigem Festhalten an den im Koran bezeugten Tätigkeiten des Sehens und des Hörens Gottes, ohne dass diese in menschlicher Weise vollzogen werden, d. h. sie sind bei Gott metaphorisch zu verstehen, legt nahe, dass der Katholikos-Patriarch mit einem Muʿtaziliten disputiert. Unter den Muʿtaziliten zur Zeit des Timotheos bestritten etwa Ḍirār b. ʿAmr[827] und Abū l-Huḏail[828] die Körperlichkeit Gottes. Wie diese lehnt der Muslim in Brief 40 die Existenz von Körperteilen und Sinnesorganen Gottes ab, was Timotheos die Argumentation erlaubt, dass Gott ebenfalls ohne Körperteile den Sohn zeugen und den Geist hervorgehen lassen könne.

826 Vgl. Martin, Anthropomorphism; van Ess, Tas̲hbīh wa-tanzīh; speziell zur Mittelposition der *bi-lā kaifa*-Formel von Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muslim b. Qutaiba (gest. 889) bis Taqī d-Dīn Aḥmad b. Taimīya (gest. 1328) vgl. Abrahamov, The *bi-lā kayfa* Doctrine. Eine umfangreiche Studie zum Umgang der muslimischen Traditionalisten mit der Herausforderung des Anthropomorphismus in den sogenannten *aḥādīṯ aṣ-ṣifāt* (احاديث الصفات), d. h. in den Traditionen über die göttlichen Attribute, die Gott in anthropomorpher Redeweise beschreiben, hat Livnat Holtzman für den Zeitraum vom 8. bis 14. Jahrhundert vorgelegt (vgl. Holtzman, Anthropomorphism in Islam). Einen Körper (جسم, *ǧism*) schrieb beispielsweise Hišām b. al-Ḥakam Gott zu, damit Gott existent und Träger von Eigenschaften (صفات, *ṣifāt*) sein könne. Als Körper war Gott für Hišām begrenzt (وله نهايةٌ وحدٌ, al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* [BIsl 1], ٣١ [Z. ١٢]), aber offenbar ohne menschliches Aussehen und ohne Gestalt (صورة, *ṣūra*). Der Körper Gottes unterschied sich daher nach Ansicht der Anhänger Hišāms von allen anderen Körpern, wenngleich er über eine ideale Form verfüge. Ferner musste der Körper Gottes für Hišām massiv (مصمت, *muṣmat*) sein, um den Vorstellungen vom *tauḥīd* zu entsprechen (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 358–364).

827 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 38.

828 Vgl. ebd., 270.

Dennoch beharrt der Muslim darauf, dass das Zeugen und Hervorgehenlassen eine Eigenschaft des Menschen (ܒܪܢܫܐ [...] ܡܠܝܠܐ) sei und Gott, wenn er diese Eigenschaft ebenfalls besitzen sollte, dem Menschen gleich sei ([...] ܒܪܢܫܐ ܗܘܐ). Timotheos' Gegenargument besteht in dem Besitz von Rede und Geist (ܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ), der Gott und den Menschen gemeinsam sei, ohne dabei die Unterschiede zwischen Gott und den Menschen aufzuheben. Da Gott nach Ansicht des Muslims aber Rede und Geist hat, hat Gott laut Timotheos auch Sohn und Geist, aber nicht in menschlicher, sondern in göttlicher Weise (ܠܐ ܐܢ ܐܡܪܬ ܒܪܢܫܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܐܢ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܐܢ ܠܐ ܡܠܬܐ ܘܪܘܚܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ).[829] Offenbar argumentiert Timotheos hier vor dem Hintergrund seiner Interpretation von Sure 4,171, nach der Christus Wort (كلمة, *kalima*) und Geist (روح, *rūḥ*) Gottes ist. Somit verfügt Gott auch aus islamischer Sicht über Rede und Geist. Timotheos hält dem entgegen, dass der Mensch ebenfalls Rede und Geist hat, aber nicht davon auszugehen sei, dass Gott und Mensch in gleicher Weise Rede und Geist besitzen.

Die Auffassung, dass Gott körperlos sei, obwohl er den Sohn gezeugt habe und den Geist hervorgehen habe lassen, verteidigt Timotheos auch in den Briefen 34 und 35, wobei sich die gleichen Argumentationsschemata wie in Brief 40 finden. Dabei wird die Auseinandersetzung mit der islamischen Attributenlehre erneut durch eine Frage an eine fiktive Person in Brief 34, die in dem Schreiben islamische Positionen vertritt,[830] deutlich:[831]

ܐ ܡܢܘ ܡܫܬܡܥ ܐܢ ܒܪ ܚܙܐ ܐܢ ܡܕ ܡܢ ܬܪܝܢ ܡܢ ܡܕ ܡܫܡܥ ܡܕ ܡܫܬܡܥ ܡܕ ܡܕܥ ܡܕ ܡܦܠܚ ܡܕ ܡܥܒܕ ܐܠܗܐ ܐܘ ܠܐ.[832]

„Was sagst du, du Wunderbarer, welches von beiden [ist richtig]: Sieht, hört, erkennt und wirkt Gott oder nicht?"[833]

Aus Sicht des muslimischen Kontrahenten lässt sich aus derartigen anthropomorphen Redeweisen jedoch kein menschliches Gottesbild folgern, denn Gott führe die von Timotheos angesprochenen Akte „nicht wie ein zusammengesetzter und leidensfähiger Mensch" (ܠܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܡܪܟܒ ܘܡܬܐܠܡ) aus. Gleiches müsse dann laut Timotheos aber auch für die Zeugung des Sohnes gelten: Gott „hat […] ewig den Sohn gezeugt, aber nicht wie ein Mensch in körperlicher Weise" (ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܒܪܝܬ ܒܪ ܐܢ ܠܐ ܒܪ ܐܠܗܐ ܒܪ ܐܠܗܐ ܐܢ ܠܐ ܒܦܓܪܐ).[834]

829 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 27–28 (Nr. 5,10–12; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 22 (Nr. 5,10–12); Ed./Übers. Cheikho, 222–223 (Nr. 161–164; Frz.) und 296–297 (Nr. 161–164; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 21–22 (Syr.) und 66 (Engl.).

830 Vgl. Griffith, The Syriac Letters, 118; Hurst, The Letter-Treatise, 375.

831 Vgl. dazu auch Griffith, The Syriac Letters, 118–119; Hurst, The Epistle-Treatise, 376–378.

832 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 62 (Nr. 6,6).

833 Zit. nach Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 257), 54 (Nr. 6,6; Übers. Heimgartner).

834 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 63 (Nr. 6,9–10; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 54 (Nr. 6,9–10).

Die von dem muslimischen Gesprächspartner vertretene Lehre des Zusammengesetztseins des Menschen war Teil der anthropologischen Entwürfe der Muʿtaziliten jener Zeit. Von Ḍirār b. ʿAmr wurde überliefert, dass der menschliche Körper nichts als „zusammengebrachte Akzidenzien“[835] bzw. „aus vielen Dingen“ (من اشياء كثيرة)[836] zusammengesetzt sei. In der islamischen Atomenlehre waren die Begriffe *taʾlīf* (تأليف), *iʾtilāf* (ائتلاف), *tarkīb* (تركيب) und *iǧtimāʿ* (اجتماع) für die „Zusammensetzung der Atome zu Körpern“ im Gebrauch, wobei die Zusammensetzung als Akzidens (عرض, *ʿaraḍ*) des Körpers galt.[837] So ist gemäß dem Atomismus Abū l-Huḏails jeglicher Körper zusammengesetzt, wofür er ein eigenes Akzidens kannte, die „Zusammensetzung“ (تأليف, *taʾlīf*).[838] Dementsprechend bestand der Mensch für Abū l-Huḏail ebenfalls aus Teilen (ابعاض).[839] Hinsichtlich der Anthropologie vertritt der Muslim in Timotheos' Brief 34 folglich die gleiche Position wie Timotheos' muʿtazilitische Zeitgenossen. Gott unterscheidet sich von der Körperlichkeit und Zusammengesetztheit der Menschen; dennoch sieht und hört Gott aus muslimischer Perspektive, nur nicht in menschlicher Weise. Somit kann Timotheos das gleiche Argument zugunsten der Zeugung des Sohnes anführen wie in Brief 40.

Die Zusammensetzung wurde von muslimischer Seite generell als Widerspruch zur Einsheit Gottes verstanden. In den Fragmenten seiner Widerlegung der christlichen Trinitätslehre, die durch Yaḥyā b. ʿAdī überliefert sind, thematisiert etwa Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī (gest. zwischen 861 und 866) den Gegensatz zwischen der Einsheit Gottes (التوحيد, *at-tauḥīd*) und der Zusammensetzung (التركيب, *at-tarkīb*), die er in der christlichen Trinitätslehre sieht. Mit den drei Ḥypostasen (الثلثة الاقانيم, *aṯ-ṯalaṯa al-aqānīm*) würden die Christen Individuen (أشخاصاً, *ašḫāṣan*) meinen. Jede der drei Hypostasen ist aus al-Kindīs Perspektive aus dem ihnen gemeinsamen Wesen und der jeweiligen Proprietät zusammengesetzt:

فيجب من هذا أنّ كلّ واحد منها متركّب من الجوهر الذي عمّها ومن الخاصّة التي خصّته وكلّ مركّب معلول وكلّ

Es ist daher notwendig, dass jeder einzelne von ihnen zusammengesetzt (*mutarakkib*) ist aus dem Wesen (*al-ǧauhar*), welches ihnen gemeinsam ist, und aus der Eigentümlichkeit (*al-ḫāṣṣa*), welche ihm eigentümlich ist. Aber alles Zusammengesetzte [ist] ver-

835 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 236 (Text 9).

836 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٣٣٠ (Z. ٣); deutsche Übers. bei van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 236 (Text 10, *a*); vgl. dazu auch van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 44. Nach Ḍirārs Lehre war das Zusammengesetztsein für jeden Körper, nicht nur den menschlichen, charakteristisch (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 231 [Text 1, *a*–*b*], 233 [Text 2, *a* und *d*] sowie 234 [Text 3, *a*–*b*]).

837 Vgl. Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, 6–7.

838 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 224–225.

839 Vgl. ebd., 245.

معلـول ليـس بأزلـيّ فـاذن لا الاب أزلـي
ولا الابن أزليّ ولا الروح القدس أزليّ[840]

ursacht (*maʿlūl*) und alles Verursachte ist nicht ewig (*laisa bi-azalī*). Folglich [ist] der Vater (*al-ab*) nicht ewig und der Sohn (*al-ibn*) [ist] nicht ewig und der Heilige Geist (*ar-rūḥ al-qudus*) [ist] nicht ewig.[841]

Die gleiche Thematik wie in Brief 34 behandelt Timotheos in Brief 35, wo er sie mit Sure 4,171 verbindet:

ܐܢ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܐܢܫܐ ܡܢ ܐܡܪ ܒܪ ܘܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܘܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܐܝܟ ܕܠܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܘܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܐܦ ܠܐ ܢܗܘܐ ܕܡܬܡܠܝ ܠܢ ܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܘܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܐܝܟ ܕܠܢ ܐܦ ܠܐ ܢܗܘܐ ܕܡܬܡܠܝ ܠܗ

Status dieser göttlichen Attribute an.[846] Timotheos verfolgt aber ein christlich-theologisches Anliegen, das im Aufzeigen des Unterschiedes zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgehenlassen des Geistes und den entsprechenden menschlichen Vollzügen besteht:

ܗܘܝܬ ܐܠܐ ܡܢ ܒܥܠ ܐܠܐ ܟܝ ܐܠܗܐ [...] ܐܝܟ ܐܢ ܐܡܪ ܐܝܣܘܟ ܕܐܠܗܐ ܐܠܐ ܒܥܠ ܐܠܐ ܟܝ ܐܠܗܐ ܗܘ ܒܟܠ ܚܝܠ. ܐܢܚܢ ܐܝܣܘܟ ܕܐܠܗܐ ܒܥܠ ܐܠܐ ܟܝ ܐܠܗܐ ܗܘ ܒܟܠ ܚܝܠ ܘܒܥܠ ܐܢܬܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܐܡܪ ܐܝܣܘܟ. [...][847]

„[…] er [= Gott[848]] ohne Geschlechtsverkehr und ohne Hilfe von etwas anderem – denn Gott ist allmächtig –, wir aber mit Geschlechtsverkehr und [geschlechtlicher] Verbindung mit einer Frau […].“[849]

Die Zeugung des Sohnes ist in diesem Fall folglich nicht biologisch zu verstehen. Aufgrund seiner Allmacht ist Gott in der Lage, ohne Geschlechtsverkehr einen Sohn zu zeugen, wodurch er sich von den Menschen unterscheidet.

Eine kurze Kritik der anthropomorphen Attribute Gottes in der islamischen Theologie enthält auch der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis. Im Gegensatz zu Timotheos nutzt Nonnos diese Attribute aber nicht für eine Rechtfertigung der Proprietäten der Hypostasen in der christlichen Trinitätslehre. Nonnos gibt die Position eines Gegners (ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܫ) wieder, nach der ‚Auge‘ (ܥܝܢܐ), ‚Ohr‘ (ܐܕܢܐ) oder etwas anderes Körperliches (ܐܝܟ ܕܐܝܣܘܟ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܐܬܬܐܡܪ ܥܠ ܐܠܗܐ) über Gott ausgesagt werden könne, „weil er [= Gott] alles erkannte, noch bevor es wird, wie der, der sehend und hörend genannt wird“ (ܡܛܠ ܕܗܘ ܝܕܥ ܟܠ ܡܕܡ ܩܕܡ ܕܢܗܘܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܕܡܬܩܪܐ ܚܙܝܐ ܘܫܡܝܥ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܡܪ ܐܝܣܘܟ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܒܟܠ ܚܝܠ).[850] Die von Nonnos beschriebene muslimische Position entspricht somit jener von Timotheos’ Gesprächspartner in Brief 40, der erklärte, dass Gott die Geschöpfe schon vor ihrer Erschaffung gesehen und erkannt habe.[851] Nonnos erwidert jedoch, schon bei geistigen Dingen (ܕܒܫܡܝܐ) bestehe eine große Differenz zwischen Gott und den Menschen. Wie sollen dann erst körperliche Dinge (ܕܒܪܝܬܐ) über das Wesen Gottes (ܕܐܠܗܐ ܕܒܐܠܗܐ ܠܠ) ausgesagt werden, wo Gott doch „noch über dem Geistigen ist“ (ܐܠܗܐ ܕܒܫܡܝܐ ܟܝ ܠܠ ܐܝܟ)?[852] Die Unterschiedlichkeit von Gott und Menschen verhindert gemäß Nonnos von Nisibis also körperliche

846 Vgl. Griffith, The Syriac Letters, 126.

847 Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 86 (Nr. 2,30).

848 Hinzufügung der Erläuterung „= Gott“ zu der zitierten Übersetzung Martin Heimgartners.

849 Zit. nach Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 257), 73 (Nr. 2,30; Übers. Heimgartner).

850 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 7* (Z. 13–15; Syr.) und 41* (Z. 3–6; Lat.). Van Roey gibt diese Position in seiner lateinischen Übersetzung allerdings als christliche Position wieder, weil er ܐܡܪ mit ‚dicamus‘ übersetzt. Dagegen scheint Griffths Übersetzung in der 3. Person Singular an dieser Stelle sinnvoller zu sein (vgl. Griffith, The Apologetic Treatise, 123).

851 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 17 (Nr. 3,14; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 15 (Nr. 3,14); Ed./Übers. Cheikho, 207 (Nr. 95; Frz.) und 287 (Nr. 95; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 17 (Syr.) und 58–59 (Engl.). Siehe dazu auch Kapitel ‚10.7.1.3 Timotheos’ Interpretation der Ewigkeit der relationalen Attribute Gottes als Bestätigung der trinitarischen Hypostasen‘.

852 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 7* (Z. 16–19; Syr.) und 41* (Z. 6–9; Lat.).

Aussagen über das Wesen Gottes. Diese Position teilt Nonnos mit dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos.

Es bleibt anzumerken, dass der Umgang mit Anthropomorphismen nicht erst in islamischer Zeit eine Herausforderung für christliche Theologen darstellte. Da Anthropomorphismen auch in der Bibel vorkommen, mussten sich christliche Theologen schon in vorislamischer Zeit mit ihnen auseinandersetzen. Ephräm der Syrer (gest. 373) führt etwa in seinen *Hymnen de fide* aus:

ܫܒܚܘ ܠܡܢ ܕܐܬܠܒܫ ܒܫܡܗܬ ܐܒܪܐ
ܕܠܐ ܐܬܚܙܝ ܠܗ ܕܐܬܠܒܫ ܒܫܡ ܐܕܢܐ
ܕܐܝܟ ܕܢܫܡܥ ܠܗ ܕܐܬܠܒܫ ܒܫܡ ܥܝܢܐ
ܕܢܕܥ ܕܐܝܟ ܕܢܚܙܐ ܠܗ ܕܐܬܠܒܫ ܒܫܡ ܡܕܥ
ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܢܬܚܙܐ ܒܬܪܥܝܬܗ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܠܒܫ
ܠܫܡ ܚܫܝܟܬܢ ܒܫܡܗܬ ܒܠܚܘܕ ܐܬܪ
ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܠܒܫ ܒܫܡܗܬ ܕܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܪܓܙ ܘܢܚܡ[853]

„Lasst uns danken dem, der in die Namen von Gliedern sich kleidete, – der sich den Namen von Ohren gab, um zu lehren, dass er uns höre, – der sich die Bezeichnung von Augen gab, um wissen zu lassen, dass er uns sehe. – Nur die Namen der Dinge legte er an, – und ohne dass in seiner Wesenheit Zorn und Reue wäre, – kleidete er sich in ihre Namen wegen unsrer Schwachheit.“[854]

Der Vorwurf, die Proprietäten des Gezeugtseins des Sohnes und des Hervorganges des Geistes seien unzulässige Anthropomorphismen hinsichtlich eines absolut transzendenten Gottes, wurde vor allem von Muslimen an Christen gerichtet. Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. versuchte daraufhin, den Spieß gewissermaßen umzudrehen, indem er auf Anthropomorphismen in der islamischen Lehre von den Attributen Gottes verwies. Während die traditionarischen islamischen Theologen bei den menschlichen Attributen Gottes am Literalsinn der zugrundeliegenden Koranstellen festhielten, interpretierten die Muʿtaziliten diese Attribute allegorisch. Entsprechend der muʿtazilitischen Position lehnt Timotheos' Gesprächspartner in Brief 40 jegliche Körperlichkeit Gottes ab. Wenn Gott jedoch nicht in körperlicher Weise sieht oder hört, so kann er laut Timotheos auch in nicht-körperlicher Weise den Sohn zeugen und den Geist hervorgehen lassen. Die Argumentation des Nonnos von Nisibis ist dagegen wesentlich allgemeiner gehalten und lässt keine derartigen Verbindungen zu innerislamischen Diskussionen um den Anthropomorphismus und die Körperlichkeit Gottes erkennen.

10.7.3 Die Einsheit Gottes gemäß dem Katholikos-Patriarchen Timotheos I.

In Timotheos' Brief 40 sieht der muslimische Gesprächspartner in den christlichen Bezeichnungen ‚Sohn' und ‚Geist' eine Gefährdung des Monotheismus –

853 Ephräm der Syrer, Hymnus de fide 31 (CSCO.S 73), 105 (Z. 17–22).
854 Zit. nach Ephräm der Syrer, Hymnus de fide 31 (CSCO.S 74), 85 (Z. 28–33; Übers. Beck).

„denn sie lösen die Einsheit des Gottseins in eine Vielzahl auf“ (ܐܢ ܥܒܕ ܐܠܗܘܬܐ ܕܚܕ ܠܣܓܝܐ ܡܦܫܚܝܢ ܗܘ) –, wohingegen die Attribute Gottes in der islamischen Tradition „Gott eher eins machen, als dass sie [ihn] aufteilen“ (ܐܢ ܚܣܪ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܕܢܦܠܓ ܠܗ ܡܢ ܕܢܦܠܓ ܠܗ ܡܢ ܕܢܦܠܓ ܠܗ

ܟܝܢܘܬܐ ܘܝܕܥܬܐ ܀ ܕܡܢ ܗܠܝ ܐܝܬ ܠܗ ܕܝܢܘܬܐ ܘܝܕܥܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ.[859]

erkannt, sowohl gemäß der Natur als auch der Erkenntnis und der Ewigkeit.[860]

Offenkundig bezieht Timotheos hier wieder gegen die Meinung Abū l-Huḏails, dass die Objekte des göttlichen Sehens und Hörens erst nach ihrer Erschaffung existieren, Stellung. Für Timotheos können die Objekte des Erkennens Gottes dagegen nicht außerhalb der Natur Gottes liegen. Vielmehr versteht er dieses Erkennen als innertrinitarischen Vorgang, der sich zwischen den drei göttlichen Hypostasen abspielt.

Dagegen sind die Proprietäten der trinitarischen Personen – ungezeugt (ܠܐ ܝܠܕ), gezeugt (ܝܠܕ) und hervorgehend (ܦܪܩ) – für Timotheos „nicht das Wesen und die Naturen, sondern eine Form des Wesens und der Natur“ ([…] ܠܐ ܟܝܢܐ ܟܝܢܐ ܕܟܝܢܐ ܀ ܟܝܢܐ […] ܟܝܢܐ). Die drei genannten Proprietäten können laut Timotheos nicht mit dem Wesen gleichgesetzt werden, da sie nur die Qualität und die Art (ܟܝܢ […] ܟܝܢܐ) des Wesens seien.[861] ‚Ungezeugt‘, ‚gezeugt‘ und ‚hervorgehend‘ sind lediglich Proprietäten bzw. Eigentümlichkeiten (ܟܝܢܐ) des göttlichen Wesens und der göttlichen Natur, die nicht mit dem Wesen bzw. der Natur übereinstimmen.[862] Die drei Proprietäten sind nicht mit dem Wesen identisch, „denn Gott [ist] nicht drei Wesen“ (ܐܠܗܐ ܠܐ ܬܠܬ ܟܝܢܐ ܐܝܟܐ). Zugleich sind sie aber auch nicht „wie ein Akzidens am Wesen“ (ܟܐܝܟ ܕܒܟܝܢܐ), „denn das Wesen (οὐσία) Gottes [ist] nicht aus Materie (ὕλη) und Form (εἶδος), denn er ist nicht zusammengesetzt und nicht körperlich“ (ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܬܚܙ ܘܠܐ ܡܬܪܟܒ ܡܢ ܗܝܠܐ ܘܨܘܪܬܐ ܕܟܝܢ ܐܠܗܐ ܠܐ ܓܫܡ ܗܘ ,ܘܠܐ ܡܪܟܒ). [863] Aufgrund der gemeinsamen Natur ist Gott mit seinen drei Proprietäten also „einer in dreien“ (ܚܕ ܒܬܠܬ). Timotheos fügt dem noch wei-

859 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 30–31 (Nr. 5,23–25); Ed. Cheikho, 299–300 (Nr. 176–178); Ed. Hurst, 23.

860 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 24 (Nr. 5,23–25; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 226–227 (Nr. 176–178; Frz.); Übers. Hurst, 68–69 (Engl.). Zum gegenseitigen Sehen und Erkennen der Hypostasen bzw. Individualitäten vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 49 (Nr. 7,37–38; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 38 (Nr. 7,37–38); Ed./Übers. Cheikho, 254 (Nr. 251; Frz.) und 317 (Nr. 251; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 32 (Syr.) und 83 (Engl.).

861 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 35 (Nr. 6,2–3; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 28 (Nr. 6,2–3); Ed./Übers. Cheikho, 234 (Nr. 194; Frz.) und 303–304 (Nr. 194; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 25 (Syr.) und 72 (Engl.).

862 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 36 (Nr. 6,6; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 29 (Nr. 6,6); Ed./Übers. Cheikho, 235 (Nr. 196; Frz.) und 304–305 (Nr. 196; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 25–26 (Syr.) und 73 (Engl.).

863 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 36 (Nr. 6,7; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 29 (Nr. 6,7); Ed./Übers. Cheikho, 236 (Nr. 196; Frz.) und 305 (Nr. 196; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 26 (Syr.) und 73 (Engl.).

tere Bestimmungen hinzu, die den drei Proprietäten gemeinsam sind und die Einsheit Gottes belegen sollen.[864]

Timotheos differenziert sorgfältig zwischen den Kategorien (ܡܗܝܬܐ) des Wesens (ܟܝܢܐ) und der Qualität (ܐܝܟܢܘܬܐ) bzw. dem ‚In-Bezug-auf-etwas' (ܠܓܒܪ ܠܐ) oder der Art (ܓܢܣ). Dabei garantiert das Wesen in seiner Unteilbarkeit aus seiner Sicht die Einsheit.[865] Gott ist hinsichtlich und aufgrund seines Wesens also einer. Hinsichtlich und aufgrund seiner Qualität und Arten ist er jedoch drei:[866]

ܟܝ ܐܦ ܠܐ ܚܕ ܒܠܚ ܡܢܗ ܟܠ ܕܒܪܝܬܐ ܕܠܝܬ ܒܗ ܣܒܟ ܘܠܐ ܩܢܝܢܐ ܘܠܐ ܗܝܠܐ ܘܠܐ ܨܘܪܬܐ ܘܠܐ ܣܘܦܐ ܘܠܐ ܡܢܝܢܐ ܕܟܠ ܡܕ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܡܕ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܡܕ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܡܕ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܡܕ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܝܟ ܕ[ܐ]ܠ ܡܕ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܝܟ ܕܟܠ ܡܕ ܕܐܝܬ ܒܗ ܐܝܟ ܕ[ܐ]

ܡܫܬܚܠ ܡܢ ܚܕ ܒܝ ܡܠܐ ، ܡܢܐ ܐܢ ܠܐ ܡܠܐ ܗܢ ܕܐܬܦܠܓ ܐܥܠ ܐܢ ܠܐ ܡܠܐ ، ܒܪ ܐܒܐ ܕܡܬܚܙܐ ܒܗ ܫܪܝ ، ܕܐܬܦܠܓ ܘܐܬܦܪܫ ܘܐܬܚܠܩ ܘܐܬܦܪܩ[869]

(Sünden-)Falls erscheinen, [dass] du über diesen sagst, der eine [sei] viele und der Unteilbare werde in Teile geteilt und aufgelöst?[870]

Die hier genannten Attribute sind abermals aus der islamischen Tradition bekannt.[871] Für Timotheos ist es wichtig, dass es dabei nicht zur Aufteilung (ܠܐ ܦܠܓܐ), Vermischung (ܠܐ ܡܙܓܐ), Auflösung (ܠܐ ܥܐܐ) oder Verwirrung (ܠܐ ܒܠܒܠܐ) zwischen der Singularität des Wesens Gottes und der Mehrzahl seiner Qualitäten bzw. Beschaffenheiten kommt.[872] Die Attribute unterscheidet Timotheos mithin vom Wesen Gottes. Den Sohn bzw. die Rede und den Geist zählt er hingegen zum Wesen Gottes; obwohl diese Zuordnung an dieser Stelle nicht explizit ausgedrückt wird, schwingt sie in dem gerade zitierten Abschnitt doch mit.

Ferner unterscheidet Timotheos in Brief 40 die Rede und den Geist Gottes von den Schöpfungswerken Gottes, indem er in der Diskussion über die Kreuzigung im christologischen Teil von Brief 40 zwischen den Früchten von Gottes Natur und den Früchten seiner Schöpfertätigkeit differenziert. Timotheos' muslimischer Gesprächspartner hatte zuvor erklärt, dass alles eine Manifestation von Gottes Liebe zu den Menschen sei (ܟܠܗ ܡܕܡ ܡܢ ܐܠܗܐ ܚܝ ܠܘܬ ܒܢܝ ܐܢܫ).[873] Doch Timotheos unterscheidet die Rede und den Geist Gottes qualitativ von den Schöpfungswerken Gottes: „Denn die Rede Gottes und sein Geist [sind] Früchte seiner Natur, dies alles aber sind Früchte seiner Schöpfertätigkeit" (ܡܫܬܚܠ ܕܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܪܘܚܗ ܐܝܢܘܢ ܦܪܝ ܕܟܝܢܘܬܗ ، ܗܠܝܢ ܟܠܗ ܐܝܢܘܢ ܦܪܝ ܕܒܪܝܬܗ)[874]. Dementsprechend ist Gott in seiner Rede und seinem Geist auch mehr zu ehren als in seiner Schöpfung. Die gleiche Unterscheidung nimmt Ti-

869 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 39 (Nr. 6,21–22); Ed. Cheikho, 307–308 (Nr. 208–209); Ed. Hurst, 27.

870 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 31 (Nr. 6,21–22; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 239–240 (Nr. 208–209; Frz.); Übers. Hurst, 75–76 (Engl.).

871 Die entsprechenden Äquivalente sind ‚Gerechter' (عـادل, *ʿādil*; vgl. Gimaret, Les noms divins, 341–347), ‚Erbarmer' (رحمان/رحمـن, *raḥmān*) und ‚Barmherziger' (رحيـم, *raḥīm*; vgl. ebd., 375–382), ‚Versorger' (رزّاق, *razzāq*; vgl. ebd., 397–400), ‚Schöpfer' (خالـق, *ḫāliq* oder بـارئ, *bāriʾ*; vgl. ebd., 280–286), ‚Führer' (هـادي, *hādī* oder رشـيد, *rašīd*; vgl. ebd., 367–371), ‚Ewiger' (قديـم, *qadīm*; vgl. ebd., 164–170), ‚Weiser' (حكيـم, *ḥakīm*; vgl. ebd., 271–272) und ‚Richter' (حكم, *ḥakam* oder قاضي, *qāḍī*; vgl. ebd., 347–349).

872 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 39–40 (Nr. 6,24; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 31 (Nr. 6,24); Ed./Übers. Cheikho, 240–241 (Nr. 211; Frz.) und 308 (Nr. 211; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 27 (Syr.) und 76 (Engl.).

873 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 60 (Nr. 9,11; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 46 (Nr. 9,11); Ed./Übers. Cheikho, 268 (Nr. 292; Frz.) und 327 (Nr. 292; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 37 (Syr.) und 91 (Engl.).

874 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 60 (Nr. 9,12; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 46 (Nr. 9,12); Ed./Übers. Cheikho, 268 (Nr. 293; Frz.) und 327 (Nr. 293; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 37 (Syr.) und 91 (Engl.).

motheos in Brief 35 vor, wobei er die zweite Person der Trinität allerdings als Sohn bezeichnet und die Geschöpfe als Früchte von Gottes Willen ([…] ܦܪܝܬܐ ܕܨܒܝܢܐ) qualifiziert:

ܗܘ ܕܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܦܪܝܬܐ ܕܟܝܢܐ ܕܐܒܐ ܐܠܐ ܕܒܪܝܬܐ ܠܐ ܦܪܝܬܐ ܕܟܝܢܐ ܕܐܒܐ ܗܘ ܕܒܪܝܬܐ ܐܠܐ ܦܪܝܬܐ ܕܨܒܝܢܐ ܕܝܠܗ.[875]

„Nun sind der Sohn und der Geist Früchte der Natur des Vaters, die Geschöpfe jedoch nicht Früchte seiner Natur, sondern Früchte seines Willens.“[876]

Diese Differenzierung erinnert auf den ersten Blick an die Unterscheidung zwischen den Wesensattributen und den Tatattributen, die von Timotheos angesprochenen Schöpfungswerke sind jedoch nicht mit den Tatattributen zu verwechseln. Timotheos geht es hier um eine strikte Abgrenzung zwischen den trinitarischen Personen und den Geschöpfen: Sohn und Geist sind zwar von Gott gezeugt bzw. hervorgebracht worden, sie sind aber keine Geschöpfe Gottes, sondern gehören zu dessen Natur.

10.7.4 Die Attributenlehre in der trinitätstheologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis im Vergleich zu der Position von dessen Lehrer Abū Rāʾiṭa

Anders als in den Schriften des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. hat die islamische Unterscheidung zwischen Wesens- und Tatattributen Gottes Eingang in den *Apologetischen Traktat* des westsyrischen Theologen Nonnos von Nisibis gefunden. Nonnos führt diesbezüglich eine dreifache Unterscheidung ein. Für ihn ist

ܡܕܡܐ ܕܐ ܟܠܡܐ ܕܥܠ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܥܠ ܡܫܬܥܐ ܐܘ ܕܐܝܟ ܡܠܟܘܬܗ ܐܘ ܕܐܝܟ ܟܝܢܘܬܗ ,ܡܕܡܐ ܐܘ ܕܐܝܟ ܡܕܒܪܢܘܬܗ.[877] ܡܕܡܐ[878]

alles, was über Gott gesagt wird, entweder ein Hinweis auf sein Wesen oder auf seine Herrschaft und Herrlichkeit oder auf seine Heilsökonomie und Wirkung.[879]

Nonnos unterscheidet somit drei Kategorien von Attributen Gottes, was durch die Formulierung ‚entweder – oder – oder‘ (ܐܘ ... ܐܘ ... ܐܘ) deutlich wird. Anschließend nennt er Beispiele für Attribute Gottes aus den drei Kategorien:

875 Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 84 (Nr. 2,20).
876 Zit. nach Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 257), 71 (Nr. 2,20; Übers. Heimgartner).
877 Der Text in Van Roeys Edition lautet hier ܡܕܒܪܢܘܬܗ, was aber ein Schreibfehler ist. In der Handschrift BL Add. 14,594, fol. 5r, linke Spalte, Z. 12 steht eindeutig ܡܕܒܪܢܘܬܗ.
878 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 6* (Z. 21–23).
879 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 39* (Z. 34–36; Lat.); Griffith, The Apologetic Treatise, 123 (Engl.).

ܡܢ ܕܐܢ ܐܡܪ ܠܚܕ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܘܠܛܢ ܕܐܠܗܐ ܕܠܥܠܡ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܘܕܡܠܟ ܠܟܠ ܘܕܥܒܕ ܟܠ ܡܕܡ ܕܨܒܐ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪ ܠܗ ܡܫܡܗ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܘܫܡܗ ܘܫܘܠܛܢܗ ܘܟܠ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܫܡܗ ܗܘ

Geist (Hauch, ܪܘܚܐ) Gottes schon an der Schöpfung beteiligt waren, müssen sie nach christlicher Lesart gleichewig und wesensgleich mit Gott sein. Direkt im Anschluss an dieses Psalmenzitat folgt ein Hinweis darauf, dass „jeder übereinstimmt, auch der, der ohne der Schrift [ist], dass Gott Wort und Geist hat“ (حلاد ܪܡܠܐ ܒܡ ܪܘܚܐ ܘܡܠܬܐ ؛ ܟܕ ܚܕ ܡܢ ܟܬܒܐ ܐܦ ܪܥܐ)[885]. Ob Nonnos sich hier auf Sure 4,171 bezieht, wie Sidney H. Griffith annimmt, lässt sich aus dem Gesamtkontext des *Apologetischen Traktats* nicht eindeutig klären.[886]

Nonnos’ Differenzierung von drei Kategorien der göttlichen Attribute unterscheidet sich signifikant von der Position seines Lehrers Abū Rāʾiṭa, bei dem die Attributenlehre eine bedeutende Rolle in seinem *Ersten Traktat über die heilige Trinität* (الرسالة الاولة فى الثالوث المقدس, *Ar-risālat al-awwala*[887] *fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas*) spielt. Darin führt er eine umfangreiche Liste von Attributen an, die Gott von den Muslimen zugeschrieben würden:

ان الله واحد لم يزل ولا يزال حيّ عالم بصير سميع لا شريك له فى جوهريته ولا فى ملكه. وهو الاول والاخر خالق ما يرى وما لا يرى غنى كامل ذاته لا يصفه الواصفون معتلى عن النقص والعجز غير موصوف بالتبعيض ولا بالتجرى مالك قوى فاعل لما يريد لا يرى ولا يحس ولا يدرك ولا يحد وسع كل شئ علماً.[888]

„Gott ist einer, der immer war und immer sein wird, lebend, wissend, sehend, hörend, ohne Genossen sowohl in seiner Wesenheit (ǧauharīya) als auch in seiner Herrschaft. Er ist der erste und der letzte, der Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren, bedürfnislos, vollkommen in seinem Wesen, unbestimmbar für die, welche eine Bestimmung machen, erhaben über Unvollkommenheit und Schwäche, von dem Teilung und Trennung nicht ausgesagt werden kann, der da herrscht und mächtig ist, der tut, was er will. (Er ist) unsichtbar, nicht fühlbar, unbegreiflich, unbegrenzt und umfasst doch alles im Wissen.“[889]

Nach Sandra Toenies Keating lassen sich keine exakt gleichen Parallellisten in der zeitgenössischen islamischen Theologie ausmachen, die Ursprünge der Liste dürften aber in der muslimischen Gemeinschaft zu suchen sein, mit der Abū Rāʾiṭa in Kontakt stand. Die von Abū Rāʾiṭa aufgelisteten Attribute lassen sich im Einzelnen teilweise auf den Koran, frühislamische Bekenntnisse (*ʿaqāʾid*) sowie christliche Glaubensbekenntnisse zurückführen.[890]

Abū Rāʾiṭa greift im selben Traktat noch einmal vier Attribute Gottes aus dieser Liste – nämlich ‚lebend‘, ‚wissend‘, ‚hörend‘ und ‚sehend‘ (حى سميع

885 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 6* (Z. 25–26; Syr.) und 40* (Z. 1–2; Lat.); Griffith, The Apologetic Treatise, 123 (Engl.).

886 Vgl. dazu Kapitel ‚10.3.2 Sure 4,171 – eine koranische Grundlage für Trinitätslehre und Christologie?‘.

887 Zu *awwala* (اولة) statt *ūlā* (اولى) im christlichen Arabisch vgl. Blau, A Grammar I, 240–241 (§ 134).

888 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 3 (Z. 9–13); Ed. Keating (HCMR 4), 168.

889 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 3 (Z. 31)–4 (Z. 6; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 169 (Engl.).

890 Vgl. Keating, An Early List of *ṣifāt Allāh*, 341–353.

بصير عليم) – gesondert auf. Er legt sie seinem fiktiven muslimischen Gesprächspartner ebenso in den Mund wie die Auffassung, dass die Christen dieser Beschreibung Gottes zustimmen und damit die Wahrheit des islamischen Glaubens bestätigen würden.[891] Diese vier Adjektive treten nicht nur im Koran häufig als Beinamen Gottes in Erscheinung, sondern wurden auch in den muslimischen Debatten über die *ṣifāt Allāh* diskutiert.[892] Allerdings geht Abū Rāʾiṭa nicht weiter auf die Attribute ‚hörend' und ‚sehend' ein, was Sidney H. Griffith darauf zurückführt, dass sie unter den muslimischen Theologen von untergeordneter Bedeutung waren. Sie werden aber wohl aufgrund ihrer Stellung im Koran erwähnt.[893]

Nach seiner Unterscheidung zwischen den absoluten (المرسلة) und den relationalen Namen (الاسماء المضافة)[894] kommt Abū Rāʾiṭa auf die Frage nach dem Verhältnis der Attribute zu Gott zu sprechen:

هل هي لجوهره في ازليته ام انما اكتسبها اكتساباً واستوجب الوصف فيها من بعد [...] وسائر ما لم اذكر من الاسماء سمى بها صفات ووصف وحكى بها لافتعاله لها.[895]

„Gehören sie zu seinem Wesen (seiner Substanz, ǧauhar) in seiner Ewigkeit, oder hat er sie erworben, und hat er es später verdient, dass sie von ihm prädiziert werden […], sowie alle jene von mir nicht angeführten Namen, mit denen Eigenschaften benannt werden und mit denen er prädiziert und bezeichnet wird, weil er sie im Werk ausführte."[896]

Dabei kommt er zu dem Schluss, es sei widersinnig zu sagen, „Gott, der Hochgelobte, sei auch nur einen Augenblick frei von Leben und Wissen" (ان يكون الله سبحانه خلواً طرفة عين من حياة وعلم)[897]. Dieser Auffassung liegt eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Attributen Gottes zugrunde: „ein natürliches At-

891 Vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 7 (Z. 15–17; Arab.); Übers. Graf (CSCO.A 15), 9 (Z. 3–7; Dt.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 176–177 (Arab./Engl.). Diese vier Attribute listet Abū Rāʾiṭa auch in seinem *Traktat über die Inkarnation* auf, wobei Abū Rāʾiṭa dort darauf hinweist, dass die Namen und Attribute Gottes auch in Bezug auf Geschöpfe verwendet werden können, dann aber eine andere Bedeutung haben (vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat aṯ-ṯānīya fī t-taǧassud* [CSCO.A 14], 52 [Z. 11]–53 [Z. 1; Arab.]; Übers. Graf [CSCO.A 15], 67 [Z. 2–22; Dt.]; Ed./Übers. Keating [HCMR 4], 270–271 [Arab./Engl.]).

892 Vgl. Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, 181–182.

893 Vgl. ebd., 188.

894 Vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 8 (Z. 2–6; Arab.); Übers. Graf (CSCO.A 15), 9 (Z. 12–20; Dt.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 176–179 (Arab./Engl.); zu den relationalen Namen siehe auch Kapitel ‚10.7.1.2 Die Trias relationaler Attribute bei Timotheos und Abū l-Huḏail'.

895 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 8 (Z. 9–13); Ed. Keating (HCMR 4), 178.

896 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 9 (Z. 28–36; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 179 (Engl.).

897 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 10 (Z. 10–11; Übers. Graf); Ed. Graf (CSCO.A 14), 8 (Z. 18)–9 (Z. 1; Arab.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 178–179 (Arab./Engl.).

tribut, das von Gott als immerwährend ausgesagt wird, und das ihm adhäriert, und ein erworbenes Attribut, das ein Attribut seiner Tätigkeit ist" (صفة طباعية لم يزل موصوفاً بها لازمة به وصفة اكتسبها له اكتساباً وهى صفة فعله)[898]. Die Attribute ‚lebendig' (حى, *ḥayy*) und ‚wissend' (عالم, *ʿālim*) ordnet Abū Rāʾiṭa eindeutig den relationalen Namen zu, nicht den absoluten.[899] Aus diesen beiden Adjektiven leitet Abū Rāʾiṭa die dazugehörigen Substantive ab:

فان كان الله لم يزل حياً عالماً فالحياة والعلم اذا ازلية. وان كان الامر على ما وصفنا فلا محالة من ان تكون هذه المنسوبة اليه الحياة اعنى والعلم اما غيره كما ينسب الشريك الى الشريك واما منه.[900]

„Wenn Gott nicht aufhört, lebend (und) wissend zu sein, so ist also das Leben und das Wissen ewig. Und wenn sich die Sache so verhält, wie wir dargetan haben, so sind ohne allen Zweifel diese auf ihn bezüglichen (Attribute), das heisst das Leben und das Wissen, entweder etwas anderes als er (selbst), so wie der Genosse zum Genossen in Beziehung steht, oder sie sind (etwas) von ihm."[901]

Wenn Gott also mit den Adjektiven ‚lebendig' und ‚wissend' zu charakterisieren ist, so muss er auch ewig über die entsprechenden Substantive ‚Leben' (حياة, *ḥayāh*) und ‚Wissen' (علم, *ʿilm*) verfügen. Wären das Leben und das Wissen aber von Gott verschieden, so wären sie jeweils ein Genosse (شريك, *šarīk*) von Gott, was Polytheismus (شرك, *širk*) bedeuten würde. Daher müssen das Leben und das Wissen für Abū Rāʾiṭa von Gott sein, und zwar von dessen Wesen (من جوهره, *min ǧauharihu*). Sie sind in dem Sinne von dem Wesen Gottes, dass sie „etwas Vollkommenes von einem Vollkommenen" (كاملة من كامل) sind.[902]

Hier spiegelt sich offenkundig die von muslimischen Theologen vorgenommene Unterscheidung zwischen den Wesensattributen (*ṣifāt aḏ-ḏāt*) und den Tatattributen (*ṣifāt al-fiʿl*) wider.[903] Zugleich scheint Abū Rāʾiṭa aber auch auf eine Frage anzuspielen, welche die muslimischen *mutakallimūn* seinerzeit umtrieb: „What is the ontological status of an act of knowing (*ʿilm*) as it is affirmed of God, who is the subject (*mawṣūf*) of the predicate (*ṣifah*) 'knowing' (*ʿālim*)? Does it pertain to his being (*ǧawhar*) in its eternity?"[904]

898 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 11 (Z. 6–8; Übers. Graf); Ed. Graf (CSCO.A 14), 9 (Z. 16–17; Arab.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 180–181 (Arab./Engl.).

899 Vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 10 (Z. 2–4; Arab.); Übers. Graf (CSCO.A 15), 11 (Z. 11–17; Dt.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 180–181 (Arab./Engl.).

900 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 10 (Z. 5–7); Ed. Keating (HCMR 4), 180 und 182.

901 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 11 (Z. 17–23; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 181 und 183 (Engl.).

902 Vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 10 (Z. 5–12; Arab.); Übers. Graf (CSCO.A 15), 11 (Z. 17–34; Dt.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 180–183 (Arab./Engl.).

903 Vgl. Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, 182; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 89–90.

904 Griffith, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, 182.

Wenn aber das Leben und das Wissen nicht etwas von Gott Verschiedenes sind, da diese beiden Attribute von dem Wesen Gottes und wie dieser vollkommen sind, so müssen das Leben und das Wissen Gottes laut Abū Rāʾiṭa zugleich verbunden und getrennt sein. Denn wenn sie getrennt wären, könnten sie nicht zum Wesen Gottes gehören, und wenn sie verbunden wären, könnten sie nicht „etwas Vollkommenes von etwas Vollkommenem“ sein, weil sie dann etwas aus Teilen Zusammengesetztes und damit Unvollkommenes wären.[905] Abū Rāʾiṭa präzisiert diese Ansicht wie folgt:

لانا انما وصفناه باتصال في الجوهر وتباين في الاشخاص اى الاقانيم.[906]

„Denn wir prädizieren von Gott eine Verbindung nur in dem Wesen (ǧauhar) und eine Trennung nur in den Hypostasen (ašḫāṣ), das ist in den Personen (aqānīm).“[907]

Abū Rāʾiṭa führt seinen Gedanken weiter aus:

فجوهر اللاهوت ثلثة اقانيم وثلثة اقانيم جوهر اللاهوت جوهر. لان مخالفة الجوهر الاقنوم الواحد كمخالفة شئ عام لبعض خواصّة. لانه خالفه بكثرة ضمه لا بالجوهر.[908]

„Das Wesen (ǧauhar) der Gottheit ist drei Personen, und die drei Personen [des Wesens] der Gottheit sind ein Wesen. Denn die Verschiedenheit des Wesens gegenüber der einzelnen Person ist so wie die Verschiedenheit zwischen einem Gesamtding und einer seiner Besonderheiten (Proprietäten, ḫawāṣṣ). Das Gesamtding ist nämlich von ihr verschieden durch die Vielheit in seiner Zusammensetzung, nicht durch das Wesen.“[909]

905 Vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 10 (Z. 12)–11 (Z. 3; Arab.); Übers. Graf (CSCO.A 15), 11 (Z. 35)–12 (Z. 21; Dt.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 182–183 (Arab./Engl.).

906 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 11 (Z. 12); Ed. Keating (HCMR 4), 184.

907 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 13 (Z. 18–20; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 185 (Engl.).

908 Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 14), 13 (Z. 3–5); Ed. Keating (HCMR 4), 186.

909 Zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* (CSCO.A 15), 15 (Z. 15–21; Übers. Graf); vgl. auch Übers. Keating (HCMR 4), 187 (Engl.). *Ḫāṣṣa* (خاصّة, Plural: خواصّ, *ḫawāṣṣ*) verwendet Abū Rāʾiṭa für das griechische ἰδιότης (Eigentümlichkeit, Proprietät) (vgl. Griffith, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʾiṭah, 185). Diese Unterscheidung greift Abū Rāʾiṭa in seinem *Traktat über die Menschwerdung* wieder auf: „Der Name Gott (Allāh) hat bei uns einen allgemeinen und einen besonderen Sinn. Alle drei sind Gott (ilāh) und jede ist in der Wesenheit (māhīya) das nämliche wie die andere […]. Wir wollen lediglich dies verstanden haben, dass der Fleischgewordene Gott (ilāh) ist, das ist, dass eine der Personen, nämlich der Sohn, das lebendige Wort Gottes (Allāh), ewiger Gott (ilāh) ist, nicht drei Personen.“ (zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat aṯ-ṯānīya fī t-taǧassud* [CSCO.A 15], 38 [Z. 4–12; Übers. Graf]; Ed. Graf [CSCO.A 14], 27 [Z. 16]–28 [Z. 3; Arab.]; Ed./Übers. Keating [HCMR 4], 222–225 [Arab./Engl.]). Die Differenzierung wird ferner in Abū Rāʾiṭas *Apologie des Christentums* vorgenommen: „Er ist einer im Wesen (in der Substanz), in der ewigen Existenz, in der Erkenntnis, in der Kraft, Ehre und Majestät und anderen substantiellen Attributen, und er selbst ist zugleich drei in den Personen durch den Bestand seines Wesens, und jede Person hat eine Besonderheit (Proprietät, ḫāṣṣa). (Diese) ihre Besonderheit bleibt bestehen sowohl in der Verbindung mit der Einzigkeit des Wesens und in der Übereinstimmung

Abū Rāʾiṭa greift laut Griffith auf das arabische Wort für ‚Individuum' (*šaḫṣ*) zurück, um den Begriff ὑπόστασις/ܐܘܢܩܘܡܐ im trinitätstheologischen Kontext wiederzugeben, weil dieser arabische Terminus es ermöglicht, derartige Analogien zu Einzelpersonen herzustellen. Gleichzeitig ist es aber auffällig, dass die Muʿtaziliten der Ansicht zugestimmt haben sollen, Gott könne nicht als *šaḫṣ* bezeichnet werden.[910] *Šaḫṣ* scheint unter den arabischen Christen dennoch als Synonym für Hypostasen verwendet worden zu sein, lediglich ʿAmmār al-Baṣrī lehnte diese Terminologie ab.[911]

Dabei ist das Verhältnis zwischen den Attributen (*ṣifāt*) und den Hypostasen (*ašḫāṣ*) Gottes in der Theologie Abū Rāʾiṭas nicht ganz eindeutig: Schon Harald Suermann macht darauf aufmerksam, dass der Terminus *ṣifa* von Abū Rāʾiṭa nicht in Bezug auf eine der drei Hypostasen verwendet wird. Suermann bezeichnet Abū Rāʾiṭas Ausführungen zu den Attributen Gottes nur insofern als „Hinführung auf das Problem der Trinität", als „man bei der Behandlung der Attribute Gottes in eine Problematik geführt wird, die der Problematik der Dreieinigkeit ähnelt"[912]. Erst an einer späteren Stelle setze Abū Rāʾiṭa das Wissen und den Geist lediglich indirekt mit der zweiten und dritten Person der Trinität gleich:[913] „Obwohl eine Identifizierung von Hypostase bzw. Person mit den relativen Wesensattributen sich nahelegt, vollzieht er diesen Schritt nicht explizit."[914] In konsequenterer Weise macht Fedor Benevich darauf aufmerksam, dass Abū Rāʾiṭa nach seinem Verständnis die Attribute nicht einfach mit den Hypostasen gleichsetzt, sondern sie als „verschiedene Bereiche theologischen Denkens" behandelt. Nach Benevich ging es Abū Rāʾiṭa lediglich um das Aufzeigen einer „Parallele zwischen der Relation der Attribute und der Hypostasen zur Substanz, und zwar, dass sowohl Attribute, als auch Hypostasen wie etwas ‚Vollkommenes aus etwas Vollkommenem' (*kāmil min kāmil*) seien"[915]. Außerdem hebt Benevich hervor, dass die Worte *ḫāṣṣ* und *ṣifa* bei Abū Rāʾiṭa nicht die gleiche Bedeutung

mit den anderen Personen als auch in ihrer Getrenntheit von den anderen Personen, wenn man das hervorkehrt, was nur für die eine Person und nicht für die anderen zutrifft, und in dem, was sie hinsichtlich der ihr Wesen anzeigenden Attribute gemeinsam haben, wofür sich durchaus nichts Ähnliches in etwas anderem finden kann, wie wir dargelegt haben." (zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risāla fī iṯbāt dīn an-naṣrānīya* [CSCO.A 15], 173 [Z. 12–25; Übers. Graf]; Ed. Graf [CSCO.A 14], 142 [Z. 7–13; Arab.]; Ed./Übers. Keating [HCMR 4], 106–107 [Arab./Engl.]).

910 Vgl. Griffith, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʾiṭah, 184.

911 Vgl. Griffith, The Concept of *al-uqnūm*, 187–191; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 91 (Anm. 50) und 125.

912 Suermann, Der Begriff *ṣifah*, 163.

913 Vgl. ebd., 163.

914 Ebd., 170–171.

915 Benevich, Christliche Trinitätslehre, 155. Benevich stellt seine Erkenntnisse allerdings als Gegenposition zu Suermann dar, was jedoch Suermanns Ausführungen nicht gerecht wird, da Benevich sie zumindest teilweise fehlzuinterpretieren scheint.

haben: Mit *ṣifa* bezeichnet Abū Rāʾiṭa die Attribute Gottes, die Eigenschaften der drei Hypostasen nennt er hingegen *ḫawāṣṣ*.[916]

Die Meinung von Benevich wird meines Erachtens durch Abū Rāʾiṭas *Traktat über die Menschwerdung* (الرسالة الثانية لابى رائطة التكريتى فى التجسد, *Ar-risāla aṯ-ṯānīya li-Abī Rāʾiṭa t-Takrītī fī t-taǧassud = Zweiter Traktat von Abū Rāʾiṭa t-Takrītī über die Menschwerdung*) gestützt, in dem Abū Rāʾiṭa das Wissen (علم, *ʿilm*), das Wollen (مشيئة, *mašīʾa*) und die Macht (قدرة, *qudra*) als Eigenschaften nennt, die Gott von den Muslimen zugeschrieben werden. Die Akte, die aus diesen Eigenschaften resultieren, sind laut Abū Rāʾiṭa nicht identisch, auch wenn sie alle von Gott stammen. Ebenso verhalte es sich mit der Inkarnation (تجسد, *taǧassud*), die nur auf eine der drei göttlichen Personen zutreffe, wenngleich alle drei Hypostasen nur ein Wesen (جوهراً واحداً, *ǧauharan wāḥidan*) seien.[917] Allerdings wurde Abū Rāʾiṭa von seinen Zeitgenossen vielleicht so verstanden, als ob er das Leben und das Wissen Gottes mit der zweiten und dritten Person der Trinität gleichsetzte. Denn Dāwūd b. Marwān al-Muqammaṣ, von dem sich über Nonnos von Nisibis eine Verbindung zu Abū Rāʾiṭa und dessen Gedankengut herstellen lässt, hielt den Christen vor, sie würden das Leben (חיוה / حيوة) Gottes mit dem Heiligen Geist und das Wissen (עלם / علم) Gottes mit dem Sohn identifizieren, was „reiner Polytheismus“ (אלשרך אלצרח / الشِّرك الصرح) sei.[918] Al-Muqammaṣ' Argument beruht zwar auf der Voraussetzung, dass das Leben und das Wissen aus der Sicht der Christen von Gott verschieden seien (גירה / غيره), was Abū Rāʾiṭa ablehnte, doch al-Muqammaṣ dürfte diese Feinheit geflissentlich übergangen haben.

Während Nonnos' Lehrer Abū Rāʾiṭa die Attribute Gottes nicht einfach mit den Hypostasen der Trinität gleichsetzt, sondern lediglich eine Parallele in den Verhältnissen zwischen den Attributen und dem Wesen sowie zwischen den Hypostasen und dem Wesen aufzeigen möchte, bezeichnet Nonnos den Logos und den Geist als Namen des Wesens Gottes. Sie unterscheiden sich von den beiden anderen Kategorien der Namen Gottes im *Apologetischen Traktat*. Nonnos erklärt Logos und Geist aber nicht durch zwei andere Begriffe aus der islamischen Attributenlehre, die als ewige Charakterisierungen Gottes zu gelten hätten und daher die einzigen auf Gott zutreffenden Wesensattribute seien. Während Nonnos ferner drei Kategorien göttlicher Attribute kennt, von denen zwei der Unterscheidung zwischen *ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣifāt al-fiʿl* in der islamischen Theo-

916 Vgl. ebd., 155–156.

917 Vgl. Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat aṯ-ṯānīya fī t-taǧassud* (CSCO.A 14), 29 (Z. 16)–30 (Z. 6; Arab.); Übers. Graf (CSCO.A 15), 40 (Z. 17)–41 (Z. 2; Dt.); Ed./Übers. Keating (HCMR 4), 226–229 (Arab./Engl.).

918 Vgl. al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (2016), 199–201 (§ 11; Arab./Engl.); al-Muqammaṣ, *ʿIšrūn maqāla* (1989), 192–193 (Nr. 11; Jud.-Arab./Engl.); siehe auch Kapitel ‚10.7.1.3 Timotheos' Interpretation der Ewigkeit der relationalen Attribute Gottes als Bestätigung der trinitarischen Hypostasen'.

logie entsprechen, differenziert Abū Rāʾiṭa nur zwischen zwei Kategorien von Attributen, die an die *ṣifāt aḏ-ḏāt* und die *ṣifāt al-fiʿl* erinnern.

Unterscheidungen zwischen den Namen Gottes nahmen christliche Theologen allerdings schon in vorislamischer Zeit vor. Beispielhaft kann hier auf Ephräm den Syrer (gest. 373) verwiesen werden, der in seinen *Hymnen de fide* zwei Arten von göttlichen Namen nennt. Diese Differenzierung wird etwa an folgender Stelle deutlich:

ܫܡܗܐ ܫܦܝܪ̈ܐ ܐܝܬ ܠܗ ܫܡ̈ܗ ܡܠ ܒܪ̈ܝܐ
ܫܡ̈ܗ ܕܥܒܪ̈ܐ ܐܝܬ ܠܗ ܫܡ̈ܗ ܡܠ ܒܪ̈ܝܐ
ܥܠ ܡܠ ܣܡ̈ܗ ܥܠ ܟܕ ܣܡ̈ܗ[919]

„Denn er hat Namen, * vollkommene und genaue. – Er hat auch Namen, * entliehene und vorübergehende. – Eilends zog er sie an, * eilends legte er sie ab.“[920]

Ephräm verwendet verschiedene Bezeichnungen für die beiden Kategorien göttlicher Namen, der Sinn dieser Unterscheidung bleibt jedoch gleich: Die „vollkommenen und genauen“ Namen sind Eigennamen Gottes, die wesenhaft, für immer und unveränderlich zu ihm gehören. Die „entliehenen und vorübergehenden“ Namen sind dagegen Namen, die Gott annimmt und ablegt, je nachdem wie es die Situation erfordert. Gott nimmt diese Namen aus einem bestimmten Anlass an, um die Menschen zu belehren oder zu handeln.[921]

Im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis wird jedoch schon aufgrund der Beispiele, die er für die Namen Gottes anführt, deutlich, dass es ihm weniger um die Namen Gottes im Sinne Ephräms als um eine Auseinandersetzung mit der islamischen Attributenlehre geht. Nonnos’ Ausdruck „Bezeichnungen seines Wesens“ (ܫܡܗܢܝ ܕܒܥܝܬܗ) ist eindeutig eine Entsprechung zur islamischen Kategorie der Wesensattribute (*ṣifāt aḏ-ḏāt*) Gottes, wohingegen die „Bezeichnungen seiner Wirkung und Heilsökonomie“ (ܫܡܗܢܝ ܕܒܥܝܬܗ […] ܫܡܗܢܝ ܕܐܬܪܟܣܢܘܬܗ) im *Apologetischen Traktat* eine Referenz zu den Tatattributen (*ṣifāt al-fiʿl*) Gottes in der islamischen Theologie darstellen. Eine mit diesen beiden Kategorien von Attributen Gottes vergleichbare Unterscheidung nahm auch Nonnos’ Lehrer Abū Rāʾiṭa vor. Darüber hinaus führt Nonnos allerdings noch eine weitere Kategorie von Attributen Gottes ein, die er „Namen und Kennzeichen für seine Herrschaft und Kraft“ (ܠܗ […] ܫܡ̈ܗ ܘܣܝܡ̈ܢ […] ܕܫܘܠܛܢܗ ܘܚܝܠܗ) bzw. „für seine Herrschaft und Herrlichkeit“ (ܕܫܘܠܛܢܗ ܘܫܘܒܚܗ) nennt. Wie diese dritte Kategorie von Namen Gottes sich zur islamischen Attributenlehre verhält, bleibt unklar.

919 Ephräm der Syrer, Hymnus de fide 44 (CSCO.S 73), 141 (Z. 14–16).
920 Zit. nach Ephräm der Syrer, Hymnus de fide 44 (CSCO.S 74), 118 (Z. 11–13; Übers. Beck).
921 Vgl. Koonammakkal, The Theology of Divine Names, 136–142; Wickes, Mapping the Literary Landscape, 3–7.

10.7.5 Zusammenfassung

Insgesamt wird somit deutlich, dass unter den christlich-syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. und der westsyrische Erzdiakon Nonnos von Nisibis auf die islamische Lehre von den Attributen Gottes zurückgriffen, um die christliche Trinitätslehre zu rechtfertigen.

In den Disputationen, von denen Timotheos in seinen Briefen 40 und 59 berichtet, schreibt Timotheos seinen muslimischen Gesprächspartnern Positionen zu, die in der zeitgenössischen islamischen Theologie am ehesten jenen des Muʿtaziliten Abū l-Huḏail al-ʿAllāf entsprechen. Timotheos nutzte Abū l-Huḏails Lehren hinsichtlich der göttlichen Attribute, um die christliche Trinitätslehre gegenüber den Einsprüchen seiner muslimischen Kontrahenten zu verteidigen. Für Abū l-Huḏail waren die göttlichen Attribute mit Gott selbst identisch, womit er die Realität der Namen Gottes aus dem Koran mit dem muslimischen Verständnis des Monotheismus (توحيد, *tauḥīd*) in Einklang bringen wollte. Timotheos, für dessen muslimische Gesprächspartner in den Briefen 40 und 59 die Attribute zur Natur Gottes gehörten, sah hier hingegen vor allem eine gewisse Pluralität in Gott, die von Muslimen akzeptiert wurde.

In einem nächsten Schritt griff Timotheos vier Attribute Gottes heraus, die eine Relationalität implizieren: Wenn Gott hörend, sehend, wissend und weise ist, müsse er nicht nur über Hören, Sehen, Wissen und Weisheit verfügen, sondern es müsse auch jeweils ein Objekt des Hörens, des Sehens, des Wissens und der Weisheit geben. Eine vergleichbare Triade findet sich bei Athanasios von Balad in der syrischen Tradition, aber auch in der Attributenlehre Abū l-Huḏails. Aus Timotheos' Sicht sind die Attribute Gottes ewig, was unter den zeitgenössischen islamischen Theologen allerdings umstritten war. Für die Muslime war es beispielsweise problematisch, wenn Gott ewig wissend wäre, weil dann auch die entsprechenden Wissensobjekte ewig sein müssten. Timotheos' muslimischer Kontrahent akzeptierte jedoch – wie Abū l-Huḏail – die Ewigkeit der göttlichen Attribute, allerdings war dies bei Abū l-Huḏail an eine Voraussetzung geknüpft: Nach seiner Auffassung kommen Gott die Attribute von Ewigkeit her zu, insofern die entsprechenden Akte Gottes existieren *werden*, sobald die Objekte dieser Tätigkeiten existieren. Für Timotheos spielten derlei Distinktionen keine Rolle: Wenn die Attribute Gottes ewig existieren, müssen die entsprechenden Akte und Objekte ebenfalls ewig sein, worin Timotheos eine Parallele zu den Hypostasen der Trinität sah. Denn nach Timotheos beziehen sich die ewigen relationalen Attribute Gottes auf den Sohn und den Heiligen Geist.

Wenn den Christen von muslimischer Seite zudem vorgeworfen wurde, die Proprietäten des Gezeugtseins des Sohnes und des Hervorgehenlassens des Heiligen Geistes kämen anthropomorphen Aussagen über Gott gleich, so entgegne-

te Timotheos, dass einige göttliche Attribute im Islam – wie das Sehen und das Hören Gottes – ebenfalls als Anthropomorphismen aufgefasst werden könnten. Timotheos' Kontrahenten interpretierten diese Attribute jedoch in muʿtazilitischer Tradition allegorisch: Die entsprechenden Tätigkeiten würden von Gott körperlos und ohne Sinnesorgane vollzogen. Laut Timotheos müsste dann aber Gleiches auch für die Zeugung des Sohnes und den Hervorgang des Geistes gelten, die von Gott ebenfalls ohne Körper und Körperteile gewirkt würden. Außerdem glaubte Timotheos in der islamischen Attributenlehre eine Gefährdung der Einsheit Gottes zu erblicken, weil das Sehen und Hören ein Innen und ein Außen implizieren, auf das diese Sinneswahrnehmungen gerichtet sind. Gemäß christlicher Lehre unterlaufen das Sehen und das Hören Gottes den Monotheismus nach Ansicht des Katholikos-Patriarchen dagegen nicht, weil diese Wahrnehmungsarten sich auf die Natur und die Hypostasen Gottes beziehen. Es handelt sich demnach um einen innertrinitarischen Prozess. Das den drei Hypostasen gemeinsame göttliche Wesen garantiert für Timotheos die Einsheit des trinitarischen Gottes. Während die drei Hypostasen zu dem einen Wesen Gottes gehören, ordnete Timotheos die Attribute den zahlreichen Qualitäten und Arten Gottes zu.

Bei Nonnos von Nisibis und seinem Lehrer Abū Rāʾiṭa zeigt sich im Unterschied zu Timotheos der Einfluss der islamischen Unterscheidung zwischen den *ṣifāt aḏ-ḏāt* und den *ṣifāt al-fiʿl*. Nonnos argumentierte mit „Bezeichnungen des Wesens" Gottes, die an die Wesensattribute Gottes in der islamischen Theologie erinnern. Für Nonnos waren jedoch allein Logos und Geist solche „Bezeichnungen des Wesens" Gottes. Alle weiteren göttlichen Namen, die Nonnos anführte, entsprechen in etwa den Tatattributen Gottes in der islamischen Theologie. Während Abū Rāʾiṭa allerdings lediglich eine Äquivalenz zu den *ṣifāt aḏ-ḏāt* und den *ṣifāt al-fiʿl* kannte, führte Nonnos noch eine dritte Kategorie göttlicher Attribute ein. Ferner unterschied sich Nonnos von seinem Lehrer darin, dass er Logos und Geist direkt Wesensattribute Gottes nannte, wohingegen Abū Rāʾiṭa nur die Parallele zwischen der zweiten und dritten Hypostase der Trinität und den Attributen des Wissens und des Lebens Gottes aufzeigte.

Die Werke von Muʿtaziliten, die am Ende des 9. bzw. am Beginn des 10. Jahrhunderts wirkten, zeigen jedoch, dass die Versuche der christlichen Apologeten, die Trinitätstheologie unter Rückgriff auf die Attributenlehre zu erklären, scheiterten. Aus muslimischer Sicht waren die von den Christen vorgebrachten Argumente haltlos und somit nicht überzeugend.[922]

922 Vgl. Thomas, The Doctrine of the Trinity, 91–95.

10.8 Die Rede als Denksprachfähigkeit Gottes und der Geist als Lebendigkeit Gottes – ein alternatives trinitätstheologisches Konzept des Patriarchen Timotheos I.

Angesichts der Anstößigkeit der Vorstellung, Gott habe einen Sohn gezeugt, für muslimische Ohren greift der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. in seiner Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī auf ein alternatives trinitätstheologisches Konzept zu der klassischen christlichen Trias von Vater, Sohn und Heiligem Geist zurück. In der Disputation bringt Timotheos den Sohn Gottes, den er als Logos versteht, mit der Denksprachfähigkeit Gottes und den Heiligen Geist mit der Lebendigkeit Gottes in Verbindung. Für Timotheos ist es unmöglich, dass Gott nicht denksprachfähig und lebendig wäre. Folglich müssen der Logos bzw. der Sohn und der Geist zu Gott gehören. In der Disputation mit al-Mahdī stellt Timotheos zunächst eine Analogie dazu her:

ܡܠܟܐ ܚܝ ܕܡܠܠ ܥܡ ܡܐ ܕܐܡܪ ܀ ܡܐ ܕܐܡܪ ܥܡ ܡܠܟܐ ܚܝ ܀ ܠܐ ܡܠܟ̈ܐ ܐܠܐ ܚܕ ܀ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܐ ܕܐܡܪ ܡܢ ܡܠܟܐ ܚܝ ܀ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܐ ܕܡܠܠ ܥܡ ܡܐ ܕܐܡܪ ܀ ܡܐ ܕܐܡܪ ܥܡ ܡܠܟܐ ܚܝ ܀ ܡܐ ܕܐܡܪ ܠܐ ܡܠܟ̈ܐ ܐܠܐ ܚܕ

die Lebendigkeit nicht als Wesensattribute Gottes, sein Konzept könnte aber von den späteren christlich-arabischen Theologen fortentwickelt worden sein.

Einen bedeutsamen Wechsel in der Terminologie von Timotheos' Disputation mit al-Mahdī hat Martin Heimgartner ausgemacht: Verwendete Timotheos zuerst noch den Begriff Sohn (ܒܪܐ) für die zweite Person der Trinität, so greift er nun auf den Ausdruck ܡܠܬܐ zurück, der dem griechischen λόγος entspricht. Heimgartner gibt ihn in seiner Übersetzung mit ‚Rede' statt mit ‚Wort' wieder[926] und macht deutlich, dass Timotheos mit dieser Terminologie ebenso an den Prolog des Johannesevangeliums anknüpft wie an die muslimische Ablehnung der Christologie, die im Koran in Sure 4,171 formuliert ist:[927]

> „Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm [رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ]."

Der Grund für den Verzicht auf den Begriff ‚Gottessohn' dürfte vor allem darin bestehen, dass dieser den Muslimen als anstößig galt, weil sie damit die reale Zeugung eines Menschen durch Gott assoziierten – eine Vorstellung, die Timotheos ausdrücklich zurückweist.[928] Dies widerspräche dem strengen Monotheismus und dem Verständnis der Transzendenz Gottes im Islam. Mit der Substitution des Sohnbegriffs durch den Ausdruck ‚Rede/Wort' versucht Timotheos, diesen Einwand zu umgehen, indem er sich ein anderes christliches Trinitätskonzept zunutze macht. Wie Heimgartner bemerkt, nimmt Timotheos eine weitere Akzentuierung vor, indem er das zuvor noch verwendete Attribut der Heiligkeit des Geistes (ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ)[929] in Bezug auf den Geist Gottes ab der oben zitierten Stelle entfallen lässt. Stattdessen spricht er nun – ebenfalls in Anlehnung an Sure 4,171 – nur noch von „seiner Rede und seinem Geist" (ܡܠܬܗ ܘܪܘܚܗ).[930] Damit wählt er offenkundig bewusst eine Formulierung, die für muslimische Ohren vertrauter klingen und den Vorwurf des Polytheismus entkräften soll.

Gottes Rede und Geist unterscheiden sich nach Timotheos von der Rede und dem Geist eines Menschen – und damit von der Rede und dem Geist des Kalifen, die Timotheos eingangs als Analogie eingeführt hatte – allerdings dadurch, dass sie aufgrund der ewigen Existenz Gottes ebenfalls „ewig und immerdar,

926 Vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XLVIII.

927 Vgl. Heimgartner, Trinitätslehre, 70–71; Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 15 (Anm. 64); vgl. auch Winkler, Spätantiker Trinitätsglaube, 77.

928 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 122–123 (Nr. 17,14–18; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 85 (Nr. 17,14–18).

929 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 15 (Nr. 4,3; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 14 (Nr. 4,3).

930 Vgl. Heimgartner, Trinitätslehre, 71 (Anm. 6); Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 15 (Anm. 64).

d. h. ohne Anfang und ohne Ende“ (ܕܠܐ ܫܘܪܝܐ ܘܠܐ ܣܘܦܐ ܕܚܝܐ ܘܡܡܠܠܐ ܕܐܝܬ ,ܐܠܐ ܕܐܝܬ)[931] bestehen. Denn sie sind untrennbar mit dem Schöpfergott verbunden, weil Gott sonst ein „leblose[r] Gott ohne Sprach- und Denkfähigkeit“ (ܐܠܗ ܠܐ ܡܠܠܐ ܠܐ ܡܫܟ)[932] wäre:

ܡܠܠܐ ܠܐ ܡܫܟ ܡܢ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ
ܠܐ ܡܡܠ ܥܠ ܫܘܐ ܠܗ .ܐܡܪܝܢ
ܐܢܫ.[933]

„Denn wem keine Rede zuteil ist, von dem sagt man, er sei ohne Sprach- und Denkfähigkeit, und wem kein Geist [d. h. Atemhauch] zuteil ist, von dem sagt man, er sei leblos.“[934]

Demnach ist Gott

ܡܢ ܫܘ ܫܘܪܝܐ ܕܐ ܫܘܪܫ
ܡܫܬܐ ܡܢ . ܫܘܪܫ ܡܫܟ ܥܠ
,ܐܝܬ ܕܠܐ ܕܐ ܫܘܫܐ ܡܫܠܠܐ
ܡܢ ܫܘܪܐ ܡܡܠ ܥܠ ܡܢ ܫܘ
ܡܫܐ ܫܘܪ.[935]

„einerseits für die Rede immerdar und ewig Quelle der Sprach- und Denkfähigkeit in der Art, dass [die Rede] gezeugt wird, und [ist er] andererseits für den Geist unaufhörlich und ohne Anfang Born der Lebendigkeit in der Art, dass [der Geist] hervorgeht.“[936]

Folglich ist Gott der Ursprung der Sprach- und Denkfähigkeit (ܡܫܠܠܐ) der durch ihn gezeugten Rede und der Ursprung der Lebendigkeit (ܡܫܐ) des aus ihm hervorgegangenen Geistes. Diese Funktion kommt Gott im Hinblick auf seine Rede und seinen Geist ewig und ohne Anfang zu. Timotheos erweitert dieses Argument aber noch um eine schöpfungstheologische Perspektive, denn Gott verleihe durch seine Rede (ܡܠܠܐ ܕܒ) allen sprach- und denkbegabten Wesen die Rede und durch seinen Geist (ܡܫܝܚ) allen Lebewesen das Leben.[937]

Dieser Gedankengang wurde in seinen Grundzügen vor Timotheos bereits von Johannes von Damaskus (gest. um 750) in Kapitel 100 der Schrift *Über die Häresien* ausgeführt:[938]

931 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 17 (Nr. 4,13; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 16 (Nr. 4,13).
932 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 17 (Nr. 4,17; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 16 (Nr. 4,17).
933 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 17–18 (Nr. 4,18).
934 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 16–17 (Nr. 4,18; Übers. Heimgartner). Das zweite ‚von dem sagt man‘ steht nicht im syrischen Text, es wurde von Heimgartner ergänzt.
935 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 18 (Nr. 4,20).
936 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 17–18 (Nr. 4,20; Übers. Heimgartner).
937 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 18 (Nr. 4,21–22; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 18 (Nr. 4,21–22).
938 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 16–17 (Anm. 68); Heimgartner, Trinitätslehre, 72.

Πάλιν δέ φαμεν πρὸς αὐτούς· ὑμῶν λεγόντων, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα, πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἑταιριαστάς; ὁ γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ θεῷ ἐστιν ὡς λόγος αὐτοῦ, δῆλον, ὅτι καὶ θεός ἐστιν. εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνους.[939]

„Wir wiederum sagen zu ihnen: Da ihr <doch selbst> sagt, daß Christus das Wort und der Geist Gottes ist, wieso schmäht ihr uns als ‚Beigeseller'? Denn das Wort und der Geist sind von dem, in dem sie sind, nicht trennbar: Wenn also in Gott <etwas> als sein Wort ist, dann ist klar, daß dies auch Gott ist. Wenn es aber außerhalb von Gott ist, dann ist Gott nach euch sprach- und vernunftlos."[940]

Dem Argument liegt nach Heimgartner einerseits die griechische Vorstellung zu Grunde, dass ein Wesen ohne Rede (λόγος/ܡܠܬܐ) sprach- und denkunfähig (ἄλογός) ist. Zum anderen erscheint der Geist (ܪܘܚܐ/πνεῦμα) hier als Lebensprinzip, das von Gott allen Geschöpfen eingehaucht wird. Das syrische ܪܘܚܐ entspricht somit dem hebräischen רוח im Schöpfungsbericht (vgl. Gen 2,7).[941] Das Bild des Schöpfungsaktes durch Gottes Sprechen und Hauchen ist laut Heimgartner am besten vor dem Hintergrund des von Timotheos mehrfach zitierten Ps 33,6 zu verstehen.[942] Der Psalmvers lautet:

בִּדְבַר יְהוָה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל־צְבָאָם

ܒܡܠܬܐ ܕܡܪܝܐ ܫܡܝܐ ܐܬܥܒܕܘ ܘܒܪܘܚܐ ܕܦܘܡܗ ܟܠ ܓܢܘܕܗ

Durch das Wort des Herrn wurde der Himmel geschaffen und durch den Hauch seines Mundes all seine Heerscharen.[943]

Obwohl der für die spätere ostsyrische Exegese maßgebliche Theodor von Mopsuestia (gest. 428) eine trinitarische Interpretation von Ps 33,6 ablehnte, erfreute sich eine solche Auslegung des Psalmverses in der syrischen Tradition ab dem 4. Jahrhundert großer Beliebtheit und diente etwa in der Auseinandersetzung mit Juden zur Legitimation der Trinitätslehre.[944] „The discussion with the Jews was later on extended with relative ease to the debate with Muslims."[945] Timotheos ist somit ein Zeuge für die Weiterentwicklung einer exegetischen Tradition der trinitarischen Interpretation von Ps 33,6, auf die er zurückgreifen konnte.

