

Liebe\*r Leser\*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift *Der Islam* am 25.10.2012 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter

<https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/islam-2011-0004/html>

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert und in keiner Weise verändert, umgewandelt oder ergänzt wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an [rights@degruyter.com](mailto:rights@degruyter.com).

Originalpublikation:

Pinggéra, Karl

Konfessionelle Rivalitäten in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Beispiele aus der ost-syrischen Literatur

in: *Der Islam* 88 (2011), S. 51–72

Berlin / New York: De Gruyter 2011

<https://doi.org/10.1515/islam-2011-0004>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-zeitschriften>

Ihr IxTheo-Team



## Konfessionelle Rivalitäten in der Auseinandersetzung mit dem Islam Beispiele aus der ostsyrischen Literatur

Karl Pinggéra

### 1. Die Bedingung des Wesirs

Unter den Werken des miaphysitischen Theologen Abū Rā'īṭa aus Takrit († um 835) befindet sich die Zusammenfassung eines Gespräches über die Menschwerdung Christi, an dem Vertreter von drei christlichen Konfessionen teilgenommen haben. Neben Abū Rā'īṭa selbst treten auf: der „melkitische“ (chalcedonensische) Bischof von Ḥarrān Theodor Abū Qurra († 820/825) und ein nestorianischer *muṭrān* namens 'Abd Ṭšō', mit dem möglicherweise der „nestorianische“ (ostsyrische) Katholikos Ṭšō' Bar Nun (823-828) gemeint ist.<sup>1</sup> Damit führt der Bericht Vertreter der drei hauptsächlichen Kirchen des Orients zusammen. Die Theologen wurden von einem namentlich nicht genannten Wesir zum Gespräch versammelt. Ehe die christlichen Vertreter das Wort ergreifen dürfen, stellt ihnen der Wesir eine Bedingung: „Er bat sie, dass jeder von ihnen seine Glaubenslehre kurz beschreibe, und dass keiner von ihnen Einwände gegen seine Gefährten erhebe.“<sup>2</sup>

Für Sandra Toenies Keating spricht vieles dafür, dass es sich hier um einen authentischen Bericht handelt. Er passt gut in die Zeit des Kalifen al-Ma'mūn (813-833), unter dem solche Religionsgespräche vor muslimischen Würdenträgern keine Seltenheit waren.<sup>3</sup> Aufschlussreich ist die Bemerkung des Wesirs zu Beginn. Denn aus ihr lässt sich der Schluss ziehen, dass gerade das *Gegenteil* seiner Bitte an der Tagesordnung war. Wenn Christen ihre Glaubenslehren vor Muslimen entfalteten, dann scheinen sie dies in deutlicher Abgrenzung von den Überzeugungen der anderen christlichen Konfessionen getan zu haben. Wie schon öfters beobachtet, findet sich dieses Argumentationsmuster in apologetischen Texten vor allem der frühen Abbasidenzeit.<sup>4</sup> Als die muslimischen Araber den Vorderen und Mittleren Osten er-

---

<sup>1</sup> Vgl. Sandra Toenies Keating, *Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abu Ra'itah* (History of Christian-Muslim Relations; 4), Leiden-Boston 2006, 348. Zu Leben und Werk des Autors siehe auch: Harald Suermann, Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa. Porträt eines miaphysitischen Theologen, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006) 221-233.

<sup>2</sup> Ebd., 352.

<sup>3</sup> Ebd., 349.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Sidney H. Griffith, Muslims and Church Councils: the Apology of Theodore Abū Qurrah, in: *Studia Patristica* 35, Leuven 1993, 270-299, 295: „A feature of Christian apologetics in Syriac and Arabic in the early Abbasid period was the appeal writers sometimes made to the Muslims in behalf of the reasonableness of their own Christology, by contrast with that of their fellow Christian adversaries. In this respect, the influence of Islam, and the distinctive Christology of the *Qur'ān*, served to sharpen the Christological debates among the Christians in the caliphate.“

oberten, trafen sie auf ein konfessionell zersplittertes Christentum, das von einer über die Jahrhunderte gepflegten, meist recht unversöhnlich geführten Kontroverstheologie gekennzeichnet war. Die theologischen Differenzen, die sich um das Verständnis der Person Jesu Christi drehten, wurden mit dem Aufkommen des Islam keineswegs zurückgestellt. Die Wortführer der christlichen Konfessionen sahen sich vielmehr mit einer doppelten Herausforderung konfrontiert: Gegen die grundsätzliche Infragestellung des christlichen Dogmas durch den Islam suchten sie ihre Gläubigen mit Gegenargumenten auszustatten. Zugleich aber sollte die Wahrheit der eigenen Konfession neu eingeschärft werden. Die Rechtfertigung des Christentums konnte dabei durchaus auf Kosten der anderen christlichen Konfessionen gehen.