939 Johannes von Damaskus, Liber de haeresibus (CIsC.G 3), 78 (Z. 78–82); Ed. Kotter (PTS 22), 63 (Z. 69–73); Ed. Sahas, 136; Ed. Schadler (HCMR 34), 224 (Z. 63–66).

940 Zit. nach Johannes von Damaskus, Liber de haeresibus (CIsC.G 3), 79 (Übers. Glei/Khoury); vgl. auch Übers. Sahas, 137 (Engl.); Übers. Schadler (HCMR 34), 225 (Z. 63–67; Engl.); Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 16–17 (Anm. 68; Dt.); Heimgartner, Trinitätslehre, 72 (Anm. 7; Dt.).

941 Vgl. Heimgartner, Trinitätslehre, 72–73; vgl. auch Winkler, Spätantiker Trinitätsglaube, 78.

942 Vgl. Heimgartner, Einleitung, in: Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), XLVIII.

943 Eigene Übersetzung des syrischen Pešīṭṭā-Textes.

944 Vgl. Maspero, Remarks on the Exegesis, 112–120.

945 Ebd., 126.

Timotheos' Interpretation dieses Verses wird an einer Stelle aus dem zweiten trinitätstheologischen Teil seiner Disputation mit al-Mahdī besonders deutlich. Timotheos reagiert an dieser Stelle auf die Ansicht al-Mahdīs, wonach „auch die Rede und der Geist Schöpfung Gottes sind" (ܐܠܗܐ ܡܠܬܗ ܘܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܒܪܝܬܐ)[946], mit folgender rhetorischer Frage:

ܐܠܗܐ ܗܘ ܒܪܝܬܐ ܕܟܠ ܡܕܡ ܕܒܗ ܒܡܠܬܗ ܘܒܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܒܪܝ ܠܗ ܐܦ ܠܡܠܬܗ ܘܠܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܡܐ ܕ

ܗܘ ܕܠܝܬ ܒܗ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܠܝܢ ܒܡܗܘܬܐ ܕܟܝܢܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܝܬ ܡܫܚܐ ܐܠܐ ܒܟܝܢܐ ܕܠܝܬ ܠܗ ܐܝܢܘܢ ܕܟܝܢܐ ܕܠܐ ܡܬܩܝܡ ܒܕܝܠܗ ܐܠܐ ܒܟܝܢܐ ܕܠܐ ܡܬܩܝܡ ܒܕܝܠܗ ܐܝܢܘܢ ܕ

direkt aus, seine Ausführungen legen aber den Schluss nahe, dass er hier eine Unstimmigkeit in der islamischen Gotteslehre sieht. Für Timotheos selbst ist das Problem durch die christliche Trinitätstheologie gelöst.

10.9 Resümee zur trinitätstheologischen Apologetik

Die syrischen Quellen aus dem 8. und 9. Jahrhundert zeugen von dem Bewusstsein der zentralen Herausforderung für die christliche Trinitätslehre durch die islamische Theologie: Wie kann Gott nur ein Gott sein, wenn er drei Personen umfasst? Mit dieser Frage setzten sich alle Autoren der analysierten Texte auseinander und suchten nach Argumenten und Strategien, um den Einwänden der Muslime gegen die Trinitätstheologie zu begegnen. Diesem Bestreben gingen die syrischen Theologen jedoch in unterschiedlichem Ausmaß und auf verschiedene Weisen nach, wofür die jeweilige Entstehungszeit ihrer Texte, deren Zielsetzungen und der soziale Kontext der Verfasser und ihrer Adressaten ausschlaggebend gewesen sein dürften.

Die beiden frühesten Quellen, die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* und die *Disputation von Bēt Ḥālē*, sind in dem analysierten Korpus zugleich jene Texte mit dem geringsten Umfang. Im Vergleich dieser beiden Werke miteinander zeigt die *Disputation von Bēt Ḥālē* eine größere Vertrautheit mit dem muslimischen Milieu und der islamischen Theologie als die *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*. In mehreren Fällen werden in der *Disputation von Bēt Ḥālē* bereits Argumentationsmuster ersichtlich, die auch in den späteren syrischen Quellen vorkommen und mitunter weiterentwickelt werden: Die Deutung von Zitaten aus dem Alten Testament, in denen Gott von sich im Plural spricht, als Hinweis auf die Trinität, die Berufung auf Sure 4,171 und die Analogie von der Sonne mit ihrer Helligkeit und ihrer Wärme sind Beispiele für trinitätstheologische Argumente in der *Disputation von Bēt Ḥālē*, die spätere syrische Apologeten in teilweise diffizilerer Weise verwendeten. Eine vergleichbare Rezeption von Motiven durch spätere Schriftsteller lässt sich im Fall der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* nicht nachweisen. Allerdings waren die genannten Beispiele aus der *Disputation von Bēt Ḥālē* – mit Ausnahme der Berufung auf Sure 4,171 – noch relativ stark auf die syrische Tradition beschränkt, in der sie schon in vorislamischer Zeit als apologetische Argumentationsmuster auftauchten.

Die Argumente in zwei der späteren Quellen fallen für ihre Zeit ebenfalls verhältnismäßig spärlich aus: Die *Legende von Sergios Baḥīrā* dürfte laut Krisztina Szilágyi eher in einem Milieu ohne hohen Bildungsstand und ohne Abhängigkeit vom Wohlwollen von Muslimen entstanden sein,[952] weshalb das Ge-

952 Vgl. Szilágyi, Muḥammad and the Monk, 204–205.

spräch zwischen dem Mönch Baḥīrā und Muḥammad, das der für die Trinitätstheologie und die Christologie relevante Teil der Legende ist, in theologischer Hinsicht im Vergleich zu anderen Texten seiner Zeit eher unspektakulär ist. Jedenfalls liefern die beiden syrischen Rezensionen der *Legende von Sergios Baḥīrā* praktisch keine kreativen Neuansätze, wie der Herausforderung durch die Muslime im Bereich der Trinitätstheologie und – wie sich noch zeigen wird – der Christologie begegnet werden könnte. Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* hingegen war zwar als Handbuch für den Schulbetrieb konzipiert, allerdings komprimierte Theodor seine Argumente für die Auseinandersetzung mit dem Islam oftmals stark, sodass kaum ausführlichere Gedankengänge erkennbar werden.

Die engsten Bezüge zum muslimischen Milieu und zur islamischen Theologie weisen die Schriften des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos und der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis auf. Vor allem Timotheos setzte sich intensiv mit muslimischen Intellektuellen am Kalifenhof in Baġdād auseinander. Seine trinitätstheologische Apologetik lässt Referenzen an die zeitgleich unter Muslimen diskutierte Lehre von den Attributen Gottes erkennen, wobei die Positionen, die Timotheos von seinen muslimischen Gesprächspartnern berichtet, am ehesten an die von dem Muʿtaziliten Abū l-Huḏail al-ʿAllāf überlieferte Attributenlehre erinnern. Timotheos griff auch die der Attributenlehre inhärente Problematik des Anthropomorphismus auf, um die Anthropomorphismus-Vorwürfe der Muslime gegen die Christen zu entkräften. Nonnos von Nisibis wiederum verwendete als erster auf Syrisch schreibender Autor eine Differenzierung, die der Unterscheidung zwischen Wesens- und Tatattributen Gottes in der islamischen Theologie ähnelte. Er ordnete nur den Logos und den Geist den Wesensattributen Gottes zu, wohingegen alle weiteren Attribute anderen Kategorien zuzurechnen seien. Auf diese Weise nutzte Nonnos die Attributenlehre, um den Muslimen die Trinitätslehre plausibel zu machen.

Inhaltlich zeigt sich in allen Texten ein Interesse daran, die Trinitätslehre korrekt darzulegen. Dies konnte auch in kurzgefasster Form geschehen, indem Polytheismusvorwürfe zurückgewiesen wurden und hervorgehoben wurde, dass die drei Hypostasen nur das Wesen eines Gottes bezeichnen, nicht aber drei Götter sind. Zur Begründung der Trinitätslehre berief man sich selbstverständlich auf die Bibel, wobei das Alte Testament typologisch auf das Neue Testament hin interpretiert wurde. Auf diese Weise wurde eine Kontinuität zwischen dem Alten und Neuen Testament hergestellt, die den muslimischen Vorwürfen, die Christen hätten ihre Schriften verfälscht, entgegenwirken sollte. Einige syrische Autoren unterstellten den Muslimen zudem, das Alte Testament zu akzeptieren, was ebenfalls für die Anwendung der typologischen Exegese ausschlaggebend gewesen sein dürfte. Neben der Bibel beriefen sich die Christen in ihrer trinitätstheologischen Argumentation auf bestimmte Koranstellen, die sie in ihrem Sinne uminterpretierten. Dabei konnte anhand des von christlicher Seite

häufig zitierten Ausschnitts aus Sure 4,171 gezeigt werden, dass dieses Vorgehen unter den syrischen Autoren des 8. Jahrhunderts nicht unumstritten war. Aber selbst der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos, der seine trinitätstheologische Terminologie am Vokabular dieses Koranverses ausrichtete, thematisierte die Differenzen zwischen Muslimen und Christen hinsichtlich der Bedeutung des Wortes/der Rede und des Geistes Gottes. Den Muslimen hielt er vor, dass sie nicht korrekt über das Wort/die Rede und den Geist Gottes sprechen würden. Wer jedoch glaubte, im Koran Hinweise auf die Trinität zu finden, musste erklären, warum die Trinität im Koran bzw. von Muḥammad nicht offen verkündet worden war. Die syrischen Autoren erkannten großteils an, dass Muḥammad den Arabern den Monotheismus gebracht habe. Da die Araber zuvor jedoch Polytheisten gewesen waren, hätten sie die Trinität aus Sicht der syrischen Christen als Polytheismus missverstanden. Aus diesem Grund habe Muḥammad sie ihnen nicht bzw. nur andeutungsweise verkündet. Damit reaktivierten die syrischen Apologeten ein Argument, das bereits in vorislamischer Zeit als Begründung für das Fehlen einer eindeutigen Offenbarung der Trinität im Alten Testament gedient hatte.

Abgesehen von den schriftbasierten Argumenten für die Trinität bemühten sich die syrischen Apologeten darum, die Lehre von der Dreifaltigkeit mit rein rationalen Mitteln plausibel darzulegen. Diesem Zweck dienten die verschiedenen Metaphern, die als Analogien für die Trinität genannt wurden. Ferner unternahmen Timotheos und Nonnos Spekulationen über die Vollkommenheit der Zahl Drei, aufgrund derer Gott nicht mehr als drei Hypostasen habe. Muslimische Kontroverstheologen hielten den Christen nämlich entgegen, dass Gott, wenn man die christliche Lehre zugrunde lege, nicht unbedingt drei, sondern auch mehr Personen umfassen könne. Die Argumentationen von Timotheos und Nonnos unterschieden sich in dieser Angelegenheit, das Ergebnis war für beide jedoch das gleiche. Nonnos' Begründung der Vollkommenheit der Zahl Drei könnte ferner im Zusammenhang zu der Lehre eines muslimischen Zeitgenossen von ihm, des Muʿtaziliten ʿAbbād b. Sulaimān, stehen. Rückschlüsse darauf ergeben sich aus der arabischen Terminologie von Nonnos' Lehrer Abū Rāʾiṭa, der das gleiche Argument wie Nonnos vorbrachte. Die Einbeziehung der islamischen Lehre von den göttlichen Attributen in die trinitätstheologische Apologetik von Timotheos und Nonnos sind ein weiterer, wahrscheinlich der überzeugendste Beleg für die Vertrautheit dieser beiden Christen mit der islamischen Geisteswelt. Dabei zeigt Timotheos' Ausführlichkeit und Differenziertheit in der Auseinandersetzung mit der Attributenlehre, dass ihm die Diskussionen der muslimischen Intellektuellen offenbar weitaus besser bekannt waren als Nonnos.

Somit durchlief die trinitätstheologische Apologetik der syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts einen Entwicklungsprozess, der sich folgendermaßen skizzieren lässt: Die syrischen Quellen aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts

weisen eher auf rudimentäre Kenntnisse der islamischen Theologie hin. Ihre Autoren waren wohl vor allem mit jenen Aspekten des Islams vertraut, mit denen Christen in ihrem alltäglichen Leben konfrontiert waren. Dazu gehörten etwa einzelne Koranverse, die im öffentlichen Raum auf die eine oder andere Weise präsent gewesen sein dürften. In theologischer Hinsicht zählte hierzu vor allem der strenge Monotheismus der Muslime, der als Gegensatz zur christlichen Trinitätslehre aufgefasst wurde. Am Ende des 8. Jahrhunderts wurde die Auseinandersetzung der syrischen Autoren, sofern sie sich in den entsprechenden gesellschaftlichen Milieus bewegten, mit der islamischen Theologie immer elaborierter. Einzelaspekte und -positionen muslimischer Theologen lassen sich insbesondere in den Texten von Timotheos und Nonnos von Nisibis ausmachen. Von hier aus war es ein naheliegender Schritt, die eigene Position nicht mehr auf Syrisch, sondern auf Arabisch zu verfassen, was die auf Timotheos folgende Generation christlicher Apologeten umsetzte.

Der Vergleich der dieser Monographie zugrundeliegenden syrischen Texte mit muslimischen Widerlegungen des Christentums offenbart einen wechselseitigen Austausch der Argumente: Muslime kannten die Argumente der Christen und verfassten Gegendarstellungen dazu, genauso wie Christen auf die muslimischen Vorhaltungen reagierten. Somit sind die syrischen Quellen Zeugnisse der Disputationskultur in der frühen ʿAbbāsiden-Dynastie.

11. Jesus Christus: Sohn Gottes, Logos und Herr – christologische Apologetik

Wie die Trinität so erschien den Muslimen auch die Inkarnation (تجسّد, *tağassud*) des göttlichen Logos nicht mit ihrem Verständnis des Monotheismus vereinbar. Folglich spielte diese Thematik ebenfalls eine zentrale Rolle in den Werken der syrischen Apologeten des 8. und 9. Jahrhunderts. Ihre christologische Apologetik wird mit folgender Vorgehensweise untersucht: Zuerst ist die islamische Position zu Jesus anhand der hierfür relevanten Koranstellen zu beschreiben. Daran schließt ein Kapitel, das auf die Wiedergabe muslimischer Kritik an der Christologie in den syrischen Quellen eingeht, an. Danach wird erörtert, inwiefern der diphysitischen Christologie in den Schriften der ostsyrischen Autoren eine besondere apologetische Bedeutung zukommt. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in der christologischen Apologetik gegenüber dem Islam wird im nächsten Kapitel behandelt. Darauf folgt eine Erläuterung der Deutung von Zeichen und Wundern als Erweise göttlichen Wirkens und damit als Beweise für das Christentum als „wahre" Religion. Anschließend rückt die Verteidigung der trinitätstheologischen Proprietät des Gezeugtseins des Sohnes in den Fokus der Analyse. Das nächste Kapitel ist der von dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. erörterten Frage, ob Christus Diener oder Herr sei, gewidmet. Nachfolgend wird erklärt, warum Christus aus Timotheos' Sicht der Anbetung würdig ist. Danach ist Timotheos' Bezeichnung des Sohnes Gottes als ‚Rede Gottes' vor dem zeitgenössischen Hintergrund der innerislamischen Debatte um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans zu diskutieren. Als Letztes wird auf die Bedeutung der Attribute Gottes in der christologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis eingegangen, bevor abschließend ein Resümee zur christologischen Apologetik der syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts zu ziehen ist.

11.1 „Nur der Gesandte Gottes" – Jesus aus der Sicht des Islams

> „There can be no doubt about it: the Qurʾān's principal critique of the Christian creed focuses on the Christian confession that Jesus, the Messiah, Mary's son, is the son of God. This Christian article of faith runs counter to the Qurʾān's repeated affirmation that the one God has neither partner nor associate and that God has neither son nor offspring."[953]

953 Griffith, What does Mecca have to do with Urhōy?, 386.

Nach dieser Feststellung von Sidney H. Griffith ist es kaum überraschend, dass die Darstellung Jesu im Koran[954] eine wichtige Grundlage für die Diskussion zwischen Muslimen und Christen über Jesus darstellt. So bemerkt etwa Mark Beaumont: „Christian dialogue with Muslims about Christ has always been affected by the portrait of him found in the Qurʾān, which both affirms and denies convictions held about Christ by Christians.“[955] Als Basis für die in den nächsten Kapiteln folgende Untersuchung der Reaktionen syrischer Apologeten auf den Islam als Herausforderung für die Christologie ist daher zunächst ein Überblick zu der Bedeutung Jesu im Islam zu geben.

Der arabische Name Jesu lautet ʿĪsā (عيسى). Daneben erscheinen im Koran verschiedene Bezeichnungen Jesu, insbesondere „Sohn der Maria“ (ابن مريم, *ibn Maryam*), Prophet (نبي, *nabī*) und Gesandter (رسول, *rasūl*). In den medinensischen Suren wird Jesus auch „der Messias/Christus“ (المسيح, *al-masīḥ*) genannt, allerdings lediglich im Sinne eines Eigennamens.[956] Dabei ist der Titel ‚Sohn der Maria‘ eine „pointierte Antithese zur christlichen Bezeichnung Jesu als ‚Sohn Gottes‘“[957]. Nach koranischer Darstellung hatte Jesus als einziger Prophet keinen menschlichen Vater und Maria empfing ihn als Jungfrau.[958] So wird in Sure 19,19–21 folgender Dialog zwischen dem Geist Gottes (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا = „wir sandten unseren Geist zu ihr“) und Maria wiedergegeben:

> „Er sagte: ‚(Du brauchst keine Angst vor mir zu haben.) Ich bin doch der Gesandte deines Herrn [رَسُولُ رَبِّكِ]. (Ich bin doch von ihm zu dir geschickt) um dir einen lauteren Jungen [غُلَامًا] zu schenken.‘ Sie sagte: ‚Wie sollte ich einen Jungen [غُلَامٌ] bekommen, wo mich kein Mann (w. Mensch) berührt hat und ich keine Hure bin? (oder: … berührt hat? Ich bin (doch) keine Hure!)‘ Er sagte: ‚So (ist es, wie dir verkündet wurde). Dein Herr sagt: (oder: So hat dein Herr (es an)gesagt.) Es fällt mir leicht (dies zu bewerkstelligen). Und (wir schenken ihn dir) damit wir ihn zu einem Zeichen [ءَايَةً] für die Menschen machen, und weil wir (den Menschen) Barmherzigkeit [رَحمَةً] erweisen wollen (w. aus Barmherzigkeit von uns). Es ist eine beschlossene Sache.‘“

Da Jesus keinen menschlichen Vater hat, wird die Empfängnis Jesu im Koran mit der Erschaffung Adams durch Gott verglichen (إِنَّ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ = „Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam.“[959]), was von Muslimen in späteren Auseinandersetzungen mit Christen dahingehend gedeutet wurde, dass die Empfängnis Jesu zwar ungewöhnlich gewesen sei, aber nicht einzigartig. Gott ist also in seinem Handeln nicht an die Gesetze der Natur gebunden. Die jungfräuliche Empfängnis Jesu durch Maria ist nach muslimi-

954 Zu den Koranstellen über Jesus vgl. Khoury, Themenkonkordanz, 219–226.
955 Beaumont, Christology in Dialogue with Muslims, 1.
956 Vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 9–10.
957 Ebd., 37.
958 Vgl. Beaumont, Christology in Dialogue with Muslims, 1–2.
959 Sure 3,59; vgl. dazu auch Bauschke, Der Sohn Marias, 18–20.

scher Überzeugung nur eine Bestätigung für die prophetische Sendung Jesu, nicht aber für die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus.[960]

Im Zuge der Beschreibung von Marias Empfängnis wird Jesus im Koran als ein ‚Wort' von Gott bezeichnet. So heißt es in Sure 3,45–48:

> „(Damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist [يَامَرِيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنهُ اسمُهُ المَسِيحُ عِيسَى ابنُ مَرِيَمَ]! Er wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahe stehen. Und er wird (schon als Kind) in der Wiege zu den Leuten sprechen, und (auch später) als Erwachsener, und (wird) einer von den Rechtschaffenen [وَمِنَ الصَّالِحِينَ] (sein).' Sie sagte: ‚Herr! Wie sollte ich ein Kind [وَلَدٌ] bekommen, wo mich noch kein Mann (w. Mensch) berührt hat?' Er (d. h. der Engel der Verkündigung, oder Gott?) sagte: ‚Das ist Gottes Art (zu handeln). Er schafft, was er will [يَخلُقُ مَا يَشَاءُ]. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie [فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ]. Und er wird ihn die Schrift [الكِتَابَ], die Weisheit [الحِكمَةَ], die Thora [التَّورَاةَ] und das Evangelium [الإِنجِيلَ] lehren.'"

Der hier für Jesus verwendete arabische Ausdruck für ‚Wort' (كلمة, *kalima*) knüpft wohl an die λόγος-Vorstellung an.[961] Allerdings ist Jesus laut der Koranaussage durch das Schöpferwort Gottes in Maria erschaffen worden, womit er nicht der präexistente λόγος aus dem Prolog des Johannesevangeliums ist.[962] Olaf H. Schumann erklärt dazu:

> „Der Logos ist das Schöpferwort, das jeweils konkret geschieht und hervorbringt, was Gott hervorbringen will. […] Im Blick auf seine Entstehung besagt die Bezeichnung Jesu als Logos (*kalima*) also ausdrücklich, daß er ein Geschöpf sei."[963]

Somit unterscheidet sich die Bedeutung des λόγος bzw. des Wortes im Koran ebenso vom christlichen Verständnis wie die Titulierung Jesu als Christus/Messias (المسيح, *al-masīḥ*): Jesus ist aus islamischer Sicht nicht Gottes Sohn, sondern ein Prophet.[964] Das zeigt sich etwa in folgendem Abschnitt aus Sure 4,171: „Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm" (إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى ابنُ مَرِيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلقَاهَا إِلَى مَرِيَمَ وَرُوحٌ مِّنهُ). Jesus bringt dies im Koran in seiner ersten Rede noch als kleines Kind zum Ausdruck: „Er sagte: ‚Ich bin der Diener Gottes [عَبدُ اللهِ]. Er hat mir die Schrift [الكِتَابَ] gegeben und mich zu einem Propheten [نَبِيًّا] gemacht. […]'."[965] Anschließend stellt der Koran klar:

960 Vgl. Beaumont, Christology in Dialogue with Muslims, 2–3.
961 Vgl. van Ess, Der Islam und die anderen Religionen, 160; Paret, Kommentar und Konkordanz, 67 (Anm. zu Sure 3,45).
962 Vgl. Busse, Die theologischen Beziehungen, 120–121.
963 Schumann, Der Christus der Muslime, 20.
964 Vgl. Berger, Islamische Theologie, 218.
965 Sure 19,30; vgl. dazu auch Busse, Die theologischen Beziehungen, 127 und 132.

„Solcher Art (w. Dies) ist Jesus, der Sohn der Maria [عِيسَى ابنُ مَرْيَمَ] – um die Wahrheit zu sagen, über die sie (d. h. die Ungläubigen (unter den Christen?)) (immer noch) im Zweifel sind. Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind [وَلَدٍ] zuzulegen. Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.) Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie [فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ]. Und (Jesus sagte:) ‚Gott ist mein und euer Herr [إِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُم]. Dienet ihm! Das ist ein gerader Weg.‘“[966]

Als Prophet stellt der Koran Jesus mehrmals in eine Reihe mit anderen Propheten.[967] Daneben wird Jesus im Koran ‚Gesandter‘ (رسول, *rasūl*) genannt, was der Bedeutung des griechischen ἀπόστολος entspricht. Beide Titel, ‚Prophet‘ und ‚Gesandter‘, werden nicht exklusiv auf Jesus bezogen.[968] Die Offenbarung, die Jesus von Gott erhalten hat, wird in den früheren Suren des Korans „das Buch“ (الكتاب, *al-kitāb*) genannt, in den späteren Suren wird dieses als „das Evangelium“ (الانجيل, *al-inǧīl*) spezifiziert.[969] Die Adressaten der Sendung Jesu sind im Koran die Juden, gegenüber denen er die Thora bestätigen und strittige Fragen klären soll.[970]

Der Koran spricht sich mehrmals gegen die Vorstellung aus, dass Gott ein Kind (ولد, *walad*) angenommen habe. Daneben wird auch die christliche Lehre, Christus sei der Sohn Gottes, explizit zurückgewiesen:

„Die Juden sagen: ‚ʿUzair (d. h. Esra) ist der Sohn Gottes.‘ Und die Christen [النَّصَارَى] sagen: ‚Christus ist der Sohn Gottes [المَسِيحُ ابنُ اللهِ].‘ Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren [الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ]. Diese gottverfluchten (Leute) (w. Gott bekämpfe sie)! Wie können sie nur so verschroben sein! Sie haben sich ihre Gelehrten und Mönche sowie Christus, den Sohn der Maria, an Gottes Statt zu Herren genommen [اتَّخَذُوا أَحبَارَهُم وَرُهبَانَهُم أَربَاباً مِّن دُونِ اللهِ وَالمَسِيحَ ابنَ مَرْيَمَ]. Dabei ist ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt [لِيَعبُدُوا إِلَاهاً وَاحِداً لَّا إِلَاهَ إِلَّا هُوَ]. Gepriesen sei er! (Er ist erhaben) über das, was sie (ihm an anderen Göttern) beigesellen [يُشرِكُونَ].“[971]

Ähnlich heißt es in Sure 5,17: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria‘“ (لَّقَد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ). Nach Sure 5,72 widerspricht die Aussage, Christus sei Gott, zudem der Lehre Christi:

„Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria [لَّقَد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَرْيَمَ].‘ Christus hat (ja selber) gesagt: ‚Ihr Kinder Israels! Dienet Gott, meinem und eurem Herrn [اعبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُم]!‘ Wer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt [مَن يُشرِك بِاللهِ], dem hat Gott (von vornherein) den Eingang

966 Sure 19,34–36.
967 Vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 45–46.
968 Vgl. ebd., 46–49.
969 Vgl. ebd., 51–52.
970 Vgl. ebd., 41–42.
971 Sure 9,30–31.

> in das Paradies versagt (w. das Paradies verboten). Das Höllenfeuer wird ihn (dereinst) aufnehmen. Und die Frevler haben (dann) keine Helfer."

Bemerkenswert ist die Umkehrung des christlichen Bekenntnisses, dass Christus Gott sei, in den beiden Koranversen: Indem diese christologische Formel im Koran zu „Gott ist Christus" verdreht wird, wird den Christen unterstellt, sie würden Gott unter Christus anordnen.[972] Sure 5,75 hebt nochmals hervor, dass Christus nur ein Gesandter Gottes sei, vor dem es bereits andere Gesandte gegeben habe:

> „Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter [مَّا المَسِيحُ ابنُ مَريَمَ إِلَّا رَسُولٌ]. Vor ihm hat es schon (andere) Gesandte gegeben [قَد خَلَت مِن قَبلِهِ الرُّسُلُ]. Und seine Mutter ist eine Wahrhaftige (?). Sie pflegten (als sie noch auf der Erde weilten, wie gewöhnliche Sterbliche) Speise zu sich zu nehmen. Sieh, wie wir ihnen (d. h. den Christen, die diese falschen Ansichten vertreten) die Verse (w. Zeichen) klar machen! Und dann sieh, wie verschroben sie sind (so daß sie trotz aller Belehrung kein Einsehen haben)!"

Diese Abschnitte stammen aus zwei Suren (Suren 9 und 5), die den späten Jahren Muḥammads in Medina zugerechnet werden. In beiden Suren wird die Vorstellung, Christus sei der Sohn Gottes oder Gott, als Unglauben (كفـر, *kufr*) und Polytheismus (شـرك, *širk*) qualifiziert. Sie widerspreche dem Glauben an den einen Gott, den Jesus selbst gelehrt habe.[973] Dementsprechend weist Jesus in Sure 5,116–117 die Behauptung zurück, er habe gesagt, die Menschen sollten ihn und seine Mutter zu Göttern nehmen.[974] Darüber hinaus beinhaltet die kurze Sure 112 eine fundamentale Absage an die Christologie: „Sag: Er ist Gott, ein Einziger [هُوَ اللهُ أَحَدٌ], […]. Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden [لَم يَلِد وَلَم يُولَد]. Und keiner ist ihm ebenbürtig." Damit ist Sure 112 eine Absage an das „gezeugt, nicht geschaffen" (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) des nicänischen Glaubensbekenntnisses.[975]

Schließlich wird die Kreuzigung Jesu in Sure 4,157–159 geleugnet:

972 Vgl. Griffith, What does Mecca have to do with Urhōy?, 388.
973 Vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 96–100.
974 Vgl. dazu Kapitel ‚10.1 Die christliche Trinitätstheologie aus islamischer Perspektive'.
975 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 365. Die entsprechende Passage aus dem Glaubensbekenntnis des Konzils von Nicäa (325) lautet: „[…] und an <den> einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist, […]" („[…] καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ […]"; zit. nach Denzinger/Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse, 63 [DH 125; Griech./Dt.]).

„[…] und (weil sie) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet [إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ].‘ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt [وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ]. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten) [وَلَاكِن شُبِّهَ لَهُم]. […] Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Gott ist mächtig und weise. Und es gibt keinen von den Leuten der Schrift [أَهلِ الكِتَابِ], der nicht (noch) vor seinem (d. h. Jesu) Tod (der erst am Ende aller Tage eintreten wird) an ihn glauben würde. Und am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein.“

Nach Auffassung des Mainstreams der islamischen Theologie starb Jesus daher nicht, sondern wurde lebendig erhöht und werde am Ende der Zeiten wiederkehren, um Gottes Botschaft auszurichten.[976] Die Vorstellung der Hinrichtung Jesu ist aus muslimischer Perspektive dagegen mit der Würde eines Propheten nicht vereinbar. Auch die Deutung der Kreuzigung Jesu als Sühnetod ist für den Islam unzutreffend, da er keine Erbsündenlehre kennt und Gott die Sünden der Menschen allein aus seiner Allmacht heraus vergeben könne, ohne dafür selbst ein Opfer bringen zu müssen.[977]

Nach der Darstellung des Korans war Jesus also ein Prophet und Gesandter Gottes, der mit einer Offenbarungsschrift, dem Evangelium, zu den Juden geschickt worden ist, um den Glauben an den einen Gott zu verkünden. Es ist jedoch mit der Würde Gottes nicht vereinbar, ein Kind anzunehmen oder zu zeugen. Jesus ist daher weder der Sohn Gottes noch Gott. Das gegenteilige christliche Dogma wird – zumindest in den späteren Suren des Korans – in die Nähe des Polytheismus gerückt. Nach islamischer Auffassung handelte Jesus jedoch lediglich im Auftrag Gottes. Diese koranischen Aussagen über Jesus bilden den Hintergrund für die Verteidigung der Christologie in den syrisch-christlichen Quellen.

11.2 Die Wiedergabe muslimischer Kritik an der Christologie in den christlich-syrischen Quellen

Wenngleich die apologetischen Traktate in syrischer Sprache aus dem ersten Jahrhundert der ʿAbbāsiden-Dynastie nur wenige Beschreibungen islamischer Lehren enthalten,[978] waren sich die syrischen Christen doch der islamischen Ablehnung des christlichen Verständnisses von Jesus Christus bewusst. Darauf lassen nicht nur ihre Widerlegungsversuche der muslimischen Kritikpunkte an der

976 Vgl. Beaumont, Christology in Dialogue with Muslims, 9–10.
977 Vgl. Berger, Islamische Theologie, 218–219; van Ess, Der Islam und die anderen Religionen, 159; vgl. dazu auch Bauschke, Der Sohn Marias, 110–118.
978 Vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 124.

Christologie indirekt schließen, vielmehr referierten die syrischen Autoren mitunter direkt grundsätzliche Haltungen ihrer muslimischen Zeitgenossen zu der Person Jesu Christi. Der westsyrische Mönch und Bischof Jakob von Edessa (gest. 708) macht etwa deutlich, dass Jesus Christus aus muslimischer Sicht – im Gegensatz zur Haltung der Juden – der im Alten Testament verheißene Messias sei, er sei jedoch nicht Gott oder der Sohn Gottes. Jakob erklärt diese Erkenntnis in einem Brief an den Styliten Johannes von Litarbā:

ܘܡܠܐ ܟܡ ܕܓܡ ܡܫܝܚܐ ܗܘ
ܕܟܕ ܠܐ ܡܕܡ ܠܗ ܘܡܠܐ ܡܝܕ
ܡܝܬ ܘܡ ܫܘܥܠ ,ܡܫܝܚܐ
ܠܗ ܫܠܡܬ ܟ ܡܬܦܫܩ ܗܘܐ
ܡܝܬ ܫܘܥ ,ܡܫܝܚܐ ܐܡ ܕܢ
ܘܡ ܒܢܝ ܗܘܐ ܘܡܠܐ ܘܡ ܐܬܐ
ܐܬܐ ܕܒܝܕ ܢܒܝܐ ܐܬܐ[979]

Und auch die Muslime (ܡܫܝܚܝܐ) wiederum, obwohl sie diesen wahren Messias/Christus, der gekommen ist und von den Christen bekannt wird, nicht [als] Gott und Sohn Gottes erkennen und dieses nicht sagen wollen, glauben sie alle doch fest, dass er der wahre Messias ist, der kommen sollte und durch die Propheten vorhergesagt wurde.[980]

Ebenso beschreibt Jakob von Edessa die Muslime in einem seiner Scholien als „jene, die Christus, Gott und Sohn Gottes, der uns durch sein Blut von der Knechtschaft der Sünde erlöst hat, nicht [als] Gott und Sohn Gottes bekennen“ (ܐܝ ܡܠܐ ܡܝܕ ܡܠܐ ܫܘܥܠ ܡܠܐ ܡܝܕ ܡܠܐ ܠ ܒܗܝ ܠܢ ܐܝ ܕܡܐ ܕܒܠܝܢ ܡܫܥܒܕ ܟ ܡܢ ܕܒ ܠ ܓܝ)[981]. Die bereits im Koran grundgelegte Aussage, dass Jesus weder Gott noch der Sohn Gottes gewesen sei, war Jakob von Edessa somit schon am Ende des 7. Jahrhunderts (wahrscheinlich im letzten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts) oder in den ersten Jahren des 8. Jahrhunderts bekannt.

Auch der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. sah sich mit den typischen muslimischen Einwänden gegen die Christologie konfrontiert, wie die Äußerungen seiner beiden Gesprächspartner in den Disputationen der Briefe 40 und 59 zeigen. Im christologischen Teil von Brief 40 ist es möglicherweise Timotheos' muslimischer Gesprächspartner[982], der hervorhebt, dass Gott sich

979 Jakob von Edessa, Fünfter Brief an den Styliten Johannes von Litarbā (Ed. Nau), 518 (Z. 24–26).

980 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Jakob von Edessa, Fünfter Brief an den Styliten Johannes von Litarbā (Übers. Nau), 524 (Frz.); Hoyland, Jacob of Edessa on Islam, 156 (Engl.); Hoyland, Seeing Islam, 166 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 171 (Engl.).

981 Jakob von Edessa, 14. Scholion (Ed./Übers. Phillips), ح (Z. 8–10; Syr.) und 42 (Engl.); Penn, When Christians First Met Muslims, 183–184 (Engl.).

982 Es lässt sich freilich nicht eindeutig bestimmen, ob dieser Passus als Aussage des Timotheos oder seines muslimischen Gesprächspartners zu verstehen ist. Entgegen der hier vorgenommenen Interpretation hält Martin Heimgartner es für wahrscheinlicher, dass es sich um eine Aussage des Timotheos handelt (vgl. Timotheos, Brief 40 [CSCO.S 262], 40 [Anm. 188]).

den früheren Offenbarungszeugen – namentlich Adam, Noah, Abraham, Mose, Jesaja und Ezechiel – gezeigt habe, „aber nicht gemäß seiner Natur, denn [diese] ist vollkommen unsichtbar" (ܠܐ ܚܙܝܐ ܟܠ ܡܢ ܒܪܝܬܗ ܐܠܐ ܟܠ ܫܪܝܪ ܗܘ). Aufgrund dieser Unsichtbarkeit der göttlichen Natur fragt der Muslim, ob es sich bei dem von den Christen unterstellten Erscheinen Gottes in Christus nicht um eine Einbildung und Täuschung (ܚܙܝܢܐ [...] ܕܡܬܚܙܝ) gehandelt haben könne.[983] Der Muslim stellt die Menschwerdung Gottes aufgrund der Transzendenz Gottes somit in Frage bzw. erachtet sie als eine Täuschung, der die Christen erlegen seien.

Dementsprechend kann Timotheos' muslimischer Gesprächspartner in Brief 40 die christliche Lehre von der göttlichen Natur Christi nicht akzeptieren. Gegen diese wendet er ein: „Wenn [Christus] folglich auf diese Weise […] betete, der aber, der betet, nicht Gott ist, dann ist Christus nicht Gott" (ܡܢ ܗܟܝܠ ܕܐܡܪ ܕܨܠܐ ܗܘ ܘܡܨܠܐ ܗܘ ܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܡܨܠܐ ܗܘ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ)[984]. Aus der Tatsache, dass Jesus zu Gott gebetet hat, leitet auch al-Mahdī in der Disputation mit Timotheos ab, dass Jesus nicht Gott sein könne:

ܘܡܢ ܗܝ ܕܐܡܪ ܕܨܠܐ ܗܘ ܘܣܓܕ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܫܒܚ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܨܠܐ ܗܘ ܘܣܓܕ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܫܒܚ ܐܠܗܐ ܗܘ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ[985]

„Damit, dass du sagst, er habe [Gott] verehrt und angebetet, widerlegst du, dass er Gott ist. Denn wenn er [Gott] verehrt und angebetet hat, ist er nicht Gott. Und wenn er Gott ist, hat er [Gott] nicht verehrt noch angebetet."[986]

Damit gibt Timotheos eine Position der muslimischen Polemik gegen das Christentum wieder, nach der Jesus nicht Gott sei, weil er zu Gott gebetet hat.[987]

Im ersten christologischen Teil ihrer Disputation debattieren Timotheos und al-Mahdī ferner über ihre unterschiedlichen Auslegungen von Joh 20,17. Der relevante Abschnitt von Joh 20,17 lautet: „Ich gehe hinauf zu meinem Vater und

983 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 50–51 (Nr. 8,6; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 40–41 (Nr. 8,6); Ed./Übers. Cheikho, 256–257 (Nr. 256; Frz.) und 318 (Nr. 256; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 32 (Syr.) und 84 (Engl.).

984 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 61–62 (Nr. 10,1; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 47–48 (Nr. 10,1); Ed./Übers. Cheikho, 270 (Nr. 300; Frz.) und 328 (Nr. 300; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 37 (Syr.) und 92 (Engl.).

985 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 34 (Nr. 6,21).

986 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 30–31 (Nr. 6,21; Übers. Heimgartner).

987 Zu dieser muslimischen Polemik vgl. Thomas, The Miracles of Jesus, 227 (al-Māturīdī), 230 (al-Ḥasan b. Aiyūb) und 231–232 (al-Bāqillānī). Die von David Thomas genannten Beispiele stammen somit aus der Zeit nach Timotheos: Diese muslimischen Autoren erklärten, Jesus habe wie andere Propheten zu Gott gebetet und Gott habe ihnen die Macht verliehen, Wunder zu wirken. Es ist allerdings denkbar, dass Muslime schon zur Zeit des Timotheos auf diese Weise argumentierten.

zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεόν ὑμῶν/Pešīṭtā: ܠܐܒܝ ܘܠܐܒܘܟܘܢ ܘܠܐܠܗܝ ܘܠܐܠܗܟܘܢ/Timotheos: ܘܠܐܠܗܝ ܕܐܠܗܟܘܢ ܘܠܐܒܝ ܘܠܐܒܘܟܘܢ). Eine Reminiszenz an diesen Vers findet sich in mehreren Suren des Korans, in denen Jesus mit den Worten „Gott ist mein Herr und euer Herr“ (إِنَّ اللهَ رَبِّـي وَرَبُّكُـم) zitiert wird.[988] „Dies ist der *Grundsatz* des Evangeliums, wie der Koran es versteht. Es ist der Haupt-Satz seiner theozentrischen Botschaft, den Jesus im Koran mehrfach wiederholt“.[989] Muslimische Kommentatoren zogen das Zitat aus Joh 20,17 heran, um darzulegen, dass Jesus nur ein Mensch und nicht Gott gewesen sei.[990] In diesem Sinne interpretierte beispielsweise der zum Islam konvertierte, frühere ostsyrische Christ ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. zwischen 860 und 870) die Aussage Jesu in Joh 20,17 in seiner *Widerlegung der Christen* (الـردّ علـى النصـارى, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā*).[991] Auch al-Mahdī sieht in diesem Vers offensichtlich einen Widerspruch zur göttlichen Natur Christi, die von den Christen angenommen wird. Der Kalif gibt den Bibelvers erst verkürzt wieder, wie es den Koranversen entspricht, und weist dann auf einen Widerspruch in dem Vers hin, den er aus seiner Perspektive sieht:

ܐܡܪ ܠܗ ܐܢ ܐܒܘܗ ܐܒܘ ܗܘ ܐܠܗܗ ܐܠܗ ܗܘ ܐܒܘ ܐܒܘܗ ܐܠܗ ܗܘ ܐܠܗ ܐܒܘ ܗ

> *zu meinem Gott und eurem Gott*, halten sie uns aufgrund dieser Worte für vollkommene Narren, weil wir als Gott und Sohn Gottes ihn bekennen, der mit seinem eigenen Mund bekennt, dass er Gott ‚besitzt'."[994]

Die muslimische Auslegung von Joh 20,17, die häufig gegen die Christologie verwendet wurde, war den syrischen Christen somit bereits im 8. Jahrhundert geläufig.

Außerdem spielt die Inkarnation als einer der Hauptstreitpunkte zwischen Muslimen und Christen eine wichtige Rolle in der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī. Die islamischen Einwände gegen die Vorstellung, dass Jesus Gottes Sohn sei, werden von al-Mahdī in fünf Anfragen an den Patriarchen zum Ausdruck gebracht.[995] Dabei wird deutlich, welche Probleme sich aus muslimischer Sicht aus der Lehre von der Inkarnation ergeben: So meint al-Mahdī, dass die Christen glauben würden, Gott „habe eine Frau genommen und mit ihr einen Sohn gezeugt" (ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܐܢܬܬ ܠܗ ܒܪ ܡܢ ܐܢܬܬܗ)[996]. Daraus folgt die für muslimische Ohren häretisch klingende Annahme, dass Jesus Gottes Sohn (ܐܝܟ ܒܪ ܐܠܗܐ) sei,[997] der aus der Jungfrau Maria geboren worden sei (ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ ܐܡ ܐܠܗܐ).[998] Die Jungfrauengeburt Jesu finde sich in der Schrift (ܒܟܬܒܐ), d. h. im Koran, al-Mahdī hält eine Geburt ohne Verletzung der Jungfräulichkeit aber für unmöglich.[999] Dass ein Mensch aufgrund des Wirkens Gottes jedoch auch ohne vorherigen Geschlechtsverkehr geboren werden könnte, bezweifelt der Kalif nicht, denn dies sei bei Adam ebenfalls so gewesen.[1000] Damit greift er eine muslimische Tradition auf, die der Widerlegung der christlichen Lehre von einer göttlichen und einer menschlichen Natur in Christus dienen sollte. Der Vorwurf, Gott habe nach christlicher Auffassung einen Sohn gezeugt, indem er geschlechtlich mit einer Frau verkehrte (يلامس النساء), findet sich beispielsweise in Abū ʿĪsā l-Warrāqs Polemik gegen das Christentum.[1001]

994 Zit. nach Reinink, Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte, 65; vgl. dazu auch Penn, When Christians First Met Muslims, 209; Reinink, Political Power, 156–157.

995 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 4 (Nr. 2,2; Syr.), 4 (Nr. 2,4; Syr.), 6 (Nr. 2,7; Syr.), 6 (Nr. 2,8; Syr.) und 7 (Nr. 2,10; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 4 (Nr. 2,2), 5 (Nr. 2,4), 6 (Nr. 2,7), 6 (Nr. 2,8) und 7 (Nr. 2,10).

996 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 4 (Nr. 2,2; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 4 (Nr. 2,2).

997 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 4 (Nr. 2,4; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 5 (Nr. 2,4).

998 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 6 (Nr. 2,7; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 6 (Nr. 2,7).

999 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 6 (Nr. 2,8; Syr.) und 7 (Nr. 2,10; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 6 (Nr. 2,8) und 7 (Nr. 2,10).

1000 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 7 (Nr. 2,10; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 7 (Nr. 2,10).

1001 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 272–275 (Nr. 349–351; Arab./Engl.).

Die muslimische Vorstellung über Jesus ist auch im *Scholienbuch* des Theodor bar Kōnī gegenwärtig: Im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* bekennt sich der muslimische Schüler zu Christus und wirft dem christlichen Lehrer gleichzeitig vor, sich nicht an die Lehre Christi zu halten:

ܐܡܪܬ ܠܟ ܐܢܐ ܗܫܐ ܕܐܢܐ ܒܡܫܝܚܐ ܘܒܬܘܠܡܕܗ ܕܗܝ ܐܝܬ ܠܟ ܕܐܢܬ ܠܐ ܩܐܡ ܒܬܘܠܡܕܗ ܕܗܝ ܐܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܣܓܝ̈ܐ ܕܣܒܪ̈ܐ ܕܠܐ ܫܪܪ̈ܐ ܕܐܢܬ ܩܐܡ ܒܗ̈ܘܢ ܘܒܗ̈ܘܢ ܐܦ ܒܥܠܬ ܐܠܗܐ ܐܬ ܡܓܕܦ ܐܢܬ ܐܦ ܒܥܠܬ ܐܠܗܐ.[1002]

Ich habe oben gesagt, dass ich an Christus und seine Lehre glaube. Aber ihr haltet seine Lehre nicht richtig ein, sondern habt viele Traditionen, die unwahr sind. Durch sie lästert ihr auch teilweise Gott.[1003]

Der Lehrer kündigt daraufhin sein weiteres Vorgehen in der Disputation an: Da der Schüler erklärt habe, mit dem Gesetz übereinzustimmen (ܡܗܝܡܢ ܐܢܐ ܒܢܡܘܣܐ ܕܐܠܗܐ), werde er die Wahrheit der christlichen Lehre, welche der Schüler bezweifle, anhand des Gesetzes aufzeigen (ܐܝܟ ܕܐܢܬ ܡܗܝܡܢ ܐܢܬ ܒܢܡܘܣܐ ,ܡܐܠܦ ܐܢܐ ܠܟ ܡܢ ܢܡܘܣܐ).[1004] Der Lehrer geht folglich davon aus, die Übereinstimmung der christlichen Lehre mit dem Alten Testament darlegen und den Schüler dadurch überzeugen zu können. Der Vorwurf, „unwahren Traditionen“ zu folgen, soll auf diese Weise widerlegt werden. Dieser Vorwurf ist mit der Anschuldigung verbunden, die Christen hielten die Lehre Christi nicht korrekt ein.

Die unterschiedlichen Auffassungen über diese Lehre kommen ferner an einer Stelle des Gesprächs zwischen Lehrer und Schüler über die Taufe im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* zum Ausdruck:

ܐܡܪ ܠܗ ܡܗܝܡܢܐ ܠܡܪܝ ܐܦ [...] ܐܡܪ ܠܝ". ܐܦ ܐܢܬ ܩܒܠ ܠܗ ܐܘ ܠܐ. ܐܡܪ ܠܗ ܡܗܝܡܢܐ ܕܐܢܐ ܩܒܠ ܒ". ܐܡܪ ܠܗ ܡܗܝܡܢܐ ܕܐܢܐ ܩܒܠ ܠܐ ܐܝܬ ܠܟ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪ ܠܝ ܐܠܐ ܒ". ܐܡܪ ܠܗ ܡܗܝܡܢܐ ܕܐܢܬ ܩܒܠ ܒ ܘܠܐ ܩܒܠ ܡܫܝܚܐ ܐܢܬ ܡܫܬܩܠ ܒ ; ܐܠܐ ܡܫܝܚܐ ܐܢܬ ܡܫܬܩܠ ܐܦ ܒ.[1005]

Lehrer: […] Ich frage dich dennoch: Akzeptierst du die Lehre Christi oder nicht?
Schüler: Ich akzeptiere die Lehre *über* Christus.
Lehrer: Ich habe nicht ‚*über* Christus‘ zu dir gesagt, sondern ‚[die Lehre] von Christus *selbst*‘. Denn wer die Lehre *über* Christus akzeptiert und [die Lehre] von Christus *selbst* verachtet, verleugnet offenkundig Christus.[1006]

1002 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 237 (Z. 28)–238 (Z. 4).
1003 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 188), 177 (Nr. 25; Übers. Hespel/Draguet).
1004 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 238 (Z. 7–9; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 177 (Nr. 26; Frz.).
1005 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 243 (Z. 6–12).
1006 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 188), 180–181 (Nr. 38–39; Übers. Hespel/Draguet).

Der muslimische Schüler ergänzt daraufhin, dass er die Lehre Christi nicht verachte (ܠܐ ܐܫܬܘܝ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܐ), aber über die Taufe gesagt habe, dass sie nach der Lehre über Christus nicht nützlich sei (ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐ ܐܫܬܘܝ ܠܟ ܐܠܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘ ܕܠܐ ܡܬܦܥ ܐܠܐ ܒܗ.),[1007] der Lehrer unterscheidet aber offensichtlich zwischen der Lehre Christi und der Lehre über Christus: Während er für die Christen beansprucht, dass sie der auf Christus selbst zurückgehenden Lehre folgten, gesteht er den Muslimen lediglich zu, Anhänger einer Lehre über Christus zu sein.

Mit Blick auf den Inhalt der christlichen Lehre sieht der muslimische Schüler im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* Jesus auf der gleichen Stufe wie die anderen Propheten, denn er glaubt „nicht, dass Gott in ihm wohnt […], sondern dass der Wille Gottes ihn begleitet […] wie Moses und einen [jeden] von den anderen Heiligen“ (ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܐ ܐܡܪ ܕܐܠܗܐ ܫܟܝܢ ܒܗ ܐܠܐ ܕܨܒܝܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܐ ܥܡ ܗܘ ܐܝܟ ܡܘܫܐ ܘܥܡ ܫܪܝ ܩܕܝܫܐ ܐܚܪܢܐ […] ܘܥܡ […].). Angesichts des Einwands des Lehrers, dass – aus seiner christlichen Perspektive – die Propheten doch bezeugen würden, dass Christus besser sei als sie (ܗܘ ܕܡܫܝܚܐ ܛܒ ܡܢ ܟܠ ܢܒܝܐ), gesteht der Schüler lediglich zu, dass Jesus besser sei als die Gerechten (ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐ ܐܫܬܘܝ ܠܟ ܐܠܐ ܕܗܘ ܛܒ ܡܢ ܟܠ ܙܕܝܩ).[1008] Sidney H. Griffith hat dazu angemerkt, dass die Position des Schülers jener des Korans entspricht, der in Jesus lediglich einen Gesandten Gottes sieht.[1009] An anderer Stelle erklärt der Schüler überdies, er könne nicht glauben, dass Gott einen Sohn habe (ܕܠܐ ܐܡܝܢ ܐܢܐ ܕܐܠܗܐ ܒܪ ܐܝܬ) und Christus dies gelehrt habe (ܕܐܡ ܐܦ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪ).[1010] Ferner erklärt er, sein Gewissen (ܕܡܝܢܝ) könne es nicht hinnehmen, „dass Gott zeugen könne wie wir“ (ܕܐܠܗܐ ܕܡܫܐ ܠܝ ܕܢܫܟܚ ܐܝܟ ܢܚܢܢ).[1011] Somit referiert Theodor bar Kōnī im *Scholienbuch* die wesentlichen Einwände des Islams gegen die Christologie.

Die Gründe für die bei Theodor bar Kōnī anklingende Sonderstellung Jesu, welche die Muslime ihm unter den Propheten einräumen, erläutert der westsyrische Patriarch Dionysios von Tell-Maḥrē entsprechend der muslimischen Vorstellung:

1007 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 243 (Z. 13–15; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 181 (Nr. 39; Frz.).

1008 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 270 (Z. 27)–271 (Z. 9; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 201 (Nr. 154–156; Frz.).

1009 Vgl. Griffith, Chapter Ten of the *Scholion*, 182.

1010 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 276 (Z. 19–21; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 206 (Nr. 169; Frz.).

1011 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 277 (Z. 17–19; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 206 (Nr. 172; Frz.).

ܗܘ ܒܗ ܕܝܢ ܠܐ ܝܬܪ ܡܢ ܫܐܪ ܢܒܝܐ ܕܠܐ ܡܢ ܙܪܥ ܓܒܪܐ ܐܠܐ ܒܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܒܪܝ ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ ܒܪܘܚܐ ܕܐܦ ܟܕ ܦܬܚ ܘܢܦܚ ܘܐܬܒܪܝ ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܕܡ ܡܢ ܥܦܪܐ ܐܬܒܪܝ ܘܢܦܚ ܒܗ ܘܩܡ ܘܗܘܐ ܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ.[1012]

Dennoch war er [Christus] dadurch größer als die anderen Propheten, weil er nicht aus dem Samen des Mannes und durch Geschlechtsverkehr geboren wurde, sondern durch das Wort Gottes geschaffen wurde und aus Maria wurde durch den Hauch des Geistes, wie er durch seinen Hauch befahl und Adam aus Staub erschaffen wurde. Er hauchte den heiligen Geist in ihn und er erhob sich und war.[1013]

Somit bleibt festzuhalten, dass die Kenntnis der syrischen Christen des 8. Jahrhunderts von den zentralen Kritikpunkten der Muslime an der Christologie sich nicht allein aus den quellenmäßig überlieferten Gegenargumenten ergibt, sondern auch aus der direkten Benennung der muslimischen Einwände in den syrischen Texten. Bei Jakob von Edessa lag der Fokus dabei vor allem auf der Weigerung der Muslime, Christus Gott oder Sohn Gottes zu nennen. Demgegenüber zeichnete der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. ein detaillierteres Bild von den Gründen der Muslime für die Ablehnung der göttlichen Natur Christi: Gemäß biblischem Zeugnis betete Jesus, was für die Muslime dagegen spricht, dass Christus Gott war, weil er als Gott ja nicht gebetet haben müsse. Ferner referierten die Katholikoi Aba II. und Timotheos I. die muslimische Ansicht, die Aussage Jesu in Joh 20,17 widerspreche der Christologie, da Jesus Gott ebenso als seinen Vater und Gott wie als Vater und Gott seiner Jünger bezeichnet habe. Kalif al-Mahdī hielt die Aussage von Joh 20,17 laut Timotheos' Darstellung zudem für in sich widersprüchlich, weil Gott nicht gleichzeitig der Vater und der Gott Jesu sein könne. Bezüglich der Inkarnation ließ Timotheos den Kalifen al-Mahdī weitere typische Kritikpunkte der muslimischen Seite benennen: Wie schon bei Jakob von Edessa deutlich wurde, lehnten die Muslime die Bezeichnung ‚Sohn Gottes' ab. Timotheos weist auch auf die für die Muslime problematische Zeugung des Sohnes hin. Für al-Mahdī ist eine Geburt ohne Verletzung der Jungfräulichkeit durch den Geburtsvorgang überdies nicht möglich.

Im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* ließ Theodor bar Kōnī den Schüler als Repräsentanten der muslimischen Seite den Christen vorwerfen, die Lehre Christi nicht korrekt zu befolgen und falsche Traditionen eingeführt zu haben, die teilweise blasphemisch seien. Darüber hinaus differenziert der Schüler zwischen der Lehre Christi, der die Christen zu folgen beanspruchen, und der Lehre

1012 Michael der Syrer, Chronik (Ed. Chabot), 406.

1013 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Michael der Syrer, Chronik (Übers. Chabot), 404 (Frz.); Übers. Moosa, 447 (Engl.); Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 44 (Dt.); Penn, Envisioning Islam, 91 (Engl.). In der *Chronik bis zum Jahr 1234* fällt diese Passage kürzer aus (vgl. Palmer, The Seventh Century, 131 [Engl.]; Penn, Envisioning Islam, 91 [Engl.]).

über Christus, die auch der Schüler als Muslim akzeptiert. Wie al-Mahdī in der Disputation mit Timotheos so kritisiert der Schüler im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* die Vorstellungen, dass Gott einen Sohn habe und dass Gott diesen Sohn zeugen könne. Der Schüler macht überdies deutlich, dass Jesus nur ein Prophet sei, wenngleich er ihm gemäß islamischer Tradition eine Sonderstellung unter den Propheten einräumt. Insgesamt entsprechen die in den syrischen Quellen wiedergegebenen Kritikpunkte der Muslime also den Einwänden des Islams gegen die Christologie. Im Folgenden wird erläutert, wie die syrischen Theologen auf diese Einsprüche reagierten und welche Gegenargumente und -strategien sie entwickelten.

11.3 Die diphysitische Christologie der Kirche des Ostens in der Auseinandersetzung mit dem Islam

Die syrischen Apologeten des 8. und 9. Jahrhunderts verteidigten das Christentum nicht nur gegenüber dem Islam, sondern hoben dabei oftmals auch die Unterschiede zwischen den christologischen Traditionen hervor. Sie versuchten jeweils, die Christologie ihrer eigenen Kirche gegenüber den anderen christologischen Modellen als überlegen darzustellen. Karl Pinggéra hat anhand von Beispielen aus der ostsyrischen Literatur aufgezeigt, dass von dieser Seite vor allem die strikte Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus betont wurde, weil man darin offenbar eine vielversprechende Möglichkeit zur Widerlegung der muslimischen Kritik an der Christologie wähnte. Gerade gegenüber den Miaphysiten brachten die ostsyrischen Autoren in diesem Zusammenhang den Theopaschismus-Vorwurf ins Spiel. Muslimischerseits wurden die christologischen Differenzen jedoch gegeneinander ausgespielt, um das Christentum insgesamt zu diskreditieren.[1014]

Die hier herangezogenen Quellen aus dem 8. und 9. Jahrhundert sind vorwiegend ostsyrischer Provenienz. Mit der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* und dem *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis sind aus dieser Zeit lediglich zwei westsyrische Quellen erhalten, die speziell für die Auseinandersetzung mit dem Islam verfasst wurden. Beide Texte behandeln die miaphysitische Christologie nicht so ausdrücklich wie dies hinsichtlich der diphysitischen Christologie in den ostsyrischen Quellen der Fall ist. Gleichwohl stellt die Christologie in der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* das wichtigste Thema dieses Textes dar, was ein bestimmtes Problem der Abfassungszeit offenbart, das – nach der Interpretation Gerrit J. Reininks – in der Gespaltenheit des Christentums infolge der christologischen Kontroversen gegenüber dem Konzept der Einheit des Islams auf der Grundlage

1014 Vgl. Pinggéra, Konfessionelle Rivalitäten, 52–67.

des absoluten Monotheismus besteht.[1015] Der christologische Teil des Textes wird mit der Frage des Emirs, ob Christus Gott sei oder nicht, eingeleitet. Der Patriarch erwidert diese Anfrage mit einem formelhaften Bekenntnis, das dem nicänischen Bekenntnis ähnelt:[1016]

ܗܘ ܐܠܗܐ ܘܡܠܬܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܕܐܬܝܠܕ ܠܥܠܡ ܘܠܥܠܡܝ ܥܠܡܝܢ ܘܒܣܘܦ ܝܘܡܬܐ ܐܬܒܣܪ ܠܐܝܬܘܬ ܒܪ ܐܢܫܐ ܒܪܘܚ ܩܕܫܐ ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܒܬܘܠܬܐ ܐܡ ܐܠܗܐ ܘܗܘ ܐܬܝܠܕ ܐܢܫ ܘܐܬܒܪܝ ܐܢܫ ܗܘ ܐܠܗܐ ܘܡܠܬܐ ܕ

Die diphysitische Christologie der Kirche des Ostens erscheint auch in den Briefen des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. gegen den Islam und im zehnten Kapitel von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch*. Timotheos und sein muslimischer Gesprächspartner diskutieren in Brief 40 etwa über die Frage, warum nur Christus Mensch geworden ist, wenn er nach christlicher Überzeugung doch untrennbar mit den beiden anderen Hypostasen der Trinität verbunden ist. Timotheos verweist zunächst auf zwei Analogien,[1022] bevor er die christliche Position auf den Punkt bringt:

ܗܟ ܐ ܡܘܝܐ ܡܠܟܐ ܪܡܠܐ ܚܝܐ ܪܘܚܗ
ܪܥܝܢܗܘܢ ܠܐ ܡܫܬܚܩ ܠܐ ܠܥܠܡ
ܐ ܚܕ ܚܠܦ ܐ ܒܣܪ ܒܚܕ ܐ ܡܫܝܚܐ
ܠܐ ܐܬܐܡܪ ܒܣܪ ܐ ܪܘܚܐ ܐܠܐ ܕܐܬܒܪ
ܒܐܢܫܐ ܠܐ ܡܘܝܐ ܐ ܪܘܚܗ ܀ ܐܝܟ
ܗܟ ܐ ܡܠܟܐ ܚܝܐ ܪܘܚܗ [...] ܐܬܒܪ
ܒܚܕ ܐ ܡܫܝܚܐ ܐ ܒܟܠ ܘܥܠ ܟܠ ܐ ܐܦ
ܗܟ ܐ ܐܠܗܐ ܒܟܠ ܘܥܠ ܟܠ ܐ ܘܒܚܕ
ܐ ܡܫܝܚܐ ܐ ܡܬܚܡܪ ܘܡܬܬܚܡ ܐ ܐܦ
ܗܟ ܐ ܐܠܗܐ ܐ ܡܬܚܡܪ ܘܡܬܬܚܡ ܐ ܒܚܕ
ܐ ܡܫܝܚܐ ܐ ܡܬܚܡܪ ܘܡܬܬܚܡ ܐ ܀[1023]

So auch Gott, seine Rede und sein Geist: Während sie in allem unbegrenzt und unteilbar sind und sich niemals voneinander entfernen, wurde die Rede Körper und Mensch ohne Veränderung, [vom] Vater und dem Geist wird aber nicht gesagt, dass sie Mensch wurden. […] so auch Gott: Obwohl er in allem und über allem ist, gebraucht er einzig diesen Menschen wie durch einen Mittler, während er niemals in ihm begrenzt oder beschränkt wird.[1024]

Timotheos reagiert damit auf einen Vorwurf, den von muslimischer Seite beispielsweise Abū ʿĪsā l-Warrāq gegen die Christen richtete: Al-Warrāq kritisierte, dass die Vereinigung (الاتّحاد, *al-ittiḥād*) des Wortes mit einem Menschen[1025] nach christlicher Auffassung eine „Tat für das Wort, ohne den Vater und ohne den Geist“ (فعل للكلمة دون الأب ودون الروح) sei, wodurch das Wort von den beiden anderen Hypostasen abgesondert werde. Weil eine solche autonome Handlung für jede der drei Hypostasen gelten müsse, könne jede Hypostase unabhängig von den anderen handeln. Dann hätten sich auch der Vater und der Geist mit einem Menschen vereinigen können.[1026] Bei Timotheos bleibt die Menschwerdung dagegen dem Logos vorbehalten, sie wird weder vom Vater noch vom Geist ausgesagt. Dennoch sind die drei Hypostasen unteilbar und entfernen sich nicht voneinander.

1022 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 57 (Nr. 8,29; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 44 (Nr. 8,29); Ed./Übers. Cheikho, 263–264 (Nr. 277; Frz.) und 323–324 (Nr. 277; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 35 (Syr.) und 88 (Engl.).

1023 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 57 (Nr. 8,30–31); Ed. Cheikho, 324 (Nr. 277–278); Ed. Hurst, 35.

1024 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 44–45 (Nr. 8,30–31; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 264 (Nr. 277–278; Frz.); Übers. Hurst, 88–89 (Engl.).

1025 Al-Warrāq beschreibt die Inkarnation als Vereinigung des Sohnes (الابن) bzw. des Wortes (الكلمة) mit einem Menschen (إنسان; vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* [UCOP 59], 86–87 [Nr. 9–10; Arab./Engl.]).

1026 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 96–99 (Nr. 154–156; Arab./Engl.).

Während es in vorgenannter Passage aus Brief 40 um das Verhältnis der Hypostasen in der Trinität zueinander geht, rückt in Timotheos' Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī das Problem der Einheit der Naturen in Christus in den Mittelpunkt der Diskussion. Al-Mahdī versteht Timotheos' Position so, dass Christus letztlich aus zwei Personen bestehe, von denen die eine ewig ist, weil sie aus Gott hervorgegangen ist, die andere hingegen ein gewöhnlicher Mensch ist, weil sie aus Maria hervorgegangen ist.[1027] Darauf entgegnet Timotheos:

ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܢ ܠܝܬ ܠܟ ܟܝ ܡܫܝܚܐ ܘܒܪܐ ܚܕ ܠܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܘܒܪܐ ܚܕ ܐܠܐ ܬܪܝܢ ܘܗܟܢܐ ܡܬܬܟܢܝܢ ܐܝܬ ܠܢ ܬܪܝܢ ܟܝܢܐ ܐܝܬ ܠܢ ܬܪܝܢ ܟܝܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܗܐ ܐܦ ܒܫܡ ܐܢܫ ܟܝ ܐܬܚܙܝ ܠܢ ܐܠܗܐ ܐܦ ܒܫܡ ܐܢܫ ܟܝ ܐܬܚܙܝ ܠܢ ܐܠܗܐ ܕܒܪ ܡܢ ܡܪܝܡ ܟܝ ܐܫܬܡܗ ܠܗ ܐܠܗܐ [...] ܘܠܐ ܢܦܠܓ ܚܢܢ ܠܟ ܡܠܟܐ ܒܬܪ ܗܕܐ ܕܬܪܝܢ ܟܝܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܐܠܗܐ ܐܠܐ ܕܐܦ ܥܠ ܓܒ ܗܠܝܢ ܐܢܚܢܐ ܡܘܕܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܘܒܪܐ ܚܕ ܗܘ ܘܠܐ ܬܪܝܢ ܡܫܝܚܐ ܘܒܢܝ ܐܢܫ[1028]

„Es sind nicht zwei Christusse oder Söhne, o König, sondern nur *ein* Sohn und Christus. Es sind jedoch zwei Naturen, und so werden sie auch bezeichnet: Die eine [Natur] nämlich ist die der Rede, die andere ist die, die aus Maria [stammt] und die die Gott-Rede angenommen hat. […] Die Zweiheit der *Naturen*, o König, leugnen wir nicht noch deren Verschiedenheit voneinander, sondern zusätzlich zu diesen beiden bekennen wir *einen* Christus und Sohn."[1029]

Für Timotheos handelt es sich nicht um zwei Personen, sondern um zwei Naturen, die er nach ihrem Hervorgang unterscheidet: Die göttliche Natur, die Gott-Rede, ist der präexistente Logos, der vor der Zeit aus Gott-Vater hervorgegangen ist, die menschliche Natur stammt dagegen von Maria und hat die Gott-Rede angenommen. In dieser Argumentation fällt allerdings auf, dass laut Timotheos die menschliche Natur den Logos angenommen habe (ܐܠܗܐ ܐܬ ܡܫܝܚܐ), während in Joh 1,14 von der Fleischwerdung des Logos die Rede ist (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο/ܡܐ ܕܗܘܐ ܒܣܪܐ). Die Einheit der Naturen ist nach Timotheos dagegen in Christus und dem Sohn (ܒܪܐ ܡܫܝܚܐ ܘ) begründet. Damit erweist sich Timotheos als Anhänger der antiochenischen Christologie:[1030] Theodor von Mopsuestia (gest. 428) und Theodoret von Kyros (gest. 466), der Nestorios bei dem Konzil von Chalcedon (451) zu verteidigen versuchte, hatten bereits ähnlich argumentiert.[1031] Timotheos betont, dass die beiden Naturen in dem einen Christus klar zu unterscheiden seien, weil ihre Eigenschaften (ܟܝܢܐܝܬ) bewahrt würden:

1027 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 8 (Nr. 3,2; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 8 (Nr. 3,2).

1028 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 8–9 (Nr. 3,3.5).

1029 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 8 (Nr. 3,3.5; Übers. Heimgartner).

1030 In seinen überlieferten Schriften stützt sich Timotheos in der Trinitätslehre und der Christologie kaum auf Autoritäten aus der syrischen Tradition. Stattdessen stehen bei Timotheos die Theologen der antiochenischen Schule (Nestorios, Diodor von Tarsos und Theodor von Mopsuestia) im Zentrum seiner Argumentation. Daneben beruft sich Timotheos auch auf die Kappadokier, insbesondere auf Gregor von Nazianz (vgl. Heimgartner, Griechisches Wissen, 113–115).

1031 Vgl. Beaumont, Christology in Dialogue with Muslims, 23 (Anm. 38 und 39).

ܒܗܕ ܡܠܐ . ܠܐ ,ܡܫܬܥܝ ܟܝ ,ܡܕܡ ܘܦܡܐ ܚܕ ܠܐ . ܐܝܟ ܕܡܫܝܚܐ ܘܒܪܐ ,ܡܫܬܥܝ : ܐܝܬ ܡܫܝܚܐ ܘܦ ܚܕ ܐܝܟ ,ܡܫܬܥܝ ܒܝ ,ܟܕ . ܐܝܬ ܡܫܬܥܝ ܒܝ ,ܟܕ ܐܝܬ ܒܗܕ ܡܠܐ . ܠܐܟ ܒܗܕ ܒܗܕ ܡܠܐ ,ܒܠܝܢ ܠܐ ܒܬܪ ܒܬܪ ܐܝܬ ܕܒܗ ,ܡܫܬܥܝ[1032] ✣ ܡܫܝܚܐ ܐܝܬ ܕܦܘܩܢܐ ܚܕ

„Insofern er einer ist, wird er niemals in eine Zweizahl zerteilt. Denn er ist ein und derselbe Christus und Sohn, und als solchen bekennt man ihn. Doch insofern er zwei ist, wird er niemals vermengt und vermischt; denn die bekannten Eigenschaften seiner Naturen bleiben in der einen Person von Sohn und Christus bewahrt."[1033]

Timotheos argumentiert hier auf der Basis der diphysitischen Christologie der Kirche des Ostens, die durch Babai den Großen (gest. 628) geprägt wurde. Babai unterschied zwischen zwei allgemeinen Naturen in Christus, für die er den Begriff ܟܝܢܐ verwendete, und zwei Konkretisierungen oder Individualitäten dieser allgemeinen Naturen, die er ܐܢܝܢܐ nannte. Für Babai gab es in Christus also eine göttliche und eine menschliche Natur (ܟܝܢܐ) sowie eine göttliche und eine menschliche Individualität (ܐܢܝܢܐ). Geeint waren diese beiden Naturen und Individualitäten laut Babai im ܦܘܩܢܐ der Sohnschaft.[1034] Es ist eben diese Einigung der beiden Naturen samt ihren Individualitäten, die Timotheos „in der einen Person von Sohn und Christus" (ܚܕ ܦܘܩܢܐ ܐܝܬ ܕܒܗ ,ܡܫܬܥܝ ܘܡܫܝܚܐ) zum Ausdruck bringt. Allerdings gebraucht Timotheos an dieser Stelle nicht den Terminus ܐܢܝܢܐ, sondern spricht von unterschiedlichen Eigenschaften (ܒܬܪܬܐ) der Naturen in Christus. Das Verhältnis der beiden Naturen in Christus zueinander bestimmt Timotheos wie folgt:

: ܟܬܒ ,ܡܐܡܪ ܟܝ ,ܡܫܬܥܝ ܡܠܐ . ܒܡܫܡܥܘܬܐ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܐ ܡܠܟܐ ܕܡܠܬܐ ܒܪ ܡܒܘܥܐ ܟܕ ܟܝܢ ܒܪ ܡܥܝܢ ܐܠܗܐ ,ܟܕ ܐܝܬ ܒܗ ܡܠܐ . ܟܕ ,ܐܡܪ ܐܠܗܐ ,ܡܫܬܥܝ ܟܝ ܟܕ [...] . ܐܠܗܐ ܒܪ ܐܝܬ ܟܕ ܐ : ܡܠܟܐ ܟܕ : ܐܢܫܝܢܐ ,ܡܫܬܥܝ ܟܝ ܟܕ ܒܪ ܐܢܫܝܢ : ܡܠܐ ܡܠܟܐ ܟܝ ܟܕ ܟܦܝܢ ,ܘ ܒܗ ܡܠܐ . ܟܕ ܐܝܬ ܟܝ ,ܐܡܪ ܒܪ ܐܢܫܝܢ : ܟܕ ܐܝܬ ܟܝ ,ܐܡܪ ܐܝܬ ܟܕ . ܡܠܐ ܡܠܟܐ ,ܐܡܪ ,ܘ ܟܕ ,ܡܫܬܥܝ ܡܠܐ . ܐܠܗܐ ܡܠܐ ,ܡܫܬܥܝ : ܡܠܐ ܟܝ ܐܠܗܐ ܒܪ ܐܝܬ ܟܝ ,ܐܠܗܐ ,ܡܫܬܥܝ ܟܝ ,ܘ ܟܕ ܡܠܐ ܟܝ ,ܐܠܗܐ

„Vielmehr ist es so: Für die Rede ist er [d. i. Gott[1035]] der Natur nach ‚Vater', er, aus dem [Christus] ewig geboren wird wie der Strahl aus der Sonne und wie die Rede aus der Seele, ‚Gott' aber ist er der Natur nach für das Gewand der Rede, welches aus Maria geboren wurde. […] Für die Gott-Rede ist und heisst er ‚Vater' der Natur nach, für den von uns [stammenden] Menschen im übertragenen Sinn[1036]. ‚Gott' andererseits ist er für den von uns [stammenden] Menschen der Natur nach, für die Gott-Rede im übertragenen Sinn[1037]. Somit ist er [d. h. der Christus] ‚Sohn' und ‚Christus' [in der Einzahl]

1032 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 10 (Nr. 3,10–11).
1033 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 9 (Nr. 3,10–11; Übers. Heimgartner).
1034 Vgl. Winkler, Ostsyrisches Christentum, 91–96.
1035 Hinzufügung der Erläuterung „d. i. Gott" zu der zitierten Übersetzung Martin Heimgartners.
1036 Heimgartners Übersetzung ist hier nicht korrekt: ܒܡܫܡܥܘܬܐ bedeutet nicht „im übertragenen Sinn", sondern „der Vereinigung nach".
1037 Korrekte Übersetzung: „der Vereinigung nach" (ܒܡܫܡܥܘܬܐ).

ܘܠܐ ܒܬܪ̈ܝܢ . ܐܠܐ ܚܕ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܒܪ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ ܘܒܪ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ . ܒܪ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ ܡܢ ܡܪܝܡ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ ܡܢ ܡܪܝܡ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ ܘܚܕ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܒܪ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ . ܡܫܝܚܐ ܚܕ ܗܘ ܒܪ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ : ܚܕ ܒܟܝܢ ܐܒܐ ܘܒܪ ܐܠܗܐ . ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܐܬܪ ܒܪ ܐܠܗܐ . ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ,ܡܐܒܐ ܘܒܪ ܐܠܗܐ ,ܚܕ ܒܟܝܢ ܐܒܐ ܘܒܪ ܐܠܗܐ ,ܚܕ ❖[1038]

und nicht [deren] zwei. Er wurde nicht insofern, als er aus Maria geboren wurde, aus Gott geboren, noch insofern, als er aus Gott geboren wurde, aus Maria geboren. Er ist *ein* Sohn und Christus, aber er hat zwei Geburten. Ein und derselbe Christus hat ‚Vater' und ‚Gott' der Natur nach: den ‚Vater' nämlich, insofern er Gott-Rede ist, ‚Gott' aber, insofern er aus Maria geboren wurde."[1039]

Besonders deutlich treten hier die von Timotheos in seiner christologischen Argumentation immer wieder verwendeten Relationen bei der Differenzierung der Naturen in Christus in Erscheinung, die mit der Formulierung ...ܐ ,ܚܕ (insofern, als ...) eingeleitet werden:[1040] Gott ist für Christus nur insofern der Natur nach (ܟܝܢܐ) Vater (ܐܒܐ), als Christus Gott-Rede (ܡܠܐ ܐܠܗܐ) ist. Dann ist Gott für Christus aber lediglich der Vereinigung nach (ܐܬܚܕܘܬܐ) Gott – d. h. Gott ist für Christus nur insofern Gott, als Christus mit der menschlichen Natur vereinigt ist –, weil Christus als Gott-Rede wie Gott präexistent und eines Wesens mit dem Vater ist. Insofern Christus jedoch aus Maria geboren wurde, also Mensch (ܐܢܫܐ) ist, ist Gott für ihn der Natur nach Gott und nur der Vereinigung nach (ܐܬܚܕܘܬܐ) Vater, d. h. Gott ist für die menschliche Individualität Christi nur insofern Vater, als diese Individualität mit der göttlichen Natur vereinigt ist.[1041] Demnach ist zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus zu differenzieren. Folglich unterscheiden sich auch die Geburten Christi aus Gott und aus Maria, sodass Christus laut Timotheos zwei Geburten hatte (ܒܪ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ̈ܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܡܢ ܡܪܝܡ). Dennoch handelt es sich um ein und dieselbe Person: Ihre Einheit bestimmt Timotheos entsprechend der christologischen Tradition der Kirche des Ostens über den Sohn bzw. Christus. Mithilfe dieser Christologie legt Timotheos folglich dar, dass es in Christus zwar zwei Naturen gebe, es sich bei ihm aber dennoch nur um eine Person handele und nicht um zwei Personen, wie al-Mahdī unterstellt hatte.

Insgesamt wird deutlich, dass die Christologie des Timotheos in der Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī in der antiochenischen Tradition verwurzelt ist.

1038 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 11–13 (Nr. 3,20.23–26).

1039 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 11 (Nr. 3,20.23–26; Übers. Heimgartner).

1040 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 9 (Anm. 46).

1041 Timotheos verwendet hier jenes „hermeneutische Schema", welches Martin Heimgartner in mehreren anderen Briefen des Timotheos herausgearbeitet hat und folgendermaßen beschreibt: „Timotheos entwickelt mit den Relationen ‚der Natur nach ... der Vereinigung nach' ein vollständiges Viererschema, mit dem sich kontradiktorische Aussagen (wie überhaupt Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen) kreuzweise auf den Logos und dessen Leib beziehen lassen. So ist etwa der Logos der Natur nach unsterblich und der Vereinigung nach sterblich, der zu Christus gehörende Mensch hingegen der Natur nach sterblich und der Vereinigung nach unsterblich" (Heimgartner, Neue Fragmente Diodors von Tarsus, 200–201).

So betont der Katholikos-Patriarch im Rahmen seiner trinitätstheologischen Argumentation, dass Gottes Rede die menschliche Natur in Christus lediglich angenommen habe:

ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܢ ܕܐܬܟܣܝ ܡܢ ܟܠ ܚܕ ܕܐܢܚܢܐ ܕܠܐ ܐܬܦܪܫ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܘܡܢ ܪܘܚܗ ܩܕܫܐ ܘܐܡܪ ܐܢ ܕܐܒܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܫܐ ܠܐ ܐܬܟܣܝ ܐܠܐ ܕܦܓܪܐ ܒܠܚܘܕ ܐܬܟܣܝ[1042]

„Genauso ist es auch mit Gottes Rede: Sie hat den von uns [stammenden] Leib angenommen, ohne dass sie sich je vom Vater und dem Geist getrennt hätte, und [so] sagt man vom Vater und dem Geist nicht, dass sie den Leib angenommen haben.“[1043]

Angesichts der Anfechtung der christlichen Trinitätslehre durch al-Mahdī hebt Timotheos somit die Einheit der drei göttlichen Personen hervor. Dabei unterstreicht er, dass allein Christus die menschliche Natur angenommen habe, nicht aber der Vater und der Geist. Durch die Verwendung des Verbs ܠܒܫ (anziehen, bekleiden, annehmen) wird überdies impliziert, dass es sich bei der Annahme des menschlichen Körpers durch Christus eher um einen äußerlichen Vorgang handelte, durch den dessen göttliche Natur nicht in Mitleidenschaft gezogen wurde.

Die Differenzierung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus wird im Kontext der Ablehnung des Theopaschismus in den anderen christologischen Traditionen wichtig: Diesbezüglich hält Timotheos in seiner Disputation mit al-Mahdī fest, dass Christus „nicht in der Natur Gottes litt und starb, sondern in der menschlichen Natur, die Gottes Rede von uns annahm“ (ܠܐ ܒܫ [...] . ܐܠܗܐ ܐܠܐ ܒܟܝܢܐ ܕܒܫ ܐܬܟܣܝ ܕܡܢ ܥܠ ܐܠܗܐ ܕܒܪ ܐܠܗܐ ܕܐܬܟܣܝ ܒܟܝܢܐ ܕܐܢܫܐ ܕܐܬܟܣܝ ܡܢ ܟܠ ܚܕ ܕܐܢܚܢܐ)[1044]. Hier wird wiederum betont, dass Gott die menschliche Natur in Christus nur angenommen habe (ܠܒܫ). Da es in der Bibel lediglich Belege dafür gebe, dass Gottes Sohn im Fleisch litt und starb (ܟܬܒ ܕܒܪ ܐܠܗܐ ܒܦܓܪܐ ܐܬܚܫ), sei die Annahme, dass Gott im Fleisch litt und starb, nicht angemessen.[1045] Dies würden aber die „Jakobiten“ (ܝܥܩܘܒܝܐ) und die „Melkiten“ (ܡܠܟܝܐ) behaupten.[1046] Die Ostsyrer würden hingegen nicht nur das Leiden und Sterben Gottes in der menschlichen Natur bestreiten, sondern darüber hinaus davon ausgehen, dass Gott die menschliche Natur läuterte, indem er sie annahm.[1047] Die göttliche Natur ist folglich der menschlichen übergeordnet und kann deren Angleichung an sich bewirken, nicht jedoch andersherum:

1042 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 26 (Nr. 4,62).
1043 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 25 (Nr. 4,62); vgl. auch die nahezu identische Formulierung in Nr. 4,64.
1044 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 156 (Nr. 20,1; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 105 (Nr. 20,1).
1045 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 156 (Nr. 20,2; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 105 (Nr. 20,2).
1046 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 156 (Nr. 20,3; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 105–106 (Nr. 20,3).
1047 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 156 (Nr. 20,4; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 106 (Nr. 20,4).

ܗܟܢܐ ܠܐ ܗܘ ܕ ܟܝܢܐ ܕܡܘ
ܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܥܒܕ ܗܘ ܕ ܐܝ
ܟ ܕܐܢ ܐ ܐܠܐ ܕܐܠܗܐ ܗܟܢ
ܐ ܕܐ ܗܘ ܕ ܐܝ ܟ ܕܐ ܢ ܐ ܕ
ܐ ܗ ܕ ܐ ܐ ܠ ܐ ܗ ܕ ܐ ܐ ܐ ܕ
ܐ ܗ ܕ ܐ ܐ ܐ ܕ

kenntnisse verwirft der Muslim umgehend: „Denn diese beiden [Bekenntnisse] sind in Wahrheit abzulehnen“ (ܐܝܬ ܬܪܝܗܘܢ ܕܐܠܗܝܐ ܕܐܡܬ ܒܐܡܬ ܠܡ)[1057]. Ähnlich wie der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē* und Timotheos I. hebt Theodor bar Kōnī die ostsyrische Zwei-Naturen-Lehre hervor:

ܗܘ ܕܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܠܢ ܐܦ ܠܐ ܐܬܦܪܫ ܐܠܐ ܒܡܙܓܐ ܥܡ ܐܠܗܐ ܕܩܒܠ ܠܗ ܘܠܐ ܐܬܒܕܠ ܘܠܐ ܐܬܚܠܦ ܗܘ ܘܐܠܗܐ ܠܐ ܗܘ ܒܛܒܥ ܐܢܫܐ ܘܐܢܫܐ ܠܐ ܗܘ ܒܛܒܥ ܐܠܗܐ ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܒܛܒܥ ܐܢܫܐ ܘܐܢܫܐ ܗܘ ܒܛܒܥ ܐܠܗܐ ܘܐܦ ܥܠ ܦܘܠܓܐ ܕܐܠܝܢ ܕܡܬܦܪܫܝܢ ܘܡܬܦܠܓܝܢ ܠܐ ܡܢܥ ܦܘܠܓܢܗܘܢ ܕܚܕ ܗܘ ܕܢܗܘܘܢ ܘܠܐ ܡܢܥ ܚܕܘܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗܘܢ ܕܢܬܦܪܫܘܢ ܘܢܬܦܠܓܘܢ[1058]

Auch der Mensch von uns ist nicht abgetrennt worden und seine Natur ist durch die Vereinigung mit Gott, der sie angenommen hat, [nicht] verlorengegangen. Sie sind [nicht] miteinander zusammengesetzt und [nicht] vermischt worden. Und Gott ist [nicht] der Natur nach Mensch geworden oder der Mensch der Natur nach Gott.[1059] Obwohl die beiden gegenüberstellend getrennt werden, hat ihre Entgegengesetztheit die [Tatsache] nicht verhindert, dass sie einer werden, wie auch ihre Vereinigung nicht die Trennung ihres Wesens verworfen hat.[1060]

Die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus hat somit nicht die Auflösung der beiden Naturen bewirkt, noch hat der Bestand der beiden Naturen ihre Vereinigung verhindert.

Nach Ansicht des christlichen Lehrers im zehnten Kapitel von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* sind ferner zwei Individualitäten (ܟܝܢܐ) in Christus möglich, aber nicht in der Heilsökonomie (ܒܡܫܝܚܐ ܐܝܬ ܬܪܝܢ ܟܝܢܐ ܐܠܐ ܠܐ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ)[1061] was er wie folgt begründet:

ܡܛܠ ܕܦܓܡ ܠܐ ܐܬܚܙܝ ܐܠܐ ܒܐܝܢܐ ܕܐܬܢܣܒ ܘܠܐ ܦܓܡ ܐܬܚܙܝ ܐܠܐ ܒܦܓܡ ܕܡܠܬܐ ܕܐܬܢܣܒ ܒܗ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܦܓܡ ܕܡܠܬܐ ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܬܩܪܝ ܘܐܬܐ ܒܫܡ ܕܒܪܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܕܐܝܬ ܦܓܡ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܘܒܪܐ ܗܘ[1062]

Weil der, der angenommen wurde, nicht seine eigene Person getragen hat, sondern die Person des Wortes, das ist aber die Person der Heilsökonomie, wegen derer er sie angenommen hat. Deshalb wird er auch mit der Sohnschaft des Wortes, das seine Person ist, bezeichnet und ist der Sohn.[1063]

1057 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 256 (Z. 7–8; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 190 (Nr. 85; Frz.).
1058 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 259 (Z. 11–18).
1059 Die Verneinung mit ܠܐ am Beginn des Satzes bezieht sich auf alle nachfolgenden Verben des Satzes.
1060 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 188), 192 (Nr. 109; Übers. Hespel/Draguet).
1061 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 264 (Z. 16–17; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 196 (Nr. 135; Frz.).
1062 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 264 (Z. 19–23).
1063 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 188), 196 (Nr. 136; Übers. Hespel/Draguet).

Mit ܩܢܘܡܐ sei weder die Gottheit (ܐܠܗܘܬܐ) noch die Menschheit (ܒܢܝܢܫܐ) einzeln (ܒܠܚܘܕ) oder etwas aus beiden Zusammengesetztes gemeint, „sondern die Vereinigung selbst oder Verbindung des einen mit dem anderen“ (ܗܠܝ ܐܠܐ ܐܦ ܠܐ ܐܬܚܕܘܬܐ ܐܘ ܐܬܚܒܪܘܬܐ).[1064] In der von Babai dem Großen geprägten Tradition der ostsyrischen Christologie bezeichnet ܩܢܘܡܐ für Theodor bar Kōnī also nicht eine Individualität oder Natur Christi, sondern den Logos bzw. den Sohn, der aus zwei Naturen und zwei Individualitäten besteht. Daher werde die Individualität auch nicht wie die Person angenommen (ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܐܠܐ ܩܢܘܡܐ ܒܠܚ).[1065]

An einer weiteren Stelle des zehnten Kapitels des *Scholienbuches* geht Theodor bar Kōnī nochmals auf die Sohnschaft Christi und die beiden Naturen und Individualitäten in Christus ein, indem er die Figur des christlichen Lehrers ihren Glauben in einer kurzen bekenntnishaften Formel auf den Punkt bringen und dabei die Konsequenzen für diejenigen andeuten lässt, die diesem Glauben nicht folgen:

ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܒܪ ܒܝܬ ܡܕܡ ܠܢ ܐܠܐ ܠܐ ܒܪܝܐ ܐܢܐ ܐܠܐ ܕܐܝܟ ܐܦ ܐܢܬ ܕܐܬܚܫܒ ܐܠܐ ܠܐ ܐܢܐ ܕܐܬܚܫܒ ܠܗ ܐܠܐ ܒܪ

(ܟܝܢܘܡܐ ܕܡܠܝ ܡܢ ܟܠ).[1069] Die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in einem ܩܢܘܡ bedeute aber nicht den Verlust der jeweiligen Natur und Proprietäten:

ܘܢܗܘܘܢ ܒܚܕ ܒܗܘܢ ܕܠܐ ܒܛܠ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܟܠ ܚܕ ܡܢ ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܛܒܝܥܝ ܘܒܚܕ ܒܗܘܢ ܕܠܐ ܒܛܠ

ܐܡܪ ܠܗ ܐܢ ܐܝܬ ܐܢܬ ܡܫܝܚܐ ܢܒܝܐ ܐܘ ܒܪ ܐܢܫ ܐܝܟ ܐܢܐ ܘܐܢܬ.

Muḥammad sagte: Ist er [= Christus] ein Prophet oder ein Mensch wie ich und du?

ܐܡܪ ܠܗ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܝܗܒ ܒܝܕ ܓܒܪܝܐܝܠ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ ܕܐܬܐ ܡܢ ܐܒܪܗܡ ܘܡܢ ܙܪܥܗ ܕܕܘܝܕ ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܒܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܘܝܠܕ ܒܪ ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܢܒܝܐ ܕܐܬܝ ܒܗ ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܢܒܝܐ ܕܐܬܝ ܒܗ ܒܠܐ ܙܘܓܐ.

Sergios sagte: Das Wort Gottes wurde durch den Erzengel Gabriel vom Himmel zu der Jungfrau Maria gesandt, die von Abraham und vom Samen Davids abstammte. Sie empfing ohne Geschlechtsverkehr durch die Kraft des Heiligen Geistes und gebar ohne Geschlechtsverkehr einen Sohn, wie die Propheten vorhergesagt hatten.

ܐܡܪ ܠܗ ܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܐܬܝܠܕ ܒܬܘܠܬܐ ܒܠܐ ܙܘܓܐ.

Muḥammad sagte: Wie gebar die Jungfrau ohne Geschlechtsverkehr?

ܐܡܪ ܠܗ ܣܪܓܝܣ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܢܚܬ ܒܗ ܒܠܬܐ ܒܝܕ ܒܬܘܠܬܐ ܘܝܠܕ ܒܪ ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܢܒܝܐ ܕܐܬܝ ܒܗ ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ ܒܒܪ ܐܢܫ.[1072]

Sergios sagte: Der Geist Gottes kam vom Himmel herab und das Wort nahm von der Jungfrau den Leib an und sie gebar ohne Geschlechtsverkehr einen Sohn und Gott war in einem Menschen.[1073]

In der westsyrischen Rezension weicht der Text an einigen Stellen signifikant ab:

ܐܡ ܐܡܪ ܠܗ ܡܘܚܡܕ ܐܝܬ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܐܘ ܢܒܝܐ ܐܘ ܒܪ ܐܢܫ.

Muḥammad sagte zu ihm: Ist Christus Gott oder ein Prophet oder ein Mensch?

ܐܡܪ ܠܗ ܪܒܢ ܣܪܓܝܣ ܡܫܝܚܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ ܐܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܫܪܐ ܒܟܪܣܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܪܝܡ ܕܩܒܠܬ ܘܝܠܕ ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܢܒܝܐ ܕܐܬܝ ܒܗ ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܗܐ ܥܠܡܬܐ ܬܬܪܥ ܘܬܝܠܕ ܒܪ ܘܬܩܪܐ ܫܡܗ ܥܡܡܘܐܝܠ ܕܐܬܦܫܪ ܥܡܢ ܐܠܗܐ.

Rabban Sergios sagte: Christus ist das Wort. Das Wort Gottes, des Vaters, wurde von Gott gesandt, kam herab und wohnte im Schoß der heiligen Jungfrau Maria. Sie empfing und gebar ohne Geschlechtsverkehr, wie der Prophet Jesaja vorhergesagt hatte: „Siehe, eine Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und sein Name wird Emmanuel sein“, was erklärt wird als „unser Gott mit uns“.[1075]

ܐܡܪ ܠܗ ܡܘܚܡܕ ܐܝܟ ܐܬܝܠܕ ܒܬܘܠܬܐ ܒܠܐ ܙܘܓܐ.

Muḥammad sagte zu ihm: Wie empfängt die Jungfrau ohne Geschlechtsverkehr?

ܐܡܪ ܠܗ ܣܪܓܝܣ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܢܚܬ ܒܗ ܒܠܬܐ ܒܝܕ ܒܬܘܠܬܐ ܘܐܬܝܠܕ ܒܗ ܒܦܪܣܘܦ ܐܢܫܝ ܐܡ ܒܟܝܢܐ ܕܒܗ ܐܬܝܠܕ ܡܫܝܚܐ ܒܒܫܪ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܐܠܗܐ ܗܘ ܒܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ.[1074]

Sergios sagte zu ihm: Das Wort Gottes kam vom Himmel herab, nahm von der Jungfrau den Leib an und Christus wurde von ihr dem Fleisch nach geboren, wohingegen er der Hypostase und der Natur nach Gott ist.[1076]

1072 Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 274 (Nr. 14.15) und 276 (Nr. 14.18).
1073 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 275 (Nr. 14.15) und 277 (Nr. 14.18; Übers. Roggema).
1074 Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 344 (Nr. 14.15 und 14.18).
1075 Vgl. Jes 7,14; Mt 1,23.
1076 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. (HCMR 9), 345 (Nr. 14.15 und 14.18; Übers. Roggema).

Die Fragen Muḥammads verweisen auf die zentralen muslimischen Kritikpunkte an der Christologie: In der ostsyrischen Rezension fragt Muḥammad, ob Christus ein Prophet oder ein Mensch sei, wobei der Aspekt des Menschseins – nicht zuletzt durch den Zusatz „wie ich und du" (ܐܢܫܐ ܐܝܟ ܐܢܐ) – betont wird. Die westsyrische Rezension hebt dagegen schon in der Frage Muḥammads das Gottsein Christi neben dessen Menschsein stärker hervor. Die zweite Frage Muḥammads zielt auf die Empfängnis bzw. die Geburt ohne Verletzung der Jungfräulichkeit. In der westsyrischen Rezension wird gegenüber der ostsyrischen Variante deutlicher gemacht, dass Christus das Wort ist (ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘ), welches von Gott gesandt wurde. Außerdem nennt die westsyrische Rezension ein alttestamentliches Zitat (Jes 7,14), das die Jungfrauengeburt vorhergesagt haben soll. Nach beiden Rezensionen nahm das Wort Gottes von Maria einen menschlichen Leib an. Die ostsyrische Rezension verharrt dabei jedoch stärker bei dem Aspekt der Anwesenheit Gottes in dem Menschen Jesus Christus, während die westsyrische Rezension erklärt, Christus sei entsprechend der Hypostase und der Natur Gott. Somit treten die diphysitische Christologie in der ostsyrischen Rezension und die miaphysitische Christologie in der westsyrischen Version klar zutage. Gegenüber den muslimischen Anfragen, die in den Fragen Muḥammads repräsentiert sind, beziehen aber beide Rezensionen Stellung: Hinsichtlich seiner Geburt aus der Jungfrau Maria ist Christus Mensch, er ist aber auch Gott, weil das Wort Gottes vom Himmel herabkam und dann von Maria den menschlichen Leib annahm. Somit wurde Christus ohne Geschlechtsverkehr (ܒܠܐ ܙܘܓܐ ܒܠܐ) gezeugt.

In den beiden hier untersuchten westsyrischen Quellen – der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* und dem *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis – wird die miaphysitische Christologie nicht in der gleichen Intensität behandelt wie die diphysitische Christologie in den ostsyrischen Quellen. Gegenüber der Betonung des Diphysitismus durch die ostsyrischen Autoren tritt der Miaphysitismus in den westsyrischen Texten kaum in Erscheinung. Mit der *Disputation von Bēt Ḥālē*, den Briefen des Katholikos-Patriarchen Timotheos I. und dem *Scholienbuch* des Theodor bar Kōnī ist das aus dem 8. und 9. Jahrhundert erhaltene ostsyrische Quellenkorpus, das sich explizit mit dem Islam auseinandersetzt, allerdings erheblich umfangreicher als die vergleichbaren westsyrischen Texte aus jener Zeit. Jedenfalls legten die Theologen der Kirche des Ostens in der Auseinandersetzung mit dem Islam ihre diphysitische Christologie in der traditionellen, von Babai dem Großen geprägten Terminologie ihrer Kirche dar, was sich umgekehrt für die miaphysitische Christologie in den westsyrischen Quellen nicht in dieser Weise konstatieren lässt. In dem Gespräch zwischen Muḥammad und dem Mönch Baḥīrā in der *Legende von Sergios Baḥīrā* werden die jeweiligen christologischen Eigenheiten der beiden Traditionen in der ost- und der westsyrischen Rezension zwar erkennbar, die Autoren verzichten jedoch auf die entsprechende diffizile christologische Terminologie.

Die ostsyrischen Theologen sahen ihre diphysitische Christologie aufgrund der Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus offenbar als eher vereinbar mit der Stellung Jesu im Islam an als die christologischen Entwürfe der anderen Traditionen. Wenigstens hinsichtlich der Geburt (ولاد) Jesu könnte diese Sichtweise von muslimischer Seite durch eine Aussage Abū ʿĪsā l-Warrāqs gestützt werden, nach der die „Lehre der Nestorianer" (قـول النسـطوريّة) zwar auch ohne Bestätigung (تحقيـق) sei, im Vergleich zu jener der Melkiten aber „näher an dem, was als Geschehen bei der Geburt zu vermuten ist" (أقـرب إلـى مـا يتوّهـم كونـه فـي الـولاد), sei, weil es für die „Nestorianer" nur um „die Geburt eines einzelnen Menschen allein, nicht [um] die Geburt Christi, welcher bei ihnen Gottheit und Mensch ist" (ولاد الإنسـان الجزئـي وحـده لا ولاد المسـيح الـذي هـو عندهـم إلـه وإنسـان), gehe.[1077] Insgesamt lehnte Abū ʿĪsā l-Warrāq die Christologie der Kirche des Ostens aber natürlich genauso ab wie die anderen christologischen Traditionen.[1078]

Das Verständnis, nach dem die diphysitische Christologie eher mit der islamischen Position zu Jesus in Einklang stehe, als die anderen christologischen Entwürfe, deutet sich zumindest in der Disputation zwischen dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos und dem Kalifen al-Mahdī und in Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* an. Īšōʿyahb III., der Autor der *Disputation von Bēt Ḥālē*, Timotheos I. und Theodor bar Kōnī verbinden ihre diphysitische Christologie überdies mit dem Vorwurf des Theopaschismus gegenüber Miaphysiten und Melkiten. Sie erwarteten offenbar die Zustimmung der Muslime zu ihrer Ansicht, dass Gott nicht leiden und sterben könne, was ihren christologischen Ansatz in den Augen der Muslime plausibler als die Positionen von Miaphysiten und Melkiten erscheinen lassen sollte. Sowohl der Kalif al-Mahdī als auch die Figur des muslimischen Schülers im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* lassen ihre Präferenz der ostsyrischen Christologie gegenüber den anderen christologischen Entwürfen erkennen, wenngleich al-Mahdī im selben Atemzug betont, dass er die Christologien aller Kirchen letztlich für falsch hält. Erfolgreich waren die Ostsyrer mit ihrer Strategie also nicht, wie auch Karl Pinggéra hinsichtlich der verschiedenen Christologien darlegt: „Muslime konnten die Unterschiede zwischen den Kirchen freilich nutzen und sie gegeneinander ausspielen, wenn es um die Widerlegung des Christentums als Ganzem ging."[1079]

Darüber hinaus zeigt sich bei Timotheos, dass die diphysitische Christologie von den Muslimen fehlinterpretiert werden konnte: Der Kalif al-Mahdī unterstellt nämlich, dass Timotheos von zwei Christussen ausgehen würde. Pinggéra weist noch auf einen weiteren Aspekt hin, nämlich dass durch die apologeti-

1077 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 142–143 (Nr. 197; Arab./Engl.).

1078 Zu den diesbezüglichen Argumenten al-Warrāqs speziell gegen die „Nestorianer" vgl. ebd., 180–219 (Arab./Engl.).

1079 Pinggéra, Konfessionelle Rivalitäten, 67.

schen Texte in der Auseinandersetzung mit dem Islam auch „die Wahrheit der eigenen Konfession neu eingeschärft werden“[1080] sollte. In dieser Hinsicht könnten die ostsyrischen Autoren versucht haben, die Anhänger der Kirche des Ostens in der diphysitischen Christologie zu bestärken, indem sie hervorhoben, dass der Diphysitismus selbst von den Muslimen gegenüber den Christologien der anderen Traditionen bevorzugt werde.

11.4 Das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament im Kontext der christologischen Apologetik gegenüber dem Islam

Bereits im Rahmen der trinitätstheologischen Rechtfertigungsversuche der syrischen Autoren zeigte sich, dass sie das Alte Testament im Hinblick auf das Neue Testament lasen und interpretierten.[1081] In der christologischen Apologetik der syrischen Theologen gegenüber dem Islam zeigt sich diese Auslegung des Alten Testaments noch deutlicher, da sich das Neue Testament im christologischen Zusammenhang als Erfüllung der alttestamentlichen Messiasprophezeiungen deuten ließ.

In der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* fragt der Emir, wie es sich mit der Zeit vor Jesu Geburt verhält, wenn Christus Gott ist, wie der Patriarch zuvor bekannt hat: Wer soll Himmel und Erde regiert haben, als Christus noch im Schoß seiner Mutter war? Johannes entgegnet darauf, wer denn Himmel und Erde regiert habe, während Gott zu Moses auf den Berg Sinai hinabgestiegen sei. Da laut dem Emir Gott auch in dieser Zeit regiert habe, folgert der Patriarch daraus, dass dies für Christus während seiner Zeit im Mutterschoß ebenfalls gelte: Als „allmächtiger Gott“ (ܐܠܗܐ ܟܠܗ̈ܝܢ) habe er in dieser Zeit Himmel und Erde regiert.[1082] Dabei verdient die Wendung ܐܠܗܐ besondere Aufmerksamkeit, da sie sich im syrischen Sprachgebrauch konstant auf Gott bezieht.[1083] Barbara Roggema macht darauf aufmerksam, dass die Antwort des Patriarchen offenbar auf der Voraussetzung der Akzeptanz der Thora durch den Emir beruht. Sie unterscheidet sich aber von den Erwiderungen späterer christlicher Apologeten, die auf vergleichbare Fragen unter Zuhilfenahme des Korans reagierten. In der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* fehlt dagegen jegliches Bewusstsein für die Existenz des Korans.[1084]

1080 Ebd., 53.
1081 Vgl. Kapitel ‚10.3.1 Das Alte Testament, das Neue Testament und der Koran in der trinitätstheologischen Apologetik‘.
1082 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed./Übers. Nau), 249 (Syr.) und 258–259 (Frz.); Ed./Übers. Penn, 82–83 (Syr.) und 87 (Engl.); Ed./Übers. Saadi, 70 (Engl.) und 81–82 (Syr.); Übers. Suermann, 123 (Dt.).
1083 Vgl. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary, 10.
1084 Vgl. Roggema, The Debate between Patriarch John and an Emir, 27.

Nach der Erläuterung des Patriarchen Johannes, dass bereits die alttestamentlichen Propheten von der Trinität gewusst, diese aber noch nicht offen verkündet hätten,[1085] verlangt der Emir zudem Beweise aus der Thora (ܬܘܪܝܬܐ) dafür, dass Christus Gott sei und von Maria geboren worden sei sowie dass Gott einen Sohn habe.[1086] Der Patriarch erwidert darauf, dass nicht nur Moses sondern alle Propheten diese Dinge über Christus vorhergesagt hätten. Konkrete Nachweise hierfür werden im Text nicht genannt; vielmehr wird lediglich gesagt, der Patriarch habe unverzüglich Beispiele und Belege „von allen Propheten und von Moses“ (ܡܢ ܟܠ ܢܒܝܐ ܘܡܢ ܡܘܫܐ ܕܐܝܬ ܠܗ) angeführt. Dabei hätten manche Propheten über einzelne Ereignisse aus dem Leben Jesu geschrieben, wie die Jungfrauengeburt, die Geburt in Bethlehem oder die Taufe, doch

ܥܠ ܟܠ ܡܕܡ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܥܠ ܡܘܬܗ ܕܚܝ ܘܥܠ ܩܝܡܬܗ ܕܡܢ ܒܝܬ ܩܒܪܐ ܒܬܠܬ ܝܘܡܝܢ.[1087]

„alle […] über seine rettende Passion und seinen lebendigmachenden Tod und […] seine glorreiche Auferstehung aus dem Grabe nach drei Tagen“.[1088]

Während die Ereignisse aus der Zeit vor Jesu Tod, insbesondere im Umfeld seiner Geburt, nur von einzelnen Propheten vorhergesagt worden seien – was sich im Text durch die Formulierung mit ܐܚܪܢ (ein anderer) ausdrückt –, hätten Leiden, Tod und Auferstehung Jesu bei allen Propheten Erwähnung gefunden. Dadurch wird nicht nur auf die besondere Bedeutung dieser Geschehnisse für den christlichen Glauben hingewiesen, sondern zugleich eine deutliche Abgrenzung vom Islam vollzogen, da die Vorstellung des Kreuzestodes Jesu bereits im Koran abgelehnt wird. Wenn aber angeblich alle alttestamentlichen Propheten – nicht nur einige – diese Geschehnisse vorhergesehen haben, so muss dies als zusätzliche Verbürgung von deren Schilderung im Neuen Testament angesehen werden. Folglich sind das Neue Testament und das Christentum aus der Sicht des Verfassers der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* die

1085 Vgl. Kapitel ‚10.3.1 Das Alte Testament, das Neue Testament und der Koran in der trinitätstheologischen Apologetik‘ und ‚10.4 Warum Muḥammad den Arabern nicht die Trinität verkündete‘.

1086 Teilweise wird hier davon ausgegangen, dass der Emir neben Belegen aus der Thora auch Vernunftbeweise verlangt habe (so etwa Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir [Übers. Nau], 260 [Frz.]; Übers. Suermann, 124 [Dt.]; vgl. auch Roggema, The Debate between Patriarch John and an Emir, 28). Dies hängt von der Übersetzung des syrischen Ausdrucks ܒܠܚܕ ab (vgl. Penn, *John and the Emir*, 88 [Anm. 90]). Wenn Penn diesen mit „sofort“ übersetzt, trägt er damit der Tatsache Rechnung, dass danach keine Vernunftgründe im Text genannt werden. Allerdings könnte die Formulierung ܡܢ ܟܠ ܬܘܪܝܬܐ ܘܡܢ ܒܠܚܕ durchaus nahelegen, dass der Patriarch „durch die Vernunft und aus der Thora“ die christliche Position untermauern solle.

1087 Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed. Penn), 83; vgl. auch Ed. Nau, 250; Ed. Saadi, 82.

1088 Zit. nach Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Übers. Suermann), 124; vgl. auch Übers. Nau, 260 (Frz.); Übers. Penn, 88 (Engl.); Übers. Saadi, 71 (Engl.).

Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen über Christus und nicht der Islam.

Der Emir akzeptiert jedoch die Aussagen der Propheten nicht und fordert einen Beleg dafür, dass Moses geschrieben habe, Christus sei Gott. Darin spiegelt sich die von der Forschung herausgearbeitete Haltung von Muslimen im 8. Jahrhundert wider, die nicht die Propheten sondern nur die Autorität Moses anerkannten.[1089] Dieses Insistieren des Emirs auf Belegen aus der Thora entspricht ferner der Konzeption des Korans, nach der die Thora Moses offenbart wurde, wohingegen die Prophetenbücher ignoriert werden.[1090] Laut Koran wurde die Thora an Moses, das Evangelium an Jesus und der Koran an Muḥammad übergeben, wobei die Thora und das Evangelium dem Koran vorangingen.[1091] Daraufhin soll der Patriarch mehrere Schriftstellen zitiert haben, von denen im Text aber nur sein Zitat von Gen 19,24 wiedergegeben wird: „Der Herr ließ vor dem Herrn Feuer und Schwefel auf Sodom und auf Gomorra niederfallen“ (ܘܐܡܪ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܛܪ ܥܠ ܣܕܘܡ ܘܥܡܘܪ ܐܝܬ ܡܢ ܥܡ ܡܪܝ ܐܝܬ)[1092]. Diese Bibelstelle wurde von Severos von Antiochien (gest. 538) in seiner 70. Kathedralhomilie ähnlich ausgelegt,[1093] weshalb Gerrit J. Reinink vermutet, dass der Autor der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* direkt auf Severos zurückgegriffen hat.[1094] Der Emir verlangt daraufhin, dass der Patriarch ihm diese Stelle in den Schriften zeigen solle, was dieser sowohl in den griechischen als auch den syrischen Schriften tut. So sahen die bei dem Gespräch anwesenden Muslime den „verehrungswürdigen Namen ‚der Herr und der Herr‘“ (ܫܡܐ ܡܪܝܐ ܡܪܝܐ ܕܣܓܝܕ). Der Emir konsultiert zudem einen schriftgelehrten Juden, der jedoch nicht genau weiß, ob der Wortlaut dieser Stelle der Thora entspricht.[1095]

1089 Vgl. Penn, *John and the Emir*, 88 (Anm. 93). Patricia Crone und Michael Cook sahen in dieser Forderung des Emirs jedoch einen Hinweis darauf, dass der Islam ursprünglich dem samaritanischen Schriftverständnis (Akzeptanz des Pentateuch und Ablehnung der Prophetenbücher) sehr nahe gestanden habe (vgl. Crone/Cook, Hagarism, 14–15).

1090 Vgl. Suermann, The Old Testament and the Jews, 135.

1091 Vgl. Reinink, Bible and Qurʾan, 61.

1092 Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed./Übers. Nau), 251 (Syr.) und 260 (Frz.); Ed./Übers. Penn, 84 (Syr.) und 88 (Engl.); Ed./Übers. Saadi, 71 (Engl.) und 82 (Syr.); Übers. Suermann, 124 (Dt.).

1093 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Übers. Nau), 260 (Anm. 2). Allerdings zitierte Severos von Antiochien den Vers anders als der Autor der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir*. Bei Severos lautet der Vers folgendermaßen: ܐܝܬ ܡܪܝܐ ܥܡ ܡܪܝ ܐܝܬ ܗܘ ܥܡ ܡܪܝܐ ܣܕܘܡ ܐܝܬ ܥܠ ܣܕܘܡ ܘܥܡܘܪ ܡܛܪ ܥܠ (Severos von Antiochien, 70. Katheralhomilie, 308 [Z. 10–11]) = „Der Herr hat Schwefel und Feuer über Sodom und Gomorra durch den Herrn vom Himmel ausgegossen“ (vgl. auch Severos von Antiochien, 70. Kathedralhomilie [Übers. Brière], 308 [Z. 11–13; Frz.]). Laut Severos ist der Name ‚Herr‘ allein Gott angemessen (ܡܪܝ ܕܐܠܗܐ ܡܫܬܥܐ ܘܐܝܬ ܡܪܝ ܐܝܟ ܕܐܠ ܐܢ), sodass trotz der zweimaligen Verwendung dieses Namens nur Gott gemeint sein kann.

1094 Vgl. Reinink, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 177 (Anm. 71); Penn, *John and the Emir*, 88 (Anm. 94).

1095 Vgl. Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir (Ed./Übers. Nau), 250–251 (Syr.) und 260–261 (Frz.); Ed./Übers. Penn, 84 (Syr.) und 88–89 (Engl.); Ed./Übers. Saadi, 71–72

Aus der Doppelung des Wortes ‚Herr' (ܡܪܝ) in Gen 19,24 wird auf zwei göttliche Personen geschlossen. Insgesamt fällt an dieser Stelle auf, dass die Ausführungen des Patriarchen eher vage bleiben. Eine Reihe von Schriftzitaten, die von Christen in der Auseinandersetzung mit Muslimen genutzt werden könnten, werden hier – anders als in späteren Disputationstexten – nicht angeführt.[1096]

Der Autor der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* sah in dem neutestamentlichen Heilsgeschehen in Jesus Christus somit die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen. Da die Propheten bei den Muslimen nicht den gleichen Stellenwert hatten wie die Thora, bezog er sich primär auf die mosaischen Schriften. Die zweifache Erwähnung des Titels ‚Herr', der allein Gott angemessen sei, wertet der Verfasser der Disputation als Beleg dafür, dass es mehr als nur eine göttliche Hypostase geben müsse.

Die typologische Auslegung des Alten Testaments wird auch in der *Disputation von Bēt Ḥālē* eingesetzt, in deren Teil über Abraham die Abraham-Christus-Typologie die zentrale Argumentationsstrategie des Mönches ist.[1097] Dies wird etwa durch eine Analogie am Beginn des Abschnitts deutlich, bei der das heilsgeschichtliche Verhältnis Abrahams zu Christus wie das Verhältnis „eines Schattens anstelle eines Körpers und eines Wortes in Bezug auf eine Tat" (ܐܝܟ ܕܛܠܠܐ ܒܬܪ ܦܓܪܐ ܘܡܠܬܐ ܒܬܪ ܥܒܕܐ) beschrieben wird.[1098] Denn die Gebote und Gesetze (ܦܩܘܕܐ ܘܢܡܘܣܐ), welche die Menschen zuvor durch Propheten, Könige, Richter und Priester empfangen haben, hätten lediglich „einen Schatten der Wahrheit [in sich] getragen" (ܛܠܠܐ ܕܫܪܪ ܒܗ ܐܝܟ ܕܩܫܬܐ).[1099] Aus dieser Sicht ist die Beschneidung nur eine Vorgängerinstitution der Taufe und das Opfer Abrahams, d. h. die Bindung Isaaks, nur ein „Typus unseres zukünftigen Herrn" (ܛܘܦܣ ܕܡܪܢ ܕܐܬܐ).[1100] Christus habe vor seinem Leiden jedoch die Eucharistie gestiftet und seitdem erfreuten (ܡܬܚܕܝ) sich die Christen an seinem Opfer. Daher hätten sie sich von Tieropfern (ܕܒܚܐ ܕܒܥܝܪ) und Blutvergießen (ܕܕܡܐ ܕܐܢܫ) abgekehrt (ܐܬܦܪܫ).[1101] Gegenüber der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* erweist sich die typologische Exegese in der *Disputation von Bēt Ḥālē* somit als elaborierter, da sie bestimmte Personen, Ämter und ritu-

(Engl.) und 82–83 (Syr.); Übers. Suermann, 124 (Dt.). Der Jude hätte also die Richtigkeit der Aussage des Patriarchen bestätigen können und der Emir hätte seine Stellungnahme akzeptiert. Angesichts der apologetischen Ausrichtung des Textes hält Suermann diese Unwissenheit oder Unschlüssigkeit des Juden für erstaunlich, weil dadurch eine weitere Diskussion darüber, ob die Christen den Schrifttext verändert hätten, möglich ist. Spätere christliche Autoren hätten diese Stellungnahme des Juden laut Suermann nicht so stehen lassen (vgl. Suermann, The Old Testament and the Jews, 135–136).

1096 Vgl. Roggema, The Debate between Patriarch John and an Emir, 28–29.

1097 Zur Verhaftung dieses Teils in der syrischen exegetischen Tradition vgl. Reinink, The Lamb on the Tree, 114–123.

1098 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 212 (Syr./Engl.).

1099 Vgl. ebd., 213 (Syr./Engl.).

1100 Vgl. ebd., 214–215 (Syr./Engl.).

1101 Vgl. ebd., 217–219 (Syr./Engl.).

elle Praktiken des Alten Testaments zu Vorbildern von Christus und seinem Wirken erklärt.

Das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament thematisiert ferner der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. in seinen Schriften gegen den Islam. Timotheos nennt die von seinem muslimischen Gesprächspartner in Brief 40 vorgebrachte Vorstellung einer Täuschung im göttlichen Heilsplan (ܫܘܝܐ ܕܐܠܗܝܘܬܐ [...]), die der Muslim in der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erblickt, einen Frevel (ܫܥܘܬܐ). Gott sei in Christus „in Wahrheit und nicht in einer Täuschung erschienen“ (ܒܫܪܪܐ ܘܠܐ ܒܫܘܝܐ ܐܬܚܙܝ ,ܐܠܗܐ).[1102] Denn die Gott-Rede (ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ) sei „aus der Jungfrau Mensch und körperlich geworden“ (ܐܢܫܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܘܓܫܡܝܐ ܐܬܝܠܕ), „ohne dass seine [Gottes] Natur verändert und im Fleisch endlich wurde“ (ܕܠܐ ܐܫܬܚܠܦ ܒܗ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܒܣܘܦ ܒܒܣܪܐ ܐܬܓܫܡ). Timotheos setzt die Offenbarung Gottes in Christus dann in Relation zu der an die Propheten ergangenen Offenbarung:

ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܓܠܝ ܒܐܝܟܢܝܬܐ ܒܐܢܒܝܐ ܐܝܟ ܗܢܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܓܠܝ ܒܣܪܐ ܘܐܬܚܙܝ ܠܥܠܡ.[1103]

Und wie Gott der war, der den Alten im wahren Bild offenbart worden ist, so ist die Rede Gottes der, der im Fleisch offenbart wurde und der Welt erschien.[1104]

Demnach sieht Timotheos keinen Unterschied in der Art und Weise der Offenbarung Gottes an die Propheten des Alten Testaments und der Offenbarung der Rede Gottes im Fleisch. Denn die Natur Gottes wurde – wie Timotheos zuvor ausgeführt hatte – bei der Menschwerdung des Logos nicht verändert. Somit tritt der Katholikos-Patriarch der Position seines muslimischen Kontrahenten entgegen, der meinte, dass die Natur Gottes unsichtbar und den Propheten daher verborgen geblieben sei.[1105]

Die typologische Auslegung des Alten Testaments auf das Neue Testament hin verbindet Timotheos auch in seiner Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī mit dem muslimischen Vorwurf der Schriftverfälschung (تحريف, *taḥrīf*) gegen die Christen. Den Vorwurf der Schriftverfälschung weist Timotheos aufgrund der von ihm angenommenen Kongruenz von Altem und Neuem Testament zurück:

1102 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 51 (Nr. 8,7; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 41 (Nr. 8,7); Ed./Übers. Cheikho, 257 (Nr. 257; Frz.) und 318–319 (Nr. 257; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 32–33 (Syr.) und 84 (Engl.).

1103 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 52 (Nr. 8,10); Ed. Cheikho, 319 (Nr. 261); Ed. Hurst, 33.

1104 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 41 (Nr. 8,10; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 257–258 (Nr. 261; Frz.); Übers. Hurst, 85 (Engl.).

1105 Vgl. Kapitel ‚11.2 Die Wiedergabe muslimischer Kritik an der Christologie in den christlich-syrischen Quellen‘.

ܗܵܐ ܀ ܟܬܝܼܒܬܵܐ ܟܠܗ ܕܐܝܼܬ ܒܢܵܡܘܼܣܵ ܘܒܢܒܝܵܐ ܕܐܬܛܒܥ ܘܐܬܨܘܪ ܒܗ̇ ܡܢ ܩܕܡ ܕܐܬܝܼܢ ܐܢܚܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ[1106]

„Und wenn doch die ganze Lehre der Christenheit in der Tora und in den Propheten gleichsam vorgeprägt und vorabgebildet ist, aus welchem Grunde sollten wir dann gewagt haben, sie dahin gehend abzuändern?“[1107]

Hinsichtlich der Thora und den Propheten, die für das Alte Testament stehen, hält Timotheos fest, dass diese bei Juden und Christen identisch sind. Einerseits hätten die Christen nicht die Schriften der Juden verändern können (ܟܬܝܼܒ ܬܵܐ ܕܐܝܼܬ ܒܗ̇ ܣܟܘܼܠ), und andererseits sei es nicht möglich, dass Juden und Christen die Schriften in der gleichen Weise verändert haben, denn „wie sollten dann die Juden nicht diejenigen [Stellen] verändert haben, die den Glauben der Christenheit konstituieren?“ (ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ)[1108]. Ausschlaggebend für dieses Argument ist die „Feindschaft“ (ܟܬܝܼܒ ܬܵܐ ܕܐܝܼܬ ܒܗ̇ ܣܟܘܼܠ), die zwischen Juden und Christen bestehe:

ܟܬܝܼܒ ܬܵܐ ܕܐܝܼܬ ܒܗ̇ ܣܟܘܼܠ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ[1109]

„Wenn die Christen und die Juden Feinde sind, und wenn Feinde in keinem Punkt je gleicher Meinung sind, dann ist also offensichtlich, dass auch die Christen und Juden nie gleicher Meinung über die Verfälschung der Schriften gewesen wären.“[1110]

Die von ihm unterstellte „Feindschaft“ zwischen Juden und Christen ist für Timotheos der Garant dafür, dass weder Juden noch Christen die alttestamentlichen Schriften verfälscht haben, ist der Inhalt dieser Schriften doch in beiden Religionsgemeinschaften derselbe. Ebenso haben die Christen das Evangelium nicht verfälscht, weil es in Einklang mit den Ankündigungen der alttestamentlichen Propheten steht: „Denn was die früheren Propheten über Christus prophezeit haben, das steht im Evangelium über den Christus geschrieben“ (ܐܝ ܕ ܡ ܣܟܘܼܠ ܕܐܝܼܬ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ ܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܹܐ ܠܢ ܕܢܚܘܼܫ ܒܗ̇ ܘܢܫܢܘܼܐ ܐܢ ܐܝܼܟ ܕܐܝܼܬ ܠܢ)[1111]. Ähnliche Argumente hinsichtlich der Einheitlichkeit des alttestamentlichen Bibeltextes bei Juden und Christen finden sich in christlich-arabischen Apologien

1106 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 89 (Nr. 13,36).
1107 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 63 (Nr. 13,36; Übers. Heimgartner).
1108 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 90 (Nr. 13,40; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 64 (Nr. 13,40).
1109 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 90–91 (Nr. 13,45).
1110 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 64 (Nr. 13,45; Übers. Heimgartner).
1111 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 91 (Nr. 13,51; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 65 (Nr. 13,51).

jener Zeit.[1112] Das Neue Testament, auf welchem die Christologie aufbaut, ist für Timotheos somit nichts anderes als die Erfüllung der alttestamentlichen Messiaserwartung. Da der Text der alttestamentlichen Schriften bei den Christen und den Juden als religiösen Kontrahenten der Christen identisch ist, gibt es für Timotheos keinen Grund, an der Authentizität dieser Schriften zu zweifeln. Nachdem sich zudem im Neuen Testament lediglich erfüllt, was bereits im Alten Testament angekündigt worden war, stehen diese beiden Schriften in Einklang miteinander, was den muslimischen Vorwurf der Schriftverfälschung auch im Hinblick auf das Neue Testament entkräften soll.

Im zehnten Kapitel von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* ist das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament das erste große Disputationsthema. Dabei fragt der christliche Lehrer nach den Gründen für die Erwählung der Hebräer (ܥܒܪܝܐ ܒܚܝܪܬܐ), die sich aus der Sicht des muslimischen Schülers aus der Gerechtigkeit Abrahams (ܙܕܘܬܗ ܕܐܒܪܗܡ) ergibt.[1113] Da der Lehrer diesen Grund allein für die Erwählung der Hebräer aber nicht als ausreichend erachtet,[1114] der Schüler letztlich jedoch keinen anderen Grund nennen kann,[1115] legt der Lehrer die christliche Perspektive wie folgt dar:

ܐܝ ܙܕܘܬܗ ܕܐܒܪܗܡ ܐܝ ܢܡܘܣܐ ܐܝ ܢܒܝܐ ܐܝ ܦܘܪܢܣܐ ܕܥܡܐ ܐܝ ܫܪܝܢ ܕܢܚܢ ܠܐ ܢܥܒܕ ܐܝ ܠܐ ܡܛܠ ܡܕܡ ܐܚܪܢܐ ܐܬܝ ܠܟ ܐܠܐ ܡܛܠ ܓܠܝܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝ ܡܢ ܥܡܗ ܕܐܠܗܐ ܥܠ ܟܠ ܚܕ ܘܚܕ ܡܢ ܥܡܡܐ ܀[1116]

Ob die Erwählung Abrahams oder das Geben des Gesetzes oder die Offenbarungen an die Propheten oder die Fürsorge für das Volk oder die anderen [Dinge], die wir nicht wiederholen müssen: Sie sind nicht wegen etwas anderem geschehen als wegen der Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus, der von ihnen [d. h. den Juden] [ist].[1117]

1112 Vgl. Griffith, Jews and Muslims, 67–69. So erklärt beispielsweise Abū Rāʾiṭa: „Wären diese Bücher nur in unseren Händen und nicht auch in den Händen unserer Feinde, der Juden, so wäre, bei meinem Leben, eure Behauptung, dass wir (den Text) entstellt und abgeändert hätten, annehmbar. Da aber die Bücher auch in den Händen der Juden sind, so nimmt niemand eure Behauptung an, ausser es würde sich finden, dass d i e Bücher, welche wir besitzen, jenen, die im Besitze der Juden sind, widersprechen, während doch letztere (tatsächlich) mit denen, die wir haben, gleich sind und übereinstimmen“ (zit. nach Abū Rāʾiṭa, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas* [CSCO.A 15], 27 [Z. 20–28; Übers. Graf]; Ed. Graf [CSCO.A 14], 23 [Z. 13–17; Arab.]; Ed./Übers. Keating [HCMR 4], 206–209 [Arab./Engl.]).

1113 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 233 (Z. 4–7; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 173 (Nr. 6; Frz.).

1114 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 233 (Z. 8–21; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 173–174 (Nr. 7–8; Frz.).

1115 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 234 (Z. 28–29; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 174 (Nr. 12; Frz.).

1116 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 235 (Z. 1–6).

1117 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 188), 174–175 (Nr. 13; Übers. Hespel/Draguet); Griffith, Jews and Muslims, 69 (Engl.).

Der Lehrer geht deshalb davon aus, „dass das Ziel der Heilsökonomie Gottes im Alten [Testament] ganz auf die Heilsökonomie im Neuen [Testament] gerichtet ist“ (ܕܟܠ ܒܝܬ ܡܫܝܚܐ ܡܫܬܘܬܦ ܒܗ ܡܒܘܫܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܒܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ ܠܡܗܘܬ), es sei aber noch zu zeigen, „wie die neuen [Dinge] zu den alten passen, welche du bezweifelst“ (ܐܝܟ ܕܚܕܬܐ ܡܬܚܒܪܢ ܠܥܬܝܩܐ ܕܐܢܬ ܡܫܟܚ ܠܗܘܢ ܕܐܢܬ ܡܬܪܥܐ ܒܗܘܢ).[1118]

Der Lehrer versichert dem Schüler auf dessen skeptischen Einwand „wenn du die Zeugnisse [der Schrift] nicht verfälschst“ (ܐܢ ܠܐ ܡܫܚܬ ܐܢܬ ܠܣܗܕܘܬܐ), dass es gar nicht möglich sei, die Voraussagen des Alten Testaments über Christus zu verändern:

ܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘ ܕܢܬܚܠܦ ܡܠܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܒܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ ܠܡܗܘܬ ܐܢ ܡܫܬܚܠܦ ܘܐܝܬ ܠܗ ܕܡܫܬܚܠܦ ܒܗ ܐܦ ܫܪܪܐ ܗܘ ܕܒܗ ܘܫܩܪ ܐܦ ܗܝ ܗܝ ܕܠܐ ܡܫܬܚܠܦ ܐܦ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܬܚܠܦ ܒܗ

ܗܘ ܕܐܦ ܥܠ ܦܘܠܚܢ ܕܐܢ ܡܫܬܟܚ ܠܢ ܡܫܝܚܐ ܡܘܕܝܢ ܐܢܚܢ ܕܠܐ ܒܟܬܒ ܐܝܬ ܠܟ ܕܬܘܣܦ ܥܠ ܗܢܘ ܕܒܟܬܒ ܐܝܬ ܠܟ ܕܬܥܒܕ ܠܐ ܫܦܝܪ ܗܘ ܠܡܥܒܕ ܐܝ ܠܐ ܕ

könne (ܐܦܟܚܐ ܒܫܒܥ ܠܐ): Er habe ihm aufgezeigt, „dass es in unserem Glauben nichts Fremdartiges gibt und dass unsere Lehre mit dem Alten [Testament] im Einklang steht“ (ܟܬܒ ܕܡܬܡ ,ܫ ܒܗܝܠܐ ,ܡ ܟܬܒ ܕܡ . ܒܗܝܡ ܟܬܒ ܕܒܗ ܒܠܐ).[1130] Dass mit ܟܬܒ ܕܡ das Alte Testament gemeint ist, ergibt sich aus dem Gesamtkontext des *Scholienbuches* sowie aus der Vorrede des Schülers. Das Verb ܫܠܡ ließe sich allerdings auch mit ‚vollenden‘ übersetzen, sodass in diesem Fall die Vollendung des Alten Testaments durch die christliche Lehre ausgedrückt würde. Damit würden nicht der Koran und der Islam die abschließende und höchste Stufe der Offenbarung darstellen, sondern das Christentum.

Gemäß der ostsyrischen Rezension der *Legende von Sergios Baḥīrā* wurde die jungfräuliche Geburt Jesu Christi von den Propheten vorhergesagt (ܒܝܕ ܟܬܒ ܐܢܒܝܐ),[1131] wofür in der westsyrischen Rezension Jes 7,14 als Prophezeiung angegeben wird.[1132] Neben Jesaja haben laut der westsyrischen Rezension auch die Propheten Ezechiel und Daniel über Christus prophezeit.[1133] Das gleiche Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament findet sich im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis. So leitet Nonnos beispielsweise ein Zitat aus dem Buch Jesaja mit folgenden Worten ein: „Die [Tatsache] ist erfüllt worden, die zuvor andeutungsweise vorhergesagt worden ist“ (ܫ ܐܬܡܠܝ ܐܬܐܡܪ ܡܢ ܩܕܡ ܒܪܡܙܐ)[1134]. Im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum führt Nonnos zudem eine Reihe von Zitaten der Propheten Jeremia (ܐܪܡܝܐ)[1135], Jesaja (ܐܫܥܝܐ)[1136] und Maleachi (ܡܠܐܟܝ)[1137] an, die er als Vorhersagen des Erscheinens Jesu Christi wertet. Anschließend resümiert Nonnos:

ܟܬܒ ܠ ܐܡܐ ܟܝܢ ܐܢܘܢ ܕܢܒܝܐ
ܟܡ ܟܫܠܡ ܒ ܟܬܒ
ܡܝܕ ܒ ܐܡ ܟܐܢ ܟܬܒ
ܒܪܐ ܡܫܡ ܟܐܢ ܒ ܟܬܒ
ܒܟ ܡܫܡ ܐܢ ܟܝ ܟܬܒ
ܒܐ ܠܡܫܡ ܟ ܟܝ ܟܬܒ
ܟܬܒ ܒ ܐܡ ܟܐܢ ܒ ܟܬܒ
ܟܐܢ ܒ ܟܫܐ ,ܐܫܐ ܐ ܟܬܒ
ܐ ܟܬܒ ܒ ܐ ܟܬܒ ܐ ܟ ܟ ܟ

Die Propheten haben laut Nonnos folglich die Veränderung, welche die Menschwerdung Gottes ist, vorhergesagt. Die Hinordnung des Alten Testaments auf das Neue Testament zeigt sich im *Apologetischen Traktat* ferner an der Aufhebung der alttestamentlichen Ämter des Volkes Israel, die durch das Kommen Jesu Christi obsolet geworden seien:

ܗܘ ܕܟܗܢܐ ܘܢܒܝܐ ܘܡܠܟܐ ܒܛܠ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܡܛܐ ܘܟܠ ܡܕܡ ܕܠܗ ܐܝܬ ܠܗ

logetik gegen den Islam: Da die alttestamentliche Verheißung und ihre neutestamentliche Erfüllung sich wechselseitig bedingen, stehen die beiden Schriften nicht im Widerspruch zueinander, was den muslimischen Vorwurf der Schriftverfälschung entkräften soll. Die Texte des Alten Testaments sind darüber hinaus bei Juden und Christen identisch, obwohl beide in religiöser Hinsicht Kontrahenten sind. Es ist demnach nicht möglich, dass Juden oder Christen ihre Schriften verfälscht hätten und diese Schriften trotzdem miteinander identisch geblieben sind. Der Vorwurf der Schriftverfälschung durch die Christen taucht zudem im zehnten Kapitel von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* auf, und Theodor entgegnet wie Timotheos, dass ein Jude die Messiasverheißungen des Alten Testaments bestätigen könne, weil dessen Text in beiden Religionsgemeinschaften gleich sei. Da die Juden aber „Feinde" der „Wahrheit" des Christentums seien und dennoch die alttestamentlichen Verheißungen bestätigen können, ist der Bibeltext als authentisch anzusehen. Alles, was im Alten Testament enthalten ist, ist laut Theodor bar Kōnī auf das Neue Testament ausgerichtet. Nachdem das Alte Testament aus seiner Sicht von den Muslimen aber anerkannt werde und zugleich mit dem Neuen Testament in Einklang stehe, könne es letztlich keine Einwände gegen die nach christlicher Lesart im Alten Testament angekündigte Menschwerdung Gottes in Jesus Christus geben.

Gemäß der *Legende von Sergios Baḥīrā* und für Nonnos von Nisibis stehen das Alte und Neue Testament ebenfalls in Einklang miteinander, denn das Erscheinen Christi im Neuen Testament erfüllt die Vorhersagen des Alten Testaments. Den Juden misst Nonnos allerdings keine bestätigende Rolle für die christliche Sichtweise bei, weil er es im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum als notwendig erachtet, die Hinordnung der prophetischen Weissagungen auf Jesus Christus darzulegen. Nonnos hebt somit hervor, dass die Juden – obwohl ihre Schriften mit jenen des Alten Testaments der Christen identisch sind – die Propheten nicht in der gleichen Weise interpretieren wie die Christen. In der christologischen Apologetik bedienten sich die syrischen Christen somit insgesamt der gleichen Form typologischer Exegese, die sie auch in der trinitätstheologischen Apologetik einsetzten.

11.5 Zeichen und Wunder als Erweise göttlichen Wirkens im Rahmen der christlich-muslimischen Kontroverse

Die Wundertaten Jesu, von denen die Evangelien des Neuen Testaments berichten,[1142] erfüllten unter anderem die Funktion, die Gottessohnschaft und Messianität Jesu zu belegen und Jesus von den Wundern alttestamentlicher Propheten

1142 Vgl. dazu Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 69–103.

und hellenistischer Gottheiten abzuheben.[1143] Darüber hinaus spielten Wundertaten auch in der nachösterlichen Gemeinde eine bedeutende Rolle: Deren Vertreter begründeten ihre Legitimität etwa bei der Mission durch die von Jesus verliehene Vollmacht, Wunder zu wirken.[1144] Bereits in frühen syrischen Texten, die ab dem 4. Jahrhundert überliefert sind, wurden die Wunder Jesu als Beweise für dessen Göttlichkeit interpretiert.[1145] Damit war laut Cornelia B. Horn die Grundlage für die spätere Diskussion über die Wunder Jesu in der christlich-muslimischen Kontroverse gelegt:

> „As ancient Christian authors identified why and how one might argue that Jesus' miracles pointed to his divinity, they set the groundwork for debates between their later co-religionists and adherents of Islam who engaged in discussion and polemic with one another about what value to assign to these very miracles."[1146]

Demnach ist im Folgenden die Bedeutung der Wunder in der Apologetik der syrischen Autoren gegenüber dem Islam näher zu beleuchten.

Die Zeichen und Wunder, die Jesus nach der Darstellung der Evangelien gewirkt haben soll, spielen in der *Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir* und der *Disputation von Bēt Ḥālē* keine Rolle. Die *Disputation von Bēt Ḥālē* enthält allerdings eine kurze Auflistung von Wundern, die Christen durch das Kreuz vollbracht haben sollen, was zu dem Schluss führt: „[…] durch es sind wir in Ruhe und werden wir beschützt vor allen Schäden an Leib und Seele" (ܟܕ ܡܫܬܡܪ ܠܢ ܒܟܠ ܡܕܝ ܒܦܓܪ ܘܒܢܦܫ ܕܟܠ ܒܝܫ ܐܝܬ ܠܢ ܒܗ ܨܠܝܒܐ ܕܐܦ ܗܫܐ ܐܢܚܢ ܡܫܬܡܪܝܢ ܒܗ).[1147] Auf diese Weise zeigt sich die Erlösung, die den Christen durch das Kreuz zuteil geworden ist und aufgrund derer die Christen das Kreuz verehren. In der ostsyrischen Rezension der *Legende von Sergios Baḥīrā* wird die Verehrung eines „gekreuzigten Mannes" (ܓܒܪܐ ܨܠܝܒܝܐ) dagegen unter anderem mit den Machttaten und Zeichen, die Gott durch Christus getan habe, verbunden: „Ihn verehre ich in dem Menschen, durch den er Machttaten und viele Zeichen auf der Erde getan hat […]" (ܗܘ ܐܢܐ ܡܫܬܚܘܐ ܒܗ ܒܐܢܫܐ ܗܘ ܕܥܒܕ ܒܗ ܓܒܘܪܬܐ ܘܐܬܘܬ ܣܓܝܐܐ ܒܐܪܥܐ ܥܠ ܐܦ ܗܘ ܕܐܬܨܠܒ ܒܗ ܐܢܫ ܐܚܪ).[1148] Bei der Verehrung des gekreuzigten Christus geht es also nicht um die Verehrung eines Menschen, sondern um die Verehrung Gottes, der sich in diesen Menschen inkarniert hat. Die Machttaten und Zeichen sind Belege dafür, dass Gott in diesem Menschen war und durch ihn gewirkt hat.

1143 Vgl. ebd., 66.
1144 Vgl. ebd., 104–118.
1145 Vgl. Horn, Jesus' Healing Miracles.
1146 Ebd., 75.
1147 Vgl. Disputation von Bēt Ḥālē (Ed./Übers. Taylor), 230–231 (Syr./Engl.).
1148 Vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, ostsyr. Rez. (HCMR 9), 276–277 (Nr. 14.22; Syr./Engl.). In der westsyrischen Rezension fehlt der Hinweis auf die Zeichen und Wunder Jesu an dieser Stelle (vgl. Legende von Sergios Baḥīrā, westsyr. Rez. [HCMR 9], 346–347 [Nr. 14.22; Syr./Engl.]).

Bei dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos scheinen die Zeichen und Wunder Jesu Christi als Bestätigung von dessen Göttlichkeit in jenen Schriften, in denen Timotheos mit muslimischen Intellektuellen diskutiert, von untergeordneter Bedeutung zu sein. So fehlt die Berufung auf Zeichen und Wunder in Brief 40 gänzlich. In der Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī dienen Zeichen und Wunder zur Bestätigung der Bibel als göttliche Offenbarung. Der Koran sei dagegen nicht durch Zeichen und Wunder beglaubigt worden.[1149] Weiterhin benennt Timotheos Zeichen und Wunder als Kriterien für einen „wahren" Propheten, und Muḥammad erfülle diese Kriterien nicht.[1150] Schließlich bewirke Gott Zeichen und Wunder durch diejenigen, die den „wahren" Glauben besitzen, womit diese Machttaten zum Erweis des „wahren" Glaubens werden.[1151] Timotheos behandelt dabei zunächst die Wunder der alttestamentlichen Propheten, bevor er auf die Wunder der Jünger Jesu zu sprechen kommt, welche diese durch die Vollmacht Christi wirkten:

1149 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 45–46 (Nr. 8,14–22; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 38–39 (Nr. 8,14–22); vgl. dazu auch Griffith, The Prophet Muḥammad, 145. Aus islamischer Perspektive bedarf der Koran keiner Bestätigung durch ein Wunder von außen, sondern ist aufgrund seiner sprachlichen Gestalt selbst ein Wunder, das sich selbst und seinen Verkünder (d. h. Muḥammad) legitimiert. Rhetorisch galt der Koran als unübertroffen, wofür der Begriff *iʿǧāz* (اعجاز = Unnachahmlichkeit des Korans) geprägt wurde. Diese sprachliche Gestalt erachtete man als umso wunderbarer, als Muḥammad als Illiterat angesehen wurde, der weder lesen noch schreiben konnte und somit nicht in der Lage gewesen sei, selbst den Koran hervorzubringen (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 604–612).

1150 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 79–80 (Nr. 10,55–62; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 58 (Nr. 10,55–62). Laut dem Koran sollte Muḥammad es ablehnen, auf Forderung der Menschen ein Wunder zur Bestätigung seiner Sendung zu wirken. So heißt es in Sure 6,37: „Und sie (d. h. die Ungläubigen) sagen: ‚Warum ist (denn) auf ihn (zur Bestätigung seiner Sendung) kein Zeichen [ءَايَـةٌ] von seinem Herrn herabgesandt worden?' Sag: Gott hat (jederzeit) die Macht, ein Zeichen [ءَايَةً] herabzusenden. Aber die meisten von ihnen wissen nicht Bescheid." Das Fehlen von Wundertaten Muḥammads, die dessen göttliche Sendung hätten bestätigen können, wurde von mehreren christlichen Apologeten kritisiert (vgl. Griffith, The Prophet Muḥammad, 141–143). Dagegen verfasste der zum Islam konvertierte ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī um die Mitte des 9. Jahrhunderts sein *Buch der Religion und des Reichs* (كتـاب الديـن والدولـة, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula*), um den Christen zu beweisen, dass Muḥammad ein Prophet sei. Dieses Werk enthält auch ein Kapitel über die von Muḥammad vollbrachten „Zeichen" (آيـات), welche von den „Leuten der Schrift" (أهـل الكتـاب) geleugnet würden (vgl. aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula* [HCMR 27], 248–259 [Arab./Engl.]). Während die Muslime die prophetische Sendung Muḥammads zunächst durch entsprechende Vorhersagen seines Auftretens durch biblische Propheten und die präsumierte übernatürliche Herkunft seiner Offenbarungen legitimiert sahen, entwickelte sich später ein literarisches Genus in *ḥadīṯ* und *sīra*, in dem das Prophetentum Muḥammads durch außergewöhnliche Wundertaten bestätigt werden sollte. Die muslimischen Theologen konzentrierten sich jedoch weiterhin vorwiegend auf das Sprachwunder des Korans (vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 630–644). Ausgelöst durch den Prophetenanspruch Muḥammads entwickelte sich daraufhin im 8. und 9. Jahrhundert eine Kontroverse zwischen Muslimen, Christen und Juden über die Zeichen, die einen „wahren" Propheten ausmachen (vgl. Stroumsa, The Signs of Prophecy).

1151 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 159–161 (Nr. 21,6–11; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 108–109 (Nr. 21,6–11).

ܘܒܬܪ ܗܕܐ ܐܬܩܪܒ ܠܗ ܒܫܘܥ̈ܝ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܒܐܬ̈ܘܬ ܘܒܚ̈ܝܠ̈ܐ ܕܥܒܕ ܠܐܢܫ̈ܐ ܕܐܬ̈ܘ ܠܡܥܒܕ ܠܗ ܠܝܫܘܥ̈ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܝܫܘܥ̈ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܕܥܒܕ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ ܐ̈ܬ̈ܘ ܕܥܒܕ ܡܫܝܚܐ ܒܫܡ ܝܫܘܥ̈ ܡܫܝܚܐ ܗ̈ܢܘܢ ܕܢܘܗܪ̈ܐ ܕܒܗ̈ܝ ܢܗܝܪ[1152]

„Danach aber stärkte er den Glauben an ihn durch den Christus, unseren Herrn, durch Zeichen und Machttaten, die er wirkte, um den Menschen zu helfen. Und so vollbrachten die Jünger im Namen des Jesus Zeichen, die grösser waren als diejenigen, die der Christus wirkte (vgl. Joh 14,12). Und diese Zeichen und Wunder und Machttaten geschahen im Namen des Jesus Christus; sie sind die hellen Strahlen und der glänzende Schein der wertvollen Perle des wahren Glaubens.“[1154]

[1153]

Damit spricht Timotheos die Wunder, die Jesus laut den Evangelien gewirkt haben soll, in der Disputation mit al-Mahdī lediglich in einem Nebensatz an. Folglich spielen die Zeichen und Wunder Jesu in der Argumentation des Timotheos in den Briefen 40 und 59, in denen der Katholikos-Patriarch sich mit muslimischen Intellektuellen auseinandersetzt, keine bedeutende Rolle. Timotheos verweist hier zudem auf die von den Jüngern im Namen Jesu Christi vollbrachten Wunder, die Anzeichen für den „wahren“ Glauben seien.

Möglicherweise wusste Timotheos um die Ablehnung der Deutung der Wunder Jesu als Bestätigung für dessen Göttlichkeit im Islam: Zwar vollbrachte Jesus auch nach koranischem Zeugnis Wunder, allerdings sei er dazu nur in der Lage gewesen, weil Gott ihn mit dem „Geist der Heiligkeit“ (رُوح القُدُس, *rūḥ al-qudus*) gestärkt und er die Zeichen „mit der Erlaubnis Gottes“ (بِـإِذنِ اللهِ, *bi-iḏni llāhi*) getan habe. Nach islamischer Überzeugung wirkte Jesus somit nicht aus eigener Vollmacht Wunder, sondern wurde von Gott dazu bevollmächtigt.[1155] So heißt es etwa in Sure 5,110:

> „(Damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Gedenke meiner Gnade, die ich dir und deiner Mutter erwiesen habe, […] (damals) als du mit meiner Erlaubnis [بِإِذنِـي] aus Lehm etwas schufst, was so aussah wie Vögel, und in sie hineinbliesest, so daß sie mit meiner Erlaubnis [بِإِذنِي] (schließlich wirkliche) Vögel waren, und (als du) mit meiner Erlaubnis [بِإِذنِـي] Blinde und Aussätzige heiltest, und als du mit meiner Erlaubnis [بِإِذنِي] Tote (aus dem Grab wieder) herauskommen ließest […].‘“

In dieser Hinsicht unterscheidet sich Jesus nach koranischer Auffassung nicht von den anderen Gesandten Gottes: „Und kein Gesandter [رَسُـولٍ] darf (als Beweis für seine Wahrhaftigkeit) ein Zeichen [ءَايَـةٍ] bringen, außer mit Gottes Er-

1152 Korrekterweise müsste es wohl ܡܫܝܚܐ heißen.

1153 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 161 (Nr. 21,10–11).

1154 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 108–109 (Nr. 21,10–11; Übers. Heimgartner).

1155 Vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 70–81; vgl. auch van Ess, Der Islam und die anderen Religionen, 158: Jesus „tut diese Wunder nicht als Gottes Sohn, sondern ‚mit Gottes Erlaubnis‘“.

laubnis [إِلَّا بِـإِذنِ اللهِ]."[1156] Im Koran zählt die „Ausführung von ‚Zeichen' […] zu den Möglichkeiten der Propheten, mit denen sie die göttliche Herkunft ihrer Sendung unter Beweis stellen können"[1157]. Bereits ab dem 9. Jahrhundert machten muslimische Autoren in ihren Werken daher deutlich, dass die Wundertaten Jesu sich ihrer Ansicht nach nicht von jenen anderer Propheten unterschieden. Jesus habe diese Zeichen mit der gleichen von Gott dazu verliehenen Macht vollbracht wie die anderen Propheten.[1158] Ein Beispiel hierfür ist Abū ʿĪsā l-Warrāq, der zu den „Zeichen, Beweisen und Wundern" (الأعـلام والأدلّـة والآيـات) Jesu erklärt:

فقد فعل ذلك بالأنبياء من قبله، صلوات الله عليهم، وكانت أعلام بعضهم أعلى وأعجب من كثير من الأعلام التي ظهرت على يديه، عليه السلم وعليهم جميعًا.[1159]

Er tat jenes entsprechend den Propheten (*bi-l-anbiyāʾ*) vor ihm – Gottes Segen [sei] auf ihnen –, und die Zeichen (*aʿlām*) einiger von ihnen waren erhabener und wunderbarer als viele von den Zeichen (*al-aʿlām*), welche durch ihn – Friede [sei] auf ihm und auf ihnen allen – erschienen.[1160]

Auch der Ašʿarit Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib al-Bāqillānī (gest. 1013) hielt den Christen entgegen, dass die Wunder Jesu von Gott vollbracht worden seien und der Status Jesu der Status der übrigen Propheten gewesen sei, als durch sie Zeichen erschienen (وتكون حاله فيه حال سائر الأنبياء فيما ظهر عليهم من الآيات).[1161] Nach Auffassung al-Warrāqs waren die Zeichen einiger Propheten sogar „erhabener und wunderbarer" (أعلى وأعجب) als viele der Zeichen Jesu. Angesichts dieser Haltung der Muslime zu den Wundern Jesu könnte es Timotheos nicht erfolgversprechend erschienen sein, sich in der direkten Konfrontation mit Muslimen auf die Wunder als Zeichen der Göttlichkeit Christi zu berufen.

Ein anderes Bild ergibt sich dagegen in Brief 34, der – anders als die Briefe 40 und 59 – keine Disputation mit einem Muslim enthält, sondern an christliche Gemeinden adressiert ist, die mit Muslimen konfrontiert waren und sich daher die Frage stellten, ob Christus ‚Diener' genannt werden könne und was diese Titulierung, die nach islamischer Interpretation als Beleg dafür gilt, dass Jesus nur ein Mensch war, bedeute. Bei diesem Brief handelt es sich also zunächst um eine Kommunikation unter Christen, die erst in einem nächsten Schritt und durch den Brief im christlichen Glauben gestärkt wieder mit Muslimen in Kontakt treten sollten. Die Briefe 40 und 59 geben dagegen direkt Streitgespräche mit Mus-

1156 Sure 13,38.
1157 Schumann, Der Christus der Muslime, 24.
1158 Vgl. Thomas, The Miracles of Jesus.
1159 Al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 170 (Nr. ٢٢٦).
1160 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 171 (Nr. 226; Übers. Thomas).
1161 Vgl. al-Bāqillānī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 10), 192–193 (Arab./Engl.).

limen wieder. Die gegenüber den Disputationstexten veränderten Rahmenbedingungen von Brief 34 erlauben es Timotheos, die Wunder Christi als Belege für dessen Göttlichkeit und Herrsein vorzubringen und die christlichen Adressaten so in ihrem Glauben zu stärken. In einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit Muslimen, wie sie das Setting der Briefe 40 und 59 voraussetzt, wäre eine derartige Argumentation wahrscheinlich umgehend zurückgewiesen worden.

So nimmt Timotheos in Brief 34 eine Unterscheidung zwischen den Propheten und Christus vor, indem er fordert, Moses und allen Propheten die „Eigenschaft des Dienerseins" (ܬܘܒܥܐ ܕܥܒܕܘܬܐ) zu geben, Christus hingegen die „Eigenschaft des Sohnseins" (ܬܘܒܥܐ ܕܒܪܘܬܐ).[1162] Daher habe Christus seine Zeichen und Wunder „in derselben Weise und gemäss der für Gott angemessenen Macht und nicht wie die Apostel und Propheten gewirkt" (ܗܘ ܕܒ ܒܗ ܐܬܥܒܕ ܠܗ ܠܐ ܐܝܟ ܫܠܝܚܐ ܘܢܒܝܐ ܐܠܐ ܒܫܘܝܐ ܠܐܠܗܐ ܘܒܗ ܕܐܝܬ ܠܗ)[1163]. Während die Propheten ihre Wundertaten „nicht von sich selbst aus, sondern auf Gottes Befehl hin" (ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܡܪܝܐ ܕܠܐ ܡܢ ܓܘܪܗܝ ܐܠܐ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܡܪܝܐ)[1164] wirkten, also „im Namen und mit der Kraft Gottes und mit Bitten und mit Tränen, denn sie waren [nur] Diener und erbaten [das Jeweilige] vom Herrn" (ܒܫܡܗ ܘܒܚܝܠܗ ܕܐܠܗܐ ܒܨܠܘܬܐ ܘܒܕܡܥܐ ܡܛܠ ܕܥܒܕܐ ܗܘܘ ܘܒܥܘ ܡܢ ܡܪܝܐ)[1165], waren die Wunder Jesu „in der Art Gottes und eines Herrn und sehr zu Gott passend" (ܒܐܝܟ ܐܠܗܐ ܘܡܪܝܐ ܘܠܐܠܗܐ ܫܦܝܪ ܠܗ ܠܡܐ)[1166]. Damit widersprach Timotheos der islamischen Sichtweise, nach der Jesus die Wunder nur mit der Erlaubnis Gottes gewirkt habe.[1167] Entgegen diesem islamischen Verständnis, das Jesus lediglich eine Sonderstellung *unter* den Propheten zuweist, formuliert Timotheos einen fundamentalen Unterschied zwischen den Propheten und Christus: Die Propheten vollbrachten ihre Taten nicht aus eigener Vollmacht, sondern als Diener, die von Gott beauftragt wurden. Christus ist für ihn hingegen kein Diener, denn aufgrund seiner Wesensgleichheit mit Gott wirkte er direkt mit göttlicher Macht Wunder.

Von Jesus laut Koran gewirkte Wunder werden von Timotheos in Brief 34 ebenfalls zum Erweis der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater angeführt:

1162 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 22 (Nr. 2,22; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 19 (Nr. 2,22).
1163 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 27 (Nr. 2,49; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 23 (Nr. 2,49).
1164 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 29 (Nr. 2,61; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 24 (Nr. 2,61).
1165 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 29 (Nr. 2,61; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 24–25 (Nr. 2,61).
1166 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 31 (Nr. 2,69; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 25–26 (Nr. 2,69).
1167 Vgl. Hurst, The Epistle-Treatise, 380.

ܐܝܟ ܕܒ ܫܘܥܐ ܐܦ ܠܟ ܐܝ ܕܐܡ
ܘܢ ܐܝܡ ܫܘܥܐ ܐܠܐ ܒܟ ܐܫܬܐ ܐܝܡ
ܫܘܥܐ ܐܠܐ ܒܟ ܐܝܬ ܐܝ ܡ ܐܫܘ
ܕܐ ܐܟ ܡ ܐܫܬ ܐܫܘ ܕܐ ܐܠܗ ܫܘ
ܫܘܥܐ [...] ܫܘ ܐܫܬ ܐܫܘ ܕܐ ܐܠܗ ܫܘ
ܫܘ ܐܐ ܫܘ ܐܫܬ ܐܫܘ ܕܐ ܐܠܗ ܒܟ
ܫܘܥܐ ܫܘ ܐܠܗ ܐܫܬ ܐܫܘ ܕܐ ܐܠܗ
ܐܝܟ ܕܒ ܫܘܥܐ ܐܠܗ ܐܫܬ ܐܫܘ ܕܐ.[1168]

„Wenn ferner Jesus aus Lehm einen Vogel erschuf und in ihn Geist einhauchte, und [wenn] das, was er aus Lehm erschafft und dem er Geist des Lebens einhaucht, von Gott stammt, dann besitzt folglich Jesus Gottes Eigentümlichkeit. […] Jesus besitzt Gottes Eigentümlichkeit. Wer aber Gottes Eigentümlichkeit besitzt, [besitzt] auch [dessen] Natur. Dann besitzt Jesus folglich Gottes Natur.“[1169]

Timotheos bezieht sich auf das sogenannte Vogelwunder Jesu im Koran (Suren 3,49 und 5,110), von denen bereits das *Kindheitsevangelium des Thomas* zu berichten wusste.[1170] Nach dem *Kindheitsevangelium des Thomas* tauchte das Vogelwunder Jesu auch im *Arabischen Kindheitsevangelium* auf, dessen ursprüngliche Form wohl auf Syrisch verfasst worden ist.[1171] Gemäß dem koranischen Verständnis ist dieses Wunder kein Beweis für eine göttliche Schöpferkraft Je-

1168 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 68–69 (Nr. 6,42.44).

1169 Zit. nach Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 257), 59 (Nr. 6,42.44; Übers. Heimgartner). Das Vogelwunder Jesu im Koran führt auch der anonyme melkitische Autor der frühesten erhaltenen christlich-arabischen Apologie gegen den Islam an, die um 800 entstanden sein dürfte (vgl. *Fī taṯlīṯ Allāh al-wāḥid* [StSin 7], ٨٤ [Z. 14–16; Arab.] und 12 [Engl.]). Interessanterweise übernimmt dieser Apologet die koranische Formulierung, dass die von Jesus geschaffene Form „mit der Erlaubnis Gottes“ (باذن الله) ein wirklicher Vogel geworden sei.

1170 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 257), 59 (Anm. 279). Im *Kindheitsevangelium des Thomas* lautet der entsprechende Abschnitt: „Als dieser Knabe Jesus fünf Jahre alt geworden war, spielte er an einer Furt eines Baches; das vorbeifließende Wasser leitete er in Gruben zusammen und machte es sofort rein; mit dem bloßen Worte gebot er ihm. Er bereitete sich weichen Lehm und bildete daraus zwölf Sperlinge. Es war Sabbat, als er dies tat. Auch viele andere Kinder spielten mit ihm. Als nun ein Jude sah, was Jesus am Sabbat beim Spielen tat, ging er sogleich weg und meldete dessen Vater Joseph: ‚Siehe, dein Knabe ist am Bach, er hat Lehm genommen, zwölf Vögel gebildet und hat den Sabbat entweiht.‘ Als nun Joseph an den Ort gekommen war und (es) gesehen hatte, da herrschte er ihn an: ‚Weshalb tust du am Sabbat, was man nicht tun darf?‘ Jesus aber klatschte in die Hände und schrie den Sperlingen zu: ‚Fort mit euch!‘ Die Sperlinge öffneten ihre Flügel und flogen mit Geschrei davon. Als aber die Juden das sahen, staunten sie, gingen weg und erzählten ihren Ältesten, was sie Jesus hatten tun sehen“ (zit. nach Cullmann, Kindheitsevangelien, 353; vgl. auch die Übersetzung bei: Kindheitsevangelium des Thomas [Übers. Kaiser/Tropper], 945–946 [Übersetzungen des griechischen und des syrischen Textes]).

1171 Im *Arabischen Kindheitsevangelium* lautet die Stelle: „Eines Tages war der Herr Jesus auch an einem Wasserrinnsal, und bei ihm waren [andere] Kinder. Sie formten auch kleine [Wasser-]Becken und der Herr Jesus formte aus dem Lehm zwölf Spatzen und stellte sie an den Seiten des Beckens auf, je drei auf einer Seite. Und jener Tag war ein Sabbat. Da kam der Sohn des Juden Ḥannān und sah sie bei ihrem Tun, da sagte er zornig und wütend: ‚Es ist Sabbat und ihr formt Lehm!‘ Und er beeilte sich, ihre Wasserbecken zu zerstören. Der Herr Jesus aber klatschte mit den Händen in Richtung der Spatzen, die er geformt hatte, und sie flogen zwitschernd davon. Da kam der Sohn des Ḥannān auch zum Herrn Jesus und durchlöcherte das Becken des Herrn Jesus, so daß das Wasser darin vertrocknete. Da sprach der Herr Jesus zu ihm: ‚Genau so wie dieses Wasser vertrocknete, wird auch dein Leben vertrocknen!‘ Und im selben Moment ist jener Knabe vertrocknet“ (zit. nach Arabisches Kindheitsevangelium [Übers. Josua/Eißler], 979–980).

su.[1172] Zudem spielt Abū ʿĪsā l-Warrāq auf eine christliche Interpretation des Vogelwunders an (يذهبوا إلى الذي خلقه من الطين كهيئة الطير ثمّ نفخ فيه فكان بإذن الله طائرًا = „sie meinen das, was er aus Lehm erschuf wie die Gestalt des Vogels, dann hauchte er in ihn, und er flog mit der Erlaubnis Gottes [*bi-iḏni llāhi*]“), welches jedoch nur wie wundervolle Zeichen geschehen sei, nicht wie die Führung der Schöpfung (فهذا يجري مجرى الآيات البديعات لا مجرى تدبير الخلق).[1173] Für Abū ʿĪsā l-Warrāq ist das Vogelwunder somit kein Beweis für die Macht Jesu über die Schöpfung. Dagegen interpretiert Timotheos das Vogelwunder so, dass Jesus auf die gleiche Weise wie Gott bei der Erschaffung Adams gehandelt habe.[1174] Die dieser Darstellung völlig gegenläufige Sicht auf die Wunder Jesu im Koran, die Muslime lediglich als Zeugnisse für das Prophetentum Jesu, nicht aber für dessen Göttlichkeit interpretierten, blendet Timotheos im Kontext von Brief 34 aus.

Im christologischen Teil von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* erscheinen die Wunder als ein wesentlicher Grund für die Bekehrung von Menschen zum Christentum. Der Lehrer, der in dem Dialog mit dem Schüler die christliche Position repräsentiert, verspricht dem Schüler, die christlichen Glaubensinhalte „in einer klaren und deutlichen Rede“ (ܒܡܠܬܐ ܓܠܝܐ ܘܦܫܝܛܬܐ) zu erläutern. Zuvor möchte er jedoch vom Schüler wissen,

ܡܢܐ ܗܘ ܥܠܬܐ ܕܠܐ ܩܒܠ ܢܡܘܣܐ ܐܦ ܕܝܗܘܕܝ ܠܐ ܗܝܡܢܘ ܒܡܫܝܚܐ ܘܡܢܐ ܗܘ ܕܐܠܨ ܠܗܘ ܠܗܠܝܢ ܕܠܐ ܗܝܡܢܘ ܒܡܫܝܚܐ ܐܦ ܕܝܗܘܕܝ ܐܢ ܥܠܝ ܐܢ ܐܚܪܢܐ ܕܐܠܨ ܠܗܘ ܠܗܠܝܢ ܕܗܝܡܢܘ ܒܡܫܝܚܐ[1175]

aus welchem Grund die Heiden das Gesetz nicht angenommen haben und die Juden nicht an Christus geglaubt haben und welcher Grund jene gedrängt hat, die – seien sie Heiden oder Juden – an Christus geglaubt haben.[1176]

Dass die Heiden sich nicht dem Gesetz zugewendet haben, führt der Schüler auf das Wirken böser Geister (ܫܝܛܢ) unter ihnen zurück. Bei den Juden stehe hingegen das Gesetz der Bekehrung zum Christentum entgegen. Bei jenen Heiden, die sich dem Christentum zugewendet haben, sei dies auf Zeichen (ܐܬܘܬ)

1172 Vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 74–77. Bei einer Untersuchung der Erläuterungen zu den Suren 3,49 und 5,110 in der mittelalterlichen islamischen Koranauslegung kommt Neal Robinson zu dem Ergebnis, dass die Diskussion um das Verb خلق (*ḫalaqa*) „as something which is pertinent solely to Muslim theology and without reference to the Christian belief in the Logos as God's agent in creation“ dargestellt werde (Robinson, Creating Birds from Clay, 12). Demnach scheint die christliche Interpretation dieser Verse als Beleg für die Schöpferkraft Jesu Christi für die muslimischen Kommentatoren keine Rolle gespielt zu haben. Allein im Hinblick auf die Formel „mit Erlaubnis Gottes“ stellten sie fest, dass dies eine Zurückweisung der Göttlichkeit Christi sei (vgl. ebd., 11–12).

1173 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 170–173 (Nr. 226; Arab./Engl.).

1174 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 69 (Nr. 6,45–46; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 59 (Nr. 6,45–46).

1175 Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 275 (Z. 5–8).

1176 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 188), 204 (Nr. 162; Übers. Hespel/Draguet).

zurückzuführen, bei jüdischen Konvertiten auf „Zeichen und die Pädagogik des Gesetzes“ (ܐܬܘܬܐ ܘܡܘܪܝܬܐ ܕܢܡܘܣܐ).[1177] Demnach kommt den Zeichen bzw. Wundern offenbar eine besondere Bedeutung beim Aufweis der „Wahrheit“ des christlichen Glaubens zu.

Bald darauf führt Theodor bar Kōnī den Erweis für die „Wahrheit“ seines Glaubens im Kontrast zu den anderen christologischen Traditionen an, indem er die Figur des Lehrers ausführen lässt:

ܐܝܟܢܐ ܕܟܝ ܡܠܐ ܕܡܠ ܒܗ ܡܠܦܢ
ܡܘܕܝܢ ܐܝܬ ܟܕ ܠܐ ܢܬ
ܕܐܠܗܐ ܘܒ ܡܠܦܢ ܐܝܟ
ܘܒܗ ܢܟܬܒ ܡܫܝܚܐ ܘܡܬܝܕܥ
ܐܠܐ ,ܐܦ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܕܐܠܗܐ
ܟܠ ܡܕ ܡܫܬܟܚ ܒܗ ܒܟܬܒ
ܐܝܬ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܕܐܠܗܐ
ܕܡܫܬܟܚ ܒܟܬܒ ܘܒܗ ܐܬܝܕܥ
ܡܫܝܚܐ ܕܟܝ ܐܬ ܒܗ ܐܝܟ

Als wesentlicher Wahrheitserweis erscheinen jedoch die „Zeichen und Wunder“ (ܐܬܘܬܐ ܘܡܘܬܪ̈ܐ), die von den Christen „durch die Anrufung des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, die in einer göttlichen Natur bekannt werden“ (ܒܫܡܗ̈ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܬܝܕܥ̈ ܒܚܕ ܒܐܠܗܘܬܐ), gewirkt werden. Somit ist es der dreieinige Gott, der den Christen die Vollbringung der Zeichen und Wunder ermöglicht, wodurch die „Wahrheit“ des christlichen Glaubens für Theodor bar Kōnī als erwiesen gilt. Dabei betont er die *eine* göttliche Natur der drei Personen, um polytheistischen Interpretationen von muslimischer Seite vorzubeugen. Theodor bar Kōnī beruft sich folglich nicht auf die Zeichen und Wunder Jesu, um dessen Göttlichkeit zu beweisen. Ihm geht es um einen Nachweis der „Wahrheit“ des christlichen Glaubens und speziell der ostsyrischen Christologie, den er mithilfe der Wundertaten, welche Christen im Namen des dreifaltigen Gottes vollbracht hätten, führt.

Nonnos von Nisibis erklärt in seinem *Apologetischen Traktat* im Zuge der Darstellung der Lehre der Muslime über Christus, dass die Muslime „viele Wunder“ (ܬܘܬܐ ܣܓܝܐ̈) über Christus hinzufügen würden, „auch das, dass er der Schöpfer ist, der einen Vogel aus Lehm geschaffen hat, wie der Schöpfer vormals Adam [erschaffen hat]“ (ܕܐܦ ܗܘ ܕܗܘ ܒܪܝܐ ܨܦܪܐ ܡܢ ܛܝܢܐ ܐܝܟ ܒܪܝܐ ܩܕܡܝܐ ܐܕܡ).[1182] Nonnos bezieht sich damit auf die gleiche Wundertat des koranischen Jesus (Suren 3,49 und 5,110), die schon Timotheos in Brief 34 als Beleg dafür wertete, dass Jesus die Natur Gottes besitze. Nonnos stimmt dieser Interpretation zu: Christus werde im Koran wie der Schöpfergott dargestellt, der den ersten Menschen erschuf. Außerdem verweist Nonnos im Rahmen seiner Erklärung, warum Christus mächtig (ܚܠܝܫ) sei und damit über ein Attribut Gottes verfüge, auf dessen Wundertaten: Die Macht äußert sich für Nonnos darin, dass Christus Mensch wurde, ohne dabei in seiner göttlichen Natur verändert zu werden. Diese Beibehaltung der göttlichen Natur „bezeugt die Macht, die er in seinen Taten der Welt gezeigt hat: In ihnen ist die Größe der Schönheit der Göttlichkeit erstrahlt […]“ (ܗܘ ܕܚܠܝܫ ܐܬܚܙܝ ܒܥܒܕܘܗܝ ܕܥܠܡܐ ܒܗܘ ܐܬܢܗܪ ܪܘܡܐ ܕܫܦܝܪ̈ܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ).[1183] Als Beispiele für solche Wundertaten nennt Nonnos anschließend den Gang Jesu auf dem Wasser und Jesu Heilung eines Blinden durch seinen Speichel.[1184]

Insgesamt kommt den Zeichen und Wundern bei den syrischen Apologeten eine bestätigende Funktion zu: Einerseits dienen die Zeichen und Wunder Jesu in Brief 34 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos, in der ostsyri-

1182 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 12* (Z. 12–14; Syr.) und 46* (Z. 3–5; Lat.); vgl. auch Griffith, The Apologetic Treatise, 127 (Engl.); Griffith, Disputes with Muslims, 266 (Engl.); Griffith, Jews and Muslims, 72 (Engl.).

1183 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 17* (Z. 8–9; Syr.) und 51* (Z. 6–7; Lat.); vgl. auch Griffith, The Apologetic Treatise, 129 (Engl.).

1184 Vgl. hierzu die ausführlichere Darstellung in Kapitel ‚11.10 Die Attribute Gottes in der christologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis‘.

schen Rezension der *Legende von Sergios Baḥīrā* und im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis als Beweise für die Göttlichkeit Christi, die sich in diesen Machttaten äußert. Dabei berufen sich Timotheos und Nonnos auch auf koranische Wundergeschichten über Jesus, speziell auf die Erschaffung eines Vogels aus Lehm, durch die nach ihrer Auffassung zum Ausdruck kommt, dass Jesus über die gleiche Vollmacht verfügte wie Gott und daher mit Gott wesensgleich sei. Durch diese ihm eigene Vollmacht unterschieden sich die Wunder Christi laut Timotheos von den Wundern der Propheten, die ihre Wunder nur aufgrund der Anweisung Gottes hätten vollbringen können. Nach muslimischer Auffassung wirkte jedoch auch Jesus lediglich mit der Erlaubnis Gottes Wunder. Laut einer Untersuchung von Simone Rosenkranz behaupteten jüdische wie muslimische Autoren daher in Bezug auf die Wunder Jesu, dass die Propheten ebenfalls Wunder gewirkt hätten, gegenüber denen die Wunder Jesu bedeutungslos seien. Wenn Jesus aufgrund seiner Wunder als Sohn Gottes angesehen werde, so müsste dies aufgrund ihrer Wunder auch für die Propheten gelten.[1185] Dabei geht Rosenkranz davon aus, dass zunächst von den orientalischen Christen der Einwand der fehlenden Wunder Muḥammads vorgebracht wurde. Während die Christen dabei versuchten, die Göttlichkeit Christi anhand seiner Wunder zu beweisen, entwickelten Juden und Muslime verschiedene Gegenstrategien zur Entkräftung dieses Arguments.[1186]

Andererseits rücken die von Christen vollbrachten Wunder in der *Disputation von Bēt Ḥālē*, in der Disputation des Katholikos-Patriarchen Timotheos mit dem Kalifen al-Mahdī und im zehnten Kapitel des *Scholienbuches* des Theodor bar Kōnī in den Vordergrund. Diese Wunder wirkten die Christen im Namen Jesu Christi (Timotheos) oder im Namen der drei trinitarischen Hypostasen (Theodor bar Kōnī), d. h. nicht aus eigener Vollmacht. Sie dienen in den Apologien dem Nachweis der „Wahrheit" des christlichen Glaubens, denn sie sollen zeigen, dass Gott die Christen unterstützt und auf ihrer Seite steht. In den Schriften des Timotheos fällt auf, dass die Wunder in den Texten, in denen Timotheos sich direkt mit einem muslimischen Gesprächspartner auseinandersetzt, nur eine untergeordnete Rolle spielen. Während sie in Brief 40 fehlen, dienen sie in der Disputation mit al-Mahdī der Bestätigung des Wahrheitsanspruchs der Bibel, der Widerlegung des Prophetentums Muḥammads und der Bekräftigung des „wahren" Glaubens. Die Wunder Jesu werden dagegen – anders als in Timotheos' Brief 34 – nicht als relevant erachtet, möglicherweise weil Timotheos um die Interpretation der Zeichen Jesu durch die Muslime wusste.

1185 Vgl. Rosenkranz, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung, 335–349.
1186 Vgl. ebd., 347–348.

11.6 „Nicht wie leibliche Söhne“ – Die Verteidigung des Gezeugtseins des Sohnes bei Timotheos und Theodor bar Kōnī

Nach der in Sure 112,3 formulierten islamischen Überzeugung hat Gott „weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden“ (لَـم يَلِـد وَلَـم يُولَـد). Der muslimischen Überlieferung zufolge stammt diese Sure aus der mekkanischen Zeit Muḥammads, als für diesen noch die Auseinandersetzung mit Polytheisten im Vordergrund stand. Es ging also zunächst um die Ablehnung polytheistischer Vorstellungen, nach denen Götter Kinder zeugen konnten, weil dies dem Monotheismus und dem Verständnis der Transzendenz Gottes im Islam widersprach. Ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts wurde diese Sure jedoch auch in der Polemik gegen die christliche Trinitätslehre eingesetzt.[1187] Nachdem die Eigentümlichkeit des Sohnes in der Trinitätslehre das Gezeugtsein ist, Gott laut Sure 112,3 aber nicht gezeugt ist, kann Christus aus koranischer Perspektive nicht Gott sein. Ebenso weist der Koran die Vorstellung zurück, dass Gott ein Kind (ولـد, *walad*) haben könne, womit Muḥammad sich gegenüber Polytheisten und Christen abgrenzte.[1188] Nachdem die Bekämpfung des Polytheismus zugunsten der Auseinandersetzung mit dem Christentum im Laufe der Zeit für die Muslime aber zunehmend in den Hintergrund rückte bzw. obsolet wurde, waren die entsprechenden Koranverse vor allem für die christlich-muslimische Kontroverse relevant. ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī kritisierte die Christen beispielsweise dafür, dass sie an einen Vater (اب, *ab*), der Erzeuger (والـد, *wālid*) sei, und einen Sohn (ابـن, *ibn*), der gezeugt (مولود, *maulūd*) sei, glauben.[1189]

In Brief 40 weist der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos darauf hin, dass die trinitätstheologischen Proprietäten der Zeugung des Sohnes und des Hervorgehens des Heiligen Geistes – ähnlich wie die anthropomorphen Eigenschaften Gottes in der islamischen Attributenlehre – nicht körperlich zu verstehen seien.[1190] Ähnlich argumentiert Timotheos in seiner Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī: Dieser kritisiert die aus dem Polytheismus stammende Vorstellung, Gott habe mit einer Frau im biologischen Sinn einen Sohn gezeugt.[1191] Timotheos weist ein derartiges Gottesbild umgehend als „Lästerung über Gott“ (ܓܕܦ ܠܐ […] ܡܓܕܦ) zurück.[1192] Er verleiht seiner Haltung sogar noch Nachdruck durch die Verwendung des Verbs ܓܕܦ (lästern) als Prädikat, wodurch

1187 Vgl. Berger, Islamische Theologie, 45.
1188 Vgl. Paret, Kommentar und Konkordanz, 26–27 (Sure 2,116f.).
1189 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 154–161 (Arab./Engl.).
1190 Vgl. Kapitel ‚10.7.2 Die Attributenlehre als Ansatzpunkt für die Zurückweisung des muslimischen Anthropomorphismusvorwurfs‘.
1191 Vgl. Kapitel ‚11.2 Die Wiedergabe muslimischer Kritik an der Christologie in den christlich-syrischen Quellen‘.
1192 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 4 (Nr. 2,2; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 5 (Nr. 2,2).

eine inhaltliche Doppelung zustande kommt. Stattdessen führt er für Christus den Terminus der „Gott-Rede“ (ܡܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ) ein und begründet die Inkarnation soteriologisch:

ܡܠܟܐ ܀ ܡܠܬܐ ܗܝ ܕܐܬܚܙܝܬ ܒܣܪ̈ܟܐ ܠܦܪܘܩܐ ܕܥܠܡ̈ܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܫܪ̈ܟܐ ܡܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ[1193]

„Christus, o König, ist die Gott-Rede, die im Fleisch erschienen ist zur Rettung der Äonen.“[1194]

Timotheos hält zwar daran fest, dass Christus Gottes Sohn (ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ) sei, was sich aus dem Evangelium, der Thora und den Propheten ergebe. Im gleichen Atemzug stellt der Patriarch aber klar, dass Christus nicht in der Weise „fleischlicher Kinder“ (ܒܢ̈ܝ ܒܣܪܐ) und „leiblicher Söhne“ (ܒܢ̈ܝ ܦܓܪܐ) Gottes Sohn sei. Vielmehr übersteige und transzendiere die Gottessohnschaft Christi den Verstand (ܪܥܝܢ) und die Rede (ܡܠܬܐ).[1195] Demnach entzieht sich die Gottessohnschaft Christi menschlichen Kategorien, womit Timotheos dem Einwand al-Mahdīs entgegentritt. Als Begründung führt er die Präexistenz Christi an: Da seine Geburt aus dem Vater vor der Zeit stattfand, ist dieses Ereignis für die Menschen, die an die Zeit gebunden sind, nicht begreifbar.[1196] Zugleich wurde Christus in der Zeit aus Maria geboren. Auf Basis der Zwei-Naturen-Lehre geht Timotheos somit von zwei Geburten Christi aus, wobei die menschliche Geburt ohne Geschlechtsverkehr (ܠܐ ܒܥܠܬܐ ܕܓܒܪܐ) vonstatten gegangen sei:

ܗܘ ܒܥܢܝܢ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܐܒܐ ܐܦ ܡܢ ܐܡܐ ܀ ܡܢ ܐܒܐ ܗܘ ܕܒܪ ܒܠܐ ܙܒܢ̈ܐ ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܀ ܡܢ ܐܡܐ ܗܘ ܕܒܪ ܒܙܒܢ̈ܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫܐ ܗܘ [...]. ܠܐ ܒܥܠܬܐ ܐܝܟ ܕܒܬܘܠܬܐ ܐܝܟ ܕܒܪ ܒܙܒܢ̈ܐ ܀ ܡܢ ܐܒܐ ܐܝܟ ܕܒܪ ܒܠܐ ܐܡ ܒܙܒܢ̈ܐ ܀ ܡܢ ܐܡܐ ܐܝܟ ܕܒܪ ܒܙܒܢ̈ܐ ܀ ܠܐ ܒܥܠܬܐ ܕܓܒܪܐ ܘܠܐ ܒܦܓܝܪܬܐ ܕܒܬܘܠܝܘܬܗ ܕܐܡܗ ܀[1197]

„Derselbe Christus ist nämlich sowohl Rede aus dem Vater als auch Mensch aus Maria. Insofern er nämlich Gott-Rede ist, wird er aus dem Vater jenseits der Zeiten geboren […], doch insofern er Mensch ist, wurde er aus Maria, der Jungfrau, in der Zeit geboren: Aus dem Vater [wird er] ohne Mutter in ewiger Weise [geboren], aus der Mutter aber wurde er ohne Vater in zeitlicher Weise geboren, ohne Geschlechtsverkehr und ohne Verletzung der Jungfräulichkeit seiner Mutter.“[1198]

1193 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 4 (Nr. 2,3).
1194 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 5 (Nr. 2,3; Übers. Heimgartner).
1195 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 5 (Nr. 2,4; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 5 (Nr. 2,4).
1196 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 5 (Nr. 2,5; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 245), 5 (Nr. 2,5).
1197 Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 244), 6 (Nr. 2,7).
1198 Zit. nach Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 6 (Nr. 2,7; Übers. Heimgartner).

Wenn Christus der Sohn Gottes, der von Maria geboren worden sei, genannt wird, bedeutet das für Timotheos demnach nicht, dass Gott sich mit einer Frau sexuell vereinigt habe. Entsprechende Vorstellungen aus dem Bereich des Polytheismus sind auf das Christentum nicht übertragbar. Al-Mahdīs Anfrage an das Christentum erweist sich aus Timotheos' Sicht damit als haltlos.

Am Ende des ersten christologischen Teils der Disputation zwischen Timotheos und al-Mahdī kommen die beiden Gesprächspartner nochmals auf die Frage nach der Art und Weise der Zeugung des Sohnes zurück. Für al-Mahdī, der von Timotheos als aristotelisch und platonisch geprägter Philosoph porträtiert wird und der daher Gott entsprechend griechisch-christlicher Tradition als Geist (ܪܘܚܐ) bezeichnet, womit er von der islamischen Tradition abweicht,[1199] ist allerdings unklar, wie Gott etwas zeugen (ܝܠܕ) soll, ohne über die „Körperteile der Zeugung" (ܐܒܪܝܐ ܕܝܠܕܢܘܬܐ) zu verfügen.[1200] Timotheos macht dagegen deutlich, dass Gott auch der Urheber der Schöpfung ist, dass er also die materielle Welt ins Dasein rief, obwohl er selbst immateriell sei. Da Gott nun aber ohne Körperlichkeit Schöpfungswerke vollbracht habe, müsse er ebenfalls in der Lage sein, etwas zu zeugen.[1201] So kann Timotheos zum Abschluss des ersten Teils seiner christologischen Argumentation festhalten:

ܐܝܟ ܕܐܠܗܐ ܕܝܠܕ ܐܢ ܠܐ ܪܘܚܐ ܒܣܝܛ ܘܠܐ ܦܓܪ ܐܒܪ ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܫܬܘܬܦ ܥܡ ܐܢܬܬܐ ܐܘ ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܫܬܘܬܦ ܥܡ ܓܒܪܐ ܐܘ ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܫܬܘܬܦ ܥܡ ܐܝܕ ܐܚܪܢ

Zeugung des Sohnes nicht in menschlicher Weise mit einem Geschlechtsakt vollzogen worden sein kann.

Mit der Ablehnung der Vorstellung, Gott könne jemanden zeugen, durch den muslimischen Schüler,[1204] schneidet Theodor bar Kōnī im zehnten Kapitel seines *Scholienbuches* das gleiche Themenfeld an, das Timotheos in seiner Disputation mit al-Mahdī als Reaktion auf eine ähnliche Anfrage des Kalifen behandelt. Im Verlauf der Diskussion im *Scholienbuch* widerspricht der Lehrer der Ansicht, dass die Erschaffung durch Gott und die Zeugung durch Gott gleichzusetzen seien, denn „sonst [wären] alle, die geschaffen worden sind, Söhne Gottes“ (ܗܠܝܢ ܟܠ ܕܐܬܒܪܝܘ ܒܪ ܐܠܗܐ ܗܘ).[1205] Theodor bar Kōnī führt somit eine wichtige Differenzierung zwischen den Geschöpfen und dem Sohn Gottes ein: Das Gezeugtsein durch Gott bleibt dem Sohn vorbehalten, der sich dadurch als singulärer Fall von den Geschöpfen unterscheidet. Weil Gott – anders als die Menschen – weder geschaffen noch bedürftig (ܠܐ ܒܪܝܬ ܐܠܐ ܚܣܝܪ) ist, „ist es für ihn [möglich], dass er durch einen anderen zeugt und durch einen anderen erschafft“ (ܡܢ ܕܐܚܪܢܐ ܢܫܪܐ ܘܡܢ ܕܐܚܪܢܐ ܒܪܐ ܠܗ).[1206] Es würde sich aber nur dann um drei Götter handeln, „wenn es nicht *eine* Natur, *eine* Kraft und *ein* Wille ist“ (ܐܠܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܟܝܢܐ ܘܚܝܠܐ ܘܨܒܝܢܐ ܚܕ).[1207]

Die Allmacht Gottes tritt in der Argumentation des zehnten Kapitels des *Scholienbuches* als ein wesentliches Distinktionskriterium im Verhältnis zwischen Gott und den Menschen in Erscheinung. Der Schüler greift den Aspekt der göttlichen Allmacht in einer Frage auf, in der er wissen möchte, ob Gott keinen zweiten Sohn gezeugt habe, weil er dies nicht wollte oder weil er es nicht konnte. Das Unvermögen einen zweiten Sohn zu zeugen ist aus seiner Perspektive ein Zeichen der Schwäche (ܚܠܫܐ), das Nicht-Wollen erscheine hingegen als schlecht (ܒܝܫ) für den, der nicht gezeugt worden ist (ܕܠܐ ܐܬܝܠܕ ܗܘ).[1208] Schwäche deutet demnach darauf hin, dass Gott nicht allmächtig ist, während der fehlende Wille zur Zeugung weiterer Söhne ein Hinweis auf mangelnde Güte sei. Beides ist mit Gott nicht vereinbar. Für den Lehrer ist die Frage, ob es sich bei Gottes Nachkommenschaft um eine „Nachkommenschaft des Willens oder des Zwanges“ (ܕܨܒܝܢܐ ܐܘ ܕܚܝܠܐ ܐܠܐ) handelt, nicht entscheidend. Er hält gegenüber dem Schüler vielmehr fest:

1204 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 277 (Z. 17–19; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 206 (Nr. 172; Frz.).

1205 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 278 (Z. 3–4; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 207 (Nr. 175; Frz.).

1206 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 278 (Z. 8–10; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 207 (Nr. 176; Frz.).

1207 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 278 (Z. 13–14; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 207 (Nr. 177; Frz.).

1208 Vgl. Theodor bar Kōnī, Scholienbuch (CSCO.S 26), 281 (Z. 6–9; Syr.); Übers. Hespel/Draguet (CSCO.S 188), 209 (Nr. 198; Frz.).

ܠ ܗܘ ܕܐܡܪܬ ܠܟ ܒܟܝܢܐ ܐܦ ܠܐ ܐܬܝ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܕܢܗܘܐ ܐܠܐ ܚܕ ܒܪ ܡܢ ܕܝܠܗ ܐܝܬ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܐܚܪܢ ܕܢܥܒܕ ܠܗ ܐܝܟ ܕܗܘ ܒܐܝܬܘܬܐ ܘܒܠܐ ܚܕܪܢ ܘܒܠܐ ܣܘܦ ܐܢ ܗܕܐ ܕܠܐ ܐܬܝ ܠܡ

11.7 Diener oder Herr? – Die Reaktion des Patriarchen Timotheos I. auf die muslimische Titulierung Jesu als ‚Diener'

In der islamischen Tradition hat Jesus den Titel ‚Diener' (عبد) erhalten, um ihn deutlich von der Ebene Gottes abzugrenzen.[1211] Bereits im Koran wird Jesus ‚Diener' genannt.[1212] Dabei wird in Sure 4,172–173 besonders deutlich, dass Jesus ein Diener Gottes sei, der es wie jeder Mensch Gott schulde, ihm zu dienen:

> „Christus wird es nicht verschmähen, ein (bloßer) Diener Gottes zu sein [لَّن يَسْتَنكِفَ المَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبدالله], auch nicht die (Gott) nahestehenden Engel. Und wenn einer es verschmäht, Gott (w. ihm) zu dienen, und (zu) hochmütig (dazu) ist (hat das nichts zu bedeuten). Er wird sie (d. h. die Menschen) (dereinst) alle zu sich versammeln. Denjenigen, die glauben und tun, was recht ist, wird er ihren vollen Lohn und (darüber hinaus) von seiner Huld noch mehr geben. Denen aber, die es verschmähen (ihm zu dienen) und (zu) hochmütig (dazu) sind, wird er eine schmerzhafte Strafe zukommen lassen. Und sie werden (dann) für sich außer Gott weder Freund noch Helfer finden."

In Reminiszenz an Joh 20,17 erklärt Jesus überdies mehrmals im Koran: „Gott ist mein Herr und euer Herr" (إِنَّ اللهَ رَبِّـي وَرَبُّكُـم)[1213]. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist aus koranischer Perspektive somit das Verhältnis eines Dieners zu seinem Herrn.[1214] Da Jesus nur ein Mensch sei, sei er ein Diener Gottes und Gott sein Herr.

Schon im Neuen Testament wird Jesus mehrmals ‚Knecht/Diener' (παῖς/παιδός) – das griechische Wort bedeutet auch ‚Kind, Sohn' – genannt,[1215] womit der ‚Knecht/Diener Gottes' (παῖς θεοῦ) gemeint ist. Dabei handelte es sich zunächst um eine Funktionsbezeichnung, die erst im Laufe der Zeit unter den frühen Christen zu einem Namen Jesu heranwuchs. Allerdings stand die Formel unter dem Verdacht des Subordinationismus oder des „Nestorianismus", weshalb sie theologiegeschichtlich keine Rolle gespielt hat.[1216] Darüber hinaus bestimmte Paulus die Kenosis (κένωσις) Christi im Philipperhymnus (Phil 2,5–11) als „die Gestalt eines Sklaven/Dieners annehmend" (μορφὴν δούλου λαβών; Phil 2,7b): „Der in der Gestalt Gottes vorhandene" (ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων; Phil 2,6a) nahm damit eine weitere Gestalt (μορφή) an, wodurch er sich entäu-

1211 Vgl. Bauschke, Der Sohn Marias, 84–90.
1212 Vgl. Suren 4,172, 19,30 und 43,59.
1213 Suren 3,51; 19,36; 43,64; vgl. auch Suren 5,72 und 5,117; vgl. dazu Kapitel ‚11.2 Die Wiedergabe muslimischer Kritik an der Christologie in den christlich-syrischen Quellen'.
1214 Vgl. dazu auch Bauschke, Der Sohn Marias, 82–83; Schumann, Der Christus der Muslime, 17.
1215 Vgl. Mt 12,18; Apg 3,13.26; Apg 4,27.30. Die Pešīṭtā verwendet in Mt 12,18 (einem Zitat von Jes 42,1) ܥܒܕܐ, in Apg 3,13.26 und Apg 4,27.30 hingegen ܒܪܐ (Sohn).
1216 Vgl. Grillmeier, Jesus der Christus I, 20–23.

ßerte (ἐκένωσεν).[1217] In der Pešīṭtā wird das griechische Wort δοῦλος (Sklave, Knecht, Diener) in Phil 2,7b mit ܥܒܕܐ übersetzt. Nestorios (gest. 451) berief sich gerne auf Phil 2,5–8, weil die ‚Gestalt Gottes' und die ‚Gestalt eines Sklaven/Dieners' als „Erscheinungsweise[n] einer konkreten Natur" das ausdrücken, was er πρόσωπον nannte.[1218] In der Christologie hatte πρόσωπον für Nestorios primär die Bedeutung „Form, Bild, Erscheinung einer Natur"[1219]. Nach Nestorios existierten in Christus zwei πρόσωπα, wobei er die menschliche Natur laut Alois Grillmeier (1910–1998) ‚Gestalt eines Sklaven/Dieners' („*forma servi*") nannte.[1220] Ein Beispiel hierfür ist der folgende Abschnitt aus dem Fragment einer Predigt des Nestorios, in dem dieser erklärt, der Gott-Logos (θεὸς λόγος) habe „die Gestalt des Sklaven/Dieners" (τὴν τοῦ δούλου μορφήν) angenommen:

ἦν μὲν γὰρ ὁ θεὸς λόγος καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως υἱὸς καὶ θεὸς καὶ συνὼν τῷ πατρί, ἀνέλαβε δὲ ἐν ὑστέροις καιροῖς τὴν τοῦ δούλου μορφήν· ἀλλ' ὢν πρὸ τούτου υἱὸς καὶ καλούμενος, μετὰ τὴν ἀνάληψιν οὐ δύναται καλεῖσθαι κεχωρισμένος υἱὸς, ἵνα μὴ δύο υἱοὺς δογματίσωμεν, […][1221]

„Es war der Gott-Logos auch vor der Menschwerdung Sohn und Gott und beisammen mit dem Vater; er nahm aber in den letzten Zeiten die Knechtsgestalt an; aber da er schon vorher Sohn war und genannt wurde, kann er nach der Annahme nicht ein getrennter Sohn genannt werden, damit wir nicht zwei Söhne dekretieren."[1222]

Demnach scheint die Beschreibung der menschlichen Natur Christi als ‚Diener' in der diphysitischen Christologie über eine gewisse Bedeutung verfügt zu haben. Angesichts des muslimischen Verständnisses des Titels ‚Diener' für Jesus war es bezeichnenderweise ein Vertreter dieser diphysitischen Christologie, der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I., der (vor allem in seinen Briefen 34–36) als einziger der in dieser Monographie analysierten syrischen Autoren den Versuch unternahm, die Haltung gegenüber diesem Titel neu zu definieren.

Das Problem, vor welches Timotheos sich gestellt sah, wird in der *Widerlegung gegen die Christen* (الـردّ علـى النصـارى, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā*) von ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. zwischen 860 und 870), einem früheren ostsyrischen Christen, der zum Islam konvertiert war, ersichtlich. ʿAlī hält der christlichen Auffassung, Christus sei Gott, Schöpfer und ewig existierend, ein Zitat von Jes 42,1, das im Matthäusevangelium (Mt 12,18) auf Jesus bezogen wird,[1223] entgegen:

1217 Vgl. ebd., 85–88.
1218 Vgl. ebd., 656.
1219 Ebd., 713.
1220 Vgl. ebd., 713.
1221 Nestorios, Sermo Τὰς <μὲν εἰς ἐμὲ> παρὰ (Ed. Loofs), 275 (Z. 1–5).
1222 Zit. nach Grillmeier, Jesus der Christus I, 651.
1223 Vgl. den Pešīṭtā-Text von Mt 12,18: ܗܐ ܥܒܕܝ ܕܒܚܪܬ ܒܗ ܚܕܘ ܢܦܫܝ ܕܪܨܝܬ ܒܗ ܝܗܒ ܪܘܚܐ ܕܝܠܝ ܥܠ ܝܫܥ = „Siehe, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebt

«هذا عبدي الذي اصطفيته وحبيبي الذي ارتاحت له نفسي، ها أناذا واضع روحي عليه ويدعو الأمم إلى الحق»[1224]

„Dieser [ist] mein Diener (ʿ*abdī*), welchen ich erwählt habe, und mein Geliebter (*ḥabībī*), an welchem ich selbst Gefallen gefunden habe. Siehe, ich lege meinen Geist (*rūḥī*) auf ihn und er wird die Völker (*al-umam*) zur Wahrheit rufen.“[1225]

Hier wird das Problem der Übertragung des Motivs des Gottesknechts aus dem Buch Jesaja auf Jesus Christus für die Christen in den Auseinandersetzungen mit Muslimen ersichtlich: Von muslimischer Seite wurde den Christen vorgeworfen, dass Jesus im Neuen Testament selbst als Knecht bzw. Diener Gottes bezeichnet werde und daher nicht Gott sein könne. Dies ist jedenfalls das Argument, das der wohl in der Bibel geschulte, frühere Christ ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī ins Feld führt. Er zieht daraus folgenden Schluss:

فالعبد لا يكون إلهاً، والإله لا يكون عبداً كما وسمتموه[1226]

Denn der Diener (*al-ʿabd*) kann nicht Gott (*ilāh*) sein und der Gott (*al-ilāh*) kann nicht Diener (ʿ*abd*) sein, wie ihr ihn genannt habt.[1227]

Auch Abū ʿĪsā l-Warrāq setzt sich in seiner Argumentation gegen die „Nestorianer“ (النسطوريّة, *an-Nasṭūrīya*) ausführlich mit der Frage auseinander, ob Christus Diener (عبد, ʿ*abd*) oder Herr (ربّ, *rabb*) sei.[1228] Dabei kommt al-Warrāq zu dem Schluss, „dass er ein erschaffener [und] untergeordneter (*marbūb*[1229]) Mensch und ein frommer Diener Gottes [ist] wie seine Entsprechungen (*nuẓarāʾ*) unter den Propheten, Gottes Segen [sei] auf ihnen“ (أنّه إنسان مخلوق مربوب وعبد لله صالح كنُظرائه من الأنبياء، صلوات الله عليهم)[1230]. Als „Diener Gottes“ unterscheidet sich Jesus aus al-Warrāqs Sicht demnach nicht von den Propheten. Ferner diskutiert al-Warrāq die Titulierungen Jesu als ‚Diener‘ und ‚Herr‘ bezeichnenderweise im Rahmen seiner Widerlegung der Anhänger der Kirche des Ostens, deren Katholikos-Patriarch Timotheos war. Schließlich nannte der Ašʿarit Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib al-Bāqillānī (gest. 1013) Jesus ebenfalls „einen gesandten Propheten und geschaffenen Diener“ (نبيّ مرسل وعبد مخلوق)[1231]. Im

ter, an dem ich Gefallen gefunden habe. Ich werde meinen Geist auf ihn legen und er wird den Völkern Gerechtigkeit verkünden“ (eigene Übersetzung des syrischen Textes).

1224 Aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 76 (Z. 13–14).

1225 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 77 (Übers. Ebied/Thomas); Schumann, Der Christus der Muslime, 182 (Dt.).

1226 Aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 76 (Z. 15–16).

1227 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 77 (Übers. Ebied/Thomas); Schumann, Der Christus der Muslime, 182 (Dt.).

1228 Vgl. al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 180–197 (Arab./Engl.).

1229 Wörtlich: „beherrschter“ (Partizip passiv des Verbs *rabba*).

1230 Al-Warrāq, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā* (UCOP 59), 192–193 (Nr. 240; Arab./Engl.).

1231 Al-Bāqillānī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 10), 196–197 (Arab./Engl.).

Folgenden wird Timotheos' Reaktion auf die muslimische Argumentation, Jesus Christus könne nicht Gott sein, da er lediglich ein Diener Gottes sei, anhand ausgewählter Beispiele aus den Briefen 34–36 untersucht.

Timotheos' grundsätzliche Herangehensweise bestand dabei in der Betonung des Herrseins Christi gegenüber dem Dienersein Jesu.[1232] So versucht Timotheos in Brief 34 anhand von Sure 4,171 darzulegen, dass Jesus Herr ist und daher kein Diener sein könne, wie die Muslime behaupten. Vielmehr zeige sich in diesem Koranvers die Wesensgleichheit von Gott und Christus:[1233]

ܐ ܡܠܟܐ ܪܘܚܐ ܡܠܬܐ ܕܝ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܝܬ ܐܝܬ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܝ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܝܬ ܐܝܬ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܝ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ ܐܝܬ ܐܝܬ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܝ

Ferner verbindet Timotheos Sure 4,171 in Brief 34 – wie in seiner trinitätstheologischen Argumentation in der Disputation mit al-Mahdī[1239] – mit der Denk- und Sprachfähigkeit sowie der Lebendigkeit Gottes. Für Timotheos steht die Aussage von Sure 4,171, dass „Jesus Gottes Rede und Geist ist“ (ܒܝ ܥܒܕ ,ܡܫܝܚܐ ܟܠܡܐ ܘܪܘܚܐ ܐܠܗܐ), im Widerspruch zu einer Position, die er offenbar den Muslimen zuschreibt, nach der „Gott ewig ist, Jesus aber den Zeiten unterworfen ist“ (,ܡܫܝܚܐ ܚܝ ܒܙܒܢ ܕܝ ܥܒܕ : ܐܠܗܐ ܕܚܝܐ ܒܝ ܟܠܡܐ). Gott kann für Timotheos aber niemals ohne Rede und ohne Geist existiert haben, weil er dann nicht denk- und sprachbegabt und nicht lebendig gewesen wäre. Folglich müssen Rede und Geist Gottes ewig sein.[1240]

In der Frage, ob Christus ‚Diener‘ genannt werden könne oder nicht, nimmt Timotheos eine Unterscheidung zwischen Christus und Adam vor. Diese Differenzierung ist als Replik auf eine antichristliche Polemik von Muslimen zu verstehen, die der Katholikos-Patriarch in Brief 36 aufgreift. Thomas R. Hurst hat erstmals darauf hingewiesen, dass Timotheos in diesem Schreiben eine muslimische Kritik an der Christologie wiedergibt, die sich auch in der Prophetenbiographie des Muḥammad b. Isḥāq (gest. 768) findet.[1241] Die von Timotheos nicht genauer genannten muslimischen Gegner vergleichen die Jungfrauengeburt Jesu mit der Erschaffung Adams[1242], wobei sie meinen, es sei „noch wunderbarer und wundervoller, dass Adam aus der Erde hervorgebracht wurde, jener Beseelte, Sich-Bewegende, Lebendige aus dieser Seelenlosen, Bewegungslosen, Leblosen“ (ܐܦ ܕܐ : ܐܕܡ ܕܐܬ ܡܢ ܐܪܥܐ ܒܝ ,ܗ : ܡܢܗܢ ܠܚܠ ܕܝ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܗܠܝ ܗܠܝ ܗܠܝ ܒܥ ܗܠܝ ,ܗ ܒܝ : ܡܫܘ ܡܫܝܚܝܐ)[1243]. Daraus wurde von muslimischer Seite laut Timotheos die Konsequenz gezogen, dass entweder keiner von beiden Gott und Herr sei oder beide Gott und Herr sein müssten.[1244] Der gleiche Kritikpunkt erscheint in Ibn Isḥāqs *sīra* Muḥammads, in der Jesus und Adam hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott zunächst auf eine Ebene gestellt werden: „Die Ähnlichkeit Jesu mit Gott, höre!, [ist] wie die Ähnlichkeit Adams, einem Geschöpf aus Staub“ (ان مثل عيسى عند الله فاسمع كمثل ادم خلقة من تراب). Während Jesus ohne einen Mann gezeugt wurde, erschuf Gott Adam ohne Frau und Mann: „Ich habe Adam durch dieselbe Vollmacht aus Staub geschaffen ohne Frau und ohne Mann“ (فقد خلقتُ ادم من تُرَاب بتلك القُدرة من غير أُنثَي ولا ذَكَرٍ). Demgegenüber ist die Zeugung Jesu nicht wunderbarer (أَعجَبَ): „Die Erschaf-

1239 Vgl. Kapitel ‚10.8 Die Rede als Denksprachfähigkeit Gottes und der Geist als Lebendigkeit Gottes – ein alternatives trinitätstheologisches Konzept des Patriarchen Timotheos I.‘.

1240 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 66–68 (Nr. 6,33–38; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 57–58 (Nr. 6,33–38).

1241 Vgl. Hurst, The Syriac Letters, 65–67.

1242 Zur Erschaffung Adams in der islamischen Tradition vgl. Schöck, Adam im Islam, 61–88.

1243 Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 256), 133 (Nr. 1,45; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 114 (Nr. 1,45).

1244 Vgl. Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 256), 133–134 (Nr. 1,45; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 114 (Nr. 1,45).

fung Jesu ohne Mann ist nicht wunderbarer als dieses“ (فليس خَلقُ عيسي من غير ذكر بأعجَبَ من هذا).[1245] Die *sīra* Ibn Isḥāqs fußt hier auf Sure 3,59, in der Jesus als Geschöpf wie Adam dargestellt wird: „Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei!, da war er“ (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ، كُن فَيَكُونُ). Nach Ibn Isḥāq brachten weitere muslimische Autoren dieses Argument vor.[1246]

Timotheos entgegnet auf dieses Argument in Brief 36, dass nicht nur Adam aus Erde erschaffen wurde, sondern auch die Tiere. Folglich könne die Entstehung Adams nicht wunderbarer sein als jene Jesu, denn allein dessen Jungfrauengeburt sei einzigartig und somit Gott angemessen:

ܐܠܐ ܡܫܘܚܬܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܠܝܬ ܠܐ ܒܥܠܡ ܠܐ ܠܐܢܫ ܡܢ ܒܪܝܬ ܐܠܐ ܠܚܕ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܕܐܬܝܠܕ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܘܐܠܗܐ ܕܠܟܠ ܐܢܫ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܐܝܟ ܕܡܪܐ ܘܐܠܗܐ ܡܫܬܒܚ ܠܗ ܘܠܡܣܓܕ ܠܗ ܐܝܟ ܕܡܪܐ ܘܐܠܗܐ ܡܫܬܒܚ ܠܗ ܘܠܡܣܓܕ ܠܗ ܐܝܟ ܕܡܪܐ ܘܐܠܗܐ ܡܫܬܒܚ ܠܗ ܘܠܡܣܓܕ ܠܗ [1247][…]

„Doch die Geburt ohne Mann aus der Jungfrau ist seit Ewigkeiten nie jemandem [sonst] zuteil geworden. […] Und deshalb muss man als Einzigen von allen den, welcher aus einer Jungfrau geboren wurde, als Herrn und Gott bekennen und verehren […].“[1248]

Ein Vergleich der ersten Ursachen (ܥܠܬܐ ܩܕܡܝܬܐ) von Jesus und Adam lässt Timotheos ebenfalls zu dem Schluss kommen, dass die Geburt Jesu vorzüglicher (ܝܬܝܪܐ) sei als die Erschaffung Adams. Denn die Erde, aus der Adam erschaffen wurde, sei „leblos und denksprachlos“ (ܠܐ ܡܡܠܠܐ ܘܠܐ ܡܫܡܥ ܠܐ), Maria hingegen „lebendig und denksprachfähig“ (ܡܚܝܐ ܘܡܡܠܠܐ ܡܫܡܥ). Da diese Qualitäten Marias höher einzuschätzen seien als ihr Gegenteil, das auf die Erde zutreffe, sei die Herkunft Christi vorzüglicher als jene Adams.[1249] Timotheos lässt darauf ein theologisch-philologisches Argument in einem doppelten Syllogismus folgen: Christus sei einerseits „Wort aus dem Vater“ (ܡܢ ܐܒܐ ܐܝܟ ܡܠܬܐ) und der Vater sei gemäß der Natur Gott (ܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܒܟܝܢܐ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ), sodass Christus gemäß der Natur vom Vater Gott sei (ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܒܟܝܢܐ ܐܝܟ ܐܒܐ ܐܝܬ ܠܗ). Andererseits sei Christus Mensch aus Maria (ܡܫܝܚܐ ܕܒܪ ܡܢ ܡܪܝܡ), der Name Maria (ܡܪܝܡ) sei aber von ‚Herr‘ (ܡܪܝ) abgeleitet (ܡܪܝ ܕܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܡܪܝ ܐܝܟ ܕܡܪܝܡ), sodass Christus von Maria her auch Herr sei (ܡܪܝܡ ܐܝܟ ܕܝܠܗ ܡܪܝ).[1250] Timotheos geht dabei sogar so weit, unter Missachtung von Lk 1,38.48 zu behaupten, dass Ma-

1245 Ibn Isḥāq, *Sīrat rasūl Allāh* (Ed. Wüstenfeld), ٤٠٩ (Arab.); Übers. Guillaume, 276–277 (Engl.); Übers. Weil, 304 (Dt.).

1246 Vgl. Thomas, The Miracles of Jesus, 221–222 (ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī), 224 (Abū ʿUṯmān al-Ǧāḥiẓ) und 225 (Brief ʿUmars II. an Leo III.); zu ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 142–143 (Arab./Engl.); vgl. dazu ferner Griffith, The Syriac Letters, 128; zu Sure 3,59 vgl. zudem Dziri, Die *Ars Disputationis*, 83–84.

1247 Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 256), 134 (Nr. 1,47.49).

1248 Zit. nach Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 257), 114 (Nr. 1,47.49; Übers. Heimgartner).

1249 Vgl. Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 256), 135–136 (Nr. 1,55; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 115 (Nr. 1,55).

1250 Vgl. Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 256), 136 (Nr. 1,56; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 115–116 (Nr. 1,56).

ria nicht Magd genannt worden sei (ܐܠܐ ܒܬܘܠܬܐ ܐܬܐ ܠܐ), „sondern ‚Erhabene' und ‚Herrin' vom Namen des Herrn her" (ܐܠܐ ܟܝ ܡܢ ܫܡܐ ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܕܡܪܬܐ).[1251] Für Timotheos ergibt sich daraus, dass Christus nicht Diener genannt werden könne.

Ähnlich argumentiert Timotheos in Brief 34 im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Adam und Jesus. Adam kann für Timotheos nicht ‚Diener' genannt werden, weil er als Freier (ܚܪܐ ܕ) erschaffen wurde und „Abbild und Gleichbild Gottes" (ܨܠܡܐ ܘܕܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ) war. Als „Sohn Adams dem Fleisch nach" (ܒܪ ܕ ܒܣܪܐ) könne Christus daher kein ‚Diener' sein.[1252] Timotheos bewegt sich hier noch ganz auf der Ebene der menschlichen Natur Jesu, welche auch von den Muslimen anerkannt wurde, deren heilige Schrift in Sure 3,59 Jesus als Geschöpf Gottes wie Adam einordnet. Folglich kann Christus selbst in dieser auf die menschliche Natur Christi beschränkten Perspektive aus der Sicht des Patriarchen nicht ‚Diener' genannt werden. Timotheos geht dann jedoch darüber hinaus, indem er argumentiert, Adam sei nur „in übertragenem Sinn Gottes Abbild und Gleichbild" (ܒܐܦܝܐ ܨܠܡܐ ܐܠܗܐ ,ܒܫܘܡ ܒܪܢܫܐ), Christus dagegen sei „entsprechend der Natur Gottes Abbild und Gleichbild" (ܒܟܝܢ ܒܐܡܬܐ ܨܠܡܐ ܐܠܗܐ ,ܒܫܘܡ). Christus sei daher nicht wegen Adam Herr und frei, sondern Adam wegen Christus.[1253] Damit wird die Wesensgleichheit Christi mit Gott angesprochen, die für Muslime nicht mehr akzeptabel war. Durch sie unterscheidet sich Christus nicht nur von Adam, sie ist für den Katholikos-Patriarchen auch ein weiterer Grund für die Ablehnung des Begriffs ‚Diener' in Bezug auf Christus.

Die Bezeichnung Christi als ‚Diener' fällt für Timotheos in jene Kategorie von Schriftzitaten, die er als „[d]as, was die Schrift über ihn in übertragener Weise aussagt, was er aber im strengen Sinn der Individualität nach [überhaupt] nicht ist" (ܒܡܐܡܪܐ ,ܒܫܘܡ ܕܝ ܠܐ ׃ ܒܡܠܬܐ ܕܟܬ ܒܗ ܒܐܡܪܬܐ ܐܝ ܡܢ

1251 Vgl. Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 256), 136 (Nr. 1,57; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 116 (Nr. 1,57). In den Editionen steht hier übereinstimmend ܕܡܪܝܐ ܕܟܬ ܒܗ (vgl. Timotheos, Brief 36 [CSCO.S 30], 246 [Z. 17]; Ed. Darmo, 187; Ed. Heimgartner [CSCO.S 256], 136 [Nr. 1,57]), Heimgartner übersetzt jedoch mit „vom Namen ‚Maria' [syr. *Maryam*] her". Zutreffender scheint dagegen die Übersetzung von Oskar Braun: „[…] sed m ĕ r a i m ṭ ā (*sublimis*) et m ā r t ā (*domina*) a voce m ā r i ā (*dominus*)" (Timotheos, Brief 36 [CSCO.S 31], 170 [Z. 14–15]). Ferner erscheint Heimgartners Ergänzung ܐܦ ܡܢ zum darauffolgenden Satz (vgl. Timotheos, Brief 36 [CSCO.S 256], 136 [Anm. 130]; Übers. Heimgartner [CSCO.S 257], 116 [Anm. 600]) überflüssig, da ܐܦ ܡܢ im Text steht, von Heimgartner aber nicht Nr. 1,58 zugeordnet wird, sondern Nr. 1,57, wo es jedoch nicht übersetzt wird (vgl. Timotheos, Brief 36 [CSCO.S 256], 136 [Nr. 1,57–58]). So kommt auch Braun in seiner Übersetzung hier ohne Ergänzung aus: „Dominus ergo Christus est, etiam propter nomen genitricis" (Timotheos, Brief 36 [CSCO.S 31], 170 [Z. 15–16]).

1252 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 18–19 (Nr. 2,1–6; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 15–16 (Nr. 2,1–6); vgl. auch Hurst, The Epistle-Treatise, 372.

1253 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 19 (Nr. 2,7–8; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 16 (Nr. 2,7–8).

ܫܒܝܩܐ)[1254] bezeichnet. So werde Christus im übertragenen Sinn (ܒܪܡܫܡܫ) ‚Diener' genannt, obwohl er es gemäß seiner Individualität (ܫܒܝܩܐ) nicht sei.[1255] Diese Unterscheidung zwischen dem Sprachgebrauch im eigentlichen und im übertragenen Sinn greift Timotheos in den Briefen 34–36 mehrmals auf: Die Bezeichnung Christi als ‚Diener' ordnet Timotheos in Brief 35 jenen Bezeichnungen zu, die nur „in übertragenem Sinn dem [Sprach-]Gebrauch nach und [sonst] aus irgendeinem Grund, nicht aber im strengen und nicht im eigentlichen Sinn gesagt [werden[1256]]" (ܕܝ ܠܐ ܡܬܡ ܡܠܝ ܡܫܬܡܫ ܡܢܐ ܕܟ ܒܪܡܫܡܫ ܒܝܬܐ ܒܪܝܫ ܐܠܐ ܒܪܡܫܡܫ)[1257]. In diesem Sinne formuliert Timotheos auch in Brief 36: „[…] so heisst auch unser Herr nicht im strengen Sinn, sondern der Übertragung nach entsprechend der allgemeinen [menschlichen] Natur ‚Diener'" (.ܡܫܝܚܝܬܐ ܡܢܐ ܒܪܡܫܡܫ . ܟ ܒܪܡܫܡܫ ܠ ; ܡܬܒ ܒܝ ܡܝܕܥ ܡܫܝ ܡܢ ܡܕܒ ܡܫ ܒܝ ܡܢ)[1258]. In Brief 34 drückt Timotheos sich hinsichtlich der im übertragenen Sinne auf Christus bezogenen Begriffe etwas verklausulierter aus, erläutert dabei aber die Funktion dieser Bezeichnungen, wenn er eine nicht näher konkretisierte Person dazu auffordert zu glauben, „dass er beim Herabsteigen zu dir um deinetwillen derartige Worte und Begriffe annimmt, und nicht etwa, weil er der Natur nach und der Individualität nach [so] wäre" (ܟ ܡܫܝܚܐ ܠܐ ܒܪܝܫ ܒܝ ܠܐ . ܟܕܡ ܡܫܬܡܫ ܥܠܡ ܡܢܐ ܕܫ ܒܪܡܫܡܫ ܡܝܬܝ ܕܐ ܡܫܝܚܐ ,ܡܐܒܪܢ ܫܒܝܩܐ)[1259].

Timotheos differenziert ferner zwischen dem Alten Testament, in dem der Begriff ‚Diener' verwendet werde, und dem Neuen Testament, wo stattdessen vom „Gleichbild eines Dieners" (ܕܡܬ […] ܡܫܝܚܐ) die Rede sei.[1260] Der Patriarch bezieht sich dabei auf die Deszendenzchristologie des Philipperhymnus (Phil 2,5–11), in welchem Christus gemäß dem Pešīṭtā-Text „der, der im Gleichbild Gottes ist" (ܡܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ,ܩܐܒܪ ܕܐ ܐܝ; Phil 2,6), ist – also wesensgleich mit Gott ist (im Griechischen durch die Formulierung ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων zum Ausdruck gebracht) – und dann „das Gleichbild eines Dieners annahm und Gleichbild der Menschen wurde" (ܡܐܡ . ܢܣܒ ܕܡܬ ܫܒܝܩܐ

1254 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 36 (Nr. 3,24; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 30 (Nr. 3,24).

1255 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 37 (Nr. 3,35–36; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 31 (Nr. 3,35–36); vgl. auch Hurst, The Epistle-Treatise, 373.

1256 Hinzufügung von „werden" zu der zitierten Übersetzung Martin Heimgartners.

1257 Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 104 (Nr. 5,38; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 87 (Nr. 5,38).

1258 Timotheos, Brief 36 (CSCO.S 256), 145 (Nr. 2,27; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 124 (Nr. 2,27).

1259 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 52 (Nr. 4,40; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 45 (Nr. 4,40).

1260 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 45–46 (Nr. 4,1; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 39 (Nr. 4,1). Zu dieser Unterscheidung vgl. auch Timotheos' Ausführungen in Brief 35: Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 111 (Nr. 6,11–12; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 94 (Nr. 6,11–12).

ܕܥܒܕ ܐܝܟܢܐ; Phil 2,7 – Griechisch: μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). Dabei werden laut Timotheos zwei Aspekte des Begriffs ‚Gleichbild' (ܐܝܟܢܐ) in Phil 2,6 deutlich: Der Begriff drückt einerseits die „Wesensgleichheit mit dem Vater" (ܟܝܢ ܕܠܐܒ ܕܡܬܚܙܐ ܒܝܕܘܬܐ) aus, während andererseits die Individualität der Rede (ܡܠܬܐ ܕܦܪܨܘܦܐ) vom Vater verschieden ist. In der gleichen Weise sei Christus auch „Gleichbild eines Dieners" (Phil 2,7), aber er sei nicht Diener gemäß der Individualität.[1261] Diese Differenzierung erklärt Timotheos folgendermaßen:

ܗܘ ܕܟܝ ܐܡܪ ܥܒܕ ܟܠܝ ܐܢܫ ܐܝܟ ܕܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܝܟܢܐ ܕܥܒܕ ܠܐ ܐܡܪ ܟܠ ܐܢܫ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܦܪܨܘܦܐ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܐܡܪ ܥܒܕ ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܒܝܕܘܬ

dividuelle Substanz und Ousia“[1268]. Aufgrund ihrer jeweiligen Individualität können mehrere ܩܢܘܡܐ nicht zu einem ܐܝܬܘܬܐ werden. Dagegen bezeichnet ܟܐܦܐ in Babais Christologie „die Summe aller Proprietäten […], die ein qnômâ vom anderen unterscheiden“[1269]. Bei seiner Inkarnation kann der Logos laut Babai nicht allein die allgemeine menschliche Natur (ܟܝܢܐ) angenommen haben, weil sich die Menschwerdung in einem konkreten Individuum vollzogen hat. Demnach muss Jesus neben einem menschlichen ܟܝܢ auch ein menschliches ܐܝܬܘܬܐ gehabt haben. Deshalb ging Babai von zwei Naturen (ܦܘܣܐ) und zwei Hypostasen (ܩܢܘܡܐ) in Christus aus – d. h. eine göttliche und eine menschliche Natur sowie eine göttliche und eine menschliche Hypostase –, die im ܟܐܦܐ der Sohnschaft geeint sind, ohne miteinander vermischt zu werden. Diese christologische Terminologie Babais wurde von der Kirche des Ostens bei einer Synode im Jahr 612 übernommen.[1270] Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum Timotheos vom ‚Diener‘ als Abbild der allgemeinen menschlichen Natur (ܟܝܢܐ) und vom ‚Gleichbild eines Dieners‘ als Abbild für die menschliche Individualität (ܐܝܬܘܬܐ) Jesu spricht.

In Brief 35 erläutert Timotheos, der Mensch sei am Anfang (ܒܪܫܝܬ) „Gleichbild und Abbild Gottes“ (ܕܡܘܬܐ ܘܨܠܡܐ ܕܐܠܗܐ) gewesen, habe sich dann aber dazu entschieden, „Abbild eines aufrührerischen Dieners“ (ܨܠܡ ܥܒܕ ܡܪܕܐ) zu werden. Während der Mensch somit durch den Sündenfall seine Gottesebenbildlichkeit verlor, „wurde die Rede, Gottes Sohn, im Abbild und Gleichbild des Menschen“ (ܒܪܫܝܬ ܐܐܠܗܐ ܨܠܡ ܘܕܡܘܬ ܒܪܐ ܕܐܢܫ […] ܐܬܒܪ), wobei er den Menschen „als reinen Tempel von der reinen Jungfrau annahm“ (ܐܬܟܢܫ ܐܬܒܢܝ ܒܟܝ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܕܟܝܐ ܐܬܩܒܠ). Folglich nahm Christus nicht die menschliche Natur nach dem Sündenfall an, sondern kehrte zum ursprünglichen Zustand zurück, zum Mensch als Gleichbild Gottes.[1271] Das Dienersein ist hingegen von Adam selbst verschuldet worden: Als „Abbild und Gleichbild Gottes“ (ܕܡܘܬܐ ܐܐܠܗܐ ܨܠܡ) war der Mensch anfangs ein „zweiter Gott“ (ܒܪܫܝܬ ܐܝܟܐ ܐܢ ܐܐܠܗ ܐܚܪ ܐܢܐ). Die anfängliche Gottesebenbildlichkeit des Menschen ging auf das Schöpfungshandeln Gottes selbst zurück; „die Gestalt des Dienerseins hingegen wurde nicht von Gott, sondern aufgrund von [Adams] eigenem Willen geformt und gebildet“ (ܟ. ܟ. ܐܐܠܗ ܟ ܠܐ ܐܬܒܪܝ ܡܢ ܐܐܝܟ ܕܥܒܕܐ ܐܢ ܐܬܨܝܪ ܡܢ ܪܥܝܢܗ ܕܢܦܫܗ).[1272]

1268 Ebd., 91.
1269 Ebd., 92.
1270 Vgl. ebd., 91–99.
1271 Vgl. Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 88–89 (Nr. 3,5–8; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 74–75 (Nr. 3,5–8). Vgl. zudem auch Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 55 (Nr. 4,55; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 47 (Nr. 4,55); Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 96 (Nr. 4,12; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 80–81 (Nr. 4,12).
1272 Vgl. Timotheos, Brief 35 (CSCO.S 256), 95 (Nr. 4,3–5; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 79–80 (Nr. 4,3–5).

Diese Argumentation wird durch Timotheos' Ausführungen in Brief 34 verdeutlicht, nach denen die allgemeine menschliche Natur aufgrund der Sünde mit dem Dienersein verbunden ist. Christus habe zwar die „Eigentümlichkeit der [menschlichen] Natur" (ܟܝܢܐ ܟܝܢܝܐ) angenommen, gemäß Hebr 4,15 aber „außer der Sünde" (ܟܝܢܐ ܒܠܚܘܕ ܚܛܝܬܐ). Die „Individualität seines Menschseins" (ܐܝܢܘܬܐ ܕܒܢܝܢܫܐ) sei trotz der Annahme der allgemeinen menschlichen Natur „ohne Makel" (ܒܠܝ ܡܘܡ) geblieben. Somit steht für Timotheos, der sich wieder der christologischen Terminologie seiner Kirche bedient, fest: „Und deshalb hat unser Herr die Individualität und die Natur [des Menschseins] ohne das Dienersein angenommen" (ܡܛܠ ܗܕܐ ܐܝܢܘܬܐ ܘܟܝܢܐ ܕܡܪܢ ܐܬܩܒܠ ܒܠܚܘܕ ܥܒܕܘܬܐ ܐܦ ܟܝܢܐ ܕܒܢܝܢܫܐ). Die menschliche Individualität Christi ist ohne Sünde, weil sie sich mit einem „makellosen Bild und Gleichbild" (ܒܨܠܡܐ ܘܕܡܘܬܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܒܗ ܚܛܝܬܐ) nach den „Formen entsprechend des ersten Urbilds" (ܒܨܘܪ̈ܬܐ ܕܐܝܟ ܕܐܬܩܢܝ ܒܪܫܝܬ ܒܪܝܬܐ) vereinigte, d. h. mit dem Menschsein vor dem Sündenfall. Deshalb sei Christus „‚Gleichbild eines Dieners', nicht aber ‚Diener' gemäß der Individualität" (ܐܝܟ ܕܬܐܡܪ ܨܠܡ ܥܒܕ ܘܠܐ ܥܒܕ ܐܦ ܟܝܢܐ ܕܒܢܝܢܫܐ).[1273]

In Brief 34 nennt Timotheos die Bezeichnung Christi als ‚Diener' gar einen Frevel (ܟܦܪܐ).[1274] Ferner greift Timotheos auf die Kontroversen aus der Zeit des frühen Christentums zurück, wobei er die Bezeichnung Christi als ‚Diener' mit dem Arianismus in Verbindung bringt. Gegenüber der Häresie des Arius hätten die orthodoxen Väter – Timotheos nennt hier ausdrücklich die Anhänger des Diodor von Tarsos (ܕܝܘܕܘܪ ܛܪ̈ܣ) – eine Differenzierung vorgenommen:

ܡܛܠ ܕܐܪܝܘܣ ܗܢܐ ܡܓܕܦܐ ܐܡܪ ܕܥܒܕ ܘܒܪܝܬ ܐܠܗܐ ܘܥܒܕ ܐܠܗܐ ܐܡܪ ܗܘ ܘܦܠܓ ܡܢ ܛܒܥܐ ܠܡܠܬܐ ܡܢ ܕܡܘܬܐ ܕܒܪܗ ܐܦ ܠܥܒܕ ܕܒܪܝܬ ܐܠܗܐ ܐܬܦܠܓ ܠܗ ܡܠܦܢܐ ܕܢܦܫܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܐܠܐ ܠܐ ܠܥܒܕ ܕܐܝܢܘܬܗ ܕܒܪ ܐܢܫ ܕܒܢܝܢܫܐ ܗܘ ܕܐܬܩܒܠ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܟܠ ܚܛܝܬܐ.[1275] ܘܠܗܕܐ ܡܛܠ ܗܢܘ ܕܐܬܩܒܠ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܟܠ ܚܛܝܬܐ ܐܬܦܠܓ ܠܗ ܡܠܦܢܐ ܕܢܦܫܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܐܠܐ ܠܐ ܠܥܒܕ ܕܐܝܢܘܬܗ ܕܒܪ ܐܢܫ ܕܒܢܝܢܫܐ ܗܘ ܕܐܬܩܒܠ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܟܠ ܚܛܝܬܐ.[1276]

„Denn weil Arius, dieser Lästerer, [stets] sagte, dass die Gott-Rede ‚Geschöpf', ‚Diener' und ‚Werk von Gott Vater' sei, und er [damit] die Rede dem Wesen nach vom Vater abspaltete und abtrennte, deshalb übertrugen die Lehrer die Bezeichnung ‚Diener' zwar auf die [menschliche] Natur des Sohnes, aber nicht auf seine menschliche Individualität."[1277]

1273 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 48–49 (Nr. 4,16–20; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 41–42 (Nr. 4,16–20).

1274 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 33 (Nr. 2,81; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 28 (Nr. 2,81).

1275 Heimgartners Edition scheint hier fehlerhaft zu sein. Es muss wohl ܡܦܨܡ heißen – wie in den Editionen von Braun (ܡܦܨܡ; Timotheos, Brief 34 [CSCO.S 30], 190 [Z. 25]) und Darmo (ܡܦܨܡ; Timotheos, Brief 34 [Ed. Darmo], 130) –, was auch Heimgartners Übersetzung mit ‚abspalten' entspricht.

1276 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 58–59 (Nr. 5,18).

1277 Zit. nach Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 257), 50 (Nr. 5,18; Übers. Heimgartner).

Wer Christus zum ‚Diener' mache, laufe laut Timotheos Gefahr, dass „auch Gottes Natur zu einem Zusammengesetzten und Körperlichen wird" (ܐܦ ܠܐܬܝܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܗܘ ܒܗ ܕܡܪܟܒ ܘܓܫܡ ...), obwohl sie doch „gänzlich einfach und Geist" (ܒܬܝܪ ܒܣܝܛ ܘܪܘܚܢܝ ܗܘ) sei.[1278] Dabei hängen das Menschsein und das Dienersein für Timotheos nicht notwendig zusammen, denn ‚Mensch' sei eine Bezeichnung für ein Wesen (ܟܝܢܐ), ‚Diener' hingegen eine Bezeichnung für „eine Art und ein ‚In-Bezug-Auf'" (ܣܓܝ ܒܚܕ ܡܢ ܐܚܪܢ). Während der Status eines Dieners somit „vergänglich und veränderlich" (ܕܡܬܚܠܦ ܘܡܬܫܢܐ ܒܣܛܘܬܗ) sei, sei das Wesen an sich unveränderlich (ܕܟܝܢܐ ܕܒܕܝܢ ܠܐ ܡܬܚܠܦ ܘܠܐ ܡܫܬܢܐ). Wenn also Christus dem Wesen nach Mensch ist, unterliegt er in dieser Hinsicht keiner Veränderung. Wenn Christus aber Diener ist, unterliegt er in dieser Hinsicht der Veränderung. Das daraus resultierende Problem löst sich für Timotheos dadurch, dass nicht die Individualität (ܩܢܘܡܐ) Christi ‚Diener' geworden ist, sondern die menschliche Natur, die Christus angenommen hat.[1279]

Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. hob grundsätzlich das Herrsein Christi gegenüber dessen Dienersein hervor. Er gab dem κύριος-Titel somit den Vorzug gegenüber der Bezeichnung Jesu als ‚Diener' (δοῦλος/ܥܒܕܐ). Durch das Herrsein drückt sich für Timotheos die Wesensgleichheit Christi mit Gott aus. Damit steht für ihn zugleich fest, dass Christus nicht Diener Gottes sein könne – zumindest nicht in der gleichen Weise wie die gewöhnlichen Menschen Diener Gottes sind. Die Erschaffung Adams kann laut Timotheos nicht wunderbarer als die Jungfrauengeburt Jesu sein, wie die Muslime meinten. Denn andere Lebewesen wurden ebenfalls auf die gleiche Weise wie Adam geschaffen. Die Jungfrauengeburt Jesu war dagegen einzigartig und vorzüglicher als die Erschaffung Adams. Sowohl Adam als auch Christus sind für Timotheos Abbild und Gleichbild Gottes, allerdings nicht auf der gleichen Ebene: Adam wurde nur im übertragenen Sinn als Abbild und Gleichbild Gottes erschaffen, Christus ist jedoch seiner Natur nach Abbild und Gleichbild Gottes.

Wenn Christus in der Bibel als Diener bezeichnet werde, so sei dies im übertragenen Sinne zu verstehen. Es beziehe sich ferner allein auf die allgemeine menschliche Natur (ܟܝܢܐ) Jesu, nicht aber auf seine Individualität (ܩܢܘܡܐ). Timotheos nutzt somit die auf Babai den Großen zurückgehende christologische Terminologie der Kirche des Ostens, um darzulegen, dass die Bezeichnung ‚Diener' sich lediglich auf die allgemeine menschliche Natur beziehen kann, nicht aber auf deren konkrete Verwirklichung in der menschlichen Individualität Jesu Christi, welche nur das ‚Gleichbild eines Dieners' sei. Der Mensch sei

1278 Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 51 (Nr. 4,32; Syr.); zit. nach Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 44 (Nr. 4,32).

1279 Vgl. Timotheos, Brief 34 (CSCO.S 256), 52–53 (Nr. 4,42–46; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 257), 45–46 (Nr. 4,42–46).

überdies ursprünglich kein Diener gewesen, sondern sei erst durch den Verlust seiner Gottesebenbildlichkeit infolge des Sündenfalls zu einem Diener geworden. Da Christus bei seiner Menschwerdung die ursprüngliche menschliche Natur vor dem Sündenfall annahm – Christus wurde den Menschen in allem gleich außer der Sünde –, kann seine menschliche Individualität nicht ‚Diener' genannt werden. Timotheos weist somit die Titulierung Christi als ‚Diener' im Sinne der Muslime, die dadurch ausdrücken wollten, dass Jesus nur ein von Gott geschaffener Mensch, nicht aber Gott selbst sei, zurück.

11.8 Die Rechtfertigung des Timotheos für die Anbetung Jesu Christi

Eine Praxis der Christen, die aus ihrem Glauben an Jesus Christus als einer Person der göttlichen Trinität folgte, war die religiöse Verehrung und Anbetung Christi. Aus Sicht der Muslime, für die Jesus zwar ein Prophet, aber damit eben nur ein Mensch war, musste diese Praxis natürlich anstößig sein. Eine Reaktion auf diese muslimische Kritik findet sich bei dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos.

In Brief 40 diskutieren Timotheos und sein muslimischer Gesprächspartner über die Frage, ob die Christen Elemente (ܣܛܘܟܝܐ, vom griechischen στοιχεῖον = Element, Prinzip), aus denen ein Mensch zusammengesetzt ist, anbeten, wenn sie Christus anbeten.[1280] Das Zusammengesetztsein galt den Muʿtaziliten als Charakteristikum des Menschen.[1281] Als Reaktion auf die entsprechende Anfrage des Muslims führt Timotheos zunächst die Propheten ins Feld: Auch diese hätten Gott angebetet, „der sich [ihnen] gleichgemacht und sichtbar gemacht hat" (ܕܐܫܘܐ ܠܗ ܘܐܬܚܙܝ), wofür wiederum Elemente die Voraussetzung waren. Doch weder die Propheten noch die Christen hätten Elemente angebetet. Vielmehr richte sich die Anbetung (ܣܓܕܐ) in beiden Fällen „durch das Bild zum Archetyp" (ܣܛܘܟܝܐ ܥܒ ܗܘ ܕܡܝܐ).[1282] Wiederum betont Timotheos, dass es Gott selbst war, der sich durch seine Menschwerdung in Christus gezeigt hat:

1280 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 52 (Nr. 8,11; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 41 (Nr. 8,11); Ed./Übers. Cheikho, 258 (Nr. 262; Frz.) und 319 (Nr. 262; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 33 (Syr.) und 85 (Engl.).

1281 Vgl. dazu Kapitel ‚10.7.2 Die Attributenlehre als Ansatzpunkt für die Zurückweisung des muslimischen Anthropomorphismusvorwurfs'.

1282 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 52 (Nr. 8,12–13; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 41–42 (Nr. 8,12–13); Ed./Übers. Cheikho, 258 (Nr. 263–264; Frz.) und 319–320 (Nr. 263–264; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 33 (Syr.) und 85 (Engl.).

ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܐܝܬ ܒܐܪܥܐ ܒܦܓܪܐ ܐܬܓܠܝ ܘܦܓܪܐ ܡܬܩܪܒ ܒܫܘܒܚܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܓܠܝ ܒܗ ... [1283]

Denn Gott ist es, der auf der Erde im Fleisch offenbart worden ist, und das Fleisch wird durch die Ehre Gottes, der in ihm offenbart worden ist, geehrt […].[1284]

Nach einer Aufzählung von einigen Beispielen für die Ehrwürdigkeit von Gegenständen aufgrund der mit ihnen verbundenen Bedeutung führt Timotheos das zentrale Heiligtum der Muslime, die Kaʿba in Mekka, als Analogieargument für seine Position an:

ܐܦ ܐܢܚܢ ܒܟܠ ܐܬܪ ܕܢܣܓܕ ܠܐܠܗܐ ܒܗܝܟܠܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܝܬ ܠܟܘܢ ܘܠܐ ܢܫܬܘܩ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ ܐܠܗܟܘܢ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܗܝܟܠܐ ܘܠܐ ܡܢ ܩܪܝܒ ܡܬܚܙܝܢ ܠܟܘܢ ܥܝܢܝܟܘܢ ܘܠܒܒܟܘܢ ܠܗܝܟܠܐ ܩܕܝܫܐ ܘܒܣܒܪܬܟܘܢ ܐܦ ܐܢܚܢ ܒܟܠ ܐܬܪ ܕܢܣܓܕ ܠܐܠܗܐ ܒܗܝܟܠܐ ܩܕܝܫܐ ܘܒܩܪܝܒ ܠܐ ܐܝܬ ܠܐ ܚܕ ܕܢܫܬܘܩ ܠܟܘܢ ܕܢܣܓܕ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܟܠ ܐܬܪ ܘܐܬܪ ܘ

Gebäude handelt, sondern vielleicht auch auf den schwarzen Stein (الحجر الأسود, *al-ḥağar al-ʾaswad*), der bei der Umkreisung der Kaʿba verehrt wird.[1290]

Schließlich erklärt Timotheos unter Berufung auf Sure 4,171 sogar, dass die Verehrung Gottes in Christus angemessener sei als die Verehrung Gottes in Steinen:

ܡܫܝܚܐ ܡܠܬܐ ܡܫܬܥܐ ܕܝ ܐܢܘܢ ܥܒܕ ܠܗ ܕ
ܡܠܬܗ ܘܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܘܪܘܚܗ ܕܝܠܗ ،ܡܢ ܐܠܐ ܕܝܠܗ
ܠܐ ܡܓܫ ܐܢ ܠܐ ،ܐܝܟ ܐܦ ܡܫܝܚܐ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܟ ܐܦ
ܡܫܝܚ ܕܡܢ ܐܦ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܬܥܐ ܐ ،ܕ ܐܢܘܢ ܕܝ ܡܫܬܥܝܢ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܗ
ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܬܥܐ ܠܐ ܕܡܓܫ[1291]

Denn wenn Jesus Christus Rede und Geist Gottes ist, die Rede Gottes und sein Geist ihm aber angemessener sind als Steine ohne Wahrnehmung und ohne Vernunft, dann ist die Anbetung Christi Gott angemessener, wenn denn die [Anbetung] der Steine sinnlos und ohne Vernunft [ist].[1292]

Da Gott nicht ohne Rede und Geist ist, kann er laut Timotheos auch nicht ohne Rede und Geist angebetet werden, zumal er lebendig und vernünftig ([…] ܡܫ ܡܠܝܐ) ist.[1293] Sodann greift Timotheos auf die Attributenlehre zurück, um seine Position zu rechtfertigen: Gott werde nicht ohne seine Güte (ܛܝܒܘܬܐ), seine Gerechtigkeit (ܙܕܝܩܘܬܐ), sein Sehen (ܚܙܘܬܐ) und sein Erkennen (ܝܕܥܬܐ) angebetet, ohne dass der Vorwurf der Verehrung einer Vielzahl von Göttern (ܪܒܝܢ ܐܠܗܝܢ ܡܫܬܥܝܢ) erhoben werde. In gleicher Weise sei Gott, so Timotheos, aber auch „nicht ohne seine Rede und nicht ohne seinen Geist“ (ܠܐ ܕܠܐ ܡܢ ܕܠܐ ܘܡܢ ܡܠܬܗ) anzubeten, dies bedeute ebenfalls keine Verehrung einer Vielzahl von Göttern (ܪܒܝܢ ܐܠܗܝܢ ܡܫܬܥܝܢ).[1294] Die nachfolgende Erwiderung des Muslims ist nicht ganz klar. Der syrische Text lautet:

ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܢܫ ܐܝܟ ܕܝ ܐܢܘܢ ܕܡܠܝ ܠܗ ܕ
ܡܫܬܥܐ ܠܐ ܗܘ ،ܡܗܝܢ ܐܢܫ ܠܗ ܠܐ ܗܘ ،ܐܠܐ ܕܝܠܗ[1295]

Denn diese aber nennt man auf natürliche Weise, jenen jedoch hat er nicht auf natürliche Weise, er ist nicht anbetungswürdig.[1296]

1290 Zur Kaʿba in frühislamischer Zeit vgl. Rubin, The Kaʿba.

1291 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 54 (Nr. 8,17); Ed. Cheikho, 321 (Nr. 266); Ed. Hurst, 34.

1292 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 42–43 (Nr. 8,17; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 260 (Nr. 266; Frz.); Übers. Hurst, 86 (Engl.).

1293 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 54 (Nr. 8,19; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 43 (Nr. 8,19); Ed./Übers. Cheikho, 269 (Nr. 268; Frz.) und 321 (Nr. 268; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 34 (Syr.) und 86–87 (Engl.).

1294 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 54–55 (Nr. 8,20; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 43 (Nr. 8,20); Ed./Übers. Cheikho, 260–261 (Nr. 269; Frz.) und 321–322 (Nr. 269; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 34 (Syr.) und 87 (Engl.).

1295 Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 55 (Nr. 8,21); Ed. Cheikho, 322 (Nr. 270); Ed. Hurst, 34.

1296 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 262), 43 (Nr. 8,21; Übers. Heimgartner); Übers. Cheikho, 261 (Nr. 270; Frz.); Übers. Hurst, 87 (Engl.).

Es bleibt unklar, wer oder was hier mit ‚diese' (ܗܠܝܢ) und ‚jenem' (ܗܘ) bezeichnet wird. ܗܠܝܢ könnte sich auf beide von Timotheos angeführten Attributenreihen beziehen, d. h. sowohl auf Güte, Gerechtigkeit, Sehen und Erkennen als auch auf Rede und Geist. Hanna P. J. Cheikho geht davon aus, dass hier Rede und Geist gemeint seien („il possède ceux-ci (le Verbe et l'Esprit) naturellement"). Der Muslim würde damit akzeptieren, dass Gott von Natur aus Rede und Geist besitze. Da ܗܘ dagegen im Singular steht, ist es naheliegend, dass damit Christus gemeint ist, wie Cheikho in seiner Übersetzung ebenfalls ausgeführt hat („quant à celui-là (le Christ), il ne le possède pas naturellement"). Martin Heimgartner übersetzt den zweiten Teil dagegen mit „diesen aber, [der Gottes Rede und Geist ist,] hat er nicht in natürlicher Weise". Folglich bezieht auch Heimgartner ܗܘ auf Christus, ܗܠܝܢ versteht er dagegen offenbar nicht als Referenz auf Rede und Geist, da er Rede und Geist mit Christus verbunden lässt, was Sure 4,171 entspricht. Heimgartner scheint ܗܠܝܢ auf die von Timotheos zuerst genannten Attribute Gottes zu beziehen, was seine Ergänzung „Jene [Attribute]" nahelegt. Jedenfalls ist Christus aus der Sicht des muslimischen Gesprächspartners in Brief 40 nicht anbetungswürdig, weil er von seiner Natur her nicht zu Gott gehört.

Timotheos erklärt dagegen, dass Gott Christus („diesen", ܗܢܘ) vereinigt besitzt (ܡܝܢ ܒܗ ܐܝܬ) und Christus deswegen Bild und Gleichbild Gottes (ܨܠܡܐ ܘܕܡܘܬܐ ܕܐܠܗܐ) ist. Wenn der mit Gott vereinte Christus nicht anbetungswürdig wäre, so wären auch die Gleichbilder (ܨܠܡܐ) nicht anbetungswürdig, in denen Gott den Propheten erschien. Als Beispiel für eine solche alttestamentliche Anbetungspraxis führt Timotheos bald darauf zwei Psalmenzitate (Ps 132,7 und Ps 99,9) an. Zuvor spielt Timotheos aber wieder auf die Verehrung Gottes in der Kaʿba (ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ) an: Von Natur aus habe Gott kein Haus (ܐܠܐ ,ܒܝܬ ܐܝܬ ܠܗ ܒܛܒܥ ܕܐܠܗܐ), weshalb er nicht in der Kaʿba angebetet werden dürfe.[1297]

Aus der Sicht des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos ist Christus der Anbetung würdig. Gegenteilige Behauptungen von Muslimen sind für ihn letztlich gegenstandslos. Timotheos verweist zunächst auf die Propheten, die von den Muslimen anerkannt werden: Gott habe sich den Propheten gezeigt und diese hätten ihn angebetet, wobei sie nicht die Elemente anbeteten, in denen Gott sich ihnen zeigte. Die christliche Lehre von der Menschwerdung bedeutet letztlich ebenfalls, dass Gott sich in Jesus Christus gezeigt hat. Wenn die Christen Christus anbeten, heißt das nicht, dass sie den Menschen Jesus von Nazareth anbeten, sondern den göttlichen Logos, der sich in diesem Menschen inkarniert hat. Außerdem unternimmt Timotheos einen Vergleich mit der muslimischen

1297 Vgl. Timotheos, Brief 40 (CSCO.S 261), 55–56 (Nr. 8,22–26; Syr.); Übers. Heimgartner (CSCO.S 262), 43–44 (Nr. 8,22–26); Ed./Übers. Cheikho, 261–262 (Nr. 271–274; Frz.) und 322–323 (Nr. 271–274; Syr.); Ed./Übers. Hurst, 34–35 (Syr.) und 87–88 (Engl.).

Gebetspraxis: Die Muslime würden Gott in der Kaʿba in Mekka anbeten und sich dabei nicht auf die Materie, aus der die Kaʿba besteht, beziehen. Die Anbetung Christi sei Gott dagegen angemessener als die Verehrung Gottes in den Steinen der Kaʿba, weil Christus die Rede und der Geist Gottes ist – wie ja auch die Muslime bekennen (Sure 4,171) –, die Steine aber ohne Wahrnehmung und Vernunft sind. Ferner sei Gott zu keiner Zeit ohne Rede und Geist, weshalb er nur zusammen mit diesen angebetet werden könne. Weiterhin könne nicht von Polytheismus die Rede sein, da die Muslime Gott Attribute zuschreiben und ihn zusammen mit diesen Attributen verehren, ohne sich dem Vorwurf des Polytheismus auszusetzen. Die Christen beten Gott in ähnlicher Weise zusammen mit seiner Rede und seinem Geist an, was ebenfalls kein Polytheismus sei. Schließlich verweist Timotheos darauf, dass Christus das Gleichbild Gottes und mit Gott vereint ist, weshalb er mit Gott angebetet wird. Anhand von Brief 40 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen zeigt sich somit, wie in diesem Disputationstext die Anbetung Christi durch den Rückgriff auf bestimmte Elemente der islamischen Tradition gegenüber Muslimen gerechtfertigt wird.

11.9 Die ‚Rede Gottes' in der islamischen Theologie und als christologisches Konzept bei Timotheos

Martin Heimgartner sieht in dem Trend, in Timotheos' Disputation mit al-Mahdī Christus vorwiegend als ‚Rede Gottes' (ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ, ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ oder ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ) statt als ‚Sohn Gottes' zu bezeichnen, einen rhetorischen Schachzug des Katholikos-Patriarchen, durch den er an die Darstellung Christi als Wort Gottes in Sure 4,171 (عِيسَـى ابـنُ مَريَـمَ رَسُـولُ اللهِ وَكَلِمَتُـهُ) anknüpfe.[1298] Es ist jedoch zu hinterfragen, ob Timotheos dabei nicht auch auf die Diskussion um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans in der islamischen Theologie seiner Zeit anspielt. Einen ersten Hinweis darauf liefert Bénédicte Landron, die allerdings etwas unpräzise ausführt:

> „Ces affirmations répétées de l'éternité de la Parole de Dieu destinée à se révéler pleinement dans le Christ sont à mettre en relation avec les discussions que suscitent chez les musulmans le caractère créé ou non créé de la Parole de Dieu, et, par voie de conséquence, du Coran."[1299]

In die gleiche Richtung denkt Clare Elena Wilde:

> „Mindful of the discussions in Muslim circles over the 'created' (vs. uncreated) nature of the Qurʾān – as God's 'speech' or 'word' – Arabophone Christians would at-

1298 Vgl. Timotheos, Disputation mit al-Mahdī (CSCO.S 245), 5 (Anm. 27).

1299 Landron, Chrétiens et musulmans, 218. Landron bezieht sich hier nicht speziell auf Timotheos, sondern auf arabische Texte ostsyrischer Autoren im Allgemeinen.

tempt to demonstrate the logical difficulty of considering Jesus 'created' – a 'creature' – if, in fact, he (like the Qurʾān) is the 'Word' of God (attested to, at least in Christian interpretations, by Q 4:171)."[1300]

Folglich gilt es zu untersuchen, ob sich in Texten von Muslimen und Christen aus dem 8. und 9. Jahrhundert Hinweise auf Verbindungen zwischen der Auseinandersetzung um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans und der christlichen Lehre über Christus als den ungeschaffenen Logos feststellen lassen. Wenn Muslime und Christen jeweils von der Position der anderen Seite wussten, ist es naheliegend, dass auch Timotheos die Debatten der Muslime über die Rede Gottes kannte und darauf reagierte.

11.9.1 Die innerislamische Kontroverse um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede

Im Koran finden sich vereinzelt Hinweise für die Vorstellung, der Koran sei nicht nur ein in der Geschichte geoffenbartes Buch, sondern in seinem Inhalt von Gott schon vor langer Zeit festgelegt worden.[1301] So befinde sich der Koran „in einer wohlverwahrten Schrift" (فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ, *fī kitāb maknūn*)[1302] bzw. „auf einer wohlverwahrten Tafel" (فِي لَوحٍ مَّحفُوظٍ, *fī lauḥ maḥfūẓ*)[1303]. Ferner ist im Koran mehrfach von einer „Mutter der Schrift" oder „Urschrift" (أُمُّ الكِتَابِ, *umm al-kitāb*)[1304] die Rede. Diese „hat am ehesten eine Entsprechung in der vom antiken Judentum her bekannten Hypostasierung des Logos oder der Weisheit als erstgeschaffenes Geschöpf Gottes"[1305]. Im Prolog von Sure 55 wird der Koran zudem vor der Erschaffung des Menschen genannt, sodass er wie der Logos in Joh 1,1–5 als präexistent zu gelten hat, auch wenn der Koran – anders als der Logos im Johannesprolog – nicht am Schöpfungsakt beteiligt ist.[1306]

Um die Urform des Korans ging es bei der Kontroverse um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans:[1307] Während die Muslime insgesamt nicht daran zweifelten, dass der Koran die Rede Gottes (كلام الله, *kalām Allāh*) ist, entwickelte sich doch Uneinigkeit darüber, ob der Koran ewig oder zeitlich und damit geschaffen ist. Wenn der Koran ungeschaffen wäre, wäre er als Rede Got-

1300 Wilde, 'We shall neither learn the Qurʾān nor teach it to our children', 253.
1301 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 625–626; Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 238.
1302 Sure 56,78.
1303 Sure 85,22.
1304 Suren 3,7; 13,39; 43,4. Zu den unterschiedlichen Kontexten dieser Koranstellen vgl. Paret, Kommentar und Konkordanz, 264–265 (Sure 13,39).
1305 Neuwirth, Der Koran, 180.
1306 Vgl. ebd., 160–163.
1307 Vgl. Martin, Createdness of the Qurʾān, 467–468.

tes – also nicht in seiner konkreten schriftlichen Manifestation – koexistent mit Gott und von diesem an Muḥammad zur Offenbarung an die Menschen gesandt worden. Wenn Gott hingegen den Koran geschaffen hätte, wäre der Koran der Kontingenz unterworfen. Die Annahme der Geschaffenheit des Korans ist vor allem auf das Anliegen zurückzuführen, die Singularität Gottes, neben dem es nichts Gleichwertiges geben soll, zu wahren.[1308]

Als erste Vertreter der Lehre von der Geschaffenheit des Korans (خلق القرآن, *ḫalq al-qurʾān*) gelten Ǧaʿd b. Dirham (gest. 724–738) und Ǧahm b. Ṣafwān (gest. 746).[1309] Das Anliegen Ǧahm b. Ṣafwāns und seiner Anhänger, der Ǧahmīya (الجهمية)[1310], war offenbar die Ablehnung eines anthropomorphen Gottesbildes: Die Rede war für sie ein menschliches Attribut, für das bestimme Sprachorgane notwendig sind, über die Gott aufgrund seiner Körperlosigkeit nicht verfügt. Deshalb erachteten sie Gott als nicht sprechend. Ihrer Auffassung nach spricht Gott lediglich im übertragenen Sinn, indem er den hörbaren Klang der Sprache erschafft.[1311] Für die Muʿtaziliten ergab sich die Lehre von der Geschaffenheit des Korans aus der Unterscheidung zwischen den Wesenseigenschaften (صفات الذات, *ṣifāt aḏ-ḏāt*) und den Tateigenschaften (صفات الفعل, *ṣifāt al-fiʿl*) Gottes: Demnach sind bestimmte Eigenschaften Gottes, die sich auf die Schöpfung beziehen, erst nach der Erschaffung der Welt sinnvoll. Sie gehören daher nicht zu den Wesenseigenschaften, sondern beruhen auf einer entsprechenden Tat Gottes. Da die Rede Gottes, deren Idealbild der Koran ist, die Existenz von Adressaten – d. h. von Geschöpfen – voraussetzt, ist aus der Sicht der Muʿtaziliten auch der Koran geschaffen.[1312]

Für die Gegenseite zur Muʿtazila, die sich langfristig durchsetzen sollte, ist der Koran ein Ausdruck des Wesens Gottes, sodass die Rede Gottes hier mit dem

1308 Vgl. Peters, God's Created Speech, 1–3; Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 263–278.

1309 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 455 (Ǧaʿd b. Dirham) und 507 (Ǧahm b. Ṣafwān); Madelung, The Origins of the Controversy, 505; Martin, Createdness of the Qurʾān, 468; Watt, The Formative Period, 143–144 und 242–243; Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 241 und 265–267.

1310 William Montgomery Watt kritisierte die Annahme einer nach Ǧahm benannten Sekte. Seiner Auffassung nach meinten die Häresiographen damit die Muʿtaziliten oder die Ḥanafiten (vgl. Watt, The Formative Period, 143–148). Bei Cornelia Schöck tritt diese Kritik am Begriff der Ǧahmīya nicht auf, sie versteht darunter Religionsgelehrte, die mit den Vorstellungen Ǧahms in Verbindung gebracht wurden. Schöck bietet einen Rekonstruktionsversuch der Lehren Ǧahms (vgl. Schöck, Jahm b. Ṣafwān and the 'Jahmiyya', 56–66). Auch nach Josef van Ess gab es zumindest im „Iran keine direkte Zäsur […] zwischen Ǧahm einerseits und dem, was mehrere Generationen später vornehmlich in traditionistischem Schrifttum als Ǧahmīya bekämpft wurde" (van Ess, Theologie und Gesellschaft II, 507). Laut Farid Suleiman „ist die Existenz von Anhängern Ǧahms bis in das vierte islamische Jahrhundert nachweisbar, bei der Verwendung des Begriffs *ǧahmiyya* in der späteren islamischen Literatur handelt es sich jedoch nicht um eine Schulbezeichnung, sondern um einen in der Regel pejorativ verwendeten Sammelbegriff für all jene, die die Realität der Attribute Gottes verneinen" (Suleiman, Ibn Taymiyya, 42).

1311 Vgl. Madelung, The Origins of the Controversy, 506–508.

1312 Vgl. Berger, Islamische Theologie, 76; el-Bizri, God: Essence and Attributes, 122–123.

göttlichen Logos der christlichen Tradition vergleichbar ist.[1313] Entgegen der These Harry Austryn Wolfsons, die muslimische Lehre von der Ungeschaffenheit der Rede Gottes und damit auch des Korans sei auf die christliche Präexistenzchristologie zurückzuführen,[1314] ist jedoch von einem innerislamischen Entwicklungsprozess dieser Lehre auszugehen.[1315] In der Auseinandersetzung zwischen den muʿtazilitischen Vertretern einer spekulativen Theologie (متكلّمون, *mutakallimūn*) und den traditionistischen Theologen (محدّثون, *muḥaddiṯūn*) ergriff Kalif al-Maʾmūn (reg. 813–833) am Ende seiner Regentschaft offiziell Partei zugunsten der Muʿtaziliten. Dazu richtete er die *miḥna* (محنة, Prüfung bzw. Inquisition) ein, welche überprüfte, ob die Traditionarier der Lehre von der Geschaffenheit des Korans zustimmten. Jenen, die weiterhin die Ungeschaffenheit des Korans vertraten, drohte nun die Inhaftierung. Der prominenteste Betroffene dieser Maßnahmen war Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 855). Die *miḥna* wurde erst im Jahr 848 unter Kalif al-Mutawakkil (reg. 847–861) beendet.[1316]

Wilferd Madelung hat herausgearbeitet, dass die Anhänger der traditionistischen Partei, welche die Geschaffenheit des Korans ablehnten, vor der *miḥna* nicht die Ewigkeit oder Präexistenz des Korans in den Vordergrund stellten. Vielmehr betonten sie gegenüber den Befürwortern der Geschaffenheit des Korans, dass der Koran die Rede Gottes sei, und wiesen die These von der Geschaffenheit des Korans zurück, sie entwickelten daraus aber noch kein positives Postulat der Ewigkeit oder Präexistenz des Korans. Vor der *miḥna* herrschte somit eine gewisse Zurückhaltung, den Koran explizit als ungeschaffen (غير مخلوق, *ġair maḫlūq*) zu bezeichnen.[1317] Einzelne Traditionarier bezeichneten den Koran aber wohl schon in der Zeit des Timotheos als ungeschaffen, wie das Bekenntnis (عقيدة, *ʿaqīda*) des kūfischen *muḥaddiṯ* Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 778)[1318] belegt, welches Hibatallāh b. al-Ḥasan al-Lālakāʾī (gest. 1027/28) in seinem *Kommentar/Erläuterung der Prinzipien des Glaubens der Sunniten und der Ge-*

1313 Vgl. Madelung, The Origins of the Controversy, 511–512.

1314 Vgl. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 235–244. Ähnlich wie Wolfson hatte zuvor bereits Carl Heinrich Becker argumentiert (vgl. Becker, Christliche Polemik, 186–188). Beckers Position ist bereits von William Montgomery Watt kritisiert worden (vgl. Watt, The Formative Period, 243).

1315 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 627. Schon Otto Pretzl vertrat die Auffassung: „Es ist durchaus nicht nötig auf die christliche Logoslehre als das direkte Vorbild für die Lehre vom ‚Unerschaffenen Koran' zu rekurrieren. Die beiden Auffassungen haben keine direkten Berührungspunkte, sondern nur weit zurückliegende gemeinsame Quellen" (Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre, 27).

1316 Vgl. Hurvitz, Al-Maʾmūn and the *Miḥna*; zur *miḥna* vgl. auch Cooperson, Al-Maʾmun, 114–128; van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 446–508; Turner, Inquisition in Early Islam; zur Verfahrensweise der *miḥna* vgl. Bozkurt, The Caliph Maʾmūn and the Doctrine, 107–110; zu Aḥmad b. Ḥanbal vgl. die ältere Studie von Patton, Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, sowie Melchert, Ahmad ibn Hanbal, bes. 8–16 (zu Aḥmad b. Ḥanbal während der *miḥna*).

1317 Vgl. Madelung, The Origins of the Controversy, 512–525.

1318 Zu Sufyān aṯ-Ṯaurī vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft I, 221–228.

meinschaft (شرح أصول إعتقاد أهل السّنّة والجماعة, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*) überliefert hat. Am Beginn des Bekenntnisses heißt es:

القرآن كلام الله غير مخلوق. منه بدأ وإليه يعود.[1319]

„Der Koran ist die Rede Gottes, ungeschaffen; von ihm nahm er seinen Anfang, und zu ihm kehrt er zurück.“[1320]

Die Debatten um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans wurden nach der *miḥna* fortgesetzt. Ein Beispiel für diese Auseinandersetzung ist die *Summe* des Muʿtaziliten ʿAbdalǧabbār al-Hamaḏānī (gest. 1025). ʿAbdalǧabbārs Wirkenszeit war erheblich später als die Entstehung der hier analysierten syrischen Quellen, nach der Einschätzung von Jan R. Peters ist ʿAbdalǧabbār aber weniger als origineller Denker anzusehen, sondern primär als Kompilierer der vor ihm entwickelten Vorstellungen der Muʿtazila, die er überdies in ein kohärentes theologisches System brachte.[1321] Auch Ibrahim Madkour bezeichnete ʿAbdalǧabbārs *Summe* als „une grande encyclopédie moʿtazilite“[1322]. Nach der Analyse von Peters führt ʿAbdalǧabbār zunächst die Positionen seiner Gegner an: die der Ašʿarīya, deren Anhänger die Rede Gottes nicht mit Gott gleichsetzten, sie aber zu seinen Wesenseigenschaften zählten und sie daher als ewig und ungeschaffen erachteten; und die der Ḥašwīya, deren Anhänger mit Ibn Ḥanbal verbunden gewesen sein sollen. Sie setzten den Koran als himmlische Rede Gottes mit Gott gleich oder verstanden ihn als Teil von Gott, während sie den den Menschen geoffenbarten Koran als ungeschaffen und gleichewig mit Gott bezeichneten.[1323] Nach seinen eigenen Argumenten für die Geschaffenheit der Rede Gottes setzt sich ʿAbdalǧabbār nochmals mit den Begründungen seiner Kontrahenten für die Ewigkeit der Rede Gottes bzw. des Korans auseinander,[1324] was die Diskursivität des Themas in seiner Zeit unterstreicht.

Von den Argumenten ʿAbdalǧabbārs für die Geschaffenheit des Korans bzw. der Rede Gottes, die Jan R. Peters herausgearbeitet hat,[1325] sind folgende im Hinblick auf die Verteidigung der christlichen Trinitätstheologie und Christologie durch die syrischen Autoren von besonderem Interesse: Für ʿAbdalǧabbār ist die Rede eine Tätigkeit und kann daher keine Wesenseigenschaft Gottes sein.[1326]

1319 Al-Lālakāʾī, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* (Ed. al-Miṣrī), ١٤٥ (Z. 11–12).
1320 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 629.
1321 Vgl. Peters, God’s Created Speech, 14–15.
1322 Madkour, La logique d’Aristote, 59.
1323 Vgl. Peters, God’s Created Speech, 331–335.
1324 Vgl. ebd., 363–384.
1325 Vgl. ebd., 336–384; vgl. dazu zusammenfassend auch ebd., 417–418.
1326 ʿAbdalǧabbār unterscheidet bei den Eigenschaften Gottes (صفات الله, *ṣifāt Allāh*) zwischen den Wesenseigenschaften (صفات الذات, *ṣifāt aḏ-ḏāt*) und den Tateigenschaften (صفات الفعل, *ṣifāt al-fiʿl*). Der Mensch könne nur durch die Taten Gottes Wissen über Gott und seine Eigenschaften erlangen. Die Tateigenschaften Gottes erkennt der Mensch direkt über die Taten Gottes, während es für die Wesenseigenschaften nur Anzeichen gibt. Nach ʿAbdalǧabbār verfügt Gott über fünf Wesenseigenschaften: Gott ist mächtig (قادر, *qādir*), wissend (عالم,

Während Eigenschaften wie Wissen und Lebendigkeit für Gott zu jeder Zeit notwendig seien, seien andere Eigenschaften, zu denen Gottes Taten gehören, vor der Schöpfung unmöglich und nach der Schöpfung möglich. Ferner spreche Gott aufgrund einer zeitlichen Ursache (علّة, *ʿilla*). Seine Rede sei nicht von einer anderen Art als die Rede in dieser Welt, etwa die Rede von Menschen. Außerdem benötige die Rede einen Adressaten, weshalb Gott erst nach der Erschaffung der Lebewesen gesprochen haben könne. Da für ʿAbdalǧabbār eine gemeinsame Wesenseigenschaft zudem bedingt, dass beiden Dingen alle Wesenseigenschaften gemeinsam sind, müssten Gott und seine Rede, wenn sie beide über die Wesenseigenschaft der ewigen Existenz verfügen, auch alle anderen Wesenseigenschaften teilen, womit die Rede zu einem zweiten Gott neben Gott würde. Deshalb sei der Koran bzw. die Rede Gottes geschaffen (مخلوق, *maḫlūq*).

11.9.2 Die Christen und die islamische Diskussion um den Koran

In der innermuslimischen Debatte um die Geschaffenheit des Korans diente die christliche Sichtweise von Jesus Christus als dem Wort Gottes offenbar beiden Seiten zur Diskreditierung der jeweiligen Gegenposition. So rückte Kalif al-Maʾmūn in einem seiner von Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923) in seiner *Geschichte der Gesandten und Könige* (تأريخ الرسل والملوك, *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*) überlieferten Briefe an Isḥāq b. Ibrāhīm b. Muṣʿab (gest. 851), den Gouverneur von Baġdād, aus dem Jahr 833 hinsichtlich der *miḥna* die Gegner der Geschaffenheit des Korans in die Nähe der Christen:

قول النصارى فى ادّعائهم فى عيسى بن مريم انّه ليس مخلوق اذ كان كلمة الله[1327]

[Dies ist wie] die Lehre der Christen, dergemäß sie über Jesus, den Sohn der Maria (ʿĪsā b. Maryam), behaupten, dass er nicht geschaffen war (*laisa maḫlūq*), da er das Wort Gottes (*kalima Allāh*) war.[1328]

ʿālim), lebendig (حيّ, *ḥayy*), existierend (موجود, *mauǧūd*) und erkennend (مدرك, *mudrik*). Um die absolute Einsheit und Singularität Gottes zu wahren, erklärt ʿAbdalǧabbār die Eigenschaften zu Namen, die aus bestimmten Gründen verliehen werden. Die Wesenseigenschaften werden Gott aufgrund seines Zustands (حال, *ḥāl*; Plural: احوال, *aḥwāl*) zugeschrieben, in dem sich Gott aufgrund seines Wesens befindet, wohingegen der Zustand des Menschen von äußeren Umständen bestimmt wird. Letztlich ergeben sich die Wesenseigenschaften Gottes somit aus seinem Wesen. Alle weiteren Eigenschaften werden Gott unter anderem aufgrund seiner Taten zugeschrieben (vgl. Peters, God's Created Speech, 248–255).

1327 Aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk* (Ed. de Goeje), ١١١٨ (Z. 10–11).

1328 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk* (Übers. Bosworth), 207 (Engl.); Allard, Le problème des attributs divins, 154 (Frz.); Cooperson, Al-Maʾmun, 117 (Engl.); Patton, Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, 67; Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 240–241.

Mit diesem Vorwurf sah sich offenbar auch ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Kullāb (gest. 855), der die Attribute – und hier besonders die göttliche Rede – zum Wesen Gottes zählte, wobei die Attribute „weder Gott noch etwas anderes als er“ seien,[1329] konfrontiert. Jedenfalls soll ihm von muʿtazilitischer Seite vorgehalten worden sein, wie die Christen von ewigen Entitäten – vor allem der ewigen Rede Gottes – in Gott auszugehen. Zwei Berichte sind hierzu überliefert:[1330] Der erste befindet sich in dem Eintrag zu Ibn Kullāb in Muḥammad b. Isḥāq an-Nadīms (gest. 995/998) *Kitāb al-fihrist* (كتـاب الفهرسـت) und erwähnt unter anderem den Muʿtaziliten ʿAbbād b. Sulaimān als Diskussionspartner von Ibn Kullāb:

وله مع عباد بن سليمان مناظرات. وكان يقول: ان كلام الله هو الله. وكان عباد يقول: انه نصرانى بهذا القول. قال ابو العباس البغوى دخلنا على فثيون النصرانى وكان فى دار الروم بالجانب الغربى، فجرى الحديث الى ان سئلته عن ابن كلاب فقال رحم الله عبدالله، كان بجنبى فيجلس الى تلك الزاوية،واشار الىناحيةمن البيعة.[1331] وعنى اخذ هذا القول، ولو عاش لنصرّنا المسلمين. قال البغوى: وسئله محمد بن اسحق الطالقانى، فقال ما تقول فى المسيح، قال: ما يقوله اهل السنة المسلمين فى القرآن[1332]

Er hatte Disputationen (*munāẓarāt*) mit ʿAbbād b. Sulaimān und sagte, dass die Rede Gottes (*kalām Allāh*) Gott sei. [Deshalb] sagte ʿAbbād, dass er aufgrund dieser Lehre ein Christ (*naṣrānī*) sei. Abū l-ʿAbbās al-Baġawī sagte: Wir kamen zu Pethion, dem Christen, der in Dār ar-Rūm auf der westlichen Seite [von Baġdād] war. Die Unterhaltung (*al-ḥadīṯ*) nahm ihren Gang, bis ich ihn über Ibn Kullāb fragte. Da sagte er: „Gott sei ʿAbdallāh [b. Saʿīd b. Kullāb] gnädig! Als er an meiner Seite in diesem Kloster (*az-zāwiya*) saß, zeigte er in die Richtung von der Kirche. Und er übernahm diese Lehre von mir. Wenn er noch am Leben wäre, hätten wir die Muslime zu Christen gemacht (*naṣṣarnā l-muslimīna*).“ Al-Baġawī sagte: Muḥammad b. Isḥāq aṭ-Ṭālaqānī fragte ihn: „Was sagst du über den Christus (*al-masīḥ*)?“ Er sagte: „Was die Sunniten (*ahl as-sunna*) der Muslime über den Koran [sagen].“[1333]

1329 Vgl. dazu van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 186–187; Husseini, Early Christian-Muslim Debate, 36; Schmidtke, Rationale Theologie, 178. Das Zitat stammt von al-Aš ʿarī: ان اسـماء الله وصفاتـه لذاتـه لا هـى الله ولا هـى غيـره (al-Aš ʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* [BIsl 1], ١٦٩ [Z. ١٢–١٣]) = „Die Namen und Eigenschaften, die Gott um seines Wesens willen (*li-ḏātihī*) hat, sind weder Gott noch sind sie etwas anderes als er“ (zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 404 [Text 6, *g*]).

1330 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 188.

1331 Zu بَيعَة = Kirche vgl. Dozy, Supplément I, 136.

1332 Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist* (Ed. Tağaddud), ٢٣٠ (Z. 7–11; unter Berücksichtigung von Anm. ٢ und ٣).

1333 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist* (RoC 83), 448–449 (Engl.; Übers. Dodge); vgl. dazu ferner Allard, Le problème des attributs divins, 154.

Der zweite Bericht stammt von Aḥmad b. al-Ḥusain Mānkdīm, der von einer Disputation zwischen dem Muʿtaziliten Abū Muǧālid aḍ-Ḍarīr (gest. 882/883)[1334] und Ibn Kullāb weiß:

> „Man erzählt, daß Abū Muǧālid … eines Tages mit Ibn Kullāb zusammenkam und zu ihm sagte: […] So verhält es sich nun auch zwischen dir und den Christen. Sie lehren, Gott sei eine Substanz in drei Hypostasen, wobei sie damit (neben ihm) das urewige Leben und die urewige Rede meinen. Da unterscheidet ihr euch dann nur noch in bezug auf den sprachlichen Ausdruck."[1335]

Demnach hielten die Muʿtaziliten den Befürwortern der Ungeschaffenheit des Korans vor, durch diese Lehre eine gottgleiche Größe neben Gott einzuführen, die mit den Hypostasen der christlichen Trinitätslehre – insbesondere mit der zweiten Hypostase, dem Logos – vergleichbar sei.

Gegen den Vorwurf der Muʿtaziliten, die Lehre von der ungeschaffenen Rede Gottes sei wie die christliche Lehre vom göttlichen Logos, erklärte Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 855) in seinem *Kitāb ar-radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya* (كتاب الرّد على الزّنادقة والجهميّة), dass Jesus nicht mit dem Wort Gottes gleichzusetzen sei und Sure 4,171 lediglich besage, dass Jesus durch das Wort Gottes geschaffen worden sei.[1336] So ist bei Ibn Ḥanbal zu lesen:

وكذب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى، وذلك أن الجهمية قالوا: عيسى روح الله وكلمته لأن الكلمة مخلوقة، وقالت النصارى: عيسى روح الله من ذات الله وكلمته من ذات الله [...]، وقلنا نحن: إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة[1337]

Die Christen und die Ǧahmīya lügen über Gott in Bezug auf Jesus. Jenes sagen [die Vertreter der] Ǧahmīya: Jesus [ist] der Geist Gottes und sein Wort, denn das Wort [ist] erschaffen (*al-kalima maḫlūqa*). Und die Christen sagen: Jesus [ist] der Geist Gottes aus dem Wesen Gottes (*min ḏāt Allāh*) und sein Wort aus dem Wesen Gottes (*min ḏāt Allāh*) […]. Wir aber sagen, dass Jesus durch das Wort (*bi-l-kalima*) war und dass Jesus nicht das Wort (*al-kalima*) war.[1338]

Hier wird folglich eine Verbindung zwischen den Christen und der Ǧahmīya hinsichtlich ihrer Positionen über Jesus vorgenommen: Beide würden Sure 4,171 dahingehend deuten, dass Jesus das Wort Gottes sei – für die Ǧahmīya sei das Wort Gottes deshalb allerdings geschaffen, während die Christen es als wesensgleich mit Gott erachteten.

Zugleich scheinen die Traditionarier den Befürwortern der Lehre von der Geschaffenheit des Korans ebenfalls vorgehalten zu haben, ihre Sichtweise ähnele jener der Christen. So findet sich im *Buch der Darlegung über die Prinzi-*

1334 Zu Abū Muǧālid aḍ-Ḍarīr vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 94–96.
1335 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 406 (Text 14).
1336 Vgl. Madelung, The Origins of the Controversy, 517–518.
1337 Ibn Ḥanbal, *Kitāb ar-radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya* (Ed. Šaqafa), ٥٨ (Z. 3–7).
1338 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Seale, Muslim Theology, 110–111 (Engl.).

pien der Religion (كتاب الابانة عن اصول الديانة, *Kitāb al-ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna*), das Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 935) zugeschrieben wird,[1339] der Vorwurf an die Ğahmīya (الجهمية), die gleichen Vorstellungen wie die Christen zu vertreten:

وزعمت الجهمية كما زعمت النصارى لان النصارى زعمت ان كلمة الله حواها بطن مريم وزادت الجهمية عليهم فزعمت ان كلام الله مخلوق حل في شجرة وكانت الشجرة حاوية له [...][1340]

Die Ğahmīya behauptet dasselbe, was die Christen behaupten, denn die Christen behaupten, dass der Bauch Marias das Wort Gottes (*kalima Allāh*) enthielt. Die Ğahmīya geht noch über sie hinaus. Denn sie behauptet, dass eine erschaffene Rede Gottes (*kalām Allāh maḫlūq*) auf einen Strauch herabstieg und der Strauch sie umschloss.[1341]

Al-Aš'arī selbst vertrat in dem genannten Werk die Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans.[1342]

Umgekehrt lassen sich auch in christlichen Apologien Bezüge auf die innerislamischen Debatten um die Geschaffenheit des Korans feststellen. Dies ist etwa in der *Disputation des Abū Qurra mit den muslimischen Theologen im mağlis des Kalifen al-Maʾmūn* (مجادلة أبي قرة مع المتكلمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون, *Muğādalat Abī Qurra maʿa l-mutakallimīn al-muslimīn fī mağlis al-ḫalīfat al-Maʾmūn*) festzustellen. Zwar ist umstritten, ob es sich dabei um ein authentisches Werk Theodor Abū Qurras handelt, die Entstehungszeit des Textes wird aber in das 9. Jahrhundert datiert.[1343] Der Muslim al-Fārisī akzeptiert in diesem Disputationstext aufgrund von Sure 4,171, dass Christus das Wort Gottes und sein Geist (كلمة الله وروحه) sei, woraufhin sein christlicher Kontrahent Abū Qurra festhält, das Wort Gottes und sein Geist seien von Gott und nicht von Gott zu trennen (فكلمة الله وروحه هي إذن منه وليس هي منفصلة منه).[1344] Diese Lehre vergleicht Abū Qurra mit der islamischen Lehre von dem ungeschaffenen Koran:[1345]

1339 In der Forschung war lange umstritten, ob das *Kitāb al-ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna* ein authentisches Werk al-Aš'arīs ist. Mittlerweile wird jedoch davon ausgegangen, dass dieses Werk auf al-Aš'arī zurückgeht (vgl. Schmidtke, Rationale Theologie, 179; Suleiman, Ibn Taymiyya, 86–87).

1340 Al-Aš'arī, *Al-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna*, ٢٢ (Z. 16–18).

1341 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch al-Aš'arī, *Al-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna* (AOS 19), 68 (Übers. Klein); vgl. ferner Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 266.

1342 Vgl. Cumming, *Ṣifāt al-Dhāt* in al-Ash'arī's Doctrine, 127.

1343 Vgl. Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 212–214; Bertaina, The Debate of Theodore Abū Qurra. Najib George Awad nimmt zumindest an, „that the content of the text is reflective of authentic Abū Qurran theological thought and logic" (Awad, Orthodoxy in Arabic Terms, 17–18). Die Disputation zwischen Theodor Abū Qurra und al-Maʾmūn sowie der Bericht über dieses Streitgespräch werden in der Chronik des Dionysios von Tell-Maḥrē erwähnt (vgl. Abramowski, Dionysius von Tellmahre, 62 [anhand des Textes der *Chronik bis zum Jahr 1234*]).

1344 Vgl. *Muğādalat Abī Qurra* (Ed. Dick), ٨٨ (Z. 10–12; Arab.); Übers. Nasry (TESOC 5), 216 (Nr. 388)–217 (Nr. 389; Engl.).

1345 Vgl. dazu auch Wilde, Approaches to the Qurʾān, 145–146.

كمـا أنـك تقـول إن القـرآن كلام الله منـزل غيـر مخلـوق، منـه بـدا وإليـه يعود.[1346]

Ebenso wie du sagst, dass der Koran die Rede Gottes (*kalām Allāh*) – herabgesandt [und] unerschaffen (*munzal ġair maḫlūq*) – [ist]. Von ihm nahm er seinen Anfang, und zu ihm kehrt er zurück.[1347]

Ein Vergleich dieses Textausschnitts mit der bereits zitierten Passage aus dem Bekenntnis des Sufyān aṯ-Ṯaurī (القـرآن كلام الله غيـر مخلـوق. منـه بـدأ وإليـه يعـود)[1348] zeigt, dass der christliche Autor der Disputation Abū Qurras den muslimischen Bekenntnistext bis in den Wortlaut wiedergibt. Die Debatten der Muslime um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans müssen ihm somit vertraut gewesen sein.[1349] Er stellt explizit eine Parallele zwischen der muslimischen Vorstellung des ungeschaffenen Korans und Christus als dem Wort Gottes her. Die Frage, ob das Wort Gottes Schöpfer oder geschaffen ist, klingt an einer weiteren Stelle der Disputation an, wird dort aber nicht explizit mit dem Koran in Verbindung gebracht.[1350] Die Tatsache, dass Abū Qurra den ungeschaffenen Koran laut dem Text der Disputation ausgerechnet in Gegenwart von al-Maʾmūn – jenem Kalifen, der die Lehre von der Geschaffenheit des Korans durchzusetzten versuchte – mit dem ewigen Logos der Christen vergleicht, spricht meines Erachtens gegen die Annahme, der Text enthalte in der vorliegenden Fassung eine authentische Wiedergabe einer Debatte Abū Qurras mit Muslimen.

Die Betonung der Ungeschaffenheit des Wortes Gottes gegenüber der These seiner Geschaffenheit wird jedoch in weiteren Texten von Abū Qurra vertreten oder mit ihm in Verbindung gebracht. So wird dieses Themenfeld ferner in einem griechischen *Opusculum* (Nr. 36), welches Abū Qurra zugeschrieben wird, in den Handschriften aber nicht unter seinem Namen überliefert ist und möglicherweise kein authentisches Werk Abū Qurras ist,[1351] angesprochen:

1346 *Muǧādalat Abī Qurra* (Ed. Dick), ٨٨ (Z. 12–13).

1347 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch *Muǧādalat Abī Qurra* (TESOC 5), 217 (Nr. 390; Übers. Nasry). Die englische Übersetzung von Wafik Nasry ist insofern unpräzise, als in Abū Qurras Disputation nicht von „words of God" die Rede ist, wie Nasry übersetzt. Wörtlich heißt es in der Disputation vielmehr „…, dass der Koran die Rede Gottes [ist] …" (إن القرآن كلام الله). Zuvor wurde Christus in der Disputation dagegen als „Wort Gottes und sein Geist" (كلمة الله وروحه) bezeichnet, was an die Wortwahl von Sure 4,171 erinnert.

1348 Vgl. Kapitel ‚11.9.1 Die innerislamische Kontroverse um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede'.

1349 Vgl. auch Bertaina, Christian and Muslim Dialogues, 225–226: „He [d. h. Theodor Abū Qurra] is also aware of the discussion in Islam surrounding the status of the Qurʾan as the created or uncreated Word of God." Vgl. ferner Wilde, 'We shall neither learn the Qurʾān nor teach it to our children', 252.

1350 Vgl. *Muǧādalat Abī Qurra* (TESOC 5), 182 (Nr. 67–72; Engl.; Übers. Nasry); Wilde, Approaches to the Qurʾān, 140–141.

1351 Vgl. Lamoreaux, Theodore Abū Qurra, 488–489.

Τὰ λόγια κυρίου κτιστά εἰσιν ἢ ἄκτιστα; τοῦτο δὲ προυβάλλετο θέλων ἀποδεῖξαι κτιστὸν εἶναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὅπερ οὐκ ἔστιν. εἰ μὲν γὰρ εἴπῃς· κτιστά εἰσιν, εἴπῃ σοι· τὰ κτιστὰ θεοὶ οὐ λέγονται. εἰ δὲ εἴπῃς· ἄκτιστα, ἐρεῖ σοι ὅτι· ἰδοῦ ταῦτα πάντα λόγια θεοῦ ὑπάρχοντα <ἄ>κτιστα μέν εἰσι, θεοὶ δὲ οὔκ εἰσι· καὶ ἰδοῦ σὺ ὁμολογεῖς, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ὢν τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι θεός. διὸ μήτε κτιστὰ εἴπῃς μήτε ἄκτιστα, ἀλλ' εἰπέ· ἐγὼ ἕνα μόνον λόγον τοῦ θεοῦ ὁμολογῶ ἐνυπόστατον ἄκτιστον ὄντα, τὴν δὲ πᾶσαν γραφήν μου οὐ λέγω λόγια, ἀλλὰ ῥήματα.[1352]

„‚Die Worte des Herrn, sind sie geschaffen oder ungeschaffen?' Diese Frage stellte <der Sarazene>, weil er beweisen wollte, daß das Wort Gottes geschaffen ist, was es freilich nicht ist. Denn wenn du sagtest, sie seien geschaffen, würde er dir sagen: ‚Geschaffene Dinge nennt man nicht Götter.' Wenn du aber sagtest, sie seien ungeschaffen, wird er dir sagen: ‚Siehst du, alle diese Worte Gottes, die es gibt, sind zwar ungeschaffen, Götter aber sind sie nicht; und siehe, du stimmst mir zu, daß Christus, der das Wort Gottes ist, nicht Gott ist.' Deshalb sollst du weder ‚geschaffen' noch ‚ungeschaffen' sagen, sondern folgendes: ‚Nur von einem einzigen Wort Gottes räume ich ein, daß es wesenhaft ungeschaffen ist; das aber, <woraus> meine ganze Schrift <besteht>, nenne ich nicht Worte, sondern Äußerungen.'"[1353]

Unabhängig davon, ob die beiden vorgenannten Werke authentische Schriften Abū Qurras sind, weist ein bisher nicht edierter arabischer Traktat Abū Qurras mit dem Titel *Widerlegung gegen diejenigen, welche sagen, dass das Wort Gottes geschaffen ist* (الرد على الذين يقولون ان كلمة الله مخلوق, *Ar-radd ʿalā llaḏīna yaqūlūna inna kalimat Allāh maḫlūqa*)[1354] darauf hin, dass er selbst sich mit der Thematik auseinandergesetzt hat. Zudem ist die Art und Weise, in der Abū Qurra den Ursprung des Wortes Gottes behandelt, laut Seppo Rissanen nicht von den zeitgenössischen islamischen Auseinandersetzungen um die Rede Gottes zu trennen:[1355] Nach Rissanen ist Abū Qurras bevorzugter Begriff für Christus „der ewige Sohn" (الإبن الأزلي, *al-ibn al-azalī*). In Kapitel 15 seines *Traktats über die Verehrung der Ikonen* (ميمر في إكرام الإيقونات, *Maymar fī ikrām al-īqūnāt*) spricht Abū Qurra statt von diesem „ewigen Sohn" von dem „ewigen Wort Gottes" (كلمة الله الأزليّة, *kalima Allāh al-azalīya*), welches Mensch geworden ist.[1356]

1352 Abū Qurra, Opusculum 36 (CIsC.G 3), 160 (Z. 2–10).

1353 Zit. nach Abū Qurra, Opusculum 36 (CIsC.G 3), 161 (Übers. Glei/Khoury). Die gleiche Argumentation findet sich in der *Disputation zwischen einem Muslim und einem Christen* (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ), die häufig Johannes von Damaskus zugeschrieben wurde (vgl. Johannes von Damaskus/Abū Qurra [?], Disputatio Saraceni et Christiani [CIsC.G 3], 176–179 [Griech./Dt.]; Ed. Kotter [PTS 22], 433–435 [Kap. 6; Griech.]; Ed./Übers. Sahas, 148–151 [Griech./Engl.]). In seiner überlieferten Form handelt es sich bei dieser Disputation aber nicht um ein authentisches Werk des Johannes von Damaskus. Möglicherweise wurde der Text von Theodor Abū Qurra zusammengestellt (vgl. Schadler, The Dialogue, 367–368).

1354 Vgl. Lamoreaux, Theodore Abū Qurra, 472–473.

1355 Vgl. Rissanen, Theological Encounter, 160–161.

1356 Vgl. Abū Qurra, *Maymar fī ikrām al-īqūnāt* (PAC 10), ١٦٦ (Nr. ١١; Arab.); Übers. Graf (FChLDG 10), 311 (Dt.); Übers. Griffith (ECTT 1), 70 (Engl.).

Ein späteres Zeugnis christlicher Apologetik gegen die islamische Kritik an der Christologie stammt von dem koptischen Autor Severos b. al-Muqaffaʿ aus dem 10. Jahrhundert.[1357] Die Konsequenz aus Severos' Ausführungen fasst Peter Bruns folgendermaßen zusammen:

> „Wenn die Muslime in der Mehrheitsmeinung gegen die Muʿtaziliten an der Ungeschaffenheit des göttlichen Wortes festhalten und darin keinen Widerspruch zur Einheit Gottes sehen, dann dürfen sie ihrerseits den Christen nicht vorwerfen, sie seien Polytheisten und würden *širk* betreiben."[1358]

Die islamische Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans bzw. der göttlichen Rede wurde somit christlicherseits zur Verteidigung der eigenen Christologie verwendet, insofern den Muslimen vorgehalten wurde, die Rede Gottes selbst als gleichewige Größe neben Gott zu verstehen. Außerdem wusste Dionysios bar Ṣalībī (gest. 1171), dass „es aber einige Araber gibt, die wie Arius glauben, das Wort Gottes [sei] geschaffen, und andere, die sein Wort ungeschaffen nennen" (ܐܝܬ ܥܪܒ ܕܡܢ ܕܐܡܪ ܒܪܝܬ ܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܘܐܚܪܢ ܕܐܡܪ ܠܐ ܒܪܝܬ ܐܠܐ ܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ). Die Vorstellung des geschaffenen Wortes Gottes weist Bar Ṣalībī in seiner *Disputation gegen das Volk der Araber* zurück.[1359]

Die christliche Präexistenzchristologie wurde in der innerislamischen Debatte um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans also von beiden Seiten genutzt, um die jeweilige Gegenposition als „christlich" zu diffamieren. Jenseits dieses polemischen Anliegens scheint eine größere Nähe zwischen der Präexistenzchristologie und der Lehre von der Ungeschaffenheit des Korans zu bestehen, insofern in beiden Fällen von der Existenz einer ungeschaffenen Rede (Logos) Gottes ausgegangen wird. Die Abū Qurra zugeschriebene Disputation im *mağlis* von al-Maʾmūn stellt explizit eine argumentative Verbindung zwischen dem Wort und Geist Gottes und dem ungeschaffenen Koran her. Allerdings bezieht sich der Autor hier ausgerechnet auf eine Lehre, die von al-Maʾmūn – zumindest am Ende seiner Regierungszeit – offiziell bekämpft wurde.

11.9.3 Die Rede Gottes bei Timotheos und bei den Muʿtaziliten

Angesichts des intellektuellen Milieus, in dem Timotheos sich nachweislich bewegte,[1360] ist es nicht vorstellbar, dass er von der muslimischen Debatte um die

1357 Vgl. Bruns, Der Streit um das göttliche Wort, 118–123.
1358 Ebd., 123.
1359 Vgl. Dionysios bar Ṣalībī, Disputation gegen das Volk der Araber (CSCO.S 238), 21–22 (Syr.); Übers. Amar (CSCO.S 239), 21–22 (Engl.).
1360 Den Einfluss der Muʿtazila in den Briefen des Timotheos stellte bereits Sidney H. Griffith fest: vgl. Griffith, Syriac Letters of Patriarch Timothy I. Griffith geht dabei aber vor allem auf

Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans in Unkenntnis blieb. Timotheos' bevorzugte Verwendung des Begriffs ‚Rede Gottes' für Christus ist daher nicht nur ein für Muslime leichter verständliches Konzept als die Bezeichnung ‚Sohn Gottes', sondern es ist auch ein Konzept, das der muʿtazilitischen Lehre von der Geschaffenheit der Rede Gottes entgegensteht. Diese Divergenz ist insbesondere vor dem Hintergrund des bereits herausgearbeiteten Verhältnisses von Timotheos' Verteidigung der Trinitätslehre und Abū l-Huḏails Lehre von den göttlichen Attributen bedenkenswert.[1361] Denn als Muʿtazilit ging Abū l-Huḏail davon aus, dass die Rede Gottes geschaffen ist.[1362] Nach al-Ašʿarī zählte Abū l-Huḏail zu einer Gruppe von Muʿtaziliten, die behaupteten,

ان القرآن مخلوق لله وهو عرضٌ وابوا ان يكون جسماً وزعموا انه يوجد فى اماكن كثيرة[1363]

„der Koran sei von Gott geschaffen und ein Akzidens; sie wandten sich dagegen, daß er ein Körper sei. Sie behaupteten, er existiere gleichzeitig an vielen Orten […]."[1364]

Dabei habe Abū l-Huḏail die Existenz des Korans auf der „wohlverwahrten Tafel" anerkannt, wobei der Koran auf der Erde unterschiedliche Formen an verschiedenen Orten annehmen könne:

ان الله عز وجل خلق القرآن فى اللوح المحفوظ وهو عرضٌ وان القرآن يوجد فى ثلثة اماكن: فى مكانٍ هو محفوظ فيه وفى مكانٍ هو مكتوب فيه وفى مكانٍ هو فيه متلوٌّ ومسموعٌ، وان كلام الله سبحانه قد يوجد فى اماكن كثيرة[1365]

„Gott[1366] schuf den Koran als Akzidens auf der wohlverwahrten Tafel. (Auf Erden) befindet sich der Koran an drei Orten: an einem Ort, wo er im Gedächtnis behalten wird, an einem Ort, wo er aufgeschrieben ist, und an einem Ort, wo er rezitiert und gehört wird. Die göttliche Rede[1367] befindet sich (also) an vielen Orten […]."[1368]

die kontroverstheologische Diskussionsform des *kalām* ein, die christliche Theologen zur Rechtfertigung ihres Glaubens von den Muslimen adaptierten, vernachlässigt allerdings die hier angesprochenen theologischen Divergenzen des Patriarchen, die sich explizit auf die Muʿtazila zu beziehen scheinen. Darüber hinaus hielt auch Seppo Rissanen fest: „The intellectual closeness between Timothy and the Muʿtazila assisted in the interreligious dialogue. Even in the most difficult issue about the relationship between God's oneness and Trinity it was possible to find concepts that were acceptable for both parties" (Rissanen, Theological Encounter, 238).

1361 Vgl. dazu Kapitel ‚10.7.1 Die trinitätstheologische Apologetik des Patriarchen Timotheos vor dem Hintergrund der zeitgenössischen islamischen Attributenlehre'.

1362 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 283–286; Frank, The Divine Attributes, 490–494; Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre, 33–34.

1363 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ١٩٢ (Z. ١–٣).

1364 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 426 (Text 113, *a–b*).

1365 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٥٩٨ (Z. ١١–١٤).

1366 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „er ist mächtig und erhaben" (عَزَّ وَجَلَّ) zu Allāh, der im arabischen Text steht.

1367 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „gepriesen sei er" (سبحانه) zu Allāh, der im arabischen Text steht.

1368 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 427 (Text 114, *a–c*).

Allerdings kannte Abū l-Huḏail einen Sonderfall, nämlich das Schöpfungswort ‚Sei!' (كـن, *kun*):[1369] In seinem Werk die *Die Unterscheidung zwischen den Sekten* (الفـرق بيـن الفـرق, *Al-farq baina l-firaq*) erklärt ʿAbdalqāhir al-Baġdādī (gest. 1037), dass nach Abū l-Huḏails Ansicht grundsätzlich alle Rede akzidentiell sei (وكل كلامــه عنـده أعـراض). Somit bedürfe jede Rede – auch die göttliche – eines Substrates (محل, *maḥall*), mit Ausnahme des Schöpfungswortes ‚Sei!', das zwar ebenfalls ein Akzidens sei, aber nicht an einem Ort (لا فـى محـل) und somit immateriell sei.[1370]

Entgegen der Auffassung Abū l-Huḏails differenzierte ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Kullāb (gest. 855) dahingehend, dass er die göttliche Rede für ewig hielt, weil das Geschaffene durch das Schöpfungswort ‚Sei!' erschaffen wurde, weshalb die Rede Gottes nicht selbst geschaffen sein könne. Den Menschen ist diese göttliche Rede jedoch nur in verschiedenen Ausdrucksformen (عبـارات, *ʿibārāt*) zugänglich, die geschaffen sind, während ihr Inhalt, die göttliche Offenbarung, ungeschaffen ist. In der Zeit der *miḥna* wich Ibn Kullāb so der Frage aus, ob der Koran geschaffen oder ungeschaffen ist.[1371] Über Ibn Kullābs Lehre berichtet al-Ašʿarī:

„ʿAbdallāh b. Kullāb lehrte: Gott[1373] ist von Urbeginn an redend; die Rede Gottes ist eine seiner Eigenschaften, welche in ihm subsistiert. Er ist ewig mit seiner Rede. […] Die Ausdrucksformen der göttlichen Rede weichen ab und sind jeweils verschieden; die göttliche Rede (selber dagegen) weicht nicht ab und ist nicht jeweils verschieden […]. […] Er lehrte: Gott schafft nichts, ohne zu ihm zu sagen ‚Sei!'. Es ist (darum) undenkbar, daß dieses ‚Sei!' seinerseits geschaffen sei. ʿAbdallāh b. Kullāb behauptete: Was wir rezitieren hören, ist eine Ausdrucksform der göttlichen Rede.[1374] Mose[1375] (dagegen) hörte Gott mit seiner eigenen Rede reden."[1376]

قـال «عبـد الله بـن كلاب» ان الله سـبحانه لـم يـزل متكلّمـاً وان كلام الله سبحانه صفةٌ لـه قائمـة بـه وانـه قديم بكلامـه [...] وان العبـارات عـن كلام الله سـبحانه تختلـف وتتغايـر وكلام الله سبحانه ليـس بمختلـف ولا متغليـر [...] وقـال ان الله لا يخلـق شـيئاً الا قـال لـه كُـن ويسـتحيل ان يكـون قوله كُن مخلوقاً

وزعم «عبـد الله بـن كلاب» ان مـا نسمع التاليـن يتلونـه هـو عبـارةٌ عـن كلام الله عـز وجـل وان موسـى عليـه السلم سـمع الله متكلّماً بكلامه[1372]

1369 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 280–281; vgl. z. B. Sure 2,117: „Er ist der Schöpfer von Himmel und Erde. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie."

1370 Vgl. al-Baġdādī, *Al-farq baina l-firaq*, ١٠٨ (Z. 15–18); deutsche Übersetzung bei van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 425 (Text 110, *a–d*).

1371 Vgl. van Ess, Theologie und Gesellschaft IV, 182–183.

1372 Al-Ašʿarī, *Maqālāt al-Islāmīyīn* (BIsl 1), ٥٨٤ (Z. ٩–١٠ und ١٥–١٦) und ٥٨٥ (Z. ٦–٩).

1373 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „gepriesen sei er" (سبحانه) zu Allāh, der in diesem Abschnitt mehrfach im arabischen Text steht.

1374 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „er ist mächtig und erhaben" (عَـزَّ وَجَلَّ) zu Allāh, der im arabischen Text steht.

1375 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „Friede sei ihm" (عليه سلم) zu Mūsā, der im arabischen Text steht.

1376 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 411–412 (Text 24, *a–b*, *h* und *o–q*).

Sowohl für Abū l-Huḏail als Befürworter der Geschaffenheit der Rede Gottes als auch für Ibn Kullāb als Vertreter der Lehre von der Ungeschaffenheit der göttlichen Rede kam dem Schöpfungswort ‚Sei!' somit eine Sonderstellung zu. Während das Schöpfungswort ‚Sei!' bei Abū l-Huḏail allerdings lediglich ein Akzidens ohne Substrat ist, nimmt es bei Ibn Kullāb einen präexistenten Charakter an und wird zur Begründung des Postulates der Ewigkeit göttlicher Rede. Abū l-Huḏails diesbezügliche Position ist wiederum die Voraussetzung für seine Erläuterung der Bezeichnung Jesu als ‚Wort Gottes' im Koran. Folgt man nämlich aš-Šarīf ar-Raḍīs (gest. 1016) *Wahrheiten der Auslegung über das Zweifelhafte der Offenbarung* (حقائق التّأويل في متشابه التّنزيل, *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl fī mutašābih at-tanzīl*), so erklärte Abū l-Huḏail, warum Jesus in Sure 3,45 als Wort (كلمة, *kalima*) bezeichnet wird:[1377]

وحُكي عن أبي الهذيل العلاف: أنه قال: إن المراد بذلك قوله تعالى: (كُن)، فكان، وإنما خصّ عيسى (ع) بهذه التسمية – وإن كان كل مولود يكون عند قوله سبحانه له: (كن) – لأن كل مولود غيره إنما يكون على طريق الغُلوق من الرجال، وبتوسط الحمل والولادة وليس كذلك حال عيسى (ع)؛ فجاز اختصاصه بهذا الاسم لاختصاصه بهذا المعنى.[1378]

„Man berichtet von Abū l-Huḏail al-ʿAllāf folgende Ansicht: Damit ist Gottes Wort[1379] ‚Sei' gemeint, (daß) er (so) wurde. Er hat Jesus mit dieser Benennung (nämlich ‚Wort') ausgezeichnet – obgleich doch jedes Geborene dann wird, wenn er[1380] zu ihm sagt ‚Sei!' –, weil jedes Geborene außer ihm wurde auf dem Wege der Empfängnis von einem Manne, durch Schwangerschaft und Geburt, sich dies aber bei Jesus nicht so verhält. Diese Bezeichnung kann also speziell auf ihn angewandt werden, weil dieses Moment (*maʿnā*) speziell für ihn gilt."[1381]

Demnach begründete Abū l-Huḏail die koranische Benennung Jesu als ‚Wort Gottes' laut Josef van Ess damit, dass „sich an ihm wegen der Jungfrauengeburt in exemplarischer Weise das göttliche ‚Sei' manifestiert"[1382].

Direkt im Anschluss an die Schilderung des Arguments von Abū l-Huḏail gibt aš-Šarīf ar-Raḍī die Interpretation der Bezeichnung Jesu als ‚Wort Gottes' durch an-Naẓẓām (gest. zwischen 836 und 847) wieder:

1377 Vgl. Sure 3,45: „(Damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist! Er wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahestehen." Dieser Surenvers, dessen Auslegungen aš-Šarīf ar-Raḍī anschließend anführt, wird am Beginn des entsprechenden Kapitels zitiert: vgl. aš-Šarīf ar-Raḍī, *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl*, ٩٤.

1378 Aš-Šarīf ar-Raḍī, *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl*, ٩٧ (Z. 14)–٩٨ (Z. 1).

1379 Wörtlich: „das Wort des Erhabenen" (قوله تعالى).

1380 Van Ess verzichtet in seiner Übersetzung auf den Zusatz „gepriesen sei er" (سبحانه), der im arabischen Text steht.

1381 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft V, 425 (Text 108).

1382 Van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 281.

„Von Naẓẓām berichtet man (hierzu) folgendes: Das ist nach Art eines Beinamens von (Jesus) ausgesagt; denn es gibt keinen fixierbaren Grund, dessentwegen sich behaupten ließe, daß dies (i. e. daß er das ‚Wort' sei) von ihm ausgesagt werden könne, wie ein solcher sich eben nennen läßt, wenn man ihn als Christus/Messias – bei allem Dissens[1384] über die Bedeutung dieses Wortes – oder als Geist Gottes und dergleichen bezeichnet. Was unter all diese Bezeichnungen subsumiert wird, leuchtet ein. Wenn man ihn aber als ‚Wort' bezeichnet, so hat es denselben Stellenwert, wie wenn man den Vater Abrahams als Āzar bezeichnet."[1385]

وحُكي عن النظّام: «أنه وصف (ع) بذلك على طريق اللقب، إذ لا معنى يشار اليه يمكن أن يقال لاجله وصف بذلك، كما يمكن أن يُذكر في وصفه بأنه المسيح – على اختلاف الناس فى معنى هذه اللفظة – وأنه روح الله وما يجري هذا المجرى، فانّ ما تحت ذلك – أجمع – من المعاني معقول؛ فجرى وصفه بأنه كلمة مجرى وصف أبي إبراهيم بأنه آزَر».[1383]

An-Naẓẓām hielt die Bezeichnung Jesu als ‚Wort' im Koran also „für einen bloßen Namen, dessen Sinn man nicht kennt und der auch keinen tieferen Sinn zu haben braucht"[1386]. Die Muʿtaziliten Abū l-Huḏail und an-Naẓẓām waren somit darauf bedacht, aus der Benennung Jesu als ‚Wort Gottes' im Koran keine Sonderstellung abzuleiten, die dem christlichen Verständnis des präexistenten Logos entspricht. Offenbar sahen sie sich von christlicher Seite mit einer derartigen Argumentation konfrontiert. Ebenso dürfte die Diffamierung der Vertreter der Ungeschaffenheit des Korans als Anhänger „christlicher" Vorstellungen durch die Muʿtaziliten von der Erfahrung mit derartigen Debatten mit Christen herrühren.

Während Timotheos einerseits die philosophisch-rationalen Argumentationsmodelle des *ʿilm al-kalām* mit der Muʿtazila teilte, nutzte er diese Methodik andererseits zur Verteidigung einer Logos-Christologie, die eher an die Lehre von der ungeschaffenen Rede Gottes der Gegenspieler der Muʿtaziliten erinnert haben dürfte und daher von den Muʿtaziliten in der innerislamischen Kontroverse zur Diffamierung ihrer Opponenten instrumentalisiert worden sein könnte. Das Vorgehen des Timotheos ähnelt dabei seiner trinitätstheologischen Argumentation durch die Instrumentalisierung der islamischen Attributenlehre: Er greift das den Muslimen bekannte Motiv der Rede Gottes (كلام الله) auf, interpretiert es aber ganz im Sinne der christlichen Vorstellung vom präexistenten Logos, als welchen er Christus ansieht. Damit nimmt er eine konträre Position zur muslimischen Sicht von Jesus als Prophet und Gesandtem Gottes ein. Darüber hinaus stellt er sich gegen die Auffassung der Muʿtazila, nach der es – abgesehen von der grundsätzlichen muslimischen Ablehnung der Wesensgleichheit Christi mit Gott – unmöglich ist, dass die Rede Gottes ewig und ungeschaffen ist.

1383 Aš-Šarīf ar-Raḍī, *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl*, ٩٨ (Z. 2–7).
1384 Präziser: „Dissens der Menschen" (اختلاف الناس).
1385 Zit. nach van Ess, Theologie und Gesellschaft VI, 140 (Text 183).
1386 Van Ess, Theologie und Gesellschaft III, 397.

11.10 Die Attribute Gottes in der christologischen Argumentation des Nonnos von Nisibis

Die auch in der islamischen Tradition bekannten göttlichen Attribute wurden von dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. und dem westsyrischen Erzdiakon Nonnos von Nisibis bereits zur Verteidigung der Trinitätslehre herangezogen.[1387] Hinsichtlich der Rechtfertigung der Christologie gegenüber den muslimischen Einwänden wird in dem hier untersuchten Quellenkorpus allerdings einzig in Nonnos' *Apologetischem Traktat* von der Attributenlehre Gebrauch gemacht.

Am Ende des trinitätstheologischen Teils von Nonnos' *Apologetischem Traktat* werden vier Attribute Gottes aufgegriffen: Gott ist gut (ܛܒܐ), weise (ܚܟܝܡܐ), mächtig (ܫܠܝܛܐ) und gerecht (ܙܕܝܩܐ).[1388] Diese göttlichen Attribute sind auch in der islamischen Tradition bekannt.[1389] Nonnos erklärt jedoch nicht, warum er ausgerechnet diese vier Attribute ausgewählt hat. Möglicherweise sah er einen besonderen Zusammenhang zwischen diesen Attributen. In der Muʿtazila war dies zumindest bei drei der von Nonnos genannten vier Attribute der Fall: Die Gerechtigkeit (عـدل, *ʿadl*) Gottes war eines der fünf Prinzipien der Muʿtazila. Zur göttlichen Gerechtigkeit gehörte für die Muʿtaziliten unter anderem auch, dass Gott das Gute (حسـن, *ḥasan*) tut, was wiederum impliziert, dass Gott weise (حكيم, *ḥakīm*) ist.[1390] Ferner verwendete Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 974) die ersten drei von Nonnos' vier Attributen etwa einhundert Jahre nach Nonnos in seiner Verteidigung der Trinität gegenüber Argumenten aus einem Traktat gegen die Dreifaltigkeit des muslimischen Philosophen Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī.[1391] Da al-Kindī ein Zeitgenosse von Nonnos war, könnten diese Attribute um die Mitte des 9. Jahrhunderts häufig in Disputationen zwischen Muslimen und Christen aufgegriffen worden sein. Yaḥyā b. ʿAdī ordnet die Attribute jedoch – anders als Nonnos – jeweils einer Hypostase der Trinität zu:

1387 Vgl. dazu Kapitel ‚10.7 Die Verteidigung der Trinitätslehre mithilfe der Lehre von den Attributen Gottes'.

1388 Vgl. Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 8* (Z. 11–12; Syr.) und 42* (Z. 4; Lat.).

1389 ‚Gut/gütig' (محسن, *muḥsin*; vgl. Gimaret, Les noms divins, 387–389; برّ, *barr*; vgl. ebd., 394; لطيـف, *laṭīf*; vgl. ebd., 391–394; رؤوف, *raʾūf*; vgl. ebd., 382), ‚weise' (حكيـم, *ḥakīm*; vgl. ebd., 271–272), ‚mächtig' (قـادر, *qādir*; vgl. ebd., 235–237) und ‚gerecht' (عـادل, *ʿādil*; vgl. ebd., 341–347).

1390 Vgl. Gimaret, Muʿtazila, 790–791.

1391 Vgl. dazu auch Endress, Theology as a Rational Science, 234–235; Haddad, La Trinité divine, 204–205.

وذلك أنّ هذه الثلثة الاقانيم هي عندهم خواصّ لذلك الجوهر وهي عندهم صفات يوصف بها الجوهر الواحد بأنّه جواد حكيم قادر فالجود عندهم هو المسمّى أبًا والحكمة هي المسمّاة ابنًا والقدرة هي المسمّاة الروح القدس وكلّ واحد من هذه المعاني غير صاحبيه[1392]

Denn überdies sind diese drei Hypostasen (*aṯ-ṯalāṯa l-aqānīm*) bei ihnen [d. h. bei den Christen, *an-naṣārā*] Eigentümlichkeiten (*ḫawāṣṣ*) jenes Wesens (*ǧauhar*), und es sind die Attribute (*ṣifāt*), mit denen man das eine Wesen (*al-ǧauhar al-wāḥid*) beschreibt, weil es gütig (*ǧawād*), weise (*ḥakīm*) [und] mächtig (*qādir*) ist. Die Güte (*al-ǧūd*) wird bei ihnen Vater genannt, die Weisheit (*al-ḥikma*) wird Sohn genannt und die Macht (*al-qudra*) wird Heiliger Geist genannt. Jeder einzelne von diesen Begriffen [ist] von dem anderen verschieden.[1393]

Laut Yaḥyā sind die drei Personen (الثلثة الاقانيم, *aṯ-ṯalāṯa l-aqānīm*) also die Proprietäten (خواصّ, *ḫawāṣṣ*) des Wesens (جوهر, *ǧauhar*). Die Proprietäten seien die Attribute (صفات, *ṣifāt*) des Wesens, weil dieses gütig (جواد, *ǧawād*), weise (حكيم, *ḥakīm*) und mächtig (قادر, *qādir*) sei. Aus diesen Adjektiven leitet Yaḥyā die dazugehörigen Substantive ab, die er jeweils einer der drei trinitarischen Hypostasen zuordnet: Die Güte (الجود, *al-ǧūd*) werde Vater (اب, *ab*), die Weisheit (الحكمة, *al-ḥikma*) Sohn (ابن, *ibn*) und die Macht (القدرة, *al-qudra*) Heiliger Geist (الروح القدس, *ar-rūḥ al-qudus*) genannt. Yaḥyā führt die drei Adjektive mit ihren Substantiven ein weiteres Mal als Begriffe, die Gott in sich hat, an,[1394] allerdings ohne sie jeweils einer bestimmten Hypostase zuzuordnen. In seinem *Traktat über die Einsheit* (مقالة في التوحيد, *Maqāla fī t-tauḥīd*) erklärt Yaḥyā ebenfalls, die Attribute des Schöpfers seien nur drei (صفَات البارئ ثلاث فقط): die Güte, die Macht und die Weisheit (الجود وَالقدرة وَالحكمَة), „welche mehr als einer (*wāḥid*) sind, wodurch die erste Ursache (*al-ʿilla l-ūlā*) und ihre ‚Washeiten' (*māhīyātuhā*) beschrieben werden" (التي هي أكثر من واحد، التي توصَف بها العلّة الأولى، وماهيّاتها)[1395]. Laut Gerhard Endress geht diese Triade auf Pseudo-Dionysios Areopagita zurück (ἀγαθότης – δύναμις – σοφία), der sie wiederum von dem Neuplatoniker Proklos (gest. 485) übernommen habe.[1396] Möglicherweise deutet Yaḥyā b. ʿAdīs mehrmalige Verwendung dieser Triade aber auch darauf hin, dass diesen Attributen eine besondere Bedeutung in der muslimisch-christlichen Kontroverse jener Zeit zukam. Denn sie befinden sich ebenfalls unter den vier von Nonnos ausgewählten Attributen, wenngleich Nonnos diese Attribute in einem anderen Sinne als Yaḥyā einsetzt.

1392 Ibn ʿAdī, *Radd ʿalā Abī Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī* (Ed. Périer), 5 (Z. 2–6).
1393 Eigene Übersetzung des arabischen Textes; vgl. auch Ibn ʿAdī, *Radd ʿalā Abī Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī* (Übers. Périer), 15 (Frz.).
1394 Vgl. Ibn ʿAdī, *Radd ʿalā Abī Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī* (Ed./Übers. Périer), 12 (Z. 18–21; Arab.) und 20 (Frz.).
1395 Ibn ʿAdī, *Maqāla fī t-tauḥīd* (PAC 2), ٢٤٢ (Arab.); Griffith, Confessing Monotheism, 323 (Engl.); vgl. ferner Endress, Theology as a Rational Science, 233; Endress, The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī, 73; Platti, Yaḥyā ibn ʿAdī, 403.
1396 Vgl. Endress, Theology as a Rational Science, 233–234.

Von den drei Kategorien der Attribute Gottes, die Nonnos aufgestellt hat,[1397] gehören die vier Attribute ‚gut', ‚weise', ‚mächtig' und ‚gerecht' zu den Namen der Macht und Herrlichkeit Gottes und zu den Namen seiner Wirkung und Heilsökonomie:

ܗܘ ܕܟܠ ܫܡܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܐܘ ܕܫܘܠܛܢܗ ܐܘ ܕܐܝܟ ܕܡܬܝܕܥ ܒܗ ܡܕܒܪ ܒܬܪ ܐܠܗܘܬܐ ܐܘ ܒܬܪ ܟܠ ܡܕܒܪ

ܐܝܟ ,ܡܥܪܟܠ ܐܡܠܟ)[1403]. Diese Zeichen sind jene vier Attribute, die Nonnos am Ende des trinitätstheologischen Teils aufgelistet hatte:

ܐܠܐ ܐܢܘܢ ܣܝܡܐ ܪܒ ܘܫܝܢ
ܕܟܠ ܕܡܬ ܟܠ ܕܡܬܪ ܐܬܟܢܫ
ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܡܠܟ ܒܝܕ ܐܝܬ
ܐܝܬܘܬ. ܚܟܡܬܐ. ܚܝܠܐ. ܙܕܩܐ.
ܕܐܡܪܢ ܡܠܠ ܩܕܡ ܕܫܝܢ ܐܢܚܢ
ܕܢܣܒ ܡܢ ܟܬܒ ܐܠܝܢ ܕܐܢ ܒܥܐ
ܠܡܢ ܕܢܣܒ ܐܠܝܢ ܡܢ ܟܬܒ ܩܕܫ
ܐܝܬܝܢ ܕܐܬ ܡܬܝ ܡܢ ܗܠܝܢ ܘܐܢ
ܐܢܚܢ ܢܫܬܟܚ ܠܗ

Nonnos sieht die Güte Christi also durch die Menschwerdung und den Kreuzestod erwiesen, wobei er sich hier auf eine neu- (Hebr 4,15) und eine alttestamentliche Stelle (Jes 53,12) beruft. Das zentrale Kriterium für die Güte Christi ist aus Nonnos' Sicht folglich dessen Menschwerdung. Durch sie hat sich Gott selbst den Menschen mitgeteilt und sie ist die Voraussetzung für die Kreuzigung, durch welche die Menschen erlöst wurden.

Ebenso „bezeugt die Vollendung der Heilsökonomie und ihre Erfüllung, die [d. h. die Heilsökonomie] der Grund der universalen Erlösung ist" (ܗܘ ܕܡܨ ܫܠܡܘܬܐ ܕܐܝܟܢܘܡܝܐ ܗܝ ܐܝܟ ܐܝܬ ܒܗ ܐܦ ܫܠܡܘܬܐ ܕܟܠ ܒܪܝܬܐ ܕܟܠܥ)[1409], dass Christus weise (ܚܟܝܡ) sei.[1410] Die Erlösung vergleicht Nonnos sodann mit der Heilung, welche auf die Weisheit des Arztes zurückzuführen sei:

ܡܐ ܕܐܝܟ ܕܐܝܬ ܠܗ ܠܡܪܦܐ ܒܟܠ ܙܒܢ ܕܐܬܟܢܝ ܒܚܟܡܬ ܡܪܦܐ ܘܒܫܦܝܪ ܗܝܟܠܗ ܕܡܬܚܙܐ ܒܗ ܡܐ ܕܡܬܚܙܐ ܒܗ

ܡܬܒܪܐ ܠܗ ܀ ܕܐܦ ܥܡ ܕܟܠܫ
ܒܟܠܗܝܢ ܕܠ ܐܬ ܕܫܚܝܬ ܐܝܟ
ܐܢ ܀ ܒܝܫ ܒܬܪ ܐܝܟ ܕܐܢ ܠܐ ܐܦ
ܥܠ ܕܠ ܀ ܡܬܐܡܪ ܡܫܟ
ܒܗ ܠܗ

laut Nonnos jedoch „mächtig […] wie Gott und nicht wie der, der von einem anderen ermächtigt worden ist, der diese [Taten] vollbracht und geleitet hat“ (ܠܝܬ ܐܢ ܀ ܫܠܝܚܐ ܕܥܒܕ ܟܝ ܐܢ ܠܐ ܗܘ ܀ ܕܐܬܠ ܠܐ ܟܝ ܐܢ ܕܐܬܠ ܐܦ ܗܘ ܕܥܒܕ ܗܢܐ)[1424]. Nonnos wendet sich damit gegen die Ansicht der Muslime, dass Christus seine Wundertaten – wie die Propheten – lediglich mit der Erlaubnis und der Bevollmächtigung durch Gott vollbracht habe.[1425] Aus christlicher Perspektive ist Christus selbst Gott und konnte die Wundertaten daher aus eigener Vollmacht vollbringen. Er musste dazu nicht von Gott ermächtigt werden, der dann der eigentlich Handelnde gewesen wäre, wie die Muslime es bei Jesus und den Propheten annahmen. Für Nonnos ist entscheidend, dass der göttliche Logos im Zuge seiner Menschwerdung keiner Veränderung unterlag, wodurch seine Göttlichkeit gewahrt wurde. Durch die aus eigener Vollmacht gewirkten Wundertaten äußert sich diese Christus innewohnende Göttlichkeit. Der durch die Inkarnation nicht beeinträchtigten Göttlichkeit des Logos entspricht die durch Empfängnis und Geburt nicht beeinträchtigte Jungfräulichkeit Marias.

Als letztem Attribut widmet sich Nonnos der Gerechtigkeit Christi.[1426] Diese Gerechtigkeit zeigt sich laut Nonnos daran, dass Christus „durch seinen Willen in der Lage gewesen wäre, uns auch mit Zwang von dem wegzureißen, der uns hinterlistig und betrügerisch aus den Händen des Schöpfergottes weggerissen hat“ (ܒܪܝܡܐ ܒܪܝܫܐ ܐܦ ܟ ܀ ܕܢܕܡ ܕܒܠܥ ܚܠܦ ܀ ܕܐܡ ܕܟ ܡܢ ܕܐܬ ,ܡܢ ܕܐܬ ܐܦ ܗܘ ܕܒܪܝ ܀ ܕܐܬ ܕܐܡ ܕܐܬ ܕܒܠܥ ܕܐܬ ܕܐܡ ܕܐܬ ܕܐܡ ܕܐܬ ܕܐܡ

Gott übt sich somit gegenüber dem sündhaften Verhalten der Menschen in Geduld und ruft diese schrittweise zu sich. Denn

ܐܠܐ ܠܐ ܕܓܒܪܐ ܕܫܠܝܛܐ ܐܦ ܠܐ ܕܚܟܝܡܐ ܘܠܐ ܕܙܕܝܩܐ ܕܢܣܒܪ ܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܒܪܘ ܒܗܘܢ ܕܢܬܬܒܥ ܒܨܒܝܢܗ ܘܢܬܙܕܩ ܘܢܬܕܝܢ ܡܢ ܓܘܪܗ[1431]

es ist weder [die Sache] des Mächtigen noch des Weisen noch des Gerechten, Zwang gegenüber denen anzuwenden, die geschaffen worden sind, um durch den Willen geleitet zu werden und von sich selbst gerechtfertigt oder verdammt zu werden.[1432]

Die Willensfreiheit ist den Menschen laut Nonnos auch angemessen, weil „die Vernunftbegabten nicht wie die vernunftlosen Lebewesen werden sollen“ (ܐ[1433]ܠܐ ܕܠܐ ܢܗܘܘ ܐܝܟ ܒܥܕܪ ܡܠܝܠܐ ܘܠܐ ܐܝܟ ܒܥܕܪ ܒܥܝܪܐ)[1434]. Die Willensfreiheit entspricht somit der Vernunftbegabung des Menschen. Sie versetzt ihn in die Lage, selbst entscheiden zu können, was gut und was böse ist. Folglich steht der Mensch aber zwischen dem Guten und dem Bösen. In dieser Situation offenbart sich Gott in Jesus Christus, um die Menschen auf seine Seite zu ziehen. Diese Selbstoffenbarung Gottes vergleicht Nonnos mit der Erscheinung der Gegenseite, d. h. des Satans, in der Welt:

ܐܝܟ ܕܥܒܕ ܓܢܒܐ ܕܢܚܫܐ ܐܦ ܗܘ ܕܐܬܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܐܬܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܐܬܐ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܐܠܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܐܝܟ ܕܐܢܫ ܐܬܐ ܘܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܟܣܝ ܒܗ ܘܐܬܚܕ ܥܡ ܦܓܪܐ

bestimmen sie selbst, ob sie gerechtfertigt oder verdammt werden. Als vernunftbegabte Wesen sind die Menschen dazu in der Lage. Gott ist jedoch in Jesus Christus Mensch geworden, um die Menschen nach und nach auf seine Seite zu ziehen. Aufgrund dieses Vorgehens bezeichnet Nonnos Christus als ‚gerecht' (ܙܕܝܩ): Er respektiert einerseits die Willensfreiheit der Menschen, möchte die Menschen andererseits aber nicht dem Einfluss des Satans überlassen, weshalb er den Menschen gleich geworden ist, um sie zu erlösen.

Damit enden Nonnos' Erläuterungen zu der Frage, warum Christus als ‚gut', ‚weise', ‚mächtig' und ‚gerecht' wie Gott gelten könne. Nonnos zieht folgendes Resümee:

ܗܕܐ ܒܗܢܝ ܪܙܐ ܕܐܬܓܠܝ ܒܙܕܝܩܘܬܐ ܗܝ ܕܢܦܠܐ ܕܗܢܐ ܪܙܐ ܘܒܛܝܒܘܬܐ ܘܒܚܟܡܬܐ ܘܒܫܠܛܢܐ ܕܐܝܬ ܠܢ ܕܡܬܐܡܝܢ ܒܗܘܢ ܕܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܠܢ ܦܪܩܢ ܘܚܝܐ ܕܟܠ ܥܡܡܐ ܢܬܚܕܘܢ ܒܗ ܐܦ ܟܕ ܫܘܢܝ ܐܢܘܢ ܒܫܪ ܐܢܫ ܐܝܟ ܕܡܠܐܟܐ ܘܒܫܘܠܛܢ ܢܒܝܐ ܘܐܒ ܟܗܢܐ ܘܡܠܟܐ ܘܩܫܝܫܐ ܕܒܗ ܐܬܦܠܓ ܘܐܬܝ ܗܘ ܡܪܗ ܘܐܬܒܛܠ ܗܘ ܕܐܬܝ ܗܘ ܡܪܗ

Durch die Gerechtigkeit ist also dieses Geheimnis des Wunders vollendet worden, und auch durch die Güte, die Weisheit und die Gott angemessenen Mächte ist unsere Erlösung geschehen, sodass alle Völker übereinstimmen, obwohl sie sich in anderen [Dingen] unterscheiden, nicht wie es den Diensten und unterwürfigen Diensten der Propheten und anderen Helfer, wie Patriarchen, Königen und Priestern, angemessen ist, die [aufgehört haben], sobald ihr Herr gekommen ist.[1440]

Durch die in Christus geoffenbarte Güte, Weisheit, Macht und Gerechtigkeit Gottes ist somit die Erlösung geschehen. Das Wirken Christi unterscheidet sich dabei von den Diensten der Propheten, Patriarchen, Königen und Priestern: Während diese alttestamentlichen Repräsentanten des Heilshandelns Gottes von Gott in seinen Dienst genommen wurden, ist Christus aus eigener göttlicher Vollmacht aufgetreten und hat Erlösung bewirkt. Die alttestamentlichen Ämter waren aus Nonnos' Sicht lediglich Dienstämter, Christus war jedoch Herr (ܡܪܐ) – eine Thematik, die in den Briefen 34–36 des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. ausführlich dargelegt wird.[1441] Damit ist die anfangs von Nonnos gestellte Frage, ob Christus zur göttlichen Trinität gehöre und der Erlöser sei oder ob er lediglich ein von Gott erwählter Mensch sei, beantwortet: Christus handelt gut, weise, mächtig und gerecht wie Gott, und zwar nicht, weil er von Gott dazu bevollmächtigt worden wäre, sondern weil er selbst menschgewordener Gott ist und aus göttlicher Vollmacht wirkt. Während der zum Islam konvertierte ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī menschliche Beschreibungen Christi heraus-

1438 Der Text in Van Roeys Edition lautet hier ܕܐܠܗܐ, was aber ein Schreibfehler ist. In der Handschrift BL Add. 14,594, fol. 12^{r}, rechte Spalte, Z. 24 steht eindeutig ܕܐܠܗܐ.

1439 Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 19* (Z. 27)–20* (Z. 5).

1440 Eigene Übersetzung des syrischen Textes; vgl. auch Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat (BMus 21), 55* (Z. 1–7; Lat.).

1441 Vgl. Kapitel ‚11.7 Diener oder Herr? – Die Reaktion des Patriarchen Timotheos I. auf die muslimische Titulierung Jesu als ‚Diener'".

griff, aufgrund derer Christus „nicht ewiger Schöpfer, sondern geschaffen ist“ (ليس بخالق أزلّي بل مخلوق), und erklärte, dass „dieses verschieden ist von den Voraussetzungen, die wir bezüglich der Attribute Gottes aufgestellt haben“ (فهذا مخالف الشروط التي شرطناها من صفات الله)[1442], schlug Nonnos die entgegengesetzte Richtung ein: Bei Christus lassen sich göttliche Attribute feststellen, weshalb Christus mit Gott wesensgleich sei.

11.11 Resümee zur christologischen Apologetik

Aus islamischer Sicht war Jesus Christus weder der Sohn Gottes noch Gott, sondern ein von Gott beauftragter und gesandter Prophet, der den Monotheismus verkünden sollte. Die christologischen Lehrsätze, welche die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts dogmatisiert hatten, stießen bei den Muslimen daher auf Ablehnung. Die syrischen Apologeten des 8. und 9. Jahrhunderts kannten die zentralen Kritikpunkte der Muslime an der Christologie. Stärker als bei der Trinitätslehre erweist sich dieses Wissen um die islamische Position im Fall der Christologie nicht allein anhand der Gegenargumente, welche die Autoren ihre muslimischen Gesprächspartner wiedergeben ließen, sondern auch an der direkten Benennung der für Muslime problematischen christologischen Vorstellungen. Die ostsyrischen Apologeten zeigten zudem ein auffallend starkes Interesse an der Darlegung ihrer diphysitischen Christologie, deren Unterscheidung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus offenbar als eher mit der islamischen Lehre über Jesus vereinbar galt als der Miaphysitismus der westsyrischen Christen.

Die typologische Exegese, die schon in der trinitätstheologischen Apologetik als bevorzugte Methode der Bibelauslegung in Erscheinung trat, wurde auch für die christologische Apologetik angewendet. Diese Form der Schriftinterpretation erlaubte es den syrischen Autoren, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament als widerspruchslos darzustellen. Wenn jedoch die beiden Testamente in Einklang miteinander stehen, wirkt der muslimische Vorwurf der Schriftverfälschung haltlos. Zudem wiesen der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. und Theodor bar Kōnī darauf hin, dass der Text des Alten Testaments bei Juden und Christen identisch sei. Da Juden und Christen aber miteinander konkurrierende religiöse Gruppen seien, zeige ihre Übereinstimmung hinsichtlich des Textes des Alten Testaments, dass dieser Text nicht verfälscht sein könne. Ferner betrachteten die syrischen Apologeten das Neue Testament als Erfüllung des Alten Testaments. Wenn somit der Text des Alten Testaments als gesichert gelten kann und das Neue Testament den Prophezeiungen im Alten

1442 Aṭ-Ṭabarī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā* (HCMR 27), 98–99 (Arab./Engl.).

Testament entspricht, ist auch das Neue Testament als unverfälschte Schrift anzusehen.

Neben der Berufung auf die Schrift nutzten die syrischen Apologeten weitere Mittel, um die Göttlichkeit Christi plausibel zu machen. Dabei spielten die Zeichen und Wunder Jesu Christi nicht so eine bedeutende Rolle, wie man zunächst vermuten könnte. Möglicherweise wussten die christlichen Theologen, dass auch im Koran Wunder Jesu vorkommen, die von den Muslimen aber nur als Bestätigungen der prophetischen Sendung Jesu verstanden wurden. Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass die Wunder Jesu in den beiden Briefen des Timotheos, die direkte Gespräche mit Muslimen wiederzugeben beanspruchen, praktisch nicht auftauchen, während Timotheos sich in einem Brief an christliche Gemeinden auf die Wunder aus eigener Vollmacht als Distinktionsmerkmal Christi von den Propheten berief. Abgesehen von diesem Brief des Timotheos ist es unter den analysierten Quellen vor allem der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis, in dem mit den Wundern Jesu argumentiert wird. Für beide, Timotheos und Nonnos, war das sogenannte Vogelwunder Jesu im Koran ein Beleg dafür, dass Christus – auch nach dem Zeugnis der heiligen Schrift der Muslime – über die gleiche Schöpferkraft wie Gott verfügte und damit wie Gott gewesen sei. Andere Autoren, insbesondere Theodor bar Kōnī, interpretierten die Wunder, welche die Jünger Jesu oder andere Christen im Namen Christi bzw. im Namen der Dreifaltigkeit vollbracht hätten, als Beweise für die „Wahrheit" des Christentums. Somit existierte unter den syrischen Apologeten in der christlich-muslimischen Kontroverse keine einheitliche Umgangsweise mit den Wundern.

Die trinitätstheologische Proprietät des Gezeugtseins des Sohnes bedurfte in der christlich-islamischen Kontroverse einer Erklärung, weil die Muslime im Zeugen oder in der Zeugung Gottes sowie in einem Kind Gottes polytheistische Anklänge auszumachen glaubten. Der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos setzte sich ausführlich mit dieser Anfechtung durch die Muslime auseinander: Er unterschied zwischen zwei Geburten Christi, der Geburt des Logos aus dem Vater vor den Zeiten und der Geburt des Menschen aus Maria in der Zeit. Diese zweite Geburt vollzog sich ohne leiblichen Vater, ohne Geschlechtsverkehr und ohne die dazu notwendigen Körperteile, sodass von einer sexuellen Vereinigung von Gott und Maria nicht die Rede sein kann. Als trinitarische Eigentümlichkeit des Sohnes betrifft die Zeugung durch den Vater zudem nur die erste Geburt. Es handelt sich somit um einen innertrinitarischen Vorgang, der die Ungeschaffenheit des Sohnes ausdrückt, was auch Theodor bar Kōnī deutlich machte. Die Zeugung des Sohnes ist also nicht biologisch zu verstehen. Mithin treffen polytheistische Vorstellungen von einer Gottheit, die Nachkommen zeugt, nicht auf das Christentum zu.

Timotheos setzte sich außerdem vor allem in seinen Briefen 34–36 mit der muslimischen Bezeichnung Jesu als ‚Diener' auseinander. Diese Titulierung

Jesu war für die Christen problematisch, weil sie einerseits auch in der christlichen Tradition – insbesondere in der diphysitischen Christologie – bekannt war und andererseits von muslimischer Seite als Indiz dafür gewertet wurde, dass Christus nicht Gott, sondern lediglich ein Mensch sei. Gegenüber der islamischen Position hob Timotheos hervor, dass Christus nicht nur Diener sei. Vielmehr werde Christus in erster Linie ‚Herr' genannt, was seine Wesensgleichheit mit Gott zum Ausdruck bringe. Die Unterscheidung zwischen der allgemeinen menschlichen Natur Christi und seiner Individualität in der christologischen Tradition der Kirche des Ostens erlaubte Timotheos zudem den Hinweis, dass die Bezeichnung ‚Diener' sich einzig auf die allgemeine menschliche Natur Jesu beziehe. Die Konkretisierung dieser allgemeinen menschlichen Natur in der menschlichen Individualität Christi sei dagegen nicht ‚Diener', sondern ‚Gleichbild eines Dieners'. Jesus Christus kann demnach nicht in dem Sinne ‚Diener' genannt werden, dass er nur ein Mensch wie alle anderen Menschen sei. Die Implikationen der muslimischen Bezeichnung Jesu als ‚Diener' wies Timotheos somit zurück.

Aus all dem folgte für Timotheos, dass Christus der Anbetung würdig sei: Die Christen beten nicht einen Menschen an, sondern Gott, der sich selbst in diesem Menschen offenbart hat. Diese Form der Anbetung ist Gott nach Timotheos' Überzeugung würdiger als die Verehrung in den Steinen der Kaʿba. Überdies sei Gott zusammen mit seiner Rede und seinem Geist anzubeten, weil diese ewiglich zu Gott gehören. Dieser Anbetung liege kein Polytheismus zugrunde, zumal die Muslime Gott zusammen mit dessen Attributen verehren würden, ohne deshalb der Vielgötterei bezichtigt zu werden.

Schon für die trinitätstheologische Apologetik konnte resümiert werden, dass die Argumentationsweisen des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos umfangreiche Kenntnisse der islamischen Theologie (zumindest in jenen Feldern, welche die christlich-muslimische Auseinandersetzung betreffen) erkennen lassen. Diese Feststellung trifft, wie die vorangehende Zusammenfassung des Befundes der Quellenanalyse zeigt, auch auf die christologische Apologetik zu. Timotheos war unter den hier untersuchten syrischen Theologen zweifelsohne jener, der die meisten Berührungspunkte zum Milieu der muslimischen Intellektuellen hatte. Vor diesem Hintergrund sollte Timotheos' Präferenz für die Bezeichnung ‚Rede Gottes' für die zweite Hypostase der Trinität nicht losgelöst von der innerislamischen Debatte um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans betrachtet werden. Timotheos dürfte diese Debatte gekannt haben. In Schriften, die dem melkitischen Bischof Theodor Abū Qurra zugeschrieben werden, wird die christliche Lehre vom ungeschaffenen Logos mit der islamischen Lehre vom ungeschaffenen Koran verglichen. Die Muʿtaziliten, mit denen Timotheos sich wohl vorwiegend auseinandersetzte, vertraten allerdings die Position, dass der Koran bzw. die göttliche Rede geschaffen sei. Timotheos scheint die innerislamische Auseinandersetzung

um die göttliche Rede aufgegriffen zu haben, interpretierte die göttliche Rede dann jedoch im Sinne des ungeschaffenen Logos des Christentums und formulierte damit eine Gegenposition zur Muʿtazila.

Der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis zeichnet sich schließlich dadurch aus, dass er als einzige der hier untersuchten Quellen auch in der christologischen Apologetik auf die Attributenlehre zurückgreift: Nonnos erklärte anhand von vier ausgewählten Attributen Gottes, die zu seiner Zeit offenbar besonders intensiv diskutiert wurden, warum diese Attribute auf Christus zutreffen. Damit machte er deutlich, dass Christus aus seiner Sicht Gott sei.

Die Quintessenz der christologischen Apologetik in den syrischen Quellen aus dem 8. und 9. Jahrhundert lautet somit: Die muslimischen Einwände gegen die Gottessohnschaft Jesu Christi erweisen sich als haltlos. Sie lassen sich aus der Perspektive der syrischen Autoren einerseits aus den christologischen Dogmen widerlegen, denn die Christen glauben nicht, dass Gott sich wie eine polytheistische Gottheit mit einer Frau vereinigt und einen Sohn gezeugt habe. Andererseits rekurrierten insbesondere der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos und Nonnos von Nisibis auf Einzelaspekte der islamischen Theologie, um sich von diesen abzugrenzen: So erklärte Timotheos etwa, dass die Wunder Jesu im Unterschied zu den Propheten auf dessen eigener Vollmacht beruhten und die Bezeichnung Jesu als ‚Diener' diesen nicht auf einen einfachen Menschen reduziere. Nonnos wiederum erläuterte, dass bestimmte göttliche Attribute auch auf Christus zuträfen, weshalb dieser Gott gleich sei.

12. Resümee zum zweiten Hauptteil

Bei den im zweiten Hauptteil analysierten Quellen handelt es sich um apologetische Werke aus dem 8. und 9. Jahrhundert, die üblicherweise in Dialogform verfasst wurden. Sie sind damit Zeugnisse der Disputationskultur des ersten Jahrhunderts der ʿAbbāsiden-Dynastie: In dieser Zeit wurden innerislamische und interreligiöse Debatten in der Form des *kalām* ausgetragen, mit dem die syrischen Disputationstexte verwandt sind. Die Hauptprotagonisten des *kalām* waren damals die Muʿtaziliten, zu denen im Wesentlichen auch die muslimischen Kontrahenten der christlichen Disputationsteilnehmer gezählt haben dürften. Im Vergleich zu den syrischen Quellen mit Islam-Bezug aus dem 7. Jahrhundert, die im ersten Hauptteil untersucht wurden, weisen die syrischen Texte aus dem 8. und 9. Jahrhundert somit ein dezidiert theologisches Interesse auf: Die Frage, wie lange die Herrschaft der Araber noch andauern würde, die für die syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts zentral war, spielte nun keine Rolle mehr. Stattdessen mussten die Apologeten Lösungen dafür suchen, wie die Christen mit der theologischen Herausforderung durch den Islam umgehen sollten. Ihr Ziel war es, den Christen ihren Glauben angesichts der islamischen Einwände plausibel darzulegen und sie so auf Diskussionen mit Muslimen vorzubereiten.

Die syrischen Apologeten setzten dabei unter anderem auf die Strategie, den Islam als eine weniger neue Religion erscheinen zu lassen, als er tatsächlich war. Dazu diente ihnen das Motiv der Muslime als „neue Juden“: Schon in einigen Texten aus dem 7. Jahrhundert wurde angedeutet, dass die Religion der Araber mit dem Alten Testament und Abraham zusammenhänge. Diese Tendenz setzte sich im 8. Jahrhundert insofern fort, als manche syrische Autoren davon ausgingen, dass die Muslime das Alte Testament akzeptieren würden. Andere behaupteten eine Verfälschung des Ur-Korans im Sinne des Alten Testaments durch einen Juden. Wieder andere beschrieben die Muslime gar als „neue Juden“, womit sie einen Topos aufgriffen, mit dem syrische Christen bereits in vorislamischer Zeit dogmatische Gegner zu diffamieren versuchten. Insgesamt lässt sich somit ein Bestreben ausmachen, den Islam in der Nähe des Judentums zu verorten. Theologisch bot sich dieser Schritt insofern an, als die Trinitätslehre und die Christologie zentrale christliche Lehren sind, die von Muslimen wie Juden abgelehnt wurden. Zudem konnten die syrischen Apologeten auf eine längere polemische Tradition des Antijudaismus zurückgreifen, in die der Islam nun gewissermaßen eingereiht und dadurch ebenfalls in Misskredit gebracht werden sollte. Gleichzeitig erschien der Islam in dieser Darstellung weniger neu, als er tatsächlich war: So wurde suggeriert, dass es sich nicht lohne, sich näher mit den Einwänden des Islams gegen das Christentum auseinanderzusetzen, weil diese lediglich mit den Vorwürfen von Juden gegen das Christentum vergleichbar seien.

Diese Konsequenz, die islamische Kritik am Christentum als letztlich unbegründet zu erachten, weil sie der jüdischen Haltung zum Christentum gleiche, konnten die syrischen Apologeten selbst jedoch nicht durchhalten. Die Trinitätslehre und die Christologie waren jene zentralen Bereiche christlicher Glaubenslehre, die von muslimischer Seite grundsätzlich in Zweifel gezogen wurden und daher nach einer Rechtfertigung verlangten. Dabei bestand das primäre Anliegen der christlichen Apologeten darin, Trinitätslehre und Christologie entgegen den muslimischen Einwänden vom Verdacht des Polytheismus zu befreien. Beide stehen nach Auffassung der syrischen Autoren nicht im Widerspruch zum Monotheismus, sondern sind Gott sogar in besonderer Weise angemessen. Um diese Position zu untermauern setzten die Apologeten beispielsweise auf Schriftzitate, aus denen sich nach ihrer Sicht die Trinität und die Gottessohnschaft Christi ergeben. In diesem Zusammenhang kam der typologischen Exegese eine hohe Relevanz zu, weil einige syrische Theologen den Muslimen die Akzeptanz des Alten Testaments unterstellten. Wenn das Alte und Neue Testament in diesem Kontext in Einklang gebracht wurden, sollte dadurch wohl die Plausibilität der Richtigkeit christlicher Glaubensinhalte gesteigert werden. Ferner konnte man so Vorwürfen, die Bibel verfälscht zu haben, entgegenwirken. Zu dem gleichen Zweck verwiesen der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I. und Theodor bar Kōnī auf die Identität des Textes des Alten Testaments bei Juden und Christen. Die textliche Integrität des Alten Testaments, dessen Vorhersagen durch das Neue Testament erfüllt würden, sei demnach nicht in Frage zu stellen. Neben der Bibel argumentierten einige syrische Apologeten mit einzelnen Koranversen, wobei anhand der in christlichen Quellen häufig zitierten Sure 4,171 gezeigt werden konnte, dass eine christliche Interpretation des Korans zumindest unter den syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts umstritten war.

Da die syrischen Apologeten in der interreligiösen Auseinandersetzung mit Muslimen aber nicht allein auf Belege aus den Schriften setzen konnten, mussten sie nach Argumenten für die Trinitätslehre und die Christologie suchen, die auch ohne Berufung auf eine Schriftgrundlage allgemein anerkannt werden konnten. Im Bereich der trinitätstheologischen Apologetik dienten hierzu etwa die Metaphern, welche die syrischen Theologen als Analogien für die Trinität ins Feld führten. Timotheos und Nonnos von Nisibis bemühten sich zudem zu erklären, weshalb die Drei die vollkommene Zahl sei und Gott daher drei Hypostasen haben müsse. Für Timotheos war in der Drei jede höhere Zahl enthalten und laut Nonnos umfasste die Drei als einzige Zahl sowohl eine ungerade als auch eine gerade Zahl. Deswegen war die Drei aus beider Sicht Gott angemessener als die Eins.

Das wichtigste Argument für die Trinitätslehre war für Timotheos und Nonnos jedoch der Vergleich mit der Attributenlehre, durch die es auch in der islamischen Theologie eine gewisse Pluralität in Gott gab. Dabei scheinen Timotheos' muslimische Gesprächspartner in den Briefen 40 und 59 der Lehre

des Muʿtaziliten Abū l-Huḏail al-ʿAllāf über die göttlichen Attribute zu folgen. Jedenfalls ließen sich in dieser Studie diesbezüglich erhebliche Überschneidungen zwischen Timotheos' Kontrahenten und der Position Abū l-Huḏails feststellen: Timotheos konnte sich mit seinen Disputationspartnern darauf verständigen, dass die Attribute zur Natur Gottes gehören, was Abū l-Huḏails Vorstellung entsprach. Ferner griff Timotheos in Brief 40 einige relationale Attribute heraus, zu denen sich ebenfalls eine Parallele bei Abū l-Huḏail findet. Da Timotheos diese Attribute Gottes als ewig erachtete, worin ihm sein muslimischer Gesprächspartner beipflichtete, richtete sich sein Interesse auf die Größen, zu denen diese Attribute in Beziehung stehen. Wenn die göttlichen Attribute ewig existieren, müssen diese Größen laut Timotheos ebenfalls ewig sein. Während dieser letzte Gedankengang von der muslimischen Seite nicht mehr nachvollzogen werden konnte, war die Ewigkeit der göttlichen Attribute und ihrer Objekte für Timotheos ein Beweis für die Trinität. Dabei ging der Katholikos-Patriarch allerdings nicht so weit wie spätere christlich-arabische Theologen, welche die Zahl der Wesensattribute Gottes auf drei begrenzten und diese den trinitarischen Hypostasen zuordneten. Nachdem die Attribute Gottes nach islamischer Lehre auch anthropomorphe Prädikationen umfassten, konnte Timotheos hinsichtlich der Proprietäten des Gezeugtseins des Sohnes und des Hervorganges des Heiligen Geistes ferner darauf hinweisen, dass diese innertrinitarischen Vorgänge nicht körperlich zu verstehen seien.

Nonnos von Nisibis nahm im Unterschied zu Timotheos eine Kategorisierung der göttlichen Attribute vor, die der islamischen Differenzierung zwischen Wesens- und Tatattributen gleicht. Dabei bestimmte Nonnos den Logos und den Geist als „Bezeichnungen des Wesens" Gottes und grenzte sie so gegenüber den anderen Prädikationen ab. Die Bezüge zur islamischen Lehre von den göttlichen Attributen in der trinitätstheologischen Apologetik von Timotheos und Nonnos sind in den hier untersuchten syrischen Quellen jene Bereiche, welche das größte Ausmaß an Vertrautheit mit der islamischen Theologie erkennen lassen. Diese Referenzen zur islamischen Theologie wurden in der Forschung bisher nicht detailliert herausgearbeitet. Den Autoren der syrischen Quellen aus dem früheren 8. Jahrhundert, aber teilweise auch Zeitgenossen von Timotheos und Nonnos waren derartige Details der islamischen Theologie dagegen nicht bekannt.

In der christologischen Apologetik betonten die syrischen Autoren, dass Christus nicht ein Prophet und Gesandter Gottes sei, wie die Muslime annahmen, sondern der Sohn Gottes. Zur Untermauerung ihrer Position beriefen sich die christlichen Theologen unter anderem auf die Wunder Jesu, seiner Jünger und der frühen Christen, wobei dieses Wunderargument insgesamt nicht die Bedeutung hatte, die man ihm zunächst beimessen könnte. Eventuell war den syrischen Apologeten die Haltung der Muslime zu den Wundern Jesu bekannt, sodass sie eine derartige Argumentation als wenig erfolgversprechend erachteten. Allerdings scheuten sie sich in anderen Bereichen nicht, ihre Gegenpositionen

zu den Muslimen deutlich zu formulieren: Timotheos und Theodor bar Kōnī erläuterten beispielsweise ausführlich das christliche Verständnis vom Gezeugtsein des Sohnes in der Trinität, das nicht mit polytheistischen Vorstellungen zu verwechseln sei. Timotheos erklärte auch, dass Christus nicht als ‚Diener' im Sinne eines gewöhnlichen Menschen zu bezeichnen sei und dass er von den Christen zu Recht angebetet werde.

Als Bezüge zur zeitgenössischen islamischen Theologie erweisen sich im Bereich der christologischen Apologetik insbesondere die Bezeichnung Christi als Rede/Logos Gottes bei Timotheos, die vor dem Hintergrund der innerislamischen Kontroverse um die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der göttlichen Rede bzw. des Korans zu sehen ist, und die Argumentation mit göttlichen Attributen zum Erweis der Wesensgleichheit Christi mit Gott im *Apologetischen Traktat* des Nonnos von Nisibis. Damit fallen die Referenzen zur islamischen Theologie in der christologischen Apologetik aber nicht so deutlich aus wie in der trinitätstheologischen Apologetik, bei welcher vor allem die islamische Lehre von den Attributen Gottes den syrischen Christen offenbar einen günstigeren Anknüpfungspunkt bot.

Insgesamt war die Apologetik der syrischen Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts von zwei Faktoren geprägt: Einerseits griffen diese Autoren auf ältere, vorislamische Traditionen zurück, um das Christentum gegenüber den Einwänden der Muslime zu verteidigen. Diese traditionellen Argumentationsweisen mussten teilweise an die neue Situation adaptiert werden, erwiesen sich ansonsten aber als relativ stabil. Andererseits bezogen sich die syrischen Apologeten auf bestimmte Elemente der islamischen Tradition, wie z. B. einzelne Koranverse, die Attributenlehre oder die Bedeutung der ‚Rede Gottes' im Islam, mit deren Hilfe sie ihre christliche Position angemessener darzulegen glaubten. Hinsichtlich dieser Referenzen an die islamische Theologie ließen sich in der vorliegenden Studie gegenüber dem bisherigen Forschungsstand einige Präzisierungen vornehmen (etwa die Bezüge auf die Attributenlehre Abū l-Huḏail bei Timotheos).

13. Schluss: Die theologischen Reaktionen syrischer Christen auf den Islam vom 7. bis 9. Jahrhundert

Im 7. Jahrhundert erlangten die muslimischen Araber durch ihre rasche militärische Expansion die politische Vorherrschaft im Nahen und Mittleren Osten sowie in Nordafrika. Sie verdrängten dadurch das Byzantinische Reich und das Reich der Sassaniden aus diesen Gebieten. Die dort ansässige Bevölkerung sah sich dadurch nicht nur mit einer neuen politischen Konstellation konfrontiert, sondern auch mit einer neuen Religion, wenngleich das Bewusstsein für die religiöse Dimension dieser Veränderung sich erst allmählich herausbildete. Dass sich eine ausdifferenzierte islamische Theologie erst im 8. Jahrhundert entwickelte, dürfte zu dieser Wahrnehmung der Situation beigetragen haben. Die Reaktionen der syrischen Christen auf den Islam im 7. Jahrhundert sind daher am besten als geschichtstheologische Interpretationen ihrer Erlebnisse zu beschreiben, die vorrangig durch die Auswirkungen des zweiten arabischen Bürgerkriegs (zweite *fitna*) sowie die anschließende Arabisierungs- und Islamisierungspolitik des Kalifen ʿAbdalmalik geprägt wurden.

Die Einordnung der Araberherrschaft in ein apokalyptisch geprägtes Weltbild ist für die syrischen Schriftsteller der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts charakteristisch. Sie suchten nach Wegen, um die neuen Machthaber in die ihnen bereits vorgegebene Lehre von den vier Weltreichen zu integrieren: Mit den Arabern waren neue Herrscher aufgetaucht, sodass sich die Frage stellte, wie deren Reich mit den vier Weltreichen vereinbar sei, wenn man schon vor der arabischen Expansion glaubte, im letzten der vier Reiche zu leben. Während Johannes bar Penkāyē noch davon ausging, das Problem lösen zu können, indem er auf den Zerfall der Araberherrschaft aus dem Inneren des arabischen Machtbereichs heraus hoffte, sah der Autor der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* sich schon gezwungen, auf ein Eingreifen von Außen – durch den byzantinischen Kaiser – zu setzen, um das Reich der Araber zu beenden. Der Verfasser des *Evangeliums der zwölf Apostel* fand sich schließlich mit den Arabern als viertem und letztem Weltreich ab. Die Spekulationen der syrischen Autoren über das bevorstehende Ende der Araberherrschaft spiegeln somit die Infragestellung der arabischen Macht während der zweiten *fitna* und ihre Konsolidierung unter ʿAbdalmalik, welche die Hoffnungen auf ein baldiges Ende der Araberherrschaft unrealistisch erscheinen ließ, wider.

Die syrischen Autoren des 7. Jahrhunderts entwickelten jedoch nicht nur Zukunftsszenarien für das vermeintlich bevorstehende Ende der Araberherrschaft, sondern setzten sich auch mit dieser Herrschaft selbst auseinander. Dabei stellte sich ihnen zunächst die Frage, wie es den Arabern überhaupt gelingen konnte, von den Byzantinern und Sassaniden die Macht zu erringen, wenn die Araber den Christen doch eigentlich als inferiores Volk galten. Die Antwort der syri-

schen Schriftsteller lautete, dass Gott die militärischen Erfolge der Araber gewollt haben müsse. Seit der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm*, vor allem aber ab der „Weltgeschichte" des Johannes bar Penkāyē wurde argumentiert, dass Gott den Arabern die Macht verliehen habe, um die Christen zu bestrafen. Die Gründe für diese Bestrafung variierten je nach Sichtweise der syrischen Autoren. Ihnen war aber gemeinsam, dass sie die politisch-militärischen Erfolge der Araber nicht als Zeichen für die Überlegenheit von deren Religion deuteten, wohingegen die Muslime am Ende des 7. und am Anfang des 8. Jahrhunderts offenbar begannen, ihren Triumph über die ehemaligen Großmächte im Nahen und Mittleren Osten als Beleg für die „Wahrheit" des Islams zu interpretieren. Aus christlicher Sicht hatten die Araber die Herrschaft von Gott jedoch nur erhalten, um die Christen zu züchtigen.

Außerdem wird die Araberherrschaft in den syrischen Quellen des 7. Jahrhunderts als Belastung für die Christen dargestellt. Gerade im literarischen Kontext der Apokalyptik beschrieben die syrischen Autoren die Araber als barbarisch, unkultiviert und grausam, wobei die Destruktivität ihrer Herrschaft durch die Ereignisse der zweiten *fitna* beeinflusst wurde. Darüber hinaus wirkte sich die muslimische Herrschaft finanziell belastend auf die Christen aus, wobei die Furcht vor massenhaften Konversionen von Christen zum Islam aufgrund der Steuerforderungen erstmals in der *Apokalypse des Pseudo-Methodios* greifbar wird. Zwar war offenbar schon Īšōʿyahb III. mit dem Problem der Übertritte von Christen zum Islam konfrontiert, aber erst Pseudo-Methodios stilisiert die Zeit der arabischen Herrschaft zu einer Zeit der Prüfung für die Christen, in der sich zeige, wer die „wahren" Christen seien.

Die Religion der Araber spielte für die syrischen Schriftsteller des 7. Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle. Hierzu finden sich allenfalls sporadische Hinweise in den Texten: Die Autoren der *Chronik von Ḫūzistān* und der *Apokalypse des Pseudo-Ephräm* sowie Johannes bar Penkāyē verbanden die Religion der Araber mit Abraham oder dem alttestamentlichen Gesetz. Pseudo-Methodios zitiert eine antichristliche Propaganda der Muslime, nach der die Christen keinen Erlöser hätten. Er wusste somit offenbar, dass Jesus Christus im Islam nicht die soteriologische Bedeutung zukommt, die er im Christentum hat. Īšōʿyahb III. erklärte im Kontext einer Auseinandersetzung mit den Miaphysiten um den Theopaschismus, dass die Muslime nicht jene unterstützen würden, die Gott Leiden und Tod zuschreiben. Diese Aussage steht also im Zusammenhang mit einer innerchristlichen Kontroverse, sie zeugt aber gleichzeitig von einem zumindest rudimentären Bewusstsein für das muslimische Verständnis der Transzendenz Gottes.

Im Unterschied zu den syrischen Quellen über den Islam aus dem 7. Jahrhundert haben die syrischen Texte gegen den Islam aus dem 8. und 9. Jahrhundert einen apologetischen Charakter: Sie verteidigen das Christentum gegen die muslimische Kritik, die sich vor allem gegen die Trinitätslehre und die Christo-

logie richtete. Somit steht in diesen Texten die religiöse Dimension der Auseinandersetzung mit den Arabern im Vordergrund. Gerrit J. Reinink hat aber zutreffend festgestellt, dass die apokalyptischen und die apologetischen Werke der syrischen Christen die gleiche Intention verfolgten: Sie wollten der Konversion von Christen zum Islam bzw. der Angst vor solchen Konversionsbewegungen etwas entgegensetzen. Dabei bedienten die literarischen Genres sich unterschiedlicher Methoden: Während in den Apokalypsen die Ankündigung des militärischen Eingreifens eines christlichen Kaisers die Christen vom Glaubensabfall abhalten sollte, ging es in den apologetischen Werken darum, die Christen mit Argumenten gegen die Einwände von Muslimen bezüglich christlicher Lehren auszurüsten und zu überzeugen. Diese beiden Ansätze wurden in der *Legende von Sergios Baḥīrā* vermischt.[1]

Die *Chronik von Zuqnīn*, der apokalyptische Teil eines Werkes von Josef Ḥazzayā sowie die apokalyptischen Teile der *Legende von Sergios Baḥīrā* zeigen allerdings, dass es unter den syrischen Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts weiterhin Vertreter einer stark polemischen oder apokalyptischen Reaktion auf den Islam und auf Konversionen von Christen zum Islam gab. Die Entstehung solcher apokalyptischen Texte ist einerseits auf politisch instabile Umstände zur Zeit ihrer Abfassung zurückzuführen. Andererseits ist ein Faktum zu berücksichtigen, auf welches Arietta Papaconstantinou aufmerksam macht: Die *ḏimmī*-Gemeinschaften unter islamischer Herrschaft waren nicht die homogenen Gruppen, als die sie in von Rechtsgelehrten und Kirchenmännern verfassten Texten oftmals beschrieben wurden. Vielmehr handelte es sich um in sich inhomogene Gruppen, die von sozialer Stratifikation und divergierenden Interessenslagen gekennzeichnet waren.[2] So flossen in die *Legende von Sergios Baḥīrā* aufgrund der ständigen Transformation des Textes laut Krisztina Szilágyi verschiedene Vorstellungen über den Islam ein, welche „the diversity of attitudes towards Islam among the Christians of the Islamic world" widerspiegeln: „These ideas were no more uniform than the community that created them. […] The approaches of these Christians to Islam were as varied as their contacts with Muslims."[3] Nach Szilágyi unterschieden sich das Ausmaß und die Art der Kontakte zu Muslimen bei der christlichen Landbevölkerung, bei christlichen Ärzten, Kaufleuten, Mönchen und Bischöfen beispielsweise erheblich voneinander. Wenn ihre Sichtweisen auf den Islam dementsprechend variierten, erscheint es nur folgerichtig, dass apokalyptische Betrachtungen auch im 8. und 9. Jahrhundert in bestimmten Milieus noch verbreitet waren und mitunter – wie etwa anhand der *Legende von Sergios Baḥīrā* festzustellen ist – an die veränderten Rahmenbedingungen angepasst wurden. Diesbezüglich ist ferner zu berücksichtigen,

1 Vgl. Reinink, From Apocalyptics to Apologetics, 86–87.
2 Vgl. Papaconstantinou, Between *Umma* and *Dhimma*, 129–132 und 149–152.
3 Szilágyi, Muḥammad and the Monk, 204.

dass die handschriftliche Überlieferung jener Quellen, die ursprünglich auf das 7. Jahrhundert zurückgehen, aus späteren Jahrhunderten stammt. Somit müssen diese Schriften für einige Gruppen auch nach dem 7. Jahrhundert von Relevanz oder zumindest bewahrenswert gewesen sein.

Unter den syrischen Disputationstexten des 8. und 9. Jahrhunderts ist ebenfalls eine Differenzierung vorzunehmen: Jene dieser Texte, die aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammen, bleiben nicht nur im Umfang, sondern auch im Ausmaß der Vertrautheit ihrer Autoren mit der islamischen Theologie hinter den Apologien aus dem späten 8. Jahrhundert und aus dem 9. Jahrhundert zurück. Eine Ausnahme stellt hierbei das Gespräch zwischen Muḥammad und dem Mönch Baḥīrā im Mittelteil der *Legende von Sergios Baḥīrā* dar, das eher an die Disputationstexte aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erinnert. Dieser Umstand scheint der Tatsache geschuldet, dass die *Legende von Sergios Baḥīrā* eher in einem Milieu mit niedrigerem Bildungsniveau entstanden sein dürfte, während vor allem der ostsyrische Katholikos-Patriarch Timotheos I., wahrscheinlich aber auch Nonnos von Nisibis, zu den Gelehrten ihrer Zeit zählten. Im zehnten Kapitel von Theodor bar Kōnīs *Scholienbuch* sind die Argumente gegen den Islam wiederum so komprimiert, dass sich im Vergleich zu Timotheos und Nonnos kaum Bezugnahmen auf die islamische Theologie ausmachen lassen.

Gegenüber den syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert ist in den Disputationstexten des 8. und 9. Jahrhunderts eine deutliche Schwerpunktverschiebung zu konstatieren: Waren für die Autoren der ersteren die politische Situation, ihre Auswirkungen auf die Christen und die geschichtstheologische Interpretation in einem apokalyptischen Gedankengerüst zentral, so sahen sich die Verfasser der letzteren vor das explizit theologische Problem gestellt, das Christentum gegenüber der Kritik der Muslime zu verteidigen. Die wichtigsten Themenfelder dieser Apologetik waren die Trinitätslehre und die Christologie, die aus muslimischer Sicht nicht mit dem Monotheismus zu vereinbaren waren. Aufgrund ihrer Ablehnung der Trinitätslehre und der Christologie schienen die Muslime für die syrischen Christen an einem ähnlichen Glauben festzuhalten wie die Juden. Diese präsumierte Nähe zwischen Judentum und Islam entspricht der Darstellung der Religion der Araber als eine Art alttestamentlich-abrahamitischen Glaubens in einigen syrischen Quellen aus dem 7. Jahrhundert. Der von dem ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. verwendete Terminus der „neuen Juden" hat allerdings eine weit in vorislamische Zeit zurückreichende Tradition, in welcher Christen ihre dogmatischen Gegner als „neue Juden" skizzierten oder sie mit den Juden verglichen. Diese Tradition wurde im 8. und 9. Jahrhundert aufgegriffen und auf die Muslime übertragen, um sie und ihre Einwände gegen das Christentum zu diffamieren. Die Juden und Muslimen gemeinsame Ablehnung von Trinitätslehre und Christologie kam den syrischen Apologeten bei dieser Transformation des Motivs der „neuen Juden" zugute.

Die typologische Exegese war in der trinitätstheologischen wie in der christologischen Apologetik der syrischen Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts die bevorzugte Methode der Bibelauslegung, durch die eine Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament hergestellt werden sollte. Indem also das Neue Testament als Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments dargestellt wurde und die beiden Testamente dadurch als miteinander in Einklang stehend erschienen, wollte man dem muslimischen Vorwurf, die Christen hätten ihre Schriften verfälscht, entgegentreten. Eine zusätzliche Möglichkeit zum Nachweis der Authentizität der Bibel sahen Timotheos und Theodor bar Kōnī darin, dass der Text des Alten Testaments von jüdischer Seite bestätigt werden könne. Wenn demnach das Alte Testament bei Juden und Christen als Anhängern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften identisch sei, könne er nicht verfälscht worden sein. Neben der Bibel beriefen sich die syrischen Apologeten auch auf bestimmte Stellen aus dem Koran, die sie in ihrem Sinne als Bestätigungen der Trinitätslehre oder der Christologie uminterpretierten. Anhand der von christlichen Autoren in diesem Zusammenhang besonders häufig zitierten Sure 4,171 konnte in der vorliegenden Studie jedoch aufgezeigt werden, dass vor vorschnellen Schlussfolgerungen gewarnt werden sollte: Bei Jakob von Edessa, in der *Chronik von Zuqnīn* und bei Dionysios von Tell-Maḥrē wird deutlich, dass nicht alle syrischen Autoren im Text von Sure 4,171 eine Referenz an die Trinität oder Christus sahen, sondern manche sich sehr wohl über den Inhalt dieses Surenverses im Klaren waren. Selbst Timotheos, der seine trinitätstheologische Terminologie am Vokabular von Sure 4,171 orientierte, konnte die Differenzen zwischen Muslimen und Christen hinsichtlich der Bedeutung des Wortes/der Rede und des Geistes Gottes nicht übergehen, sondern musste erklären, dass die Muslime nicht korrekt über das Wort/die Rede und den Geist Gottes sprechen würden.

Timotheos war unter den in dieser Studie analysierten syrischen Autoren mit Sicherheit derjenige, welcher die engsten Kontakte zu muslimischen Intellektuellen pflegte. Er verfügte damit auch über die besten Kenntnisse der zeitgenössischen islamischen Theologie. In seiner trinitätstheologischen Apologetik berief er sich – wie viele spätere christliche Apologeten – auf die islamische Lehre von den göttlichen Attributen, wenngleich ihm die Unterscheidung der muslimischen Theologen zwischen den Wesens- und Tatattributen Gottes noch nicht geläufig war. Die Positionen, die Timotheos' muslimische Gesprächspartner in den Briefen 40 und 59 hinsichtlich der Attributenlehre vertreten, entsprechen am ehesten jenen des Muʿtaziliten Abū l-Huḏail al-ʿAllāf. Insbesondere in Brief 40 nutzte Timotheos Abū l-Huḏails Attributenlehre für seine trinitätstheologische Argumentation. Damit stellt sich die kaum zu beantwortende Frage, ob Timotheos die Attributenlehre Abū l-Huḏails (oder von einem von dessen Vorgängern in Baṣra) kannte oder ob Abū l-Huḏail durch Streitgespräche mit Christen von der Ansicht des Timotheos Kenntnis nahm und sie für seine Attributen-

lehre adaptierte. Denn bezüglich der Ewigkeit der göttlichen Attribute enthält Abū l-Huḏails Attributenlehre eine Nuance, die Timotheos überging, weil sie seine Argumentation entkräftet hätte. In der Forschungskontroverse, ob die frühe islamische Theologie ein Resultat der Begegnung mit dem Christentum sei oder ob sie sich unabhängig herausgebildet habe, erklärte Sarah Stroumsa 1985, dass die Frage nicht nur aufgrund der wenigen erhaltenen Quellen nicht endgültig zu lösen sei:

> „For it can always be argued that interest in questions such as God's unity, theodicy, and anthropomorphism might appear within any monotheistic system. Thus, although Islamic theology can often be shown to be strikingly similar to Christian theology of an earlier period, it is often easier to speak about parallels than about sources."[4]

Mit Blick auf Timotheos' trinitätstheologische Argumentation und Abū l-Huḏails Attributenlehre ist es meines Erachtens ebenfalls die beste Lösung, von einer Parallele zu sprechen. Das genaue Abhängigkeitsverhältnis, sofern es ein solches überhaupt gegeben hat, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Auch auf diese Problematik hat Sarah Stroumsa mit Blick auf die mittelalterliche islamisch dominierte Gesellschaft im Allgemeinen bereits aufmerksam gemacht:

> „In the swift flow of ideas that characterized the Islamic world, it is rarely possible to follow neat trajectories of 'influences' or 'impacts' that allow us to isolate the source of the influence and to accurately measure the force of its impact. Moreover, when such trajectories are occasionally traced, this is sure to satisfy our detective curiosity, but it does not necessarily reveal the balance of the full picture. […] The inherent complexity of the picture cannot be overemphasized, and it would be a mistake to simplify it."[5]

Abgesehen von Timotheos' Schriften lässt vor allem der *Apologetische Traktat* des Nonnos von Nisibis Kenntnisse der zeitgenössischen islamischen Theologie erkennen. Nonnos führte als erster syrischer Theologe eine Kategorisierung der Attribute Gottes ein, die an die Unterscheidung zwischen den Wesens- und Tatattributen Gottes in der islamischen Theologie erinnert. Dabei galten ihm allein das Wort und der Geist Gottes als Bezeichnungen des Wesens Gottes, womit er diese beiden Hypostasen der Trinität von den anderen Attributen Gottes abhebt. Außerdem war Nonnos der einzige unter den in dieser Studie untersuchten Autoren, der die Attributenlehre auch in seiner christologischen Apologetik nutzte: Er griff vier seinerzeit oft diskutierte Attribute Gottes heraus und erläuterte, inwiefern diese Attribute zugleich auf Christus zutreffen. Damit ist Christus aus der Sicht von Nonnos als wesensgleich mit Gott anzusehen. Weitere mögliche

4 Stroumsa, The Signs of Prophecy, 101.
5 Stroumsa, The Muslim Context, 55–56.

Reaktionen auf zeitgenössische Debatten unter muslimischen Theologen lassen sich in Nonnos' (und Abū Rāʾiṭas) Begründung für die Vollkommenheit der Zahl Drei und Timotheos' Verwendung des Begriffs ‚Rede' für die zweite Hypostase der Trinität feststellen.

Neben den Referenzen an die damalige islamische Theologie verwendeten die syrischen Apologeten eine Reihe von Elementen, die bereits in der syrischen Tradition der vorislamischen Zeit eine Rolle spielten. Die typologische Exegese wurde schon erwähnt. Auch der Gebrauch von Metaphern als Analogien für die Trinität reicht in die Zeit vor dem 7. Jahrhundert zurück. Hinzu kommen die Zeichen und Wunder als Bestätigung für die Göttlichkeit Christi oder die „Wahrheit" des christlichen Glaubens. Die diphysitische Christologie wurde aufgrund der strikten Unterscheidung zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus von den ostsyrischen Theologen in der Auseinandersetzung mit dem Islam offenbar als vorteilhaft erachtet, weshalb sie sie in ihrer traditionellen christologischen Terminologie entfalteten. Bestimmte althergebrachte Bezeichnungen wie die Titulierung Christi als ‚Diener' oder die trinitätstheologische Proprietät des Gezeugtseins des Sohnes bedurften in einem islamischen Kontext einer Neudefinition oder Klarstellung. Somit ist insgesamt zu konstatieren, dass die syrischen Theologen im 8. und 9. Jahrhundert einerseits Elemente der zeitgenössischen islamischen Theologie aufgriffen, die ihnen im Rahmen ihres apologetischen Interesses nützlich erschienen, und andererseits ältere Topoi aus der syrischen Tradition, die mitunter früher zur Auseinandersetzung mit anderen Religionen oder anderen christlichen Traditionen entwickelt worden waren, für die Diskussion mit Muslimen aufbereiteten.

Anhang

Allgemeine Abkürzungen

Anm.	Anmerkung
Arab.	Arabisch
Dt.	Deutsch
Ed.	Edition
Engl.	Englisch
Frz.	Französisch
Griech.	Griechisch
Ital.	Italienisch
Jud.-Arab.	Judäo-Arabisch
Lat.	Latein
Syr.	Syrisch
Übers.	Übersetzung
Z.	Zeile/n
Zit. nach	Zitiert nach

Abkürzungen wissenschaftlicher Reihen und Zeitschriften

Die Abkürzungen wissenschaftlicher Reihen und Zeitschriften orientieren sich an dem Regelwerk von: Schwertner, Siegfried M., IATG^3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston ^{3}2014. Das folgende Abkürzungsverzeichnis enthält nicht alle Abkürzungen, die im Quellen- und Literaturverzeichnis vorkommen. Es beschränkt sich vielmehr auf jene Abkürzungen, die auch im Anmerkungsapparat der vorliegenden Monographie auftauchen, sowie auf Abkürzungen, die nicht im IATG^3 enthalten sind. Alle weiteren Abkürzungen im Quellen- und Literaturverzeichnis sind dem IATG^3 zu entnehmen.

ALC	Anciennes littératures chrétiennes
AOS	American Oriental Series
ArSPh	Arabic Sciences and Philosophy
ASemL	Aristoteles Semitico-Latinus
AWDÜ	Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung
BIsl	Bibliotheca Islamica
BIT	Beiträge zur islamischen Theologie
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BMus	Bibliothèque du *Muséon*
BStPhS	Boston Studies in the Philosophy of Science

CIsC.AC	Corpus Islamo-Christianum. Series Arabica-Christiana
CIsC.G	Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca
CollOr	Collection orientale
CoNS	Costerus New Series
CSCO.A	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici
CSCO.S	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri
CSCO.Sub	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia
DisAr	Diskurse der Arabistik
DOML	Dumbarton Oaks Medieval Library
EastCS	Eastern Christian Studies
EBCO	Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient
ECTT	Eastern Christian Texts in Translation
EMTC	Eastern Mediterranean Texts and Contexts
ESyr	Études syriaques
FChLDG	Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte
GCLA	Gorgias Chronicles of Late Antiquity
GECS	Gorgias Eastern Christian Studies
GSCC	Groningen Studies in Cultural Change
HCMR	History of Christian-Muslim Relations
HVKBB	Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin
IHC	Islamic History and Civilization
ITG	Islamische Theologiegeschichte
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
JCSSS	Journal of the Canadian Society for Syriac Studies
JH	Jewish History
JudUm	Judentum und Umwelt
LChE	Library of the Christian East
MG	Mediaevalia Groningana
MST	Mediaeval Sources in Translation
PAC	Patrimoine arabe chrétien
PhB	Philosophische Bibliothek
PO	Patrologia Orientalis
POSST	Pro Oriente Studies in the Syriac Tradition
PSCA	Publications of the Society for Coptic Archaeology
PTS	Patristische Texte und Studien
QSHKG	Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte
RFLSH	Recherches publiée sous la direction de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph
RILOB	Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth
RoC	Records of Civilization. Sources and Studies
ROI	Reihe für Osnabrücker Islamstudien

SBLWIW	Society of Biblical Literature. Writings from the Islamic World
SBZRG	Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft
SKAW.PH	Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse
StIslTh	Studienreihe „Islamische Theologie“
StSin	Studia Sinaitica
TBN	Themes in Biblical Narrative
TCH	Transformation of the Classical Heritage
TESOC	Textes et études sur l’Orient chrétien
TSEC	Texts and Studies in Eastern Christianity
TTH	Translated Texts for Historians
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications
WIsl	Welten des Islams
WMAS	Wolfenbütteler Mittelalter-Studien

Quellen- und Literaturverzeichnis

Wissenschaftliche Hilfsmittel, Wörterbücher und Grammatiken

Blau, Joshua, A Grammar of Christian Arabic. Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium, Fasc. I: §§ 1–169. Introduction – Orthography & Phonetics – Morphology (CSCO.Sub 27), Louvain 1966.

Brockelmann, Carl, Lexicon syriacum, Edinburgh/Berlin 1895.

– u. a., Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt. Denkschrift dem 19. internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden 1969 [unveränderter Neudruck].

Danker, Frederick William (Hg.), A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago/London [3]2000.

Dozy, Reinhart, Supplément aux dictionnaires arabes, Tome premier, Leiden 1881.

–, Supplément aux dictionnaires arabes, Tome second, Leiden/Paris [2]1927.

Fischer, Wolfdietrich, Grammatik des klassischen Arabisch (PLO 11), Wiesbaden [4]2006.

Graf, Georg, Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini (CSCO.Sub 8), Louvain [2]1954.

Lane, Edward William, An Arabic-English Lexicon. Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources, Book I/Part 4, ص–س, London/Edinburgh 1872.

Lietzmann, Hans, Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1–2000 n. Chr., Berlin/New York [4]1984.

Nöldeke, Theodor, Kurzgefasste syrische Grammatik, Leipzig [2]1898.

El Omari, Dina/Roters, Daniel, Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten (StIslTh 6), Freiburg i. Br. 2019.

Payne Smith, Jessie, A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus syriacus of R. Payne Smith, Oxford 1903.

Payne Smith, Robert, Thesaurus syriacus, tomus I, Oxford 1879.

–, Thesaurus syriacus, tomus II, Oxford 1901.

Spuler, Bertold, Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung mit Tafeln zur Umrechnung Orient-christlicher Ären, Wiesbaden [3]1961.

Wehr, Hans, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch. Unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch neu bearbeitet und erweitert, Wiesbaden [5]1985.

Bibel (Pešīṭṭā) und Koran

Khoury, Adel Theodor, Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzt und kommentiert, Gütersloh 2004.

–, Themenkonkordanz Koran, Gütersloh 2009.

Paret, Rudi, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart [7]2005.

–, Der Koran. Übersetzung, Stuttgart [10]2007.

The Peshiṭṭa Institute (Hg.), Daniel and Bel and the Dragon, in: The Peshiṭṭa Institute Leiden (Hg.), The Old Testament in Syriac. According to the Peshiṭṭa Version, Part III/4: Dodekapropheton – Daniel-Bel-Draco, Leiden 1980.

–, Genesis, in: The Peshiṭṭa Institute Leiden (Hg.), The Old Testament in Syriac. According to the Peshiṭṭa Version, Part I/1: Preface – Genesis – Exodus, Leiden 1977, 1–116.

–, Judges, in: The Peshiṭṭa Institute Leiden (Hg.), The Old Testament in Syriac. According to the Peshiṭṭa Version, Part II/2: Judges – Samuel, Leiden 1978, 1–61.

Ungedruckte Quellen

British Library (BL), Add. 14,594, fol. 1^{r}–20^{r} (*Apologetischer Traktat* des Nonnos von Nisibis).

Quelleneditionen und -übersetzungen

ʿAbdīšōʿ bar Brīkā, Katalog aller kirchlichen Bücher

Assemani, Giuseppe Simone, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Tomi tertii pars prima: De scriptoribus Syris Nestorianis, Rom 1725, 3–362 [Edition und lateinische Übersetzung].

Abū Qurra, Theodor, Brief an die Armenier

Lamoreaux, John C., Theodore Abū Qurrah (LChE 1), Provo 2005, 83–95 [englische Übersetzung].

–, Gegen die Armenier

Lamoreaux, John C., An Unedited Tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah, in: Muséon 105 (1992) 327–341, hier 334–341 [Edition und englische Übersetzung].

Lamoreaux, Theodore Abū Qurrah (LChE 1), 97–101 [englische Übersetzung].

–, *Maymar fī ikrām al-īqūnāt*

Dick, Ignace, Théodore Abuqurra: Traité du culte des icones. Introduction et texte critique (PAC 10), Roma/Jounieh 1986 [Edition].

Graf, Georg, Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Ḥarrân (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung (FChLDG 10), Paderborn 1910, 278–333 [deutsche Übersetzung].

Griffith, Sidney H., A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Ḥarrān (c. 755–c. 830 A.D.). Translated into English, with Introduction and Notes (ECTT 1), Louvain 1997, 28–96 [englische Übersetzung].

–, Opusculum 36

Glei, Reinhold/Khoury, Adel Theodor, Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (CIsC.G 3), Würzburg/Altenberge 1995, 160–161 [Edition und deutsche Übersetzung].

Abū Rāʾiṭa, Ḥabīb b. Ḫidma, *Min qaul mustadillan bihi ʿalā ṣiḥḥat an-naṣrānīya*

Graf, Georg, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 14), Louvain 1951, 162 [Edition].

Graf, Georg, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 15), Louvain 1951, 197 [deutsche Übersetzung].

Keating, Sandra Toenies, Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rāʾiṭah (HCMR 4), Leiden/Boston 2006, 342–345 [Edition und englische Übersetzung].

–, *Ar-risāla fī iṯbāt dīn an-naṣrānīya wa-iṯbāt aṯ-ṯālūṯ al-muqaddas*
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 14), 131–159 [Edition].
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 15), 159–194 [deutsche Übersetzung].
Keating, Defending the 'People of Truth' (HCMR 4), 82–145 [Edition und englische Übersetzung].

–, *Ar-risāla fī r-radd ʿalā l-Malakīya fī l-ittiḥād*
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 14), 65–72 [Edition].
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 15), 82–90 [deutsche Übersetzung].

–, *Ar-risālat al-awwala fī ṯ-ṯālūṯ al-muqaddas*
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 14), 1–26 [Edition].
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 15), 1–31 [deutsche Übersetzung].
Keating, Defending the 'People of Truth' (HCMR 4), 164–215 [Edition und englische Übersetzung].

–, *Ar-risālat aṯ-ṯānīya fī t-taǧassud*
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 14), 27–64 [Edition].
Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rāʾiṭa (CSCO.A 15), 37–81 [deutsche Übersetzung].
Keating, Defending the 'People of Truth' (HCMR 4), 222–297 [Edition und englische Übersetzung].

Abū Tammām, *Kitāb aš-šaǧara*
Madelung, Wilferd/Walker, Paul E., An Ismaili Heresiography. The "Bāb al-shayṭān" from Abū Tammām's *Kitāb al-shajara* (IHC 23), Leiden/Boston/Köln 1998 [Edition und englische Übersetzung des Kapitels *bāb aš-šaiṭān*].

Apokalypse des Pseudo-Ephräm
Beck, Edmund, Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III (CSCO.S 138), Louvain 1972, 60–71 [Edition].
Beck, Edmund, Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III (CSCO.S 139), Louvain 1972, 79–94 [deutsche Übersetzung].

Apokalypse des Pseudo-Methodios (Syrisch)
Reinink, Gerrit J., Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius (CSCO.S 220), Louvain 1993 [Edition].
Reinink, Gerrit J., Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius (CSCO.S 221), Louvain 1993 [deutsche Übersetzung].

Apokalypse des Pseudo-Methodios (Griechisch und Latein)
Aerts, Willem J./Kortekaas, Georgius A. A. (Hg.), Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen. I. Einleitung, Texte, Indices Locorum et Nominum (CSCO.Sub 97), Louvain 1998, 67–199 [Edition des griechischen und lateinischen Textes].
Aerts, Willem J./Kortekaas, Georgius A. A. (Hg.), Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen. II. Anmerkungen, Wörterverzeichnisse, Indices (CSCO.Sub 98), Louvain 1998.
Garstad, Benjamin, Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle (DOML 14), Cambridge, MA/London 2012, 1–72 [griechischer Text und englische Übersetzung] und 73–139 [lateinischer Text und englische Übersetzung].

Apologie al-Kindīs
Risālat ʿAbdallāh b. Ismāʿīl al-Hāšimī ilā ʿAbdalmasīḥ b. Isḥāq al-Kindī yadʿūhu bihā ilā l-Islām wa-risālat ʿAbdalmasīḥ ilā l-Hāšimī yaruddu bihā ʿalaihi wa-yadʿūhu ilā n-Naṣrānīya, London 1880 [Edition].
Tartar, Georges, Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Maʾmûn (813–834). Les épitres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî, Paris 1985 [französische Übersetzung].

Apologie des Nestorios von Bēt Nūhadrān

Heimgartner, Martin, Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Textedition (CSCO.S 248), Louvain 2012, 107–113 [Edition].

Heimgartner, Martin, Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen (CSCO.S 249), Louvain 2012, 89–95 [deutsche Übersetzung].

Braun, Oskar, Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I., in: OrChr 2 (1902) 283–311, hier 302–311 [Edition und deutsche Übersetzung].

Arabisches Kindheitsevangelium

Josua, Maria/Eißler, Friedmann, Das arabische Kindheitsevangelium, in: Markschies, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 2, Tübingen [7]2012, 963–982 [deutsche Übersetzung].

Aristoteles, Kategorien

Oehler, Klaus, Aristoteles: Kategorien. Übersetzt und erläutert (AWDÜ I/1), Berlin [4]2006 [deutsche Übersetzung].

–, Metaphysik

Seidl, Horst (Hg.), Aristoteles' Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A)–VI (E). Griechisch-Deutsch (PhB 307), Hamburg [3]1989 [Edition und deutsche Übersetzung].

Seidl, Horst (Hg.), Aristoteles' Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z)–XIV (N). Griechisch-Deutsch (PhB 308), Hamburg [3]1991 [Edition und deutsche Übersetzung].

Szlezák, Thomas Alexander, Aristoteles: Metaphysik, Berlin 2003 [deutsche Übersetzung].

–, Topik

Zekl, Hans Günter (Hg.), Aristoteles: Topik – Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Griechisch-Deutsch (PhB 492), Hamburg 1997 [Edition und deutsche Übersetzung].

al-Aš'arī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl, *Al-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna*

Al-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna li-l-imām aš-šaiḫ Abī l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl ibn ʿAbdallāh b. Abī Mūsā l-Aš'arī, Beirut o. J. [Edition].

Klein, Walter C., Abu ʾl-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl al-Aš'arī's Al-Ibānah ʿan uṣūl ad-diyānah (The Elucidation of Islām's Foundation). A Translation with Introduction and Notes (AOS 19), New Haven 1940 [englische Übersetzung].

–, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn*

Ritter, Hellmut (Hg.), Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu l-Hasan ʿAlī ibn Ismāʿīl al-Aš'arī (BIsl 1), Wiesbaden [2]1963 [Edition].

Athanasios von Balad, Einführung in die Logik und Syllogistik des Aristoteles

Furlani, Giuseppe, Contributi alla storia della filosofia greca in oriente. Testi siriaci – VI. Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad, in: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche 25 (1916) 717–778 [Edition].

Furlani, Giuseppe, *L'introduzione* di Atanasio di Bâlâdh *alla logica e sillogistica aristotelica*, tradotta dal siriaco, in: Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 85 (1925–26) 319–344 [italienische Übersetzung].

al-Baġdādī, ʿAbdalqāhir, *Al-farq baina l-firaq*

Al-Farq baina l-firaq wa-bayān al-firqat an-nāǧiya minhum taʾlīf al-ustāḏ al-imām ʿAbdalqāhir b. Ṭāhir al-Baġdādī, Beirut [5]1982 [Edition].

bar Bahlūl, Ḥasan, Lexicon syriacum

Duval, Rubens (Hg.), Lexicon syriacum. Auctore Hassano bar Bahlule. E pluribus codicibus edidit et notulis instruxit, tomus primus ܐ–ܓ (CollOr 15), Paris 1901 [Edition].

Duval, Rubens (Hg.), Lexicon syriacum. Auctore Hassano bar Bahlule. E pluribus codicibus edidit et notulis instruxit, tomus secundus ܕ–ܘ (CollOr 16), Paris 1901 [Edition].

al-Balāḏurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Kitāb futūḥ al-buldān*
Ḥitti, Philip Khûri, The Origins of the Islamic State. Being a Translation from the Arabic Accompanied with Annotations, Geographic and Historic Notes of the Kitâb Futûḥ al-Buldân of *al-Imâm abu-l ʿAbbâs Aḥmad ibn Jâbir al-Balâdhuri*, Volume I (SHEPL 68), New York/London 1916 [englische Übersetzung].

al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā min Kitāb at-tamhīd*
Thomas, David, Christian Doctrines in Islamic Theology (HCMR 10), Leiden/Boston 2008, 143–203 [Edition und englische Übersetzung].

al-Baṣrī, ʿAmmār, *Kitāb al-burhān*
Hayek, Michel, ʿAmmār al-Baṣrī: Apologie et controverses (RILOB B/5), Beirut 1977, ١٩–٩٠ [Edition].
Maróth, Miklós, ʿAmmār al-Baṣrī: Das Buch des Beweises (Orientalia Christiana 1), Piliscsaba 2015, 9–86 [deutsche Übersetzung].

–, *Kitāb al-masāʾil wa-l-aǧwiba*
Hayek, ʿAmmār al-Baṣrī: Apologie et controverses (RILOB B/5), ٩١–٢٦٥ [Edition].

Bericht aus dem Jahr 637
Brooks, Ernest Walter (Hg.), Chronica minora II (CSCO.S 3), Louvain 1960, 75 [Edition].
Chabot, Jean-Baptiste, Chronica minora II (CSCO.S 4), Louvain 1960, 60 [lateinische Übersetzung].

Buch der Kategorien des Philosophen Aristoteles
King, Daniel, The Earliest Syriac Translation of Aristotle's *Categories*. Text, Translation and Commentary (ASemL 21), Leiden/Boston 2010, 96–169 [Edition und englische Übersetzung].

Chronik aus dem Jahr 640
Brooks, Ernest Walter (Hg.), Chronica minora II (CSCO.S 3), Louvain 1960, 77–155 [Edition].
Chabot, Jean-Baptiste, Chronica minora II (CSCO.S 4), Louvain 1960, 63–119 [lateinische Übersetzung].

Chronik von Ḫūzistān
Guidi, Ignazio, Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi, in: Actes du Huitième Congrès international des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania, Section sémitique (B), Leiden 1891, 3–36 [Edition].
Guidi, Ignazio, Chronica minora I (CSCO.S 1), Louvain 1960/Neudruck der Erstausgabe von 1903, 15–39 [Edition].
Guidi, Ignazio, Chronicon anonymum, in: Guidi, Ignazio (Hg.), Chronica minora I (CSCO.S 2), Louvain 1955/Neudruck der Erstausgabe von 1903, 13–32 [lateinische Übersetzung].
al-Kaʿbi, Nasir, A Short Chronicle on the End of the Sasanian Empire and Early Islam, 590–660 A.D. Edition, Translation and Commentary (GCLA 1), Piscataway 2016 [Edition und englische Übersetzung].
Nöldeke, Theodor, Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik (SKAW.PH 128), Wien 1893 [deutsche Übersetzung].

Chronik von Zuqnīn
Chabot, Jean-Baptiste, Incerti auctoris Chronicon pseudo-Dionysianum vulgo dictum, Tomus II (CSCO.S 53), Louvain 1952 [Edition].
Harrak, Amir, The Chronicle of Zuqnīn. Parts III and IV, A.D. 488–775 (MST 36), Toronto 1999 [englische Übersetzung].
Hespel, Robert, Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum, Tomus II (CSCO.S 213), Louvain 1989 [französische Übersetzung].

Dionysios bar Ṣalībī, Disputation gegen das Volk der Araber
Amar, Joseph P., Dionysius bar Ṣalībī: A Response to the Arabs (CSCO.S 238), Louvain 2005 [Edition].
Amar, Joseph P., Dionysius bar Ṣalībī: A Response to the Arabs (CSCO.S 239), Louvain 2005 [englische Übersetzung].

Disputation des Patriarchen Johannes mit einem Emir

Penn, Michael Philip, *John and the Emir*. A New Introduction, Edition and Translation, in: Muséon 121 (2008) 65–91, hier 82–85 [Edition] und 85–91 [englische Übersetzung].

Saadi, Abdul-Massih, The Letter of John of Sedreh: A New Perspective on Nascent Islam, in: JAAS 11 (1997) 68–84, hier 69–73 [englische Übersetzung] und 81–84 [Edition].

Nau, François, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d'après le ms. du British Museum Add. 17193 avec un appendice sur le patriarche Jean Ier, sur un colloque d'un patriarche avec le chef des mages et sur un diplôme qui aurait été donné par Omar à l'évêque du Tour ʿAbdin, in: JA 11/5 (1915) 225–279, hier 248–253 [Edition] und 257–264 [französische Übersetzung].

Suermann, Harald, Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750, in: ZMR 67 (1983) 120–136, hier 122–125 [deutsche Übersetzung].

Disputation von Bēt Ḥālē

Taylor, David G. K., The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation, in: Griffith, Sidney H./Grebenstein, Sven (Hg.), Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2015, 187–242, hier 204–242 [Edition und englische Übersetzung].

Elias von Nisibis, *Kitāb al-burhān ʿalā ṣaḥīḥ al-īmān*

Horst, Louis, Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens, Colmar 1886 [deutsche Übersetzung].

Ephräm der Syrer, Hymnus de fide 31

Beck, Edmund, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide (CSCO.S 73), Louvain 1955, 105–108 [Edition].

Beck, Edmund, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide (CSCO.S 74), Louvain 1955, 85–87 [deutsche Übersetzung].

–, Hymnus de fide 44

Beck, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide (CSCO.S 73), 141–143 [Edition].

Beck, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide (CSCO.S 74), 118–120 [deutsche Übersetzung].

Evangelium der zwölf Apostel

Harris, James Rendel, The Gospel of the Twelve Apostles. Together with the Apocalypses of Each One of Them, Cambridge 1900 [Edition und englische Übersetzung].

Fī taṯlīṯ Allāh al-wāḥid

Gibson, Margaret Dunlop (Hg.), An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles from an Eighth or Ninth Century Ms. in the Convent of St Catharine on Mount Sinai with a Treatise On the Triune Nature of God with Translation, from the Same Codex (StSin 7), London 1899, 2–36 [englische Übersetzung] und ٧٤–١٠٧ [Edition].

Swanson, Mark N., An Apology for the Christian Faith, in: Noble, Samuel/Treiger, Alexander (Hg.), The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700. An Anthology of Sources, DeKalb 2014, 40–59 [englische Übersetzung].

al-Ǧāḥiẓ, Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Baḥr al-Kinānī, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā*

Finkel, Joshua, Three Essays of Abu ʿOthman ʿAmr ibn Baḥr al-Jaḥiẓ (d. 869), Kairo 1926, ١٠–٣٨ [Edition].

Finkel, Joshua, A Risāla of al-Jāḥiẓ, in: JAOS 47 (1927) 311–334, hier 322–334 [teilweise englische Übersetzung].

Fletcher, Charles D., Anti-Christian Polemic in Early Islam: A Translation and Analysis of Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr al-Jāḥiẓ's risāla: *Radd ʿalā al-Naṣārā* (A Reply to the Christians), MA thesis, McGill University, Montreal 2002, 60–98 [englische Übersetzung].

Pellat, Charles, Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ǧāḥiẓ (777–869). Unter Zugrundelegung der arabischen Originaltexte aus dem Französischen übertragen von Walter W. Müller, Zürich/Stuttgart 1967, 141–148 [teilweise deutsche Übersetzung].

Geschichte des heiligen Mār Aḥūdemmeh, Apostel und heiliger Märtyrer
Nau, François, Histoire de Mar Ahoudemmeh, apôtre des Arabes de Mésopotamie, in: Nau, François, Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^{e} et VII^{e} siècles), suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme. Textes syriaques inédits publiés, traduits et annotés (PO 3/1), Turnhout 1982, 7–51 [Edition und französische Übersetzung].

al-Ḫaiyāṭ, Abū l-Ḥusain ʿAbdarraḥīm, *Kitāb al-intiṣār*
Nader, Albert N., Kitāb al intiṣār (Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al Rawandi l'hérétique) par Abū al Ḥusayn b. ʿOthmān al Khayyāṭ (le muʿtazil) (RILOB 6), Beirut 1957, ١١–١٢٣ [Edition] und 1–158 [französische Übersetzung].

al-Ḥamaḏānī, ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad, *Al-muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl*
Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā/al-Ġunaimī, Abū l-Wafā (Hg.), *Al-muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl imlāʾ al-Qāḍī Abī l-Ḥasan ʿAbdalǧabbār al-Asadābādī, al-ǧuzʾ ar-rābiʿ: ruʾyat al-bārī*, Kairo 1965 [Edition].

–, *Al-kalām ʿalā n-naṣārā min Al-muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl*
Thomas, David, Christian Doctrines in Islamic Theology (HCMR 10), Leiden/Boston 2008, 225–377 [Edition und englische Übersetzung].

al-Ḥumaidī, Abū ʿAbdallāh, *Ǧaḏwat al-muqtabis fī ḏikr wulāt al-Andalus*
aṭ-Ṭanǧī, Muḥammad b. Tāwīt (Hg.), *Ǧaḏwat al-muqtabis fī ḏikr wulāt al-Andalus wa-asmāʾ ruwāt al-ḥadīṯ wa-ahl al-fiqh wa-l-adab wa-ḏawī n-nabāha wa-š-šiʿr, taʾlīf Abī ʿAbdallāh Muḥammad b. Futūḥ b. ʿAbdallāh al-Ḥumaidī*, Kairo 1952 [Edition].

Ibn ʿAdī, Yaḥyā, *Ǧawāb ʿan masāʾil saʾalahā ʿanhā sāʾil fī l-aqānīm aṯ-ṯalāṯa*
Périer, Augustin, Petits traités apologétiques de Yaḥyâ ben ʿAdî. Texte arabe édité pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en français, Paris 1920, 28–43 [Edition und französische Übersetzung].

–, *Maqāla fī ṣiḥḥat iʿtiqād an-naṣārā fī l-bāriʾ ʿazza wa-ǧalla annahu ǧauhar wāḥid ḏū ṯalāṯ ṣifāt*
Périer, Petits traités apologétiques, 11–23 [Edition und französische Übersetzung].

–, *Maqāla fī tamṯīl an-naṣārā al-ibn bi-l-ʿāqil dūna l-maʿqūl wa-l-rūḥ bi-l-maʿqūl dūna l-ʿāqil waḥall aš-šakk fī ḏālika*
Périer, Petits traités apologétiques, 24–27 [Edition und französische Übersetzung].

–, *Maqāla fī t-tauḥīd*
Samir, Khalil, Le traité de l'unité de Yaḥyā ibn ʿAdī (893–974). Etude et édition critique (PAC 2), Jounieh/Rom 1980 [Edition].

–, *Radd ʿalā Abī Yūsuf Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī*
Périer, Augustin, Un traité de Yahyâ ben ʿAdî. Défense du dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindî. Texte arabe publié pour la première fois et traduit, in: ROC 22 (1920–1921) 3–21 [Edition und französische Übersetzung].
Périer, Petits traités apologétiques, 118–128 [französische Übersetzung].
Adamson, Peter/Pormann, Peter E., The Philosophical Works of al-Kindī, Oxford u. a. 2012, 76–81 [teilweise englische Übersetzung].

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Kitāb ar-radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya*
Šaqafa, Muḥammad Fihr (Hg.), *Ar-radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ǧahmīya li-l-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Ḥamāh 1967 [Edition].

Ibn Isḥāq, Muḥammad, *Sīrat rasūl Allāh*
Wüstenfeld, Ferdinand (Hg.), Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishâk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischâm. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, Erster Band: Text, Erster Theil, Göttingen 1858 [Edition].
Guillaume, Alfred, The Life of Muhammad. A Translation of Isḥāq's *Sīrat rasūl Allāh* with Introduction and Notes, Karachi u. a. [13]1998 [englische Übersetzung].
Rotter, Gernot, Ibn Isḥāq: Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet, Nikosia [5]2014 [deutsche Übersetzung].

Weil, Gustav, Das Leben Mohammed's nach Mohammed Ibn Ishak, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. Aus dem Arabischen übersetzt, Erster Band: Von Mohammed's Geburt bis zum Feldzug gegen die Benu Sulaim, Stuttgart 1864 [deutsche Übersetzung].

Ibn al-Laiṯ, Abū r-Rabīʿ Muḥammad, *Risālat Abī r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṯ allatī katabahā li-r-Rašīd ilā Qusṭanṭīn malik ar-Rūm*
Eid, Hadi, Lettre du calife Hârûn al-Rašîd à l'empereur Constantin VI. Texte présenté, commenté et traduit, Paris 1992 [Edition und französische Übersetzung].

Ibn an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq, *Kitāb al-fihrist*
Tağaddud, Riḍā (Hg.), *Kitāb al-fihrist an-Nadīm,* Teheran 1971 [Edition].
Dodge, Bayard, The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, Volume I (RoC 83), New York 1970 [englische Übersetzung].

Išōʿyahb III., Brief 14
Duval, Rubens, Išōʿyahb Patriarchae III: Liber epistularum (CSCO.S 11), Louvain 1962, 247–255 [Edition].
Duval, Rubens, Išōʿyahb Patriarchae III: Liber epistularum (CSCO.S 12), Louvain 1962, 179–184 [lateinische Übersetzung].
Budge, E. A. Wallis, The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ, A. D. 840. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries, Volume II: The English Translation, London 1893, 154–158 [Edition].

–, Brief 18
Duval, Išōʿyahb Patriarchae III: Liber epistularum (CSCO.S 11), 262–270 [Edition].
Duval, Išōʿyahb Patriarchae III: Liber epistularum (CSCO.S 12), 189–196 [lateinische Übersetzung].
Budge, The Book of Governors II, 162–167 [Edition].

–, Brief 48
Duval, Išōʿyahb Patriarchae III: Liber epistularum (CSCO.S 11), 92–97 [Edition].
Duval, Išōʿyahb Patriarchae III: Liber epistularum (CSCO.S 12), 71–74 [lateinische Übersetzung].
Scott-Moncrieff, Philip, The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of Mâr Îshôʿ-yahbh of Kûphlâna in Adiabene. The Syriac Text Edited with an English Translation, Part I: The Syriac Text, London 1904, 88–92 [Edition].

Jakob von Edessa, 14. Scholion
Phillips, George, Scholia on Passages of the Old Testament, by Mār Jacob, Bishop of Edessa. Now First Edited in the Original Syriac, with an English Translation and Notes, London/Edinburgh 1864, حمـحس [Edition] und 39–42 [englische Übersetzung].

–, Fünfter Brief an den Styliten Johannes von Litarbā
Nau, François, Lettre de Jacques d'Édesse sur la généalogie de la sainte vierge, in: ROC 6 (1901) 512–531, hier 517–522 [Edition] und 522–531 [französische Übersetzung].

Johannes von Damaskus, Liber de haeresibus
Kotter, Bonifatius, Die Schriften des Johannes von Damaskos, Band 4: Liber de haeresibus. Opera polemica (PTS 22), Berlin/New York 1981, 19–67 [Edition].
Glei, Reinhold/Khoury, Adel Theodor, Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (CIsC.G 3), Würzburg/Altenberge 1995, 73–83 [Edition und deutsche Übersetzung von Kapitel 100].
Sahas, Daniel J., John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites", Leiden 1972, 132–141 [Edition und englische Übersetzung von Kapitel 100].
Schadler, Peter, John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations (HCMR 34), Leiden/Boston 2018, 218–233 [Edition und englische Übersetzung von Kapitel 100].

–/Abū Qurra, Theodor (?), Disputatio Saraceni et Christiani
Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos IV (PTS 22), 427–438 [Edition].
Glei/Khoury, Schriften zum Islam (CIsC.G 3), 168–183 [Edition und deutsche Übersetzung].
Sahas, John of Damascus on Islam, 142–155 [Edition und englische Übersetzung].

Johannes bar Penkāyē, Weltgeschichte
Mingana, Alphonse, Sources syriaques, volume I, Leipzig 1908, 1*–171* [Edition] und 172*–197* [französische Übersetzung].
Brock, Sebastian P., North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's *Rīš Mellē*, in: JSAI 9 (1987) 51–75, hier 57–74 [englische Übersetzung].

Josef Ḥazzayā, Rede über die Natur des [göttlichen] Wesens und über die Unterscheidung der Hypostasen der Trinität und über ihre Eigentümlichkeiten
Kavvadas, Nestor, Joseph Hazzaya: *On Providence*. Text, Translation and Introduction (TSEC 8), Leiden/Boston 2016 [Edition und englische Übersetzung].

Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Tryphon
Marcovich, Miroslav (Hg.), Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone (PTS 47), Berlin/New York 1997 [Edition].
Haeuser, Philipp, Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen (BKV 33), Kempten/München 1917 [deutsche Übersetzung].

Kindheitsevangelium des Thomas
Kaiser, Ursula Ulrike/Tropper, Josef, Die Kindheitserzählung des Thomas, in: Markschies, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 2, Tübingen ^{7}2012, 930–959 [deutsche Übersetzung].

al-Lālakāʾī, Hibatallāh b. al-Ḥasan, *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*
al-Miṣrī, Abū Yaʿqūb Našʾat b. Kamāl (Hg.), *Šarḥ uṣūl iʿtiqād ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa min al-kitāb wa-s-sunna wa-iǧmāʿ aṣ-ṣaḥāba wa-t-tābiʿīn wa-min baʿdihim taʾlīf aš-šaiḫ al-imām al-ʿallāma al-ḥāfiẓ Abī l-Qāsim Hibatallāh ibn al-Ḥasan b. Manṣūr aṭ-Ṭabarī l-Lālakāʾī, muǧallad al-awwal*, Alexandria 2001 [Edition].

Legende von Sergios Baḥīrā (ostsyrische Rezension)
Roggema, Barbara, The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam (HCMR 9), Leiden/Boston 2009, 253–309 [Edition und englische Übersetzung].
Gottheil, Richard, A Christian Bahira Legend, in: ZA 13 (1898) 189–242, hier 202–242 [Edition].
Gottheil, Richard, A Christian Bahira Legend, in: ZA 14 (1899) 203–268, hier 232–252 [englische Übersetzung].

Legende von Sergios Baḥīrā (westsyrische Rezension)
Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (HCMR 9), 311–373 [Edition und englische Übersetzung].
Gottheil, Richard, A Christian Bahira Legend, in: ZA 13 (1898) 189–242, hier 202–242 [Edition].
Gottheil, Richard, A Christian Bahira Legend, in: ZA 14 (1899) 203–268, hier 203–232 [englische Übersetzung].

Legende von Sergios Baḥīrā (kurze arabische Rezension = A 1)
Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (HCMR 9), 375–431 [Edition und englische Übersetzung].

Legende von Sergios Baḥīrā (lange arabische Rezension = A 2)
Roggema, The Legend of Sergius Baḥīrā (HCMR 9), 433–527 [Edition und englische Übersetzung].
Gottheil, Richard, A Christian Bahira Legend, in: ZA 14 (1899) 203–268, hier 252–268; ZA 15 (1900) 56–102 [Edition].
Gottheil, Richard, A Christian Bahira Legend, in: ZA 17 (1903) 125–166 [englische Übersetzung].

al-Maqrīzī, Taqī ad-Dīn, *Al-mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār fī ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār*
Wüstenfeld, Ferdinand (Hg.), Macrizi's Geschichte der Copten. Aus den Handschriften zu Gotha und Wien mit Übersetzung und Anmerkungen, Göttingen 1845 [Edition und deutsche Übersetzung des Kapitels über die Kopten].

al-Māturīdī, Abū Manṣūr, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā min Kitāb at-tauḥīd*

Thomas, David, Christian Doctrines in Islamic Theology (HCMR 10), Leiden/Boston 2008, 95–117 [Edition und englische Übersetzung].

Michael der Syrer, Chronik

Chabot, Jean-Baptiste, Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Éditée pour la première fois et traduite en français, tome II, Paris 1901 [französische Übersetzung].

Chabot, Jean-Baptiste, Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Éditée pour la première fois et traduite en français, tome IV (Texte syriaque), Paris 1910 [Edition].

Moosa, Matti, The Syriac Chronicle of Michael Rabo (The Great). A Universal History from the Creation. Translation and Introduction, Teaneck 2014 [englische Übersetzung].

Muğādalat Abī Qurra maʿa l-mutakallimīn al-muslimīn fī maǧlis al-ḫalīfat al-Maʾmūn

Dick, Ignace, *Muğādalat Abī Qurra maʿa l-mutakallimīn al-muslimīn fī maǧlis al-ḫalīfat al-Maʾmūn*, Aleppo ²2007 [Edition].

Nasry, Wafik, The Caliph and the Bishop. A 9th Century Muslim-Christian Debate: Al-Maʾmūn and Abū Qurrah (TESOC 5), Beirut 2008, 171–270 [englische Übersetzung].

al-Muqammaṣ, Dāwūd b. Marwān, *ʿIšrūn maqāla*

Stroumsa, Sarah, Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's *Twenty Chapters* (*ʿIshrūn Maqāla*). Edited, Translated and Annotated (EJM 13), Leiden u. a. 1989 [Edition des judäo-arabischen Textes und englische Übersetzung].

Stroumsa, Sarah, Dāwūd ibn Marwān al-Muqammaṣ: Twenty Chapters – عشرون مقالة. An Edition of the Judeo-Arabic Text, Transliterated into Arabic Characters, with a Parallel English Translation, Notes, and Introduction, Provo 2016 [arabische Transliteration und englische Übersetzung].

an-Nāšiʾ al-Akbar, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā min Fī al-maqālāt*

Thomas, David, Christian Doctrines in Islamic Theology (HCMR 10), Leiden/Boston 2008, 35–77 [Edition und englische Übersetzung].

Nestorios, Sermo Τὰς <μὲν εἰς ἐμὲ> παρὰ

Loofs, Friedrich (Hg.), Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, Halle 1905, 264–277 [Edition].

Nonnos von Nisibis, Apologetischer Traktat

Van Roey, Albert, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique. Etude, texte et traduction (BMus 21), Louvain 1948, 1*–34* [Edition] und 35*–68* [lateinische Übersetzung].

–, Kommentar zum Johannesevangelium

Thomson, Robert W., Nonnus of Nisibis: Commentary on the Gospel of Saint John. Translation of the Armenian Text with Introduction and Commentary (SBLWIW 1), Atlanta 2014 [englische Übersetzung].

Paul von Antiochien, Traktat an die Völker und die Juden

Khoury, Paul, Paul d'Antioche: Traités théologiques. Édition critique, traduction, introduction (CIsC.AC 1), Würzburg/Altenberge ²1994, 190–239 [Edition und französische Übersetzung].

al-Qirqisānī, Abū Yaʿqūb Yūsuf, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*

Nemoy, Leon (Hg.), Yaʿqūb al-Qirqisānī: Kitāb al-Anwār wal-Marāqib – Code of Karaite Law. Edited from Manuscripts in the State Public Library at Leningrad and the British Museum at London, Volume I, New York 1939 [Edition].

Chiesa, Bruno/Lockwood, Wilfrid, Yaʿqūb al-Qirqisānī on Jewish Sects and Christianity. A Translation of "Kitāb al-anwār", Book I, with Two Introductory Essays (JudUm 10), Frankfurt a. M. u. a. 1984, 91–188 [englische Übersetzung].

Nemoy, Leon, Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity, in: HUCA 7 (1930) 317–397 [englische Übersetzung].

aš-Šahrastānī, Abū l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbdalkarīm b. Aḥmad, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal*

Cureton, William (Hg.), Book of Religious and Philosophical Sects by Muhammad al-Shahrastáni. Now First Edited from the Collation of Several Mss., London 1846 [Edition].

Haarbrücker, Theodor, Abu-ʾl-Fath Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen, Erster Theil: Die muhammadanischen, jüdischen, christlichen und dualistischen Religionspartheien, Halle 1850 [deutsche Übersetzung].

–, *Kitāb nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-kalām*

Guillaume, Alfred, The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyatu ʾl-iqdām fī ʿilmi ʾl-kalām. Edited with a Translation from Manuscripts in the Libraries of Oxford, Paris, and Berlin, London 1934 [Edition und englische Übersetzung].

aš-Šarīf ar-Raḍī, *Ḥaqāʾiq at-taʾwīl fī mutašābih at-tanzīl*

Ḥaqāʾiq at-taʾwīl fī mutašābih at-tanzīl taʾlīf as-saiyid aš-Šarīf ar-Raḍī, al-ǧuzʾ al-ḫāmis, Beirut 1986 [Edition].

Sergios von Rešʿaina, Über die Kategorien des Philosophen Aristoteles

Aydin, Sami, Sergius of Reshaina: Introduction to Aristotle and His *Categories*, Addressed to Philotheos. Syriac Text, with Introduction, Translation, and Commentary (ASemL 24), Leiden/Boston 2016, 94–169 [Edition und englische Übersetzung].

Severos von Antiochien, Erste Kathedralhomilie

Brière, Maurice/Graffin, François, Les *Homiliae cathedrales* de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse. Homélies I à XVII (PO 38/2), Turnhout 1976, 254–269 [Edition und französische Übersetzung].

–, 70. Kathedralhomilie

Brière, Maurice, Les *Homiliae cathedrales* de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse (*suite*). Homélies LXX à LXXVI (PO 12/1), Paris 1919, 287–333 [Edition und französische Übersetzung].

aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr, *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*

de Goeje, Michael J. (Hg.), Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari. Tertia series, II, recensuerunt S. Guyard et J. M. Goeje, Leiden 1881 [Edition].

Bosworth, Clifford Edmund, The History of al-Ṭabarī (*Taʾrīkh al-rusul wa ʾl-mulūk*), Volume 32: The Reunification of the ʿAbbāsid Caliphate, Albany 1987 [englische Übersetzung].

aṭ-Ṭabarī, ʿAlī b. Rabban, *Ar-radd ʿalā n-naṣārā*

Ebied, Rifaat/Thomas, David, The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī (HCMR 27), Leiden/Boston 2016, 61–169 [Edition und englische Übersetzung].

–, *Kitāb ad-dīn wa-d-daula*

Ebied/Thomas, The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī (HCMR 27), 199–473 [Edition und englische Übersetzung].

Theodor bar Kōnī, Scholienbuch

Scher, Addai (Hg.), Theodorus Bar Koni: Liber Scholiorum I (CSCO.S 19), Paris/Leipzig 1910, Neudruck: Louvain 1960; Scher, Addai (Hg.), Theodorus Bar Koni: Liber Scholiorum II (CSCO.S 26), Paris/Leipzig 1912, Neudruck: Louvain 1960 [Edition].

Hespel, Robert/Draguet, René, Théodore Bar Koni: Livre des Scolies (recension de Séert), I. Mimrè I–V (CSCO.S 187), Louvain 1981; Hespel, Robert/Draguet, René, Théodore Bar Koni: Livre des Scolies (recension de Séert), II. Mimrè VI–XI (CSCO.S 188), Louvain 1982 [französische Übersetzung der Seʿert-Rezension].

Hespel, Robert, Théodore Bar Koni: Livre des Scolies (recension d'Urmiah) (CSCO.S 193), Louvain 1983 [Edition der Urmia-Rezension].

Hespel, Robert, Théodore Bar Koni: Livre des Scolies (recension d'Urmiah) (CSCO.S 194), Louvain 1983 [französische Übersetzung der Urmia-Rezension].

Timotheos I., Brief 24

Braun, Oscar, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 30), Paris 1914, 137–139 [Edition].

Braun, Oscar, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 31), Paris 1915, 92–93 [lateinische Übersetzung].

–, Brief 26
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 30), 142–150 [Edition].
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 31), 96–102 [lateinische Übersetzung].
Briquel Chatonnet, Françoise u. a., Lettre du patriarche Timothée à Maranzek^{h}ā, évêque de Ninive, in: JA 288 (2000) 1–13 [französische Übersetzung].

–, Brief 34
Heimgartner, Martin, Die Briefe 30–39 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Textedition (CSCO.S 256), Louvain 2016, 13–78 [Edition].
Heimgartner, Martin, Die Briefe 30–39 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Übersetzung (CSCO.S 257), Louvain 2016, 11–66 [deutsche Übersetzung].
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 30), 156–205 [Edition].
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 31), 106–140 [lateinische Übersetzung].
Darmo, Thoma, Letters of Patriarch Timothy I (778–820 A.D.), Trichur 1982, 93–145 [Edition].

–, Brief 35
Heimgartner, Die Briefe 30–39 (CSCO.S 256), 79–124 [Edition].
Heimgartner, Die Briefe 30–39 (CSCO.S 257), 67–104 [deutsche Übersetzung].
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 30), 205–238 [Edition].
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 31), 140–164 [lateinische Übersetzung].
Darmo, Letters of Patriarch Timothy, 145–180 [Edition].

–, Brief 36
Heimgartner, Die Briefe 30–39 (CSCO.S 256), 125–160 [Edition].
Heimgartner, Die Briefe 30–39 (CSCO.S 257), 105–137 [deutsche Übersetzung].
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 30), 238–264 [Edition].
Braun, Timothei patriarchae I epistulae (CSCO.S 31), 164–183 [lateinische Übersetzung].
Darmo, Letters of Patriarch Timothy, 181–210 [Edition].

–, Brief 40
Heimgartner, Martin, Die Briefe 40 und 41 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Textedition (CSCO.S 261), Louvain 2019, 3–65 [Edition].
Heimgartner, Martin, Die Briefe 40 und 41 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Übersetzung (CSCO.S 262), Louvain 2019, 3–50 [deutsche Übersetzung].
Hurst, Thomas R., Letter 40 of the Nestorian Patriarch Timothy I (727–823): An Edition and Translation, MA thesis, The Catholic University of America, Washington, D.C. 1981, 10–47 [Edition] und 48–99 [englische Übersetzung].
Cheikho, Hanna P. J., Dialectique du langage sur dieu. Lettre de Timothee I (728–823) à Serge. Étude, traduction et édition critique, Rom 1983, 185–273 [französische Übersetzung] und 274–331 [Edition].
Darmo, Letters of Patriarch Timothy, 227–274 [Edition].

–, Brief 43
Heimgartner, Martin, Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Textedition (CSCO.S 248), Louvain 2012, 65–68 [Edition].
Heimgartner, Martin, Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen (CSCO.S 249), Louvain 2012, 47–52 [deutsche Übersetzung].
Braun, Oskar, Briefe des Katholikos Timotheos I., in: OrChr 2 (1902) 1–32, hier 4–11 [Edition und deutsche Übersetzung].

–, Brief 44
Heimgartner, Die Briefe 42–58 (CSCO.S 248), 69–73 [Edition].
Heimgartner, Die Briefe 42–58 (CSCO.S 249), 53–57 [deutsche Übersetzung].

–, Brief 48
Heimgartner, Die Briefe 42–58 (CSCO.S 248), 88–92 [Edition].
Heimgartner, Die Briefe 42–58 (CSCO.S 249), 73–77 [deutsche Übersetzung].

–, Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (= Brief 59)
Heimgartner, Martin, Timotheos I., ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (CSCO.S 244), Louvain 2011 [Edition].
Heimgartner, Martin, Timotheos I., ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (CSCO.S 245), Louvain 2011 [deutsche Übersetzung].
Mingana, Alphonse, The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph al-Mahdi, in: Mingana, Alphonse, Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and Translated with a Critical Apparatus, Volume 2, Cambridge 1928, 1–162, hier 15–90 [englische Übersetzung] und 91–162 [Edition].

–, Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (syrische Kurzfassung)
Van Roey, Albert, Une apologie syriaque, attribuée à Élie de Nisibe, in: Muséon 59 (1946) 381–397 [Edition und lateinische Übersetzung].

–, Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (arabische Rezension A I)
Caspar, Robert, Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdî (IIe/VIIIe siècle). «Mohammed a suivi la voie des prophètes», in: IslChr 3 (1977) 107–175, hier 125–152 [Edition] und 153–175 [französische Übersetzung].
Samir, Samir Khalil/Nasry, Wafik, The Patriarch and the Caliph: An Eighth-Century Dialogue between Timothy I and al-Mahdī, Provo 2018, 2–73 [Edition und englische Übersetzung].

–, Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (arabische Rezension A III)
Cheikho, Louis, Controverse religieuse entre le calife al-Mahdi et Timothée le Grand, in: Mach. 19 (1921) ٣٥٩–٣٧٤ und ٤٠٨–٤١٨ [Edition].
Putman, Hans, L'église et l'Islam sous Timothée I (780–823). Étude sur l'église nestorienne au temps des premiers ʿAbbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi (RILOB B/3), Beirut 1975, ٧–٥١ [Edition] und 211–277 [französische Übersetzung].

–, Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (arabische Rezension A V)
Szilágyi, Krisztina, Christian Books in Jewish Libraries: Fragments of Christian Arabic Writings from the Cairo Genizah, in: Brody, Robert (Hg.), Ginzei Qedem. Genizah Research Annual, Volume II, Jerusalem 2006, 107*–162*, hier 145*–147* [Edition] und 147*–149* [englische Übersetzung].

–, Rechtsbuch
Sachau, Eduard, Syrische Rechtsbücher. Zweiter Band: Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô, Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos, Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun, Berlin 1908, 53–117 [Edition und deutsche Übersetzung].

al-Warrāq, Abū ʿĪsā, *Kitāb ar-radd ʿalā ṯ-ṯalāṯ firaq min an-naṣārā*
Thomas, David, Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū ʿĪsā al-Warrāq's "Against the Trinity" (UCOP 45), Cambridge u. a. 1992, 66–181 [Edition und englische Übersetzung des Teils gegen die Trinitätslehre].
Thomas, David, Early Muslim Polemic against Christianity. Abū ʿĪsā al-Warrāq's "Against the Incarnation" (UCOP 59), Cambridge u. a. 2002, 86–277 [Edition und englische Übersetzung des Teils gegen die Christologie].

Sekundärliteratur

Abrahamov, Binyamin, The *bi-lā kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology, in: Arabica 42 (1995) 365–379.

–, Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism, Edinburgh 1998.

–, Scripturalist and Traditionalist Theology, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 263–279.

Abramowski, Rudolf, Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818–845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam (AKM 25/2), Leipzig 1940.

Accad, Martin, Did the Later Syriac Fathers Take into Consideration their Islamic Context when Reinterpreting the New Testament?, in: ParOr 23 (1998) 13–32.

–, The Ultimate Proof-Text: The Interpretation of John 20.17 in Muslim-Christian Dialogue (Second/Eighth–Eighth/Fourteenth Centuries), in: Thomas, David (Hg.), Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ʿAbbasid Iraq (HCMR 1), Leiden/Boston 2003, 199–214.

Adamson, Peter, Al-Kindī and the Muʿtazila: Divine Attributes, Creation and Freedom, in: ArSPh 13 (2003) 45–77.

–, Philosophy in the Islamic World (A History of Philosophy without any Gaps 3), Oxford 2016.

Aland, Barbara/Juckel, Andreas (Hg.), Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die paulinischen Briefe, Teil 1: Römer- und 1. Korintherbrief (ANTF 14), Berlin/New York 1991.

Alexander, Paul J., Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the Last Roman Emperor, in: MeH 2 (1971) 47–68.

Allard, Michel, Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples (RILOB 28), Beirut 1965.

Allen, Pauline/Hayward, Charles T. R., Severus of Antioch, London/New York 2004.

Amiaud, Arthur, La légende syriaque de Saint Alexis, l'homme de Dieu, Paris 1889.

Anawati, Georges C., Kalām, in: ER² 8 (2005) 5059–5069.

Arnaldez, Roger, Manṭiḳ, in: EI² 6 (1991) 442–452.

Assemani, Giuseppe Simone, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. Tomus Secundus: De scriptoribus Syris Monophysitis, Rom 1721.

Awad, Najib George, "If His Crucifixion Was Figurative as You Claim, then so Be It". How Two Christian Mutakallims from the Abbasid Era Used *an-Nisā* 4:157–158 in Dialogues with Muslims, in: JEastCS 68 (2016) 53–80.

–, Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context (JCIT 3), Boston/Berlin 2015.

Barṣaum, Mor Ignatios Aphrem I., Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur. Aus dem Arabischen übersetzt von Georg Toro und Amill Gorgis (EBCO 2), Wiesbaden 2012.

Bauden, Frédéric, Al-Maqrīzī, in: Thomas, David/Mallett, Alex (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 5 (1350–1500) (HCMR 20), Leiden/Boston 2013, 380–395.

Baumstark, Anton, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.

–, Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s, in: RQ 15 (1901) 273–280.

Bauschke, Martin, Der Sohn Marias. Jesus im Koran, Darmstadt 2013.

Beaumont, Mark, Christology in Dialogue with Muslims. A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries, Oxford 2005.

–, Muslim Readings of John's Gospel in the ʿAbbasid Period, in: ICMR 19 (2008) 179–197.

Beck, Edmund, Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme (CSCO.Sub 62), Louvain 1981.

Becker, Carl Heinrich, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, in: ZA 26 (1912) 175–195.

Benevich, Fedor, Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von Abū Rāʾiṭa al-Takrītī, in: OrChr 96 (2012) 149–164.

–, „*Wenn sie sagen …, dann sagen wir …*": Die Ursprünge des dialektischen Verfahrens des Kalām, in: Muséon 128 (2015) 181–201.

Bennett, David, The Muʿtazilite Movement (II): The Early Muʿtazilites, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 142–158.

Berger, Lutz, Die Entstehung des Islam. Die ersten hundert Jahre. Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen, München ²2017.

–, Islamische Theologie, Wien 2010.

Bernand, Marie, Ḳiyās 1. In Law, in: EI² 5 (1986) 238–242.

Bernhard, Ludger, Die Chronologie der syrischen Handschriften (VOHD.S 14), Wiesbaden 1971.

Bertaina, David, Christian and Muslim Dialogues. The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East (GECS 29), Piscataway 2011.

–, The Debate of Theodore Abū Qurra, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 556–564.

Berti, Vittorio, Vita e studi di Timoteo I († 823), patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche sull'epistolario e sulle fonti contigue (StIr 41), Paris 2009.

Bertolacci, Amos, On the Arabic Translations of Aristotle's *Metaphysics*, in: ArSPh 15 (2005) 241–275.

Bickerman, Elias J., Notes on Seleucid and Parthian Chronology, in: Ber. 8 (1943) 73–84.

Bidawid, Raphaël J., Les Lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Mārōn (traduction latine et texte chaldéen) (StT 187), Città del Vaticano 1956.

El-Bizri, Nader, God: Essence and Attributes, in: Winter, Tim (Hg.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge 2008, 121–140.

Blanchard, Monica J., Moses of Nisibis (fl. 906–943) and the Library of Deir Suriani, in: MacCoull, Leslie S. B. (Hg.), Studies in the Christian East in Memory of Mirrit Boutros Ghali (PSCA 1), Washington, D.C. 1995, 13–24.

de Boer, Tjitze/Daiber, Hans, Naẓar, in: EI² 7 (1993) 1050–1052.

Bordt, Michael, noêsis noêseôs / Denken des Denkens, in: Höffe, Otfried (Hg.), Aristoteles-Lexikon (KTA 459), Stuttgart 2005, 374–376.

Bosworth, Clifford E. u. a., Madj̲lis. 1. In Social and Cultural Life, in: EI² 5 (1986) 1031–1033.

Bottini, Laura, The Apology of al-Kindī, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 585–594.

Böwering, Gerhard, God and his Attributes, in: EQ 2 (2002) 316–331.

Bozkurt, Nahide, The Caliph Maʾmūn and the Doctrine of the Createdness of the Qurʾān, in: Tamcke, Martin (Hg.), Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart (BTS 126), Beirut 2008, 101–111.

Brade, Lutz, Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros bar Konai. Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche (GOF.S 8), Wiesbaden 1975.

Braun, Oskar, Briefe des Katholikos Timotheos I., in: OrChr 2 (1902) 1–32.

Briquel Chatonnet, Françoise/Desreumaux, Alain/Binggeli, André, Un cas très ancien de *garshouni*? Quelques réflexions sur le manuscrit BL Add. 14644, in: Borbone, Pier Giorgio/Mengozzi, Alessandro/Tosco, Mauro (Hg.), Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti, Wiesbaden 2006, 141–147.

Brock, Sebastian P., Abbot Mushe of Nisibis, Collector of Syriac Manuscripts, in: Baffioni, Carmela u. a. (Hg.), Gli studi orientalistici in Ambrosiana nella cornice del IV centenario (1609–2009), Mailand/Rom 2012, 15–32.

–, An Early Syriac Life of Maximus the Confessor, in: AnBoll 91 (1973) 299–346.

–, Miaphysite, not monophysite!, in: CNS 37 (2016) 45–51.

–, North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's *Rīš Mellē*, in: JSAI 9 (1987) 51–75.

–, Syriac Sources for Seventh-Century History, in: BMGS 2 (1976) 17–36.

–, Syriac Views of Emergent Islam, in: Juynboll, Gautier H. A. (Hg.), Studies on the First Century of Islamic Society (PIH 5), Carbondale/Edwardsville 1982, 9–21.

–, Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek, in: ArSPh 9 (1999) 233–246.

–, Two Related Apocalyptic Texts Dated AD 691/2, in: Palmer, Andrew, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles (TTH 15), Liverpool 1993, 222–250.

–, Without Mushē of Nisibis, Where Would We Be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature, in: JEastCS 56 (2004) 15–24.

–/Van Rompay, Lucas, Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt) (OLA 227), Leuven/Paris/Walpole 2014.

Brodersen, Der unbekannte *kalām*. Theologische Positionen der frühen *Māturīdīya* am Beispiel der Attributenlehre (ITG 2), Berlin/Münster 2014.

Broszio, Gabriele, Quaestiones et responsiones, in: Döpp, Siegmar/Geerlings, Wilhelm (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg/Basel/Wien ³2002, 605–606.

Bruns, Peter, Endzeitberechnungen in der syrischen Kirche, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Der Kalender. Aspekte einer Geschichte, Paderborn u. a. 2002, 122–139.

–, Der Streit um das göttliche Wort. Zu einem apologetischen Anliegen des Severus ibn al-Muqaffaʿ (955), in: Luthe, Heinz-Otto/Urvoy, Marie-Thérèse (Hg.), Relations islamo-chrétiennes. Bilan et perspectives (StArab 4), Paris 2006, 109–127.

–, Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye, in: OrChr 87 (2003) 47–64.

Bulliet, Richard W., Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History, Cambridge/London 1979.

Bundy, David D., The Commentary of Nonnus of Nisibis on the Prologue of John, in: Samir, Khalil (Hg.), Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980) (OCA 218), Rom 1982, 123–133.

Busse, Heribert, Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem, in: HlL 109 (1977) 8–24.

–, Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: ThQ 161 (1981) 168–178.

–, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt ²1991.

Cahen, Claude, Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'islam, in: RHR 166 (1964) 51–58.

Caspar, Robert, Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdî (IIe/VIIIe siècle). «Mohammed a suivi la voie des prophètes», in: IslChr 3 (1977) 107–175.

Cheikho, Hanna P. J., Dialectique du langage sur dieu. Lettre de Timothee I (728–823) à Serge. Étude, traduction et édition critique, Rom 1983.

Chiesa, Bruno, Dāwūd al-Muqammiṣ e la sua opera, in: Hen. 18 (1996) 121–155.

–, Karäer, in: LThK³ 5 (1996) 1228–1229.

Cohen, Mark R., What was the Pact of ʿUmar? A Literary-Historical Study, in: JSAI 23 (1999) 100–157.

Colpe, Carsten, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3), Berlin 1989.

Cook, Michael, Ibn Saʿdī on Truth-Blindness, in: JSAI 33 (2007) 169–178.

–, The Origins of *kalām*, in: BSOAS 43 (1980) 32–43.

Cooperson, Michael, Al-Maʾmun, Oxford 2006.

Crone, Patricia, The First-Century Concept of *Hiǧra*, in: Arabica 41 (1994) 352–387.

–/Cook, Michael, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge u. a. 1977.

–/Hinds, Martin, God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam (UCOP 37), Cambridge 1986.

Cullmann, Oscar, Kindheitsevangelien, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien, Tübingen [6]1990, 330–372.

Cumming, Joseph L., *Ṣifāt al-Dhāt* in al-Ashʿarī's Doctrine of God and Possible Christian Parallels, in: Reisacher, Evelyne A. (Hg.), Toward Respectful Understanding and Witness among Muslims. Essays in Honor of J. Dudley Woodberry, Pasadena 2012, 111–145.

Cureton, William (Hg.), The Festal Letters of Athanasius, London 1848.

Daiber, Hans, Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur, in: Kuhn, Dieter/Stahl, Helga (Hg.), Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt, Heidelberg 2001, 327–345.

–, Masāʾil wa-aǧwiba, in: EI[2] 6 (1991) 636–639.

–, Die syrische Tradition in frühislamischer Zeit, in: Rudolph, Ulrich (Hg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, 40–54.

Debié, Muriel, Muslim-Christian Controversy in an Unedited Syriac Text. *Revelations and Testimonies about Our Lord's Dispensation*, in: Grypeou, Emmanouela/Swanson, Mark/Thomas, David (Hg.), The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam (HCMR 5), Leiden/Boston 2006, 225–235.

Delling, Gerhard, τέλος u. a., in: ThWNT 8 (1969) 50–88.

Denzinger, Heinrich/Hünermann, Peter (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Basel/Wien [42]2009.

Diem, Werner, Nomen, Substantiv und Adjektiv bei den arabischen Grammatikern, in: Oriens 23/24 (1974) 312–332.

Dobberahn, Friedrich Erich, Muḥammad oder Christus? Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Kūfī-Inschriften von 72h (= 691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem, in: Tamcke, Martin (Hg.), Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation (GOF.S 41), Wiesbaden 2012, 123–157.

Donner, Fred M., Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam, Cambridge/London 2010.

Dorfmann-Lazarev, Igor, The Armenian-Syrian-Byzantine Council of Širakawan, 862, in: JEastCS 68 (2016) 293–313.

Drijvers, Han J. W., Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times. The Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts, in: Canivet, Pierre/Rey-Coquais, Jean-Paul (Hg.), La Syrie de Byzance à l'Islam. VII[e]–VIII[e] siècles. Actes du Colloque international, Lyon/Paris, 11–15 Septembre 1990, Damaskus 1992, 67–74.

–, The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period, in: Cameron, Averil/Conrad, Lawrence I. (Hg.), The Byzantine and Early Islamic Near East, Volume 1: Problems in the Literary Source Material (SLAEI 1), Princeton 1992, 189–213.

Drobner, Hubertus R., Lehrbuch der Patrologie, Frankfurt a. M. u. a. [3]2011.

Duval, Rubens, La littérature syriaque (ALC 2), Paris [2]1900.

Dziri, Amir, Die *Ars Disputationis* in der islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre (BIT 2), Freiburg i. Br. 2015.

–, Al-Ǧuwaynīs Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten (ROI 5), Frankfurt a. M. u. a. 2011.

Ebied, Rifaat/Thomas, David, ʿAlī ibn Rabban al-Ṭabarī, Fragments of a Life, in: Ebied, Rifaat/Thomas, David, The Polemical Works of ʿAlī al-Ṭabarī (HCMR 27), Leiden/Boston 2016, 1–24.

Ellis, Alexander George/Edwards, Edward, A Descriptive List of the Arabic Manuscripts Acquired by the Trustees of the British Museum since 1894, London 1912.

Endress, Gerhard, Theology as a Rational Science: Aristotelian Philosophy, the Christian Trinity and Islamic Monotheism in the Thought of Yaḥyā ibn ʿAdī, in: Janos, Damien (Hg.), Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries (IHC 124), Leiden/Boston 2016, 221–252.

–, The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī. An Analytical Inventory, Wiesbaden 1977.

–, Yaḥyā Ibn ʿAdī, in: Rudolph, Ulrich (Hg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, 301–324.

–/Adamson, Peter, Abū Yūsuf al-Kindī, in: Rudolph, Ulrich (Hg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, 92–147.

Ephʿal, Israel, "Ishmael" and "Arab(s)": a Transformation of Ethnological Terms, in: JNES 35 (1976) 225–235.

van Ess, Josef, Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra (BTS 14), Beirut/Wiesbaden 1977.

–, The Beginnings of Islamic Theology, in: Murdoch, John E./Sylla, Edith D. (Hg.), The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages – September 1973 (BStPhS 26), Dordrecht/Boston 1975, 87–111.

–, Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze, in: REI 44 (1976) 23–60.

–, Early Development of *kalām*, in: Juynboll, Gautier H. A. (Hg.), Studies on the First Century of Islamic Society (PIH 5), Carbondale/Edwardsville 1982, 109–123.

–, Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran. Islamische Perspektiven, in: Küng, Hans u. a., Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München/Zürich 1984, 157–172.

–, The Logical Structure of Islamic Theology, in: von Grunebaum, Gustav E. (Hg.), Logic in Classical Islamic Culture, Wiesbaden 1970, 21–50.

–, Muʿtazilah, in: ER² 9 (2005) 6317–6325.

–, Der Name Gottes im Islam, in: von Stietencron, Heinrich (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 156–175.

–, Religion und Philosophie in der islamischen Welt, in: Wieland, Georg (Hg.), Religion als Gegenstand der Philosophie. Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996, Stuttgart-Hohenheim, Paderborn u. a. 1997, 49–70.

–, Tashbīh wa-tanzīh, in: EI² 10 (2000) 341–344.

–, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Band I, Berlin/New York 1991.

–, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Band II, Berlin/New York 1992.

–, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Band III, Berlin/New York 1992.

–, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Band IV, Berlin/New York 1997.

–, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Band V: Texte I–XXI, Berlin/New York 1993.

–, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Band VI: Texte XXII–XXXV, Berlin/New York 1995.

–, Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Isḥāq an-Naẓẓām, in: Rudavsky, Tamar (Hg.), Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives (SyHL 25), Dordrecht 1985, 53–67.

Evelyn White, Hugh G., The Monasteries of the Wâdi ʾn Natrûn, Part II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis, New York 1932.

Fattal, Antoine, Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam (RFLSH III/10), Beirut ²1995.

Fiey, Jean Maurice, Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq, volume I (RILOB 22), Beirut 1965.

–, Assyrie chrétienne. Bét̲ Garmaï, Bét̲ Aramāyé et Maišān nestoriens, volume III (RILOB III/42), Beirut 1968.

–, Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258) (CSCO.Sub 59), Louvain 1980.

–, Ḥabīb Abū Rāʾiṭa n'était pas évêque de Takrīt, in: Samir, Khalil (Hg.), Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984) (OCA 226), Rom 1986, 211–214.

–, Thomas de Marga. Notule de littérature syriaque, in: Muséon 78 (1965) 361–366.

Forster, Regula, Wissensvermittlung im Gespräch. Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen (IHC 149), Leiden/Boston 2017.

Fowden, Garth, Before and after Muḥammad. The First Millennium Refocused, Princeton/Oxford 2014.

Frank, Richard M., Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period, Albany 1978.

–, The Divine Attributes according to the Teaching of Abû l-Hudhayl al-ʿAllâf, in: Muséon 82 (1969) 451–506.

–, *Kalām* and Philosophy, A Perspective from One Problem, in: Morewedge, Parviz (Hg.), Islamic Philosophical Theology, Albany 1979, 71–95.

–, The Science of *kalām*, in: ArSPh 2 (1992) 7–37.

Gardet, Louis, al-Asmāʾ al-ḥusnā, in: EI² 1 (1960) 714–717.

–, al-D̲jubbāʾī, in: EI² 2 (1965) 569–570.

–, ʿIlm al-kalām, in: EI² 3 (1979) 1141–1150.

Gerö, Stephen, The Legend of the Monk Baḥīrā, the Cult of the Cross, and Iconoclasm, in: Canivet, Pierre/Rey-Coquais, Jean-Paul (Hg.), La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^{e}–VIII^{e} siècles. Actes du Colloque international, Lyon/Paris, 11–15 septembre 1990, Damaskus 1992, 47–58.

Gimaret, Daniel, La doctrine d'al-Ashʿarī, Paris 1990.

–, Muʿtazila, in: EI² 7 (1993) 783–793.

–, Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique, Paris 1988.

–, Uṣūl al-dīn, in: EI² 10 (2000) 930–931.

–, Les *Uṣūl al-ḫamsa* du Qāḍī ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires, in: AIsl 15 (1979) 47–96.

Goshen-Gottstein, Moshe H., Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue (HSS 23), Missoula 1979.

Gottheil, Richard J. H., A Syriac Baḥîrâ Legend, in: JAOS 13 (1889) clxxvii–clxxxi.

Graf, Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Zweiter Band: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (StT 133), Città del Vaticano 1947.

Green, Tamara M., The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran (RGRW 114), Leiden/New York/Köln 1992.

Greisiger, Lutz, The Apocalypse of Pseudo-Methodius (Syriac), in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 163–171.

–, The Gospel of the Twelve Apostles, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 222–225.

–, John bar Penkāyē, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 176–181.

–, Messias • Endkaiser • Antichrist. Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung (OBC 21), Wiesbaden 2014.

–, Ein nubischer Erlöser-König: Kūš in syrischen Apokalypsen des 7. Jahrhunderts, in: Vashalomidze, Sophia G./Greisiger, Lutz (Hg.), Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anläßlich seines 60. Geburtstags (StOR 56), Wiesbaden 2007, 189–213.

Griffith, Sidney H., The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis, in: ARAM 3 (1991) 115–138.

–, The Bible in Arabic. The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam, Princeton/Oxford 2013.

–, Chapter Ten of the *Scholion*: Theodore bar Kônî's Apology for Christianity, in: OCP 47 (1981) 158–188.

–, Christian Theological Thought during the First ʿAbbāsid Century, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 91–102.

–, The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam, Princeton/Oxford 2008.

–, The Concept of *al-uqnūm* in ʿAmmār al-Baṣrī's Apology for the Doctrine of the Trinity, in: Samir, Khalil (Hg.), Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980) (OCA 218), Rom 1982, 169–191.

–, Confessing Monotheism in Arabic (*at-Tawḥīd*). The One God of Abraham and his Apologists, in: Silverstein, Adam J./Stroumsa, Guy G. (Hg.), The Oxford Handbook of Abrahamic Religions, Oxford u. a. 2015, 315–331.

–, The Controversial Theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750–c. 820 A.D.). A Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature, Diss. The Catholic University of America, Washington, D.C. 1978.

–, Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286), in: Lewis, Bernard/Niewöhner, Friedrich (Hg.), Religionsgespräche im Mittelalter (WMAS 4), Wiesbaden 1992, 251–273.

–, Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Ḥālê and a Muslim Emir, in: Hugoye 3 (2000) 29–54.

–, Doing Christian Theology in Islamic Terms: Unity and Trinity of God in Early Christian-Muslim Dialogue, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), Thinking the Divine in Interreligious Encounter (CurEnc 44), Amsterdam/New York 2012, 147–174.

–, Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rāʾiṭah, a Christian *mutakallim* of the First Abbasid Century, in: OrChr 64 (1980) 161–201.

–, Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century, in: JH 3 (1988) 65–94.

–, The Monk in the Emir's *Majlis*: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period, in: Lazarus-Yafeh, Hava u. a. (Hg.), The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam (SALL 4), Wiesbaden 1999, 13–65.

–, Muḥammad and the Monk Baḥîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times, in: OrChr 79 (1995) 146–174.

–, Patriarch Timothy I and an Aristotelian at the Caliph's Court, in: Hunter, Erica C. D. (Hg.), The Christian Heritage of Iraq. Collected Papers from the Christianity of Iraq I–V Seminar Days (GECS 13), Piscataway 2009, 38–53.

–, The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century, in: Fahd, Toufic (Hg.), La vie du Prophète Mahomet. Un colloque organizé par le Centre de Recherche d'Histoire des Religions, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 23–24 octobre 1980, Paris 1983, 99–146.

–, The Qurʾān in Arab Christian Texts; The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the *maǧlis* of al-Maʾmūn, in: ParOr 24 (1999) 203–233.

–, The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian *Kalām* in the Muʿtazilite Milieu of Baghdad and Baṣrah in Early Islamic Times, in: van Bekkum, Wout Jac./Drijvers, Jan Willem/Klugkist, Alex C. (Hg.), Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink (OLA 170), Leuven/Paris/Dudley 2007, 103–132.

–, The Syriac-Speaking Churches and the Muslims in the Medinan Era of Muḥammad and the Four Caliphs, in: Winkler, Dietmar W. (Hg.), Syriac Churches Encountering Islam. Past Experiences and Future Perspectives (POSST 1), Piscataway 2010, 14–46.

–, Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam (Mōrān ʾEthʾō 7), Kottayam 1995.

–, Syriacisms in the "Arabic Qurʾān": Who were "those who said 'Allāh is third of three'" according to *al-Māʾida* 73?, in: Bar-Asher, Meir M./Hopkins, Simon/Stroumsa, Sarah/Chiesa, Bruno (Hg.), A Word Fitly Spoken. Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurʾān presented to Haggai Ben-Shammai, Jerusalem 2007, 83*–110*.

–, Syrian Christian Intellectuals in the World of Islam: Faith, the Philosophical Life, and the Quest for an Interreligious Convivencia in Abbasid Times, in: JCSSS 7 (2007) 55–73.

–, Theodore bar Kônî's *Scholion*: A Nestorian *Summa contra Gentiles* from the First Abbasid Century, in: Garsoïan, Nina G./Mathews, Thomas F./Thomson, Robert W. (Hg.), East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980, Washington, D.C. 1982, 53–72.

–, The Unity and Trinity of God. Christian Doctrinal Development in Response to the Challenge of Islam – An Historical Perspective, in: Root, Michael/Buckley, James J. (Hg.), Christian Theology and Islam, Cambridge 2014, 1–30.

–, What does Mecca have to do with Urhōy? Syriac Christianity, Islamic Origins, and the Qurʾān, in: Doerfler, Maria/Fiano, Emanuel/Smith, Kyle (Hg.), Syriac Encounters. Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26–29 June 2011 (EastCS 20), Leuven/Paris/Bristol 2015, 369–399.

Grillmeier, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg i. Br. [3]1990.

–, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg i. Br. [2]1991.

–, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler, Freiburg i. Br. 1989.

Guenther, Alan M., The Christian Experience and Interpretation of the Early Muslim Conquest and Rule, in: ICMR 10 (1999) 363–378.

Gutas, Dimitri, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries), Oxford/New York 1998.

–, Origins in Baghdad, in: Pasnau, Robert (Hg.), The Cambridge History of Medieval Philosophy, Volume I, Cambridge u. a. 2010, 11–25.

–, Die Wiedergeburt der Philosophie und die Übersetzungen ins Arabische, in: Rudolph, Ulrich (Hg.), Philosophie in der islamischen Welt, Band 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel 2012, 55–91.

ter Haar Romeny, Bas, Question-and-Answer Collections in Syriac Literature, in: Volgers, Annelie/Zamagni, Claudio (Hg.), Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13–14 October 2003 (CBET 37), Leuven/Paris/Dudley 2004, 145–163.

Hackenburg, Clint, Christian Conversion to Islam, in: Thomas, David (Hg.), Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations, London/New York 2018, 176–184.

Haddad, Rachid, La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750–1050 (BeRe 15), Paris 1985.

Hage, Wolfgang, Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter, in: Breul-Kunkel, Wolfgang/Vogel, Lothar (Hg.), Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag (QSHKG 5), Darmstadt/Kassel 2001, 3–17.

–, Das orientalische Christentum (RM 29,2), Stuttgart 2007.

–, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen, Wiesbaden 1966.

Hainthaler, Theresia, Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung (EastCS 7), Leuven/Paris/Dudley 2007.

–, Christologische Positionen der Patriarchen auf dem Thronos von Antiochien, in: Grillmeier, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600, hg. von Theresia Hainthaler, Freiburg i. Br. 2002, 292–308.

–, Ǧāḥiẓ und seine Schrift ‚Widerlegung der Christen': Eine Annäherung, in: Griffith, Sidney H./Grebenstein, Sven (Hg.), Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2015, 243–256.

Hallo, William W., The Concept of Eras from Nabonassar to Seleucus, in: JANES 16–17 (1984–85) 143–151.

Hamdan, Omar, Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans (DisAr 10), Wiesbaden 2006.

Harkavy, Abraham, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Qirqisānī on the Jewish Sects, in: Chiesa, Bruno/Lockwood, Wilfrid, Yaʿqūb al-Qirqisānī on Jewish Sects and Christianity. A Translation of "Kitāb al-anwār", Book I, with Two Introductory Essays (JudUm 10), Frankfurt a. M. u. a. 1984, 51–90.

Hawting, Gerald R., The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, AD 661–750, London/New York ²2000.

Heimgartner, Martin, Contexts of Christian Education in Baghdad: The Letters of the East Syrian Patriarch Timothy I, in: Griffith, Sidney H./Grebenstein, Sven (Hg.), Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2015, 173–185.

–, Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) mit dem Kalifen al-Mahdī, in: Tamcke, Martin (Hg.), Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages. Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter (BTS 117), Beirut 2007, 41–56.

–, Griechisches Wissen und Philosophie beim ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823), in: Perkams, Matthias/Schilling, Alexander M. (Hg.), Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern. Zum Gedenken an Mār Addai Scher (1867–1915) (Transmissions 3), Berlin/Boston 2020, 99–117.

–, Neue Fragmente Diodors von Tarsus aus den Schriften „Gegen Apollinarius", „Gegen die Manichäer" und „Über den heiligen Geist", in: Bergjan, Silke-Petra/Gleede, Benjamin/Heimgartner, Martin (Hg.), Apollinarius und seine Folgen, Tübingen 2015, 185–204.

–, Der ostsyrische Patriarch Timotheos I. (780–823) und der Aristotelismus: Die aristotelische Logik und Dialektik als Verständigungsbasis zwischen den Religionen, in: Tamcke, Martin (Hg.), Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation (GOF.S 41), Wiesbaden 2012, 11–21.

–, Trinitätslehre beim ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) in der Auseinandersetzung mit dem Islam, in: Tamcke, Martin (Hg.), Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart (BTS 126), Beirut 2008, 69–80.

Heller, André, Seleucid Era, in: The Encyclopedia of Ancient History 11 (2013) 6119.

Hilkens, Andy, The Anonymous Syriac Chronicle of 1234 and Its Sources (OLA 272), Leuven/Paris/Bristol 2018.

Holmberg, Bo, A Reconsideration of the *Kitāb al-mağdal*, in: ParOr 18 (1993) 255–273.

Holtzman, Livnat, Anthropomorphism in Islam. The Challenge of Traditionalism (700–1350), Edinburgh 2018.

–, Islamic Theology, in: Classen, Albrecht (Hg.), Handbook of Medieval Studies. Terms – Methods – Trends, Volume 1, Berlin/New York 2010, 56–68.

Horn, Cornelia B., Jesus' Healing Miracles as Proof of Divine Agency and Identity: The Early Syriac Trajectory, in: Horn, Cornelia B. (Hg.), The Bible, the Qurʾān, & Their Interpretation: Syriac Perspectives (EMTC 1), Warwick 2013, 71–99.

Howard-Johnston, James, Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century, Oxford u. a. 2010.

Hoyland, Robert G., Jacob of Edessa on Islam, in: Reinink, Gerrit J./Klugkist, Alexander C. (Hg.), After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers (OLA 89), Leuven 1999, 149–160.

–, Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (SLAEI 13), Princeton 1997.

Hunter, Erica C. D., Interfaith Dialogues: The Church of the East and the Abbassids, in: Vashalomidze, Sophia G./Greisiger, Lutz (Hg.), Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anläßlich seines 60. Geburtstags (StOR 56), Wiesbaden 2007, 289–302.

Hurst, Thomas R., The Epistle-Treatise: an Apologetic Vehicle. Letter 34 of Timothy I, in: Drijvers, Han J. W. u. a. (Hg.), IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature, Groningen-Oosterhesselen 10–12 September (OCA 229), Rom 1987, 367–382.

–, The Syriac Letters of Timothy I (727–823): a Study in Christian-Muslim Controversy, Diss. The Catholic University of America, Washington, D.C. 1986.

Hurvitz, Nimrod, Al-Maʾmūn (r. 198/813–218/833) and the *Miḥna*, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 649–659.

Husseini, Sara Leila, Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.) (HCMR 21), Leiden/Boston 2014.

Hutter, Manfred, Theodoros bar Konai, 8. Jh., in: Klein, Wassilios (Hg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 139–151.

Ioan, Ovidiu, Muslime und Araber bei Īšōʿjahb III. (649–659) (GOF.S 37), Wiesbaden 2009.

Jager, Peter, Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Ḥale and One of the Ṭayoye, in: Drijvers, Han J. W. u. a. (Hg.), IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature, Groningen-Oosterhesselen 10–12 September (OCA 229), Rom 1987, 401–402.

Jansen, Ludger, pros ti / In bezug auf etwas, Relatives, in: Höffe, Otfried (Hg.), Aristoteles-Lexikon (KTA 459), Stuttgart 2005, 499–502.

Jansma, Taeke, Projet d'édition du kᵉtâbâ dᵉrêš mellê de Jean bar Penkaye, in: OrSyr 8 (1963) 87–106.

Kallfelz, Wolfgang, Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248) (StOR 34), Wiesbaden 1995.

Kaufhold, Hubert, Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkāyē, in: OrChr 87 (2003) 65–79.

Keating, Sandra Toenies, Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rāʾiṭah (HCMR 4), Leiden/Boston 2006.

–, An Early List of *ṣifāt Allāh* in Abū Rāʾiṭa al-Takrītī's "First *risāla* 'On the Holy Trinity'", in: JSAI 36 (2009) 339–355.

–, Some Reflections on the Early Discussion Concerning the *ṣifāt Allāh*: 'Cross-Fertilization and Cooperation in the Islamic Milieu', in: ICMR 22 (2011) 23–35.

Kennedy, Hugh, The Early Abbasid Caliphate. A Political History, London/Sydney 1981.

–, The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In, Philadelphia 2007.

Kessler, Christel, ʿAbd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration, in: JRAS 1 (1970) 2–14.

Key Fowden, Elizabeth, The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran (TCH 28), Berkeley/Los Angeles/London 1999.

Kister, Meir Jacob, *Ḥaddithū ʿan banī isrāʾīla wa-lā ḥaraja*. A Study of an Early Tradition, in: IOS 2 (1972) 215–239.

Kmosko, Michael, Das Rätsel des Pseudomethodius, in: Byz. 6 (1931) 273–296.

Kollmann, Bernd, Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, Stuttgart [2]2007.

Koonammakkal, Thomas, The Theology of Divine Names in the Genuine Works of Ephrem (Mōrān Ethō 40), Kottayam 2015.

Krämer, Gudrun, Geschichte des Islam, München [2]2011.

Kramers, Johannes H., al-Ubulla, in: EI[2] 10 (2000) 765–766.

Kubota, Naomi, nous / Intellekt, Verstand, Vernunft, in: Höffe, Otfried (Hg.), Aristoteles-Lexikon (KTA 459), Stuttgart 2005, 381–385.

Lamoreaux, John C., Early Eastern Christian Responses to Islam, in: Tolan, John Victor (Hg.), Medieval Christian Perceptions of Islam, New York/London 1996, 3–31.

–, Theodore Abū Qurra, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 439–491.

–, Theodore Abū Qurrah (LChE 1), Provo 2005.

Landron, Bénédicte, Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam, Paris 1994.

Lazarus-Yafeh, Hava, Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism, Princeton 1992.

Leroy, Jules, Moïse de Nisibe, in: Ortiz de Urbina, Ignacio (Hg.), Symposium Syriacum 1972. Célebré dans les jours 26–31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et communications (OCA 197), Rom 1974, 457–470.

Leschhorn, Wolfgang, Antike Ären. Zeitrechnung, Politik und Geschichte im Schwarzmeerraum und in Kleinasien nördlich des Tauros (Hist.E 81), Stuttgart 1993.

Levy-Rubin, Milka, Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence, Cambridge u. a. 2011.

–, The Pact of ʿUmar, in: Thomas, David (Hg.), Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations, London/New York 2018, 80–89.

–, Praise or Defamation? – On the Polemic Usage of the Term *ḥanīf* among Christians and Muslims in the Middle Ages, in: JSAI 28 (2003) 202–224.

Lindstedt, Ilkka, *Muhājirūn* as a Name for the First/Seventh Century Muslims, in: JNES 74 (2015) 67–73.

Madelung, Wilferd, Der Kalām, in: Gätje, Helmut (Hg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Band II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987, 326–337.

–, The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran, in: Barral, J. M. (Hg.), Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata, Volume 1/1, Leiden 1974, 504–525.

–, Al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Christian Theology, in: ARAM 3 (1991) 35–44.

Madkour, Ibrahim, La logique d'Aristote chez les Mutakallimūn, in: Morewedge, Parviz (Hg.), Islamic Philosophical Theology, Albany 1979, 58–68.

Mariès, Louis, Un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, rédigé en arabe (circa 840) par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne (circa 856), in: REArm 1 (1921) 273–296.

Markschies, Christoph, Das Evangelium der Zwölf / Das Evangelium der zwölf Apostel, in: Markschies, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, Tübingen [7]2012, 434–436.

–, Das Evangelium der zwölf Apostel (ed. Harris) / Das Evangelium der zwölf Apostel (ed. Revillout), in: Markschies, Christoph/Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, Tübingen [7]2012, 444–446.

Martikainen, Jouko (Hg.), Johannes I. Sedra. Einleitung, syrische Texte, Übersetzung und vollständiges Wörterverzeichnis (GOF.S 34), Wiesbaden 1991.

Martin, Matthew J., Athanasiana Syriaca and the Library of Dayr al-Suryan, in: ANES 40 (2003) 225–234.

Martin, Richard C., Anthropomorphism, in: EQ 1 (2001) 103–107.

–, Createdness of the Qurʾān, in: EQ 1 (2001) 467–472.

–/Woodward, Mark R./Atmaja, Dwi S., Defenders of Reason in Islam. Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol, Oxford 1997.

Martindale, John Robert, Alamundarus 2, in: Martindale, John Robert, The Prosopography of the Later Roman Empire, Volume 2: A.D. 395–527, Cambridge u. a. 1980, 40–43.

Martinez, Francisco Javier, The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius, in: Drijvers, Han J. W. u. a. (Hg.), IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature, Groningen-Oosterhesselen 10–12 September (OCA 229), Rom 1987, 337–352.

–, Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius, Diss. The Catholic University of America, Washington, D.C. 1985.

Maspero, Giulio, Remarks on the Exegesis of Psalm 33:6 in the Syriac World, in: Horn, Cornelia B./Griffith, Sidney H. (Hg.), Biblical & Qurʾānic Traditions in the Middle East (EMTC 2), Warwick 2016, 109–127.

Massey, Keith, Mysterious Letters, in: EQ 3 (2003) 471–477.

Meerson, Michael/Schäfer, Peter, *Toledot Yeshu*: The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database, Volume I: Introduction and Translation (TSAJ 159), Tübingen 2014.

Meier, Mischa, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (Hyp. 147), Göttingen 2003.

Melchert, Christopher, Ahmad ibn Hanbal, London 2006.

Mellon Saint-Laurent, Jeanne-Nicole, Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches (TCH 55), Oakland 2015.

Millar, Fergus, Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam, in: JJS 44 (1993) 23–45.

Monnot, Guy, al-Shahrastānī, in: EI[2] 9 (1997) 214–216.

Morony, Michael G., Iraq after the Muslim Conquest (PSNE), Princeton 1984.

Müller, C. Detlef G., Zeitrechnungen, christlich-orientalische, in: Kaufhold, Hubert (Hg.), Kleines Lexikon des Christlichen Orients, Wiesbaden [2]2007, 521–525.

Nagel, Tilman, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.

Nautin, Pierre, L'auteur de la « Chronique anonyme de Guidi » : Élie de Merw, in: RHR 199 (1982) 303–314.

Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin [3]2013.

Newman, N. A., The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A. D.). Translations with Commentary, Hatfield 1993.

Olidort, Jacob, Portraying Early Islam as the *milla* of Abraham – A Look at the *tafsīr* Evidence, in: Hoyland, Robert G. (Hg.), The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean (SLAEI 25), Princeton 2015, 313–337.

el-Omari, Racha, The Muʿtazilite Movement (I): The Origins of the Muʿtazila, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 130–141.

O'Sullivan, Shaun, Anti-Jewish Polemic and Early Islam, in: Thomas, David (Hg.), The Bible in Arab Christianity (HCMR 6), Leiden/Boston 2007, 49–68.

Palmer, Andrew, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles (TTH 15), Liverpool 1993.

Papaconstantinou, Arietta, Between *Umma* and *Dhimma*. The Christians of the Middle East under the Umayyads, in: AIsl 42 (2008) 127–156.

Parker, Emily/Treiger, Alexander, Philo's Odyssey into the Medieval Jewish World: Neglected Evidence from Arab Christian Literature, in: Dionysius 30 (2012) 117–146.

Parker, Richard A./Dubberstein, Waldo H., Babylonian Chronology, 626 B.C.–A.D. 75, Providence 1956.

Patton, Walter M., Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. A Biography of the Imâm including an Account of the Moḥammedan Inquisition Called the Miḥna, 218–234 A. H., Leiden 1897.

Payaslian, Simon, The History of Armenia. From the Origins to the Present, New York/Basingstoke 2007.

Pedersen, Johannes, Djabrāʾīl, in: EI² 2 (1965) 362–364.

Penn, Michael Philip, Early Syriac Reactions to the Rise of Islam, in: King, Daniel (Hg.), The Syriac World, London/New York 2019, 175–188.

–, Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World, Philadelphia 2015.

–, *John and the Emir*. A New Introduction, Edition and Translation, in: Muséon 121 (2008) 65–91.

–, Nonos of Nisibis, in: Brock, Sebastian P./Butts, Aaron M./Kiraz, George A./Van Rompay, Lucas (Hg.), Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Piscataway 2011, 313.

–, Syriac Sources for the Study of Early Christian-Muslim Relations, in: IslChr 29 (2003) 59–78.

–, When Christians First Met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam, Oakland 2015.

Peters, Francis E., Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian *Corpus*, Leiden 1968.

Peters, Jan R., God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilî Qâḍî l-Quḍât Abû l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî, Leiden 1976.

van Peursen, Wido, Daniel's Four Kingdoms in the Syriac Tradition, in: van Peursen, Wido/Dyk, Janet W. (Hg.), Tradition and Innovation in Biblical Interpretation. Studies Presented to Professor Eep Talstra on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday (SSN 57), Leiden/Boston 2011, 189–207.

Pietruschka, Ute, Streitgespräche zwischen Christen und Muslimen und ihre Widerspiegelung in arabischen und syrischen Quellen, in: WZKM 89 (1999) 135–162.

–, Die Verwendung und Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien der frühen Abbasidenzeit (Mitte 8. Jahrhundert–Anfang 10. Jahrhundert), in: Beltz, Walter/Tubach, Jürgen (Hg.), Religiöser Text und soziale Struktur (HBO 31), Halle 2001, 271–288.

–, Zu den Begriffen *kalām* und *mutakallim* in christlichem Kontext, in: Beltz, Walter/Pietruschka, Ute/Tubach, Jürgen (Hg.), Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag (HBO 35), Halle 2003, 185–199.

Pines, Salomon [Shlomo], Beiträge zur islamischen Atomenlehre. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Gräfenhainichen 1936.

–, A Note on an Early Meaning of the Term *Mutakallim*, in: IOS 1 (1971) 224–240.

–, Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem *Kalām* and to Jewish Thought, in: PIASH 5 (1973) 105–125.

Pinggéra, Karl, Konfessionelle Rivalitäten in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Beispiele aus der ostsyrischen Literatur, in: Islam 88 (2012) 51–72.

–, Nestorianische Weltchronistik. Johannes Bar Penkāyē und Elias von Nisibis, in: Wallraff, Martin (Hg.), Julius Africanus und die christliche Weltchronik. Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (TU 157), Berlin/New York 2006, 263–283.

Pink, Johanna, Islam und Nichtmuslime, in: Brunner, Rainer (Hg.), Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, Stuttgart 2016, 481–500.

Platti, Emilio, Yaḥyā ibn ʿAdī, in: Thomas, David/Mallett, Alex (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 2 (900–1050) (HCMR 14), Leiden/Boston 2010, 390–438.

Pognon, Henri, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Texte, traduction et commentaire philologique. Avec quatre appendices et un glossaire, Paris 1898.

–, Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Paris 1907.

Puech, Henri-Charles/Blatz, Beate, Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien, Tübingen ^{6}1990, 285–329.

Putman, Hans, L'église et l'Islam sous Timothée I (780–823). Étude sur l'église nestorienne au temps des premiers ʿAbbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi (RILOB B/3), Beirut 1975.

Pretzl, Otto, Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen (SBAW.PH Jg. 1940, Heft 4), München 1940.

Rahman, Fazlur, ʿAḳl, in: EI^{2} 1 (1960) 341–342.

Reinink, Gerrit J., Alexander the Great in Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' Texts, in: Byzantinorossica 2 (2003) 150–178.

–, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam, in: OrChr 77 (1993) 165–187.

–, Bible and Qurʾan in Early Syriac Christian-Islamic Disputation, in: Tamcke, Martin (Hg.), Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages. Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter (BTS 117), Beirut 2007, 57–72.

–, The 'Book of Nature' and Syriac Apologetics against Islam. The Case of Job of Edessa's *Book of Treasures*, in: Vanderjagt, Arjo/van Berkel, Klaas (Hg.), The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages (GSCC 16), Leuven/Paris/Dudley 2005, 71–84.

–, Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem, in: Xristianskij Vostok 2/8 (2001) 227–241.

–, East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: The Case of John bar Penkaye's *Ktābā d-Rēš Mellē*, in: van Ginkel, Jan J./Murre-van den Berg, Heleen L./van Lint, Theo M. (Hg.), Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam (OLA 134), Leuven/Paris/Dudley 2005, 77–89.

–, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik, in: Laga, Carl/Munitiz, Joseph A./Van Rompay, Lucas (Hg.), After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday (OLA 18), Leuven 1985, 263–281.

–, Following the Doctrine of the Demons. Early Christian Fear of Conversion to Islam, in: Bremmer, Jan N./van Bekkum, Wout J./Molendijk, Arie L. (Hg.), Cultures of Conversions (GSCC 18), Leuven/Paris/Dudley 2006, 127–138.

–, From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam, in: Brandes, Wolfram/Schmieder, Felicitas (Hg.), Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Millennium-Studien 16), Berlin/New York 2008, 75–87.

–, Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios, in: ByZ 75 (1982) 336–344.

–, The Lamb on the Tree: Syriac Exegesis and Anti-Islamic Apologetics, in: Noort, Ed/Tigchelaar, Eibert (Hg.), The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (TBN 4), Leiden/Boston/Köln 2002, 109–124.

–, Neue Erkenntnisse zur syrischen Textgeschichte des 'Pseudo-Methodius', in: Hokwerda, Hero/Smits, Edmé R./Woesthuis, Marinus M. (Hg.), Polyphonia Byzantina. Studies in Honour of Willem J. Aerts (MG 13), Groningen 1993, 85–96.

–, Paideia: God's Design in World History According to the East Syrian Monk John bar Penkaye, in: Kooper, Erik (Hg.), The Medieval Chronicle II. Proceedings of the 2nd International Conference on the Medieval Chronicle, Driebergen/Utrecht, 16–21 July 1999 (CoNS 144), Amsterdam/New York 2002, 190–198.

–, Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable, in: Grypeou, Emmanouela/Swanson, Mark/Thomas, David (Hg.), The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam (HCMR 5), Leiden/Boston 2006, 153–169.

–, Pseudo-Ephraems „Rede über das Ende" und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts, in: ARAM 5 (1993) 437–463.

–, Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam, in: Cameron, Averil/Conrad, Lawrence I. (Hg.), The Byzantine and Early Islamic Near East, Volume 1: Problems in the Literary Source Material (SLAEI 1), Princeton 1992, 149–187.

–, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, in: Verbeke, Werner/Verhelst, Daniel/Welkenhuysen, Andries (Hg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (ML.St 15), Leuven 1988, 82–111.

–, The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses, in: Canivet, Pierre/Rey-Coquais, Jean-Paul (Hg.), La Syrie de Byzance à l'Islam. VII^{e}–VIII^{e} siècles. Actes du Colloque international, Lyon/Paris, 11–15 Septembre 1990, Damaskus 1992, 75–86.

–, Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame (CSCO.Sub 57), Louvain 1979.

–, Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser, in: Gosman, Martin/van Os, Jaap (Hg.), Non Nova, Sed Nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen (MG 5), Groningen 1984, 195–209.

–, Tyrannen und Muslime. Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodios, in: Vanstiphout, Herman L. J. u. a. (Hg.), Scripta Signa Vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J. H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends, Groningen 1986, 163–175.

–, The Veneration of Icons, the Cross, and the Bones of the Martyrs in an Early East-Syrian Apology against Islam, in: Bumazhnov, Dmitrij/Grypeou, Emmanouela/Sailors, Timothy B./Toepel, Alexander (Hg.), Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag (OLA 187), Leuven/Paris/Walpole 2011, 329–342.

Reller, Jobst, Syrische Ansichten zur Ausbreitung des Islams: Apologetik und/oder historische Wahrheit? Einige Beobachtungen zu einer immer noch spannenden Frage, in: IKTh 40 (2014) 55–68.

Rissanen, Seppo, Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule, Åbo 1993.

Robinson, Chase F., ʿAbd al-Malik, Oxford 2005.

–, The Conquest of Khūzistān: A Historiographical Reassessment, in: BSOAS 67 (2004) 14–39.

Robinson, Neal, Creating Birds from Clay: A Miracle of Jesus in the Qurʾān and in Classical Muslim Exegesis, in: MW 79 (1989) 1–13.

Van Roey, Albert, La liberté du Christ dans la doctrine de Nonnus de Nisibe, in: Ortiz de Urbina, Ignacio (Hg.), Symposium Syriacum 1972. Célebré dans les jours 26–31 octobre 1972 à l'Institut Pontificial Oriental de Rome. Rapports et communications (OCA 197), Rom 1974, 471–485.

–, Nonnus de Nisibe: Traité apologétique. Etude, texte et traduction (BMus 21), Louvain 1948.

Roggema, Barbara, The Debate between Patriarch John and an Emir of the Mhaggrāyē: a Reconsideration of the Earliest Christian-Muslim Debate, in: Tamcke, Martin (Hg.), Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages. Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter (BTS 117), Beirut 2007, 21–39.

–, The Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 268–273.

–, The Disputation of John and the Emir, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 782–785.

–, Ibn al-Layth, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 347–353.

–, The Legend of Sergius Baḥīrā. Some Remarks on its Origin in the East and its Traces in the West, in: Ciggaar, Krijnie/Teule, Herman (Hg.), East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations, II. Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1997 (OLA 92), Leuven 1999, 107–123.

–, The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam (HCMR 9), Leiden/Boston 2009.

–, Nonnus de Nisibe, Traité apologétique, in: Ruani, Flavia (Hg.), Les controverses religieuses en syriaque (ESyr 13), Paris 2016, 440–441.

–, Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'Islam, in: Ruani, Flavia (Hg.), Les controverses religieuses en syriaque (ESyr 13), Paris 2016, 261–293.

–, Salvaging the Saintly Sergius: Hagiographical Aspects of the Syriac Legend of Sergius Baḥīrā, in: Cuffel, Alexandra/Jaspert, Nikolas (Hg.), Entangled Hagiographies of the Religious Other, Newcastle 2019, 55–83.

Van Rompay, Lucas, The Christian Syriac Tradition of Interpretation, in: Sæbø, Magne (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 1: Antiquity, Göttingen 1996, 612–641.

–, Development of Biblical Interpretation in the Syrian Churches of the Middle Ages, in: Sæbø, Magne (Hg.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages, Part 2: The Middle Ages, Göttingen 2000, 559–577.

–, Mushe of Nisibis, in: Brock, Sebastian P./Butts, Aaron M./Kiraz, George A./Van Rompay, Lucas (Hg.), Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Piscataway 2011, 301–302.

Rosen-Ayalon, Myriam, The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf. An Iconographic Study (Qedem 28), Jerusalem 1989.

Rosenkranz, Simone, Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.–10. Jahrhundert (JudChr 21), Bern u. a. 2004.

Rotter, Gernot, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680–692) (AKM 45,3), Wiesbaden 1982.

El-Rouayheb, Khaled, Theology and Logic, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 408–431.

Rubin, Uri, The Kaʿba. Aspects of its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times, in: JSAI 8 (1986) 97–131.

Rudolph, Ulrich, Christliche Bibelexegese und muʿtazilitische Theologie. Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. Chr.), in: Oriens 34 (1994) 299–313.

Saadi, Abdul-Massih, The Letter of John of Sedreh: A New Perspective on Nascent Islam, in: JAAS 11 (1997) 68–84.

–, Nascent Islam in the Seventh Century Syriac Sources, in: Reynolds, Gabriel Said (Hg.), The Qurʾān in Its Historical Context, London/New York 2008, 217–222.

Sachau, Eduard, Syrische Rechtsbücher. Zweiter Band: Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô, Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos, Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun, Berlin 1908.

–, Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Zweite Abtheilung (HVKBB 23), Berlin 1899.

Sackur, Ernst, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle, Halle 1898.

Sahner, Christian C., Christian Martyrs under Islam. Religious Violence and the Making of the Muslim World, Princeton/Oxford 2018.

Sākō, Louis, Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens de langue syriaque, in: IslChr 10 (1984) 273–292.

Saleh, Walid A., The Psalms in the Qurʾan and in the Islamic Religious Imagination, in: Brown, William P. (Hg.), The Oxford Handbook of the Psalms, Oxford u. a. 2014, 281–296.

Samir, Samir Khalil, Liberté religieuse et propagation de la foi chez les théologiens arabes chrétiens du IXe siècle et en Islam, in: Tantur Yearbook 1980–81, Jerusalem 1981, 93–164.

–, The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and Other Arab Christian Authors, in: Thomas, David (Hg.), Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years, Leiden/Boston/Köln 2001, 75–106.

–, Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631–648)?, in: Drijvers, Han J. W. u. a. (Hg.), IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature, Groningen-Oosterhesselen 10–12 September (OCA 229), Rom 1987, 387–400.

Schadler, Peter, The Dialogue between a Saracen and a Christian, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 367–370.

Schäfer, Peter, Jesus in the Talmud, Princeton/Oxford 2007.

Scheiner, Jens/Janos, Damien, Baghdād: Political Metropolis and Intellectual Center, in: Scheiner, Jens/Janos, Damien (Hg.), The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdād, 750–1000 C.E. (SLAEI 26), Princeton 2014, 1–45.

Scher, Addai, Notice sur la vie et les œuvres de Yoḥannan bar Penkayê, in: JA 10 (1907) 161–178.

Schilling, Alexander M., Der Koran des Katholikos-Patriarchen. Eine synoptische Analyse der sowohl in Timotheos' I. Dialog mit al-Mahdī als auch in Dionysios bar Ṣalībī's „Disput gegen die Nation der Araber" zitierten Koranverse, in: Perkams, Matthias/Schilling, Alexander M. (Hg.), Griechische Philosophie und Wissenschaft bei den Ostsyrern. Zum Gedenken an Mār Addai Scher (1867–1915) (Transmissions 3), Berlin/Boston 2020, 135–156.

–, Ein Koran-Florilegium in syrischer Überlieferung. Alphonse Mingana und der „Disput gegen die Nation der Araber" des Dionysios bar Ṣalībī, in: Bruns, Peter/Kremer, Thomas (Hg.), Studia Syriaca. Beiträge des IX. Deutschen Syrologentages in Eichstätt 2016 (EBCO 6), Wiesbaden 2018, 155–180.

Schmidtke, Sabine, The Muʿtazilite Movement (III): The Scholastic Phase, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 159–180.

–, Neuere Forschungen zur *Muʿtazila* unter besonderer Berücksichtigung der späteren *Muʿtazila* ab dem 4./10. Jahrhundert, in: Arabica 45 (1998) 379–408.

–, Rationale Theologie, in: Brunner, Rainer (Hg.), Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, Stuttgart 2016, 167–190.

Schöck, Cornelia, Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna (IKU 168), Berlin 1993.

–, Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. ʿAmr (d. 200/815), in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 55–80.

–, Koranexegese, Grammatik und Logik. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlußlehre (IPTS 60), Leiden/Boston 2006.

Schumann, Olaf H., Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur (KVRG 13), Köln/Wien [2]1988.

Schwaigert, Wolfgang, Das Christentum in Ḫūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410, Marburg a. d. Lahn 1989.

Seale, Morris S., Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers, London 1964.

Segal, Judah Benzion, Arabs in Syriac Literature before the Rise of Islam, in: JSAI 4 (1984) 89–123.

Sezgin, Fuat, Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qurʾānwissenschaften · Ḥadīṯ · Geschichte · Fiqh · Dogmatik · Mystik bis ca. 430 H., Leiden 1967.

Shah, Mustafa, Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: the Synthesis of *Kalām*, in: Religion Compass 1 (2007) 430–454.

Shahîd, Irfan, Ṭayyiʾ, in: EI[2] 10 (2000) 402–403.

Shepard, William E., Age of Ignorance, in: EQ 1 (2001) 37–40.

Shepardson, Christine, Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria (PatMS 20), Washington, D.C. 2008.

Shoemaker, Stephen J., "The Reign of God Has Come": Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam, in: Arabica 61 (2014) 514–558.

Sklare, David, Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century, in: Lazarus-Yafeh, Hava u. a. (Hg.), The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam (SALL 4), Wiesbaden 1999, 137–161.

Strohmaier, Gotthard, Syrer am Kalifenhof in Bagdad, in: Weltecke, Dorothea (Hg.), Neue Aramäische Studien. Geschichte und Gegenwart (Schola Nisibina 1), Frankfurt a. M. 2017, 83–107.

–, Der syrische und der arabische Galen, in: Haase, Wolfgang (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II: Principat, Band 37: Philosophie, Wissenschaften, Technik, 2. Teilband: Wissenschaften (Medizin und Biologie [Forts.]), Berlin/New York 1994, 1987–2017.

Stroumsa, Sarah, The Beginnings of the Muʿtazila Reconsidered, in: JSAI 13 (1990) 265–293.

–, Early Muslim and Jewish *Kalām*: The Enterprise of Reasoned Discourse, in: Friedmann, Yohanan/Markschies, Christoph (Hg.), Rationalization in Religions. Judaism, Christianity and Islam, Berlin/Boston 2019, 202–223.

–, Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought (IPTS 35), Leiden/Boston/Köln 1999.

–, Ibn al-Rāwandī's *sūʾ adab al-mujādala*: the Role of Bad Manners in Medieval Disputations, in: Lazarus-Yafeh, Hava u. a. (Hg.), The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam (SALL 4), Wiesbaden 1999, 66–83.

–, On Jewish Intellectuals who Converted in the Early Middle Ages, in: Frank, Daniel (Hg.), The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London, 1992 (EJM 16), Leiden/New York/Köln 1995, 179–197.

–, The Muslim Context, in: Nadler, Steven/Rudavsky, Tamar M. (Hg.), The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century, Cambridge u. a. 2009, 39–59.

–, Philosophy as Wisdom. On the Christians' Role in the Translation of Philosophical Material into Arabic, in: Ben-Shammai, Haggai/Shaked, Shaul/Stroumsa, Sarah (Hg.), Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries. Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean

World. Proceedings of an International Workshop Held in Memory of Professor Shlomo Pines at The Institute for Advanced Studies, The Hebrew University of Jerusalem, 28 February–2 March 2005, Jerusalem 2013, 276–293.

–, The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature, in: HTR 78 (1985) 101–114.

Suermann, Harald, The Apocalypse of Pseudo-Ephrem, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 160–162.

–, Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Jôḥannàn bar Penkàjē, in: Scholz, Piotr O./Stempel, Reinhard (Hg.), Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag (BNuAe 1), Köln 1988, 59–71.

–, Die Bedeutung der Ratio im christlich-islamischen Dialog zu Beginn der Abbasiden-Zeit (750–900), in: Hasselhoff, Görge K./Meyer-Blanck, Michael (Hg.), Religion und Rationalität (SBZRG 4), Würzburg 2008, 169–178.

–, Der Begriff *ṣifah* bei Abū Rāʾiṭah, in: Samir, Samir Khalil/Nielsen, Jørgen S. (Hg.), Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258) (SHR 63), Leiden/New York/Köln 1994, 157–171.

–, Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios, in: OrChr 71 (1987) 140–155.

–, Einige Bemerkungen zu syrischen Apokalypsen des 7. Jhds., in: Drijvers, Han J. W. u. a. (Hg.), IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature, Groningen-Oosterhesselen 10–12 September (OCA 229), Rom 1987, 327–335.

–, Die Entstehung des Islam und seine Expansion aus Sicht der Aramäer, in: Weltecke, Dorothea (Hg.), Neue Aramäische Studien. Geschichte und Gegenwart (Schola Nisibina 1), Frankfurt a. M. 2017, 47–82.

–, Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts (EHS.T 256), Frankfurt/Bern/New York 1985.

–, Der nestorianische Patriarch Timotheos I. und seine theologischen Briefe im Kontext des Islam, in: Tamcke, Martin/Heinz, Andreas (Hg.), Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg (SOKG 9), Münster/Hamburg/London 2000, 217–230.

–, The Old Testament and the Jews in the Dialogue between the Jacobite Patriarch John I and ʿUmayr ibn Saʿd al-Anṣārī, in: Monferrer-Sala, Juan Pedro (Hg.), Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy (GECS 1), Piscataway 2013, 131–141.

–, Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750, in: ZMR 67 (1983) 120–136.

–, Timotheos I., † 823, in: Klein, Wassilios (Hg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 152–167.

–, Timothy and his Dialogue with Muslims, in: Harp 8/9 (1995–1996) 263–275.

–, Trinität in der islamisch-christlichen Kontroverse nach Abū Rāʾiṭa, in: ZMR 74 (1990) 219–229.

Suleiman, Farid, Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes (WIsl 11), Berlin/Boston 2019.

Swanson, Mark N., Apology or Its Evasion? Some Ninth-Century Arabic Christian Texts on Discerning the True Religion, in: Root, Michael/Buckley, James J. (Hg.), Christian Theology and Islam, Cambridge 2014, 45–63.

–, Are Hypostases Attributes? An Investigation into the Modern Egyptian Christian Appropriation of the Medieval Arabic Apologetic Heritage, in: ParOr 16 (1990–1991) 239–250.

–, The Christian al-Maʾmūn Tradition, in: Thomas, David (Hg.), Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ʿAbbasid Iraq (HCMR 1), Leiden/Boston 2003, 63–92.

–, *Fī tathlīth Allāh al-wāḥid*, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 330–333.

Szilágyi, Krisztina, Christian Books in Jewish Libraries: Fragments of Christian Arabic Writings from the Cairo Genizah, in: Brody, Robert (Hg.), Ginzei Qedem. Genizah Research Annual, Volume II, Jerusalem 2006, 107*–162*.

–, Christian Learning about Islam in the Early ʿAbbāsid Caliphate: The Muslim Sources of the *Disputation of the Monk Abraham of Tiberias*, in: Scheiner, Jens/Janos, Damien (Hg.), The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdād, 750–1000 C.E. (SLAEI 26), Princeton 2014, 267–342.

–, Muḥammad and the Monk: The Making of the Christian Baḥīrā Legend, in: JSAI 34 (2008) 169–214.

Talbi, Mohamed, Ifrīḳiya, in: EI² 3 (1979) 1047–1050.

–, al-Ḳayrawān, in: EI² 4 (1978) 824–832.

Tamcke, Martin, Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 2008.

Tannous, Jack, Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes, in: Kiraz, George A. (Hg.), Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock (GECS 3), Piscataway 2008, 671–716.

–, The Making of the Medieval Middle East. Religion, Society, and Simple Believers, Princeton/Oxford 2018.

–, Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak, Diss. Princeton University, Princeton 2010.

Taylor, David G. K., The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation, in: Griffith, Sidney H./Grebenstein, Sven (Hg.), Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2015, 187–242.

Ter-Minassiantz, Erwand, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet (TU 11,4), Leipzig 1904.

Teule, Herman G. B., The Chronicle of Khuzistan, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 130–132.

–, Dionysius bar Ṣalibi, in: Thomas, David/Mallett, Alex (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 3 (1050–1200) (HCMR 15), Leiden/Boston 2011, 665–670.

–, Dionysius of Tell-Maḥrē, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 622–626.

–, Ishoʿyahb III of Adiabene, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 133–136.

–, Jacob of Edessa, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 226–233.

–, Nonnus of Nisibis, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 743–745.

–, Paul of Antioch's Attitude towards the Jews and the Muslims. His *Letter to the Nations and the Jews*, in: Roggema, Barbara/Poorthuis, Marcel/Valkenberg, Pim (Hg.), The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam (PTI 11), Leuven/Dudley 2005, 91–110.

–, Theodore bar Koni, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 343–346.

–, Yuḥanon of the Sedre, in: Brock, Sebastian P./Butts, Aaron M./Kiraz, George A./Van Rompay, Lucas (Hg.), Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Piscataway 2011, 447.

Thomas, David, The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic, in: ICMR 7 (1996) 29–38.

–, The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era, in: Ridgeon, Lloyd (Hg.), Islamic Interpretations of Christianity, London/New York 2001, 78–98.

–, Al-Jāḥiẓ, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 706–712.

–, Making Sense of the Bible in Early *Kalām*, in: JEastCS 70 (2018) 85–103.

–, The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic, in: JSSt 39 (1994) 221–243.

–, Al-Murdār, in: Thomas, David/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009, 611–613.

–, Trinity, in: EQ 5 (2006) 368–372.

–/Roggema, Barbara (Hg.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 1 (600–900) (HCMR 11), Leiden/Boston 2009.

Thomson, Robert W., Arabic in Armenia before the Tenth Century, in: Mardirossian, Aram/Ouzounian, Agnès/Zuckerman, Constantin (Hg.), Mélanges Jean-Pierre Mahé (TMCB 18), Paris 2014, 691–706.

Toepel, Alexander, Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen *Buch der Schatzhöhle*. Eine quellenkritische Untersuchung (CSCO.Sub 119), Louvain 2006.

Toral-Niehoff, Isabel, Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext (IHC 104), Leiden/Boston 2014.

Treiger, Alexander, Could Christ's Humanity See His Divinity? An Eighth-Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East, in: JCSSS 9 (2009) 3–21.

–, Origins of *Kalām*, in: Schmidtke, Sabine (Hg.), The Oxford Handbook of Islamic Theology, Oxford 2016, 27–43.

Tritton, Arthur S., The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of ʿUmar, London 1930.

Turner, John P., Inquisition in Early Islam. The Competition for Political and Religious Authority in the Abbasid Empire, London/New York 2013.

Vajda, Georges, La finalité de la création de l'homme selon un théologien juif du IXe siècle, in: Oriens 15 (1962) 61–85.

Varsányi, Orsolya, Christian Terminology. God's Names and Attributes in ʿAmmār al-Baṣrī's *Kitāb al-Masāʾil waʾl-Aǧwibah*, in: Cilardo, Agostino (Hg.), Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Proceedings of the 25th Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants (OLA 226), Leuven/Paris/Walpole 2013, 117–126.

–, The Concept of *ʿaql* in Early Arabic Christian Theology: A Case for the Early Interaction between Philosophy and *kalām*, in: Janos, Damien (Hg.), Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries (IHC 124), Leiden/Boston 2016, 109–134.

Villagomez, Cynthia, Christian Salvation through Muslim Domination: Divine Punishment and Syriac Apocalyptic Expectations in the Seventh and Eighth Centuries, in: MedEnc 4 (1998) 203–218.

Wagner, Ewald, Munāẓara, in: EI² 7 (1993) 565–568.

Watt, John W., Syriac Translators and Greek Philosophy in Early Abbasid Iraq, in: JCSSS 4 (2004) 15–26.

Watt, William Montgomery, ʿAbbād b. Sulaymān, in: EI² 1 (1960) 4–5.

–, al-Ashʿarī, Abu ʾl-Ḥasan, in: EI² 1 (1960) 694–695.

–, The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible, in: TGUOS 16 (1955–56) 50–62.

–, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973.

–, His Name is Aḥmad, in: MW 43 (1953) 110–117.

Webb, Gisela, Gabriel, in: EQ 2 (2002) 278–280.

Webb, Peter, *Al-Jāhiliyya*: Uncertain Times of Uncertain Meanings, in: Islam 91 (2014) 69–94.

Weitz, Lev E., Between Christ and Caliph. Law, Marriage, and Christian Community in Early Islam, Philadelphia 2018.

Wensinck, Arent J., Kaʿba, in: EI² 4 (1978) 317–322.

Wickes, Jeffrey, Mapping the Literary Landscape of Ephrem's Theology of Divine Names, in: DOP 69 (2015) 1–13.

Wilde, Clare Elena, Approaches to the Qurʾān in Early Christian Arabic Texts (750–1258 C.E.), Bethesda/Dublin/Palo Alto 2014.

–, 'We shall neither learn the Qurʾān nor teach it to our children': The Covenant of ʿUmar on Learning, in: Scheiner, Jens/Janos, Damien (Hg.), The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdād, 750–1000 C.E. (SLAEI 26), Princeton 2014, 237–265.

Wilmshurst, David, The Church of the East in the ʿAbbasid Era, in: King, Daniel (Hg.), The Syriac World, London/New York 2019, 189–201.

Winkler, Dietmar W., Christian Responses to Islam in the Umayyad Period, in: Winkler, Dietmar W. (Hg.), Syriac Churches Encountering Islam. Past Experiences and Future Perspectives (POSST 1), Piscataway 2010, 66–84.

–, Miaphysitism. A New Term for Use in the History of Dogma and in Ecumenical Theology, in: Harp 10 (1997) 33–40.

–, „Miaphysitismus". Anmerkungen zur ökumenischen Sinnhaftigkeit eines Neologismus, in: CNS 37 (2016) 19–29.

–, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (SOKG 26), Münster 2003.

–, Spätantiker Trinitätsglaube auf dem Prüfstand. Christlich-Muslimische Disputation im frühen Mittelalter, in: Ebenbauer, Peter/Renhart, Erich (Hg.), Trinität. Die Drei-Einheit Gottes im theologischen und künstlerischen Diskurs. Dokumentation des wissenschaftlichen Symposions vom 19. bis 22. Juni 2011 in Graz, Graz 2012, 65–80.

Witakowski, Witold, The Eschatological Program of the Apocalypse of Pseudo-Methodios: Does it Make Sense?, in: RoczOr 53 (2000) 33–42.

–, The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition, in: Lavenant, René (Hg.), V Symposium Syriacum 1988, Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988 (OCA 236), Rom 1990, 93–109.

–, Toma of Marga, in: Brock, Sebastian P./Butts, Aaron M./Kiraz, George A./Van Rompay, Lucas (Hg.), Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Piscataway 2011, 417.

Wolfson, Harry Austryn, The Muslim Attributes and the Christian Trinity, in: HTR 49 (1956) 1–18.

–, The Philosophy of the Kalam (SGPS 4), Cambridge/London 1976.

–, Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy, Cambridge/London 1979.

Wright, William, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. Part I, London 1870.

–, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. Part II, London 1871.

–, A Short History of Syriac Literature, London 1894.

Young, William G., Patriarch, Shah and Caliph. A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D. With Special Reference to Available Translated Syriac Sources, Rawalpindi 1974.

Verzeichnis der Schriftstellen

Altes Testament

Gen 1,1 . . . . . .302, 309 (Anm. 430)
Gen 1,26 . . . . . 297, 298 (Anm. 374), 300f
Gen 2,7 411
Gen 3,22 300
Gen 5,32 211
Gen 10,25 211
Gen 11,7 . . . . . 297, 298 (Anm. 374), 300f
Gen 11,9 302
Gen 12,7–8 182
Gen 13,3–4 182
Gen 16,12 . . . . . .165, 193 (Anm. 418)
Gen 17,10–14.23–27 150
Gen 17,20 . . . . . 169, 207, 215
Gen 19,24 . . . . . .447f
Gen 21 184
Gen 21,10 184
Gen 25,1–2 137
Gen 25,16 . . . . . .169 (Anm. 290)
Gen 37,28 137
Ex 21,24 . . . . . .272 (Anm. 257)
Dtn 6,4 . . . . . 296f, 299f, 303
Dtn 9,4–6 153
Dtn 32,5 . . . . . .324 (Anm. 506)
Dtn 32,6 . . . . . .324 (Anm. 507)
Dtn 32,30 . . . . . .151 (Anm. 159)
Ri 6–8 137
Ri 6,5 138
Ri 7,1 164
Ri 7,1–8,21 137
Ri 7,12 138
Ri 8,24 137
Hiob 1,21 300
Ps 33,6 . . . . . .298, 398, 411–413, 475
Ps 37,29 156
Ps 56,11 475
Ps 99,9 487
Ps 132,7 487
Koh 1,9 89
Jes 6,3 . . . . . .292, 297, 298 (Anm. 374), 303
Jes 7,14 . . . . . 442 (Anm. 1075), 443, 454, 509 (Anm. 1420)
Jes 42,1 . . . . . .472 (Anm. 1215), 473
Jes 53,12 508
Jer 2,8 . . . . . .162 (Anm. 233)
Ez 2,5 . . . . . .324 (Anm. 508)
Ez 39,17–20 164
Dan 2,40–45 57
Dan 7,2 . . . . . .58 (Anm. 129), 202
Dan 7,4–7 58
Dan 7,7–8.19–27 57
Dan 7,27 143
Dan 9,25 . . . . . .56 (Anm. 124)
Dan 9,27 . . . . . .168 (Anm. 282)
Dan 11 155
Dan 11,8–9 . . . . . .202 (Anm. 471)
Dan 11,9 202

Neues Testament

Mt 1,23 . . . . . .442 (Anm. 1075)
Mt 3,16–17 297
Mt 4,1–2 . . . . . .509 (Anm. 1417)
Mt 5,11–12 176
Mt 12,18 . . . . . .472 (Anm. 1215), 473
Mt 12,39 . . . . . .324 (Anm. 509)
Mt 14,25 . . . . . .509 (Anm. 1418)
Mt 16,15–19 199
Mt 16,18 199
Mt 16,23 199
Mt 22,15–22 . . . . . .172 (Anm. 300)
Mt 28,19 . . . . . .297f
Mk 1,10–11 297
Mk 1,12–13 . . . . . .509 (Anm. 1417)
Mk 6,48 . . . . . .509 (Anm. 1418)
Mk 12,13–17 . . . . . .172 (Anm. 300)
Lk 1,28 308
Lk 1,35 308
Lk 1,38 477
Lk 1,48 477
Lk 3,22 297
Lk 4,1–2 . . . . . .509 (Anm. 1417)
Lk 18,8 . . . . . 175, 205, 212
Lk 20,20–26 . . . . . .172 (Anm. 300)
Joh 1,1 298
Joh 1,1–3 . . . . . .309 (Anm. 431)
Joh 1,1–5 489
Joh 1,14 434
Joh 6,19 . . . . . .509 (Anm. 1418)
Joh 9,6 . . . . . .509 (Anm. 1419)
Joh 14,12 459
Joh 14,26 297
Joh 15,23–16,1 270
Joh 16,5 297
Joh 20,17 . . . . . 425–427, 430, 472
Apg 3,13 . . . . . .472 (Anm. 1215)
Apg 3,26 . . . . . .472 (Anm. 1215)
Apg 4,27 . . . . . .472 (Anm. 1215)
Apg 4,30 . . . . . .472 (Anm. 1215)

Röm 1,27 154
Röm 9,6 175
Röm 13,7 172
1Kor 1,23 . . . . . .263 (Anm. 196)
1Kor 3,1–3 . . . . . .326 (Anm. 519)
1Kor 15,24 200
Gal 4,21–31 . . . . . 184, 203
Gal 4,24 184
Gal 4,26 184
Gal 5,2–6 150
Phil 2,5–8 473
Phil 2,5–11 . . . . . 472, 479
Phil 2,6 . . . . . .472, 479f
Phil 2,7 . . . . . .472f, 480
2Thess 2,7–8 199
2Thess 2,8 167
1Tim 1,9 175
1Tim 4,1 175
Hebr 4,15 . . . . . 482, 508
Hebr 5,13–14 . . . . . .326 (Anm. 519)
Hebr 12,8 176

Koran

Sure 2,62 . . . . . .94 (Anm. 354)
Sure 2,97 . . . . . .268 (Anm. 227)
Sure 2,116 . . . . . .467 (Anm. 1188)
Sure 2,117 . . . . . .501 (Anm. 1369)
Sure 2,125 . . . . . 182 (Anm. 357 und 362), 183 (Anm. 367)
Sure 2,127 . . 182 (Anm. 357), 183 (Anm. 367)
Sure 2,135–136 188
Sure 2,144 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 2,149–150 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 2,191 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 2,196 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 2,217 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 3,7 . . . . . .489 (Anm. 1304)
Sure 3,45 . . . . . .275 (Anm. 281), 502
Sure 3,45–48 420
Sure 3,47 . . . . . .275 (Anm. 280)
Sure 3,49 . . . . . 275 (Anm. 282), 462, 463 (Anm. 1172), 465
Sure 3,51 . . 426 (Anm. 988), 472 (Anm. 1213)
Sure 3,55 . . . . . .275 (Anm. 283)
Sure 3,59 . . . . . .419 (Anm. 959), 477f
Sure 3,67–68 . . . . . .188 (Anm. 392)
Sure 3,95 . . . 183 (Anm. 367), 188 (Anm. 392)
Sure 3,96 . . . 182 (Anm. 358), 183 (Anm. 367)
Sure 3,97 . . . . . 182 (Anm. 357 und 362), 183 (Anm. 367)
Sure 4,157 . . . . . .275 (Anm. 284)
Sure 4,157–158 196
Sure 4,157–159 . . . . . 187, 422
Sure 4,158 . . . . . .275 (Anm. 283)
Sure 4,171 . . . . . 129, 275 (Anm. 281), 284, 300f, 305–318, 321f, 388, 390, 399, 409, 413f, 416, 420, 475f, 486–488, 495f, 497 (Anm. 1347), 518, 525
Sure 4,172 . . . . . .85, 129, 472 (Anm. 1212)
Sure 4,172–173 472
Sure 5,2 . . . . . .182 (Anm. 359 und 361)
Sure 5,17 421
Sure 5,69 . . . . . .94 (Anm. 354)
Sure 5,72 . . . . . 283, 421, 426 (Anm. 988), 472 (Anm. 1213)
Sure 5,73 346
Sure 5,75 422
Sure 5,82 276
Sure 5,95 . . . . . .182 (Anm. 363)
Sure 5,97 . . . . . .182 (Anm. 359 und 363)
Sure 5,110 . . . .275 (Anm. 282), 459, 462, 463 (Anm. 1172), 465
Sure 5,116 . . . . . .283f, 422
Sure 5,117 . . . .283, 422, 426 (Anm. 988), 472 (Anm. 1213)
Sure 6,37 . . . . . .458 (Anm. 1150)
Sure 6,161 . . . . . .188 (Anm. 392)
Sure 6,163 . . . . . .283 (Anm. 304)
Sure 7,180 . . . . . .353 (Anm. 653)
Sure 8,34 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 9,7 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 9,19 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 9,28 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 9,29 173
Sure 9,30–31 . . . . . .421 (Anm. 971)
Sure 10,18 . . . . . .283 (Anm. 304)
Sure 10,28–29 . . . . . .283 (Anm. 304)
Sure 13,38 . . . . . .460 (Anm. 1156)
Sure 13,39 . . . . . .489 (Anm. 1304)
Sure 16,102 . . . . . .316 (Anm. 472)
Sure 16,120–123 . . . . . .188 (Anm. 392)
Sure 16,125 . . . . . .235 (Anm. 48)
Sure 17,1 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 19,17 321
Sure 19,19–21 419
Sure 19,20 . . . . . .275 (Anm. 280)
Sure 19,30 . . . . . 85, 420 (Anm. 965), 472 (Anm. 1212)
Sure 19,34–36 . . . . . .129, 421 (Anm. 966)
Sure 19,36 . . 426 (Anm. 988), 472 (Anm. 1213)
Sure 21,105 157
Sure 22,17 . . . . . .94 (Anm. 354)
Sure 22,25 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 22,26 . . 182 (Anm. 357), 183 (Anm. 367)
Sure 22,29 . . . . . .182 (Anm. 360)
Sure 22,33 . . . . . .182 (Anm. 360)
Sure 23,91–92 . . . . . .283 (Anm. 304)
Sure 24,55 157
Sure 29,46 235

Sure 42,11 . . . . . .386 (Anm. 824)
Sure 43,4 . . . . . .489 (Anm. 1304)
Sure 43,59 . . . . . .85, 472 (Anm. 1212)
Sure 43,64 . . 426 (Anm. 988), 472 (Anm. 1213)
Sure 48,25 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 48,27 . . . . . .182 (Anm. 361)
Sure 55 489
Sure 56,78 . . . . . .489 (Anm. 1302)
Sure 61,6 . . . . . .269f
Sure 85,22 . . . . . .489 (Anm. 1303)
Sure 112 . . . . . 286, 422
Sure 112,1 292
Sure 112,3 467

Personenverzeichnis

Anmerkung zu den arabischen Namen: Bei Personen mit arabischen Namen wird im Personenverzeichnis jener Teil des Namens zuerst angeführt, unter dem die Person in der vorliegenden Monographie meist genannt wird oder unter dem sie allgemein bekannt ist. So wird in manchen Fällen zuerst die *nisba* (al-…) im Personenverzeichnis genannt, in anderen Fällen hingegen die *kunya* (Abū …). Der bestimmte Artikel (al-) der *nisba* wird bei der alphabetischen Reihenfolge nicht berücksichtigt.

Aaron (Altes Testament) 296
Aba II. von Kaškar (Katholikos-Patriarch) . 426, 430
ʿAbbād b. Sulaimān 337, 345–347, 351f, 354, 375, 416, 494
al-ʿAbbās b. ʿAbdalmuṭṭalib 228
ʿAbdalǧabbār b. Aḥmad al-Hamaḏānī . . . . . 20, 28 (Anm. 50), 233 (Anm. 36), 332, 346, 348, 382 (Anm. 810), 492f
ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Kullāb 494f, 501f
ʿAbdallāh b. Salām. 273
ʿAbdallāh b. az-Zubair. 48f, 63, 124–130, 174, 202, 211
ʿAbdalmalik b. Marwān (Kalif) 54, 59, 63, 71, 124–134, 167, 170, 174, 177f, 185, 189, 192f, 202, 204, 217, 219, 221f, 224, 521
ʿAbdalmalik b. Hišām . . . .96 (Anm. 363), 270
ʿAbdīšōʿ bar Brīkā . . . . . .69 (Anm. 193), 87
Abraham (Stammvater) . . .73, 136f, 149f, 169, 181–183, 188, 220, 258, 296, 425, 442, 448, 451, 503, 517, 522
Abrahamov, Binyamin. 240
Abramowski, Rudolf 47, 226
Abū l-ʿAbbās al-Baġawī 494
Abū l-ʿAbbās as-Saffāḥ 228
Abū ʿAmr ʿAbdallāh b. al-Muqaffaʿ 369
Abū Bakr ʿAbdallāh b. Abī Quḥāfa ṣ-Ṣiddīq (Kalif) 127, 273
Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Iskāfī. 354
Abū Ḥanīfa Nuʿmān b. Ṯābit b. Zūṭā t-Taimī 337
Abū Ḥasan Zurāra b. Aʿyan b. Sunsun 371–374
Abū l-Huḏail al-ʿAllāf . . . . . 20, 232, 233 (Anm. 36), 245, 359–364, 367–370, 374f, 381, 384, 387, 389, 394, 406, 415, 500–503, 519f, 525f
Abū l-Ḥusain ʿAbdarraḥīm al-Ḫaiyāṭ 372
Abū ʿĪsā l-Warrāq. 28 (Anm. 50), 30, 330–332, 335, 347, 352, 373, 382 (Anm. 810), 427, 432 (Anm. 1020), 433, 444, 460, 463, 474
Abū Maʿn Ṯumāma b. Ašras an-Numairī . 103f
Abū Muǧālid aḍ-Ḍarīr 495
Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muslim b. Qutaiba . . . . . .387 (Anm. 826)
Abū Mūsā ʿĪsā b. al-Haiṯam aṣ-Ṣūfī 354
Abū Mūsā ʿĪsā b. Ṣubayḥ al-Murdār 20
Abū Muslim 228
Abū Nūḥ al-Anbārī . . . 76, 254f, 256 (Anm. 170)
Abū l-Qāsim al-Kaʿbī l-Balḫī 233
Abū Qurra, Theodor. . . . 20, 21 (Anm. 19), 24, 77 (Anm. 243), 103–105, 114, 237, 243, 315, 340 (Anm. 586), 344 (Anm. 607), 355, 356 (Anm. 670), 496–499, 515
Abū r-Rabīʿ Muḥammad b. al-Laiṯ al-Ḫaṭīb 330f, 335
Abū Rāʾiṭa, Ḥabīb b. Ḥidma . . . 21 (Anm. 19), 102 (Anm. 400), 103–106, 116, 226, 291, 319 (Anm. 474), 341–348, 351f, 355, 356 (Anm. 670), 364, 399–405, 407, 416, 451 (Anm. 1112), 527
Abū Sufyān b. Ḥarb 210
Abū Ṭālib b. ʿAbdalmuṭṭalib 96
Abū Tammām. 362, 372
Abū ʿUbaida b. al-Ǧarrāḥ 148
Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿdī. .237
Accad, Martin . . . . . .426 (Anm. 990)
Adam . . . 52, 60, 199, 275, 419, 425, 427, 430, 463, 465, 476–478, 481, 483
Adamson, Peter 230
Aerts, Willem J. . . . . .51 (Anm. 91)
Aḥmad b. Ḥanbal 491f, 495
Aḥmad b. al-Ḥusain Mānkdīm. 495
Aḥūdemmeh von Balad . . .96 (Anm. 366), 170
ʿĀʾiša bint Abī Bakr. 127, 213
Alexander der Große . . 56–59, 87 (Anm. 313), 194 (Anm. 422), 195f
Alexander, Paul J. 55
ʿAlī r-Riḍā . . . . . .209 (Anm. 509)
ʿAlī b. ʿAbī Ṭālib (Kalif) 209 (Anm. 509), 273f
ʿAlī b. ʿĪsā b. Dāʾūd al-Ǧarrāḥ. 111
Allard, Michel 353
al-Amīn (Kalif) 76, 206
ʿAmmār al-Baṣrī . . . . 20, 21 (Anm. 19), 355f, 359, 382 (Anm. 810), 403
ʿAmr b. Mattā. . . . . .74 (Anm. 224)
ʿAmr b. Saʿīd al-Ašdaq 126
ʿAmr b. ʿUbaid. 232
Antiochos I. Soter (König). . . . .87 (Anm. 313)
Aristoteles . . . . . 76, 78, 82, 89, 245, 247, 254, 342 (Anm. 592 und 594), 363, 366–370, 377, 379, 381

al-Aš'arī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl 30, 231, 337, 345, 353 (Anm. 659), 356 (Anm. 669), 360, 362f, 367, 370–372, 374, 494 (Anm. 1329), 496, 500f
Ašot IV. Msaker . . . . . 102 (Anm. 400), 104f
Ašot V. Bagratuni . . . . . .104 (Anm. 412)
Assemani, Giuseppe Simone . . 69 (Anm. 195), 87, 107 (Anm. 426)
Atanassova, Diliana . . . . . .265 (Anm. 211)
Athanasios von Balad 255, 365–367, 369, 406
Awad, Najib George. . .21 (Anm. 19), 225, 496 (Anm. 1343)
Aydin, Sami . . . . . .366 (Anm. 728)
Babai der Große 435, 440, 443, 480f, 483
al-Baġdādī, ʿAbdalqāhir. 345, 501
Bagrat II. Bagratuni 104 (Anm. 412), 105, 108
Baḥīrā (Mönch) . . . 72, 95, 96 (Anm. 366), 97, 99–101, 207, 209 (Anm. 509), 211, 214f, 225, 267–269, 271, 274, 280, 292f, 303, 313f, 318, 320, 415, 441, 443, 524
al-Balāḏurī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Ǧābir . . . . . .148 (Anm. 145)
al-Bāqillānī, Abū Bakr . . . . .28 (Anm. 50), 382 (Anm. 810), 425 (Anm. 987), 460, 474
Basileios I. (Kaiser) . . . . . .104 (Anm. 412)
Baumstark, Anton 49, 70
Beaumont, Mark . . . . . .21 (Anm. 19), 419
Beck, Edmund . . . . . 46f, 149 (Anm. 149), 173
Becker, Carl Heinrich. . . . . 246, 352, 491 (Anm. 1314)
Benevich, Fedor 248, 403f
Berger, Lutz 27
Bertaina, David . . . . . .67, 80, 234 (Anm. 40)
Berti, Vittorio 74
Bidawid, Raphaël J. . . . . 82f, 86 (Anm. 308)
de Boer, Tjitze . . . . . .239 (Anm. 70)
Brade, Lutz. 90
Braun, Oskar . . . . . 86, 254 (Anm. 159), 478 (Anm. 1251), 482 (Anm. 1275)
Brock, Sebastian P.. . . . . 48f, 51, 55, 111, 112 (Anm. 442 und 444), 120, 174 (Anm. 311), 191
Bruns, Peter . . . . . 48 (Anm. 74), 160, 184 (Anm. 374), 499
Bulliet, Richard W.. . . . . .31 (Anm. 62)
Bundy, David D. . . . . .102 (Anm. 400), 114
Cahen, Claude 45
Cheikho, Hanna P. Jajou 84f, 487
Cheikho, Louis. . . . . .78 (Anm. 243)
Chiesa, Bruno. 107
Cohen, Mark R. . . . . .17 (Anm. 1)
Colpe, Carsten . . . . . .180 (Anm. 343)
Cook, Michael . . . . . 247f, 447 (Anm. 1089)
Crone, Patricia . . . . .132, 180 (Anm. 345), 447 (Anm. 1089)
Cureton, William . . . . . 111 (Anm. 439), 112 (Anm. 444)
Daiber, Hans. . . . . .239 (Anm. 70)
Daniel (Altes Testament) 53, 143, 155, 200, 454
Darmo, Thoma . . . . . 85f, 482 (Anm. 1275)
David (Altes Testament) 198, 442, 475
Debié, Muriel 224
Diodor von Tarsos . . . . .434 (Anm. 1030), 482
Dionysios bar Ṣalībī. . . . . .28, 285, 298 (Anm. 375), 499
Dionysios von Tell-Maḥrē . . . . 64 (Anm. 173), 105, 121, 222, 225f, 260, 265, 286, 310f, 317f, 429, 496 (Anm. 1343), 525
Ḍirār b. ʿAmr 245, 367, 387, 389
Draguet, René . . . . . 88, 90f, 302 (Anm. 401)
Drijvers, Han J. W.. . . . . 62f, 70 (Anm. 200), 141–143, 167, 169, 202
Drobner, Hubertus R.. . . . . .267 (Anm. 223)
Duval, Rubens . .40 (Anm. 8), 171 (Anm. 297)
Dziri, Amir . . . . . .241, 246 (Anm. 112)
Elias von Marw 42–44
Elias von Nisibis . . . . . .382 (Anm. 810)
Endress, Gerhard . . . . . .379 (Anm. 800), 505
Ephräm der Syrer . . 264, 304, 308 (Anm. 426), 328, 329 (Anm. 528), 330f, 335, 392, 405
van Ess, Josef. . . 27, 30, 36, 79 (Anm. 254), 80, 88 (Anm. 315), 104, 130, 230, 232, 234, 237, 241, 244f, 247f, 254f, 345f, 354f, 359f, 363, 367, 368 (Anm. 739), 369, 372, 374 (Anm. 774), 490 (Anm. 1310), 500 (Anm. 1366 und 1367), 501 (Anm. 1373–1375), 502
Ezechiel (Prophet) 324, 425, 454
al-Fārābī, Abū Naṣr 379
Fattal, Antoine . . . . . .17 (Anm. 1)
Fiey, Jean Maurice . . . . . 76, 103 (Anm. 402), 107 (Anm. 426)
Flavius Josephus 147
Forster, Regula . . . . . .18 (Anm. 6), 21, 236
Fowden, Garth . . . . . .229 (Anm. 15)
Frank, Richard M. . . . . 244, 245 (Anm. 108), 361, 363, 369f
Gabriel (Erzengel) 268, 308, 442
Ǧaʿd b. Dirham 490
al-Ǧāḥiz, Abū ʿUṯmān ʿAmr b. Baḥr al-Kinānī 231 (Anm. 24), 276, 315, 477 (Anm. 1246)
Ǧahm b. Ṣafwān. 490
Gardet, Louis 254
Garstad, Benjamin . . . . . .51 (Anm. 91)
Gerö, Stephen. . . . . .96 (Anm. 366)
Gideon (Altes Testament) . 135, 137, 139, 217
Gimaret, Daniel . . . .244, 345, 356 (Anm. 669)
Gottheil, Richard 97f
Graf, Georg 18 (Anm. 5), 345, 364 (Anm. 719)
Gregor von Kaškar. 88
Gregor von Nazianz . . . . . .434 (Anm. 1030)

Gregorios bar Hebraeus . . . . . 102 (Anm. 400)
Greisiger, Lutz . . 56 (Anm. 125), 58, 122, 139, 192, 194 (Anm. 422), 195, 221
Griffith, Sidney H. . . . . 21, 22 (Anm. 19), 23, 28 (Anm. 53), 39, 80 (Anm. 259), 81f, 83 (Anm. 281), 84–86, 89–93, 100, 102 (Anm. 400), 106 (Anm. 417), 112f, 115–117, 121, 180f, 224 (Anm. 4), 227, 229, 239 (Anm. 70), 243, 252f, 262, 264, 269, 276, 278, 283, 292, 314f, 344, 345 (Anm. 613), 355 (Anm. 668), 356, 359, 367 (Anm. 733), 399f, 403, 419, 429, 499 (Anm. 1360)
Grillmeier, Alois. 229, 473
al-Ǧubbāʾī, Abū ʿAlī Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb . . . . . 30 (Anm. 56), 233
Guenther, Alan M. 220
Guidi, Ignazio 41f
Gutas, Dimitri . . . . . 228, 229 (Anm. 15), 255
ter Haar Romeny, Bas 229
Haddad, Rachid . . . . . 21 (Anm. 19), 345 (Anm. 613), 355 (Anm. 668), 398
al-Hādī (Kalif) 76
Hadrian (Kaiser). 142
Hagar (Frau Abrahams) . . . 136, 138, 149f, 164 (Anm. 246), 180f, 184f, 200, 213
Hage, Wolfgang . . . . . 79 (Anm. 254)
al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf aṯ-Ṯaqafī. . . . 49, 128, 131, 272f
Harrak, Amir . . . . . 204 (Anm. 478)
Harris, James Rendel . 61–63, 141f, 143 (Anm. 118), 168f, 177 (Anm. 337)
Hārūn ar-Rašīd (Kalif) . . . . . 31 (Anm. 62), 76, 104 (Anm. 412), 206, 232, 330
al-Ḥasan b. Aiyūb. . . . . 425 (Anm. 987)
Ḥasan bar Bahlūl . . . . 88 (Anm. 314), 250–253
Hāšim b. ʿAbd Manāf 208, 228
Hawting, Gerald R. . . . . 125, 128, 132, 190 (Anm. 398), 192
Heimgartner, Martin. . . . . 21, 25f, 36, 73, 75, 77–82, 83 (Anm. 283), 84 (Anm. 285 und 288), 85f, 152 (Anm. 163), 255 (Anm. 163), 263, 267, 285 (Anm. 310), 288 (Anm. 332), 299 (Anm. 384), 300, 311f, 322 (Anm. 491), 336–339, 351, 365, 376, 381, 391 (Anm. 848), 409, 410 (Anm. 934), 411, 424 (Anm. 982), 435 (Anm. 1035 und 1036), 436 (Anm. 1041), 478 (Anm. 1251), 479 (Anm. 1256), 480 (Anm. 1263), 482 (Anm. 1275), 487f
Herakleios (Kaiser) . . 59 (Anm. 133), 63, 139, 194 (Anm. 422), 195, 197, 200
Hespel, Robert . . . . . 88, 90f, 302 (Anm. 401)
Hibatallāh b. al-Ḥasan al-Lālakāʾī. 491
Hinds, Martin 132
Hiob von Edessa 26
Hišām (Kalif) 71
Hišām b. al-Ḥakam .372–374, 387 (Anm. 826)
Ḫnānīšōʿ I. (Katholikos-Patriarch). . . . . 48, 49 (Anm. 79)
Ḫnānīšōʿ II. (Katholikos-Patriarch) 74
Holtzman, Livnat . . . . . 27, 387 (Anm. 826)
Hormizd IV. (Großkönig). 42f
Horn, Cornelia B. 457
Ḫosrau II. (Großkönig) 63, 195
Howard-Johnston, James 45
Hoyland, Robert G. . . 45, 48 (Anm. 71), 49, 69 (Anm. 195), 147, 171 (Anm. 297), 181, 183, 191f, 208, 211, 219
al-Ḥumaidī, Abū ʿAbdallāh . . . . . 237f, 239 (Anm. 70)
Ḥunain b. Isḥāq . . . . . 228, 229 (Anm. 15), 342 (Anm. 592), 369
Hunter, Erica . . . . . 79 (Anm. 254), 95, 267
Hurst, Thomas R. 84f, 264, 476, 485
Ḥusain b. an-Numair 49
Husseini, Sara Leila . . . . . 19 (Anm. 6), 21 (Anm. 19), 355 (Anm. 668)
Ibrāhīm b. al-Aštar. 191
Ibrāhīm b. al-Walīd (Kalif) 207
Ioan, Ovidiu 40, 173, 179
Isaak (Sohn Abrahams) 150, 184, 188, 296, 448
Isḥāq b. Ḥunain . . . . . 342 (Anm. 592), 369
Isḥāq b. Ibrāhīm b. Muṣʿab 493
Ismael (Sohn Abrahams) . . 59, 135–138, 145f, 149f, 154, 157f, 163–165, 167 (Anm. 273), 168f, 176, 181, 183–185, 188, 193, 195f, 198, 200, 207f, 210–213, 215, 219, 271
Īšōʿyahb III. (Katholikos-Patriarch) . . . 40f, 43f, 65f, 76 (Anm. 235), 123, 144–146, 170–173, 177–179, 187, 218–220, 432, 444, 522
Jager, Peter . . . . . 70 (Anm. 200)
Jakob (Sohn Isaaks) 188, 296
Jakob von Edessa 62, 66, 158, 181, 183, 224f, 277, 306f, 317f, 424, 430, 525
Jakob von Sarūg. 199
Jakobus der Ältere 63, 142
Jesus/Christus . . . . 32, 48, 61, 66, 68, 81, 85, 87 (Anm. 313), 92, 95, 109, 114f, 129, 142, 153, 158, 175f, 180, 184–189, 193–197, 199, 201, 205, 215, 224f, 260–263, 265f, 267 (Anm. 223), 268–270, 272, 274–280, 282–285, 288 (Anm. 333), 297, 299 (Anm. 382), 304–315, 317–319, 322, 324, 326 (Anm. 519), 329 (Anm. 528), 381, 388, 409, 411, 413, 418–469, 471–484, 486–489, 493–498, 500, 502f, 506–516, 518–520, 522, 525–527
Johannes bar Penkāyē 40, 47–51, 123, 150–154, 156, 159–163, 169, 173–175, 178, 183, 188–193, 203, 210, 218–220, 258, 279, 320, 521f
Johannes Sedrā (Patriarch). 64–66
Johannes von Dalyaṯā 47, 381

Johannes von Damaskus . 247, 284f, 315, 410, 498 (Anm. 1353)
Johannes von Litarbā 306, 424
Josef (Vater Jesu) . . . . . .462 (Anm. 1170)
Josef Ḥazzayā. 204–207, 215, 222, 523
Jovian (Kaiser) 60, 197
Julian (Kaiser) 60, 197
Justin der Märtyrer 78, 267, 275
Justinian I. (Kaiser) 153
Justinian II. (Kaiser). . . . . .54, 125 (Anm. 20)
Kaʿb al-Aḥbār 269, 273
al-Kaʿbi, Nasir 41, 43–45, 145f, 182
Kavvadas, Nestor 204f
Keating, Sandra Toenies . . . . 102 (Anm. 400), 103, 104 (Anm. 413), 345, 399
Khoury, Adel Theodor 36
al-Kindī, Abū Yaʿqūb b. Isḥāq 229, 341, 369, 389, 504
King, Daniel. . . . . .366 (Anm. 728)
Kmosko, Michael. .53, 55, 61 (Anm. 137), 164
Konstantin der Große (Kaiser). . . 63f, 143, 202
Konstantin IV. (Kaiser) . . . . . .125 (Anm. 20)
Konstantin VI. (Kaiser) 330
Kortekaas, Georgius. . . . . .51 (Anm. 91)
Lamoreaux, John C. 53, 120
Lamprakis, Alexander 36
Landron, Bénédicte . . . .21 (Anm. 19), 76, 488
Lane, Edward William 190
Lazarus-Yafeh, Hava 257
Leo III. (Kaiser) . . . . . .477 (Anm. 1246)
Leroy, Jules . . . . . .112 (Anm. 444)
Levy-Rubin, Milka. . . . . 17 (Anm. 1), 93f
Licinius (Kaiser) 143
Lietzmann, Hans . . . . . .87 (Anm. 313)
Madelung, Wilferd 24, 491
Madkour, Ibrahim 492
al-Mahdī (Kalif). . . 25, 36, 73, 76–81, 83f, 86, 95, 152, 225, 249, 254f, 256 (Anm. 170), 265, 267, 284f, 287f, 293, 297–299, 300 (Anm. 390), 311, 321, 323 (Anm. 499), 328, 329 (Anm. 527 und 528), 334f, 338f, 347, 350, 356–359, 363f, 380, 384, 408f, 412, 425–427, 430f, 434, 436–438, 444, 449, 453, 458f, 466–470, 476, 488
al-Maʾmūn (Kalif) . . . . . 76, 77 (Anm. 243), 83 (Anm. 281), 98, 104 (Anm. 412), 206, 209 (Anm. 509), 214, 232, 237, 243, 255, 359, 370, 491, 493, 496f, 499
al-Manṣūr (Kalif) . . . 76, 205 (Anm. 478), 228, 232
Maremmeh (Katholikos-Patriarch) 43
Maria (Mutter Jesu) . . . . . 81, 187, 269, 283f, 306–308, 310, 315, 409, 419–423, 427, 430, 432, 434–436, 442f, 446, 459, 468f, 471, 477, 478 (Anm. 1251), 493, 496, 502 (Anm. 1377), 509f, 514
Mariès, Louis . . . . . 101f, 108 (Anm. 426), 113
Martinez, Francisco Javier. . 51 (Anm. 97), 53, 55, 135, 136 (Anm. 66), 164, 197
Marwān I. (Kalif). 124–127, 211
Marwān II. (Kalif) 207, 228
Maslama b. ʿAbdalmalik 70f
al-Māturīdī, Abū Manṣūr . . . . . 28 (Anm. 50), 425 (Anm. 987)
Meier, Mischa 153
Michael der Syrer (Patriarch) . . 102 (Anm. 400), 226, 260 (Anm. 187), 310
Mingana, Alphonse . . . . . 47 (Anm. 66), 48, 77 (Anm. 243), 81, 83 (Anm. 283), 190, 288 (Anm. 328), 299 (Anm. 384), 339
Morony, Michael 192
Moses (Prophet). . . . 188, 193, 206, 260f, 296, 299, 309, 322–324, 348, 425, 429, 445–447, 461, 501
Moses bar Kephā 25
Moses von Nisibis . . . . . 110f, 112 (Anm. 444)
Muʿāwiya I. (Kalif) . . . 44–46, 55 (Anm. 120), 124f, 133, 160f, 173–175, 210, 219
Muʿāwiya II. (Kalif). 124f
Muḥammad (islamischer Prophet). . . . . 17, 63, 72f, 81, 95f, 99–101, 127, 132, 145f, 148 (Anm. 144), 152, 155f, 161, 173, 180 (Anm. 343 und 345), 183, 188, 207f, 209 (Anm. 509), 210, 213–215, 219, 225, 228, 240, 246, 258, 259 (Anm. 181), 260, 265–271, 273f, 280, 282, 284, 286, 292–294, 302 (Anm. 402), 303, 308–311, 313, 315, 318–324, 327, 415f, 422, 441–443, 447, 458, 466f, 476, 490, 524
Muḥammad b. ʿAbdallāh an-Nafs az-Zakīya. 232
Muḥammad b. Isḥāq. . 96 (Anm. 363 und 366), 97 (Anm. 367), 270, 476f
Muḥammad b. Isḥāq b. an-Nadīm . . . . . 20, 28 (Anm. 50), 233 (Anm. 36), 494
Muḥammad b. Isḥāq aṭ-Ṭālaqānī 494
Muḥtār b. Abī ʿUbaid. 49, 126, 190–192
Munḏir III. (Laḫmiden-König) 147
Munḏir b. an-Nuʿmān 147
al-Munḏir b. az-Zubair. 49
al-Muqammaṣ, Dāwūd b. Marwān. . .27 (Anm. 49), 102, 106f, 226, 333–335, 344, 348f, 360 (Anm. 688), 373 (Anm. 772), 383, 404
al-Muqtadir (Kalif). 111
Mūsā b. Muṣʿab . . . . . .205 (Anm. 478)
Muṣʿab b. az-Zubair. 128
al-Muʿtamid (Kalif) . . . . . .104 (Anm. 412)
al-Muʿtaṣim (Kalif) . . . . . .209 (Anm. 509)
al-Mutawakkil (Kalif) . . . 29, 104 (Anm. 412), 108, 113, 232, 491
Nagel, Tilman. . . . . .246 (Anm. 112)
Narsai von Nisibis 297

an-Nāšiʾ al-Akbar. . . . . 28 (Anm. 50), 382 (Anm. 810)
Nasry, Wafik. . . . . .497 (Anm. 1347)
Nau, François . . . . . .68, 296 (Anm. 365)
Nautin, Pierre 42–44
an-Naẓẓām, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Saiyār . 232, 245, 354, 369, 390, 502f
Nestorios (Patriarch von Konstantinopel) . 434, 473, 480
Nestorios von Bēt Nūhadrān 263
Noah (Altes Testament) 211, 425
Nöldeke, Theodor. . . . .42–45, 146 (Anm. 136)
Nonnos von Nisibis . . . 40, 101–109, 112–117, 225f, 249, 252f, 274–278, 280–282, 290–294, 303, 314f, 318, 324–327, 332–335, 339–341, 343f, 346–348, 351f, 355, 356 (Anm. 672), 357, 391f, 397–399, 404–407, 415–418, 431, 443, 454–456, 465f, 504–514, 516, 518–520, 524, 526f
Origenes 62
O'Sullivan, Shaun 278
Palmer, Andrew 22
Papaconstantinou, Arietta 523
Paret, Rudi 36, 269, 283
Paul von Antiochien. 278
Paulus (Neues Testament) . . . . . 184f, 203, 263 (Anm. 196), 303, 333, 472
Payne Smith, Jessie 190
Penn, Michael Philip . .21f, 28f, 33, 39, 45–48, 51, 61, 65–68, 69 (Anm. 195), 80 (Anm. 257), 94 (Anm. 356), 102 (Anm. 400), 115, 121, 141, 146, 147 (Anm. 136), 154, 171 (Anm. 297), 172, 177 (Anm. 337), 203, 217, 222, 296 (Anm. 365), 306 (Anm. 421), 446 (Anm. 1086)
Peters, Jan R. 492
Petrus (Neues Testament). 142, 199, 333
Petrus Fullo 161
van Peursen, Wido 203
Philoxenos von Nisibis 105f
Photius I. von Konstantinopel (Patriarch) . 102 (Anm. 400)
Pietruschka, Ute . . . . . 23, 79 (Anm. 254), 243, 249, 251, 253, 305
Pines, Shlomo 246f, 375
Pinggéra, Karl 431, 438, 444
Pink, Johanna 24
Pognon, Henri 102
Porphyrios 89
Pretzl, Otto . . . . . .491 (Anm. 1315)
Proklos 505
Pseudo-Dionysios Areopagita 505
Putman, Hans . . . . . .78 (Anm. 243)
al-Qasīm b. Ibrāhīm ar-Rassī . . . . . .20, 24, 355 (Anm. 668)
al-Qirqisānī, Abū Yaʿqūb Yūsuf. 106f
Reinink, Gerrit J. . . . . .21, 36, 46f, 51f, 54–57, 58 (Anm. 129), 59 (Anm. 133), 60, 65, 67–69, 70 (Anm. 200), 71, 136–138, 140 (Anm. 100), 149 (Anm. 149), 154 (Anm. 185), 156, 164, 176 (Anm. 328), 183, 185f, 194 (Anm. 422), 195, 196 (Anm. 431), 197, 198 (Anm. 443, 446 und 447), 199f, 221, 224, 247, 259, 426, 431, 447, 523
Reller, Jobst 22
Rissanen, Seppo . . . . . .498, 500 (Anm. 1360)
Robinson, Case F.. . . . . .45, 125f, 132
Robinson, Neal. . . . . .463 (Anm. 1172)
Van Roey, Albert . . 78, 102f, 104 (Anm. 413), 105, 107 (Anm. 426), 108f, 112, 116, 314, 325 (Anm. 511 und 512), 326 (Anm. 516), 335 (Anm. 556), 391 (Anm. 850), 397 (Anm. 877), 508 (Anm. 1411), 511 (Anm. 1433), 512 (Anm. 1438)
Roggema, Barbara. . . 19, 21, 26, 65 (Anm. 175), 66, 69 (Anm. 195), 71f, 96 (Anm. 366), 97–100, 207f, 209 (Anm. 509), 210–215, 272, 294f, 306f, 315, 317, 320, 445
Van Rompay, Lucas . . . . .112, 304 (Anm. 411)
Rosen-Ayalon, Myriam . . . . . .130 (Anm. 48)
Rosenkranz, Simone . . . . . 94, 121 (Anm. 4), 263, 265, 267 (Anm. 225), 280f, 466
Rotter, Gernot. . 124, 125 (Anm. 20), 126–128, 130 (Anm. 48), 162, 192
Rudolph, Ulrich 24–26
Saadi, Abdul Massih .68, 188, 296 (Anm. 365)
Sachau, Eduard 191f
Sackur, Ernst . . . . . .135, 136 (Anm. 66)
Sahas, Daniel J. . . . . .316 (Anm. 466)
Sahner, Christian C. . . . . .206 (Anm. 489)
aš-Šahrastānī, Abū l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbdalkarīm b. Aḥmad 30, 358f, 363, 368–370, 374
Sākō, Louis (Raphaël I.) 39
Saleh, Walid A.. . . . . .156f
Samir, Samir Khalil 103
Šāpūr II. (Großkönig). . . . .135, 136 (Anm. 66)
Sara (Frau Abrahams) . . . . . 136, 149f, 163 (Anm. 246), 184
aš-Šarīf ar-Raḍī 502
Scher, Addai . . . 47 (Anm. 66), 49, 70, 90f, 191
Schilling, Alexander M. . . .26, 298 (Anm. 375)
Schmidtke, Sabine . . . . . 103, 352 (Anm. 651), 360 (Anm. 688)
Schöck, Cornelia . .337, 363, 490 (Anm. 1310)
Schumann, Olaf H.. 420
Schwartz, Eduard . . . . . .161 (Anm. 227)
Seleukos I. Nikator (König). . . . .87 (Anm. 313)
Sem (Altes Testament) 211
Šemʿūn von Rēw-Ardašīr 171f, 178
Sergios von Rešʿaina . . . . . .366 (Anm. 728)
Severos b. al-Muqaffaʿ 499

Severos von Antiochien 141, 264f, 447
Shoemaker, Stephen J. . . . . .56 (Anm. 124)
Sophronios von Jerusalem (Patriarch) 159
Strohmaier, Gotthard . . . . . .19, 229 (Anm. 15)
Stroumsa, Sarah . . . . . 27, 107, 229 (Anm. 15), 231 (Anm. 26), 256 (Anm. 170), 334 (Anm. 549), 373 (Anm. 772), 526
Suermann, Harald . . 21, 31 (Anm. 60), 46, 48, 51 (Anm. 97), 53, 55, 57, 61, 63, 65 (Anm. 174), 68, 79, 82, 85, 135f, 138, 149, 163, 171 (Anm. 297), 177, 183, 194 (Anm. 422), 203 (Anm. 472), 236 (Anm. 53), 403, 448 (Anm. 1095)
Sufyān aṯ-Ṯaurī 491, 497
Suleiman, Farid . . . .352, 360 (Anm. 688), 490 (Anm. 1310)
Swanson, Mark N. 32, 382
Szilágyi, Krisztina . . . . . 24, 77 (Anm. 243), 96 (Anm. 366), 98 (Anm. 377), 100f, 414, 523
aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr 493
aṭ-Ṭabarī, ʿAlī b. Rabban. . . . 28 (Anm. 50), 30, 115, 165, 269 (Anm. 241), 297, 426, 458 (Anm. 1150), 467, 473f, 477 (Anm. 1246), 512
Tamcke, Martin 32, 35
Tannous, Jack . . . 19, 24, 31 (Anm. 63), 33–35, 66, 132, 173 (Anm. 309), 248, 284, 306 (Anm. 421)
Taqī d-Dīn Aḥmad b. Taimīya .387 (Anm. 826)
Taqī d-Dīn al-Maqrīzī . . . . . .111 (Anm. 439)
Tattam, Henry. . . . . .109 (Anm. 432)
Taylor, David 70, 72
Teule, Herman . . . .41, 65 (Anm. 175), 95, 102 (Anm. 400), 226, 278
Theodor bar Kōnī. 32, 40, 71f, 80, 86–95, 225, 250, 259–262, 267, 279f, 289f, 293, 297, 301–304, 329, 415, 428–430, 433, 438–441, 443f, 451, 453, 455f, 463–466, 470f, 513f, 518, 520, 524f
Theodor von Mopsuestia . . . . . 88f, 308 (Anm. 426), 411, 434, 480
Theodoret von Kyros 434
Thomas, David. . . . . 28, 32, 283, 294, 356, 425 (Anm. 987)
Thomas von Bēt Garmai 107–109, 114
Thomas von Jerusalem. . . . . .105 (Anm. 414)
Thomas von Margā . . . . . .107 (Anm. 426)
Thomson, Robert W. . . . .102 (Anm. 400), 108 (Anm. 429), 114
Timotheos I. (Katholikos-Patriarch) . . 21, 25f, 36, 40, 71–86, 95, 115, 152, 185, 225, 249, 251f, 254f, 256 (Anm. 170), 262–267, 276, 280, 282, 284f, 287–289, 293, 297–301, 303f, 311–314, 317f, 321–323, 327–329, 334–339, 347, 350f, 355–359, 363–367, 370–377, 379–381, 384–397, 406–418, 424–427, 430f, 433–439, 441, 443f, 449–451, 453, 455f, 458–463, 465–471, 473–489, 491, 499f, 503f, 512–516, 518–520, 524–527
Treiger, Alexander 248f
Tritton, Arthur Stanley . . . . . .17 (Anm. 1)
ʿUbaidallāh b. Ziyād 192
ʿUmair b. Saʿd al-Anṣārī . . .64, 65 (Anm. 175)
ʿUmar II. (Kalif). . . . . .477 (Anm. 1246)
ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (Kalif) 17
ʿUqba b. Nāfiʿ . . . . . .44 (Anm. 39)
ʿUṯmān b. ʿAffān (Kalif) . . . . . 66, 131, 132 (Anm. 55), 161
Vajda, Georges 106
Villagomez, Cynthia 53
al-Walīd II. (Kalif) 207
Wāṣil b. ʿAtāʾ . . . . . 231 (Anm. 24), 232, 233 (Anm. 36), 358f
al-Wāṯiq (Kalif) . . . . . .359 (Anm. 683)
Watt, John W. . . . . .229 (Anm. 15)
Watt, William Montgomery . . . . . 269f, 490 (Anm. 1310), 491 (Anm. 1314)
Webb, Peter 321
Wilde, Clare Elena . . .295, 305f, 315, 317, 488
Wilmshurst, David . . . . . 33 (Anm. 75), 76 (Anm. 235)
Winkler, Dietmar W. . .120, 224 (Anm. 4), 480
Witakowski, Witold . . . . . .51, 56 (Anm. 125)
Wolfson, Harry Austryn 243, 352, 491
Wüstenfeld, Ferdinand. . . . . .111 (Anm. 439)
Yaḥyā b. ʿAdī . . . . . 243, 341 (Anm. 592), 342, 377, 379, 380 (Anm. 804), 389, 504f
Yazīd I. (Kalif) 46, 54, 124f, 174
Yazīd II. (Kalif) 71
Yazīd III. (Kalif). 208
Zacharias I. (Katholikos) . . . . .102 (Anm. 400)
az-Zubair b. al-ʿAwāmm 127
Zufar b. al-Ḥāriṯ 128

Innsbrucker theologische Studien

Die „Innsbrucker theologischen Studien“ (IThS) wurden 1978 von Walter Kern SJ ins Leben gerufen und werden im Auftrag der Professoren der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von Józef Niewiadomski und Boris Repschinski SJ herausgegeben.
Die Reihe steht vor allem hervorragenden Dissertationen und Habilitationsschriften aus allen Bereichen der Theologie offen. Der inhaltliche Schwerpunkt der Reihe liegt auf der Systematischen Theologie, aber auch Bibelwissenschaften, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie und für die Theologie relevante Philosophie sind vertreten. In den „Innsbrucker theologischen Studien“ erscheinen auch die mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung“ ausgezeichneten Arbeiten.

Zuletzt sind in den „Innsbrucker theologischen Studien“ erschienen:

Udo Bentz
Jetzt ist noch Kirche
Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners
Innsbrucker theologische Studien 80
552 Seiten, ISBN 978-3-7022-2919-1
Die mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnete Dissertation arbeitet zentrale Elemente von Rahners Theologie kirchlicher Existenz heraus, wobei sie werkgenetisch vorgeht und sich schwerpunktmäßig auf die Publikationen bis zum Konzil beschränkt.

Christoph J. Amor
„Um unseres Heiles willen ...“
Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin
Innsbrucker theologische Studien 81
488 Seiten, ISBN 978-3-7022-2981-8
Das Heilsverständnis bildet den Leitgedanken der Theologie des Thomas von Aquin. Gegliedert wird die Arbeit durch vier Leitfragen: Wer ist der Urheber des Heils? Wer ist der Adressat des Heils? Wie und wodurch wird Heil erwirkt? Wie wird das Heil erlangt?

Michael Hauber
Unsagbar nahe
Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners
Innsbrucker theologische Studien 82
320 Seiten, ISBN 978-3-7022-3104-0
Diese mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnete Dissertation arbeitet die Trinitätstheologie Rahners monographisch auf. Der Autor fasst alle Aussagen Rahners zur Dreifaltigkeit systematisch zusammen und interpretiert sie auf dem Hintergrund seiner theologischen und philosophischen Grundannahmen.

Józef Niewiadomski und Roman A. Siebenrock (Hgg.)
in Zusammenarbeit mit Hüseyin I. Cicek und Mathias Moosbrugger
Opfer – Helden – Märtyrer
Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung
Innsbrucker theologische Studien 83
400 Seiten, 25 Abbildungen, ISBN 978-3-7022-3105-7
Dieser Tagungsband geht der Bedeutung des Martyriums in Judentum, Christentum und Islam nach und fragt nach dessen gesellschaftspolitischer Dimension heute.

Andreas S. Telser
Theologie als öffentlicher Diskurs
Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys
Innsbrucker theologische Studien 84
402 Seiten, ISBN 978-3-7022-3118-7
Diese mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnete Dissertation beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Religion/Theologie und der zivilgesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit. Dabei rezipiert und reflektiert sie die Aussagen des amerikanischen Theologen David Tracys.

Emmie Y. M. Ho-Tsui
Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner
Eine werkgenetische und systematische Erschließung
Innsbrucker theologische Studien 85
320 Seiten, ISBN 978-3-7022-3150-7
Mit der werkgenetischen Methode arbeitet die Autorin zunächst die Entwicklung der Sündenlehre bei Karl Rahner heraus und untersucht sie dann systematisch. Besondere Berücksichtigung findet der Dialog Rahners mit der Sündenlehre der evangelischen Theologie und Anfragen von Hans Urs von Balthasar, Johann Baptist Metz, Joseph Ratzinger u. a.

Richard Lopes
Indian Christology of the Way
Innsbrucker theologische Studien 86
456 Seiten, ISBN 978-3-7022-3161-3
Der Autor entwickelt in seiner auf Englisch verfassten und mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichneten Dissertation die indische Christologie weiter, die Jesus Christus als den Weg des Wissens, des Handelns und der Anbetung beschrieben hat. Er schlägt vor, diese traditionellen hinduistischen Wege durch den *Prema Marga* zu erweitern, den Weg der Liebe, der die anderen Wege in sich sammelt und erfüllt.

Dominik Matuschek
Konkrete Dogmatik
Die Mariologie Karl Rahners
Innsbrucker theologische Studien 87
500 Seiten, ISBN 978-3-7022-3207-8
Diese mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnete Dissertation bietet eine umfassende Darstellung der Schriften Rahners zur Mariologie. Über Maria, eine konkrete Person, gelangt der Leser zu einer umfassenden Sicht der katholischen Glaubenslehre

Mathias Moosbrugger
Die Rehabilitierung des Opfers
Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext
Innsbrucker theologische Studien 88
398 Seiten, ISBN 978-3-7022-3322-8
Der Autor untersucht anhand von Primärquellen die langjährige Kontroverse um die Opferfrage zwischen dem Kulturtheoretiker René Girard und dem Theologen Raymund Schwager. Es wird deutlich, dass Schwagers schulbildendes Modell einer Dramatischen Theologie ohne Berücksichtigung dieser Auseinandersetzung kaum sachgerecht verstanden werden kann.

Klaus Vechtel SJ
Eschatologie und Freiheit
Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars
Innsbrucker theologische Studien 89
348 Seiten, ISBN 978-3-7022-3419-5
Das Buch untersucht die Frage nach der Rolle der menschlichen Freiheit im eschatologischen Geschehen. Mit Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar werden dabei zwei Theologen behandelt, die für die katholische Eschatologie des 20. Jahrhunderts entscheidende Anstöße gegeben haben.

Luiz Carlos Sureki SJ
Hoffnung und Verheißung
Religionsphilosophische Perspektiven
Innsbrucker theologische Studien 90
260 Seiten, ISBN 978-3-7022-3457-7
Diese religionsphilosophische Innsbrucker Dissertation stellt die Frage nach dem rechten Verhältnis von Hoffnung und Verheißung. Wie weit muss das höchste erhoffte Gut für den Menschen erreichbar sein und welche Rolle kommt dabei den göttlichen Offenbarungen der verschiedenen Religionen zu?

Isabelle Senn
Gottes Wort in Menschenworten
Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung
Innsbrucker theologische Studien 91
478 Seiten, ISBN 978-3-7022-3538-3
Diese Studie zeichnet die Entwicklung des Verkündigungsbegriffs in der katholischen Theologie nach und möchte einen fundamentaltheologischen Beitrag zum Verständnis von Verkündigung als wirksamem Wortgeschehen leisten. Daraus lassen sich Konsequenzen für den konkreten Vollzug von Verkündigung ableiten.

Dominik Arenz
Paradoxalität als Sakramentalität
Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs
Innsbrucker Theologische Studien 92
698 Seiten, ISBN 978-3-7022-3539-0
In dieser Bonner Dissertation geht der Autor einer der zentralen Statements des Zweiten Vatikanischen Konzils auf den Grund, nämlich der Aussage „Kirche ist Sakrament“. Dazu untersucht er die Ekklesiologie von Henri de Lubac (1896–1991) und nimmt aus diesem Blickwinkel Fragen der aktuellen theologischen Diskussion in Angriff.

Michael Seewald
Theologie aus anthropologischer Sicht
Der Entwurf Franz Oberthürs (1745–1831) als Beitrag zum dogmatischen Profil der Katholischen Aufklärung
Innsbrucker Theologische Studien 93
348 Seiten, ISBN 978-3-7022-3576-5
Diese Münchner Habilitationsschrift arbeitet die Anthropologie des Würzburger Theologen Franz Oberthür auf. Seine zwischen 1807 und 1810 erschienene „Biblische Anthropologie" hatte versucht, Theologie konsequent aus anthropologischer Perspektive zu betreiben und war wegweisend für die theologische Anthropologie des 20. Jahrhundert.

Paul Schroffner SJ
Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung
Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung
Innsbrucker theologische Studien 94
690 Seiten, ISBN 978-3-7022-3654-0
Diese am Centre Sèvres in Paris entstandene Dissertation bringt die Überlegungen von Paul Ricœur und Johann B. Metz zu den Themen Eschatologie und Hoffnung, Fehlbarkeit und Scheitern, Zeit und Geschichte, Erinnern und Gedenken in einen fruchtbaren Dialog.

Tobias Mayer
Typologie und Heilsgeschichte
Konzepte theologischer Reform bei Jean Daniélou und in der Nouvelle théologie
Innsbrucker theologische Studien 96
298 Seiten, ISBN 978-3-7022-3857-5
Diese Studie widmet sich der unter dem Namen ‚Nouvelle théologie' geführten Richtung, die sich von den 1930er Jahren bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil um einen grundlegenden Wandel in Methode und Stil der Theologie bemühte – und einem ihrer maßgeblichen Protagonisten, den Jesuiten und späteren Kardinal *Jean Daniélou* (1905–1974). Auf der Basis von Daniélous Geschichtstheologie geht es u. a. um das Zueinander von Natur und Gnade sowie um das Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte.

Daniel Remmel
Die Leiblichkeit der Offenbarung
Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys
Innsbrucker theologische Studien 97
630 Seiten, ISBN 978-3-7022-3922-0
Diese Studie fragt danach, wie man im Gespräch mit der Lebensphänomenologie von Michel Henry (1922–2002) theologische Grundbegriffe wie Offenbarung, Schuld und Erlösung deuten kann und wie man das Menschsein überhaupt und die Gottessohnschaft Jesu Christi unter besonderer Berücksichtigung der Leiblichkeit zur Sprache bringen kann. Dabei ergibt sich eine Theologie, die das christliche Menschen-, Welt- und Gottesbild von der Inkarnation her denkt.

Das Aufkommen und die rasche Verbreitung des Islams stellte für die Christenheit eine große Herausforderung dar. Dabei gehörten die syrischen Christen zu den ersten, die mit Muslimen in Kontakt kamen. Diese Studie untersucht die frühesten theologischen Reaktionen auf den Islam von Autoren dieser christlichen Tradition. Dabei liegt der Fokus auf Texten, die auf Syrisch (dem aramäischen Dialekt der antiken Stadt Edessa) verfasst wurden. Während die aus dem 7. Jahrhundert überlieferten Quellen vorwiegend dem apokalyptischen Genre zuzuordnen sind und die arabische Expansion geschichtstheologisch bearbeiten, setzten sich die Autoren des 8. und 9. Jahrhunderts bereits mit den Hauptstreitpunkten zwischen der christlichen und der islamischen Theologie auseinander, vor allem mit der Trinitätstheologie und der Christologie. Ein Vergleich mit der zeitgenössischen islamischen Theologie zeigt, dass einige syrische Christen im 8. und 9. Jahrhundert Positionen und Argumentationen der muslimischen Theologen ihrer Zeit kannten und diese für ihre christliche Apologetik einsetzten. So kann an konkreten Beispielen aufgezeigt werden, dass es damals Kontakte zwischen muslimischen und christlichen Intellektuellen gegeben haben muss.

Der Autor:
Joachim Jakob, geb. 1984, Studium der Geschichtswissenschaft und der katholischen Theologie an der Universität Salzburg, Promotion in den Fächern Kirchengeschichte und Theologie Interkulturell ebendort; Stipendien des Österreichischen Studienförderungswerkes Pro Scientia (2013–2016), der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk (2013–2016) und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (2016–2018). Seit Januar 2019 leitet er die Hochschulseelsorge der Diözese Linz.

ISBN 978-3-7022-3818-6
9 783702 238186
www.tyrolia-verlag.at