Im Folgenden sollen einige Texte aus der Feder von ostsyrischen („nestorianischen“) Theologen vorgestellt werden, in denen sich ein solches Vorgehen beobachten lässt. Danach wenden wir uns der Frage zu, ob sich Muslime von dieser Argumentationsstrategie in irgendeiner Weise beeindruckt gezeigt haben. Wir verfolgen die Entwicklung im Wesentlichen nur bis in das 9. Jahrhundert hinein und werden über diesen zeitlichen Rahmen am Schluss lediglich mit einigen wenigen Andeutungen hinausgehen.

## 2. Die omayyadische Zeit

Zu den ersten Reaktionen eines christlichen Würdenträgers auf die Herrschaft der Muslime zählt der ostsyrische Katholikos ʾĪšōʿyahb III. (649-659).<sup>5</sup> Aus seinen Briefen erfahren wir, dass es schon um die Mitte des 7. Jahrhunderts in größerer Zahl zu Übertritten von Christen zum Islam gekommen war. In einem Brief an den Metropolit von Rew Ardaschir beklagt sich der Katholikos über eine offenbar nicht geringe Zahl von Christen, die nur um materieller Vorteile willen vom Glauben abfielen. Diese Vorteile lagen in der Befreiung von der Sondersteuer für Christen. Die Gläubigen hätten das Geld dem ewigen Seelenheil vorgezogen. Dabei seien sie von den Arabern keineswegs zur Konversion gezwungen worden. Die Herrschaft der Araber wird von ʾĪšōʿyahb überhaupt in freundlichen Farben gezeichnet: „Sie loben unseren Glauben, sie ehren unsere Priester und die Heiligen unseres Herrn, sie helfen der Kirche und den Konventen.“ Gott habe den Arabern das Reich der Erde anvertraut.<sup>6</sup>

In Mossul scheint es zu Übertritten ostsyrischer Christen zur miaphysitischen Kirche gekommen zu sein. Wie dem Brief des Katholikos an die Kirche von Mossul zu entnehmen ist, wollte der Klerus der Stadt diese Konversionen damit erklären und entschuldigen, dass die Miaphysiten von den Muslimen bevorzugt würden. ʾĪšōʿyahb widerspricht energisch: Das sei

<sup>5</sup> Vgl. Harald Suermann, Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632-750, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67 (1983) 120-136 (hier 128f.); Bénédicte Landron, *Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestorianes vis-à-vis de l'Islam*, Paris 1994, 28f.; Ovidiu Ioan, *Muslimen und Araber bei ʾĪšōʿyahb III. (649-659)* (Göttinger Orientforschungen; I,37), Wiesbaden 2009.

<sup>6</sup> CSCO 11/12 syr. 11/12, 251/182 Duval.

ein Täuschungsmanöver der „Häretiker“. Es sei völlig ausgeschlossen, dass die Muslime jene bevorzugen, die behaupten, Gott habe gelitten und sei gestorben. – In alter kontroverstheologischer Tradition erhebt der Katholikos gegen die Miaphysiten den Vorwurf des Theopaschitismus. Das entsprach freilich keineswegs dem Selbstverständnis der Miaphysiten. Im Hintergrund steht ihr Bekenntnis zur einen Natur und einen Hypostase Christi. Dadurch rückten sie Göttliches und Menschliches in Christus wesentlich enger zusammen, als es die der antiochenischen Theologie verpflichteten Ostsyrer taten. Im Gefolge Theodors von Mopsuestia († 428) kam den Ostsyrern dagegen alles darauf an, die göttliche Natur von jeder Vermengung mit dem geschöpflichen Sein zu bewahren. Dieses Anliegen durchzieht das Werk des einflussreichen Theologen Babai des Großen am Beginn des 7. Jahrhunderts.<sup>7</sup> – Wenn die Muslime nun tatsächlich einmal den Miaphysiten „helfen“ sollten, dann rät ʿĪṣōʿyahb̄ III. seinen Gläubigen, die Muslime über die Unterschiede der christlichen Bekenntnisse aufzuklären.<sup>8</sup> Der Katholikos rechnet also damit, dass die Muslime die Miaphysiten dann nicht länger begünstigen werden. Nur wenige Jahrzehnte nach der islamischen Eroberung deutet sich bei dem ostsyrischen Kirchenoberhaupt ein Bewusstsein dafür an, dass der eigene Christusglaube für den Islam eher akzeptabel erscheinen muss, als die Bekenntnisse der anderen Kirchen.<sup>9</sup>

Konversionen an der Westküste des Persischen Golfes stehen auch im Hintergrund von Bestimmungen, die von der Synode des Katholikos Georg (661-680/81) 676 in Bēt Qaṭrāyē erlassen wurde. Im ersten Kanon werden Kirchenvorsteher und Lehrer darauf verpflichtet, ihre Gemeinden an Sonn- und Festtagen über den Glauben zu unterrichten, damit die Gläubigen an ihrem Bekenntnis festhalten. Auch hier kommen die anderen Konfessionen ins Spiel, wenn es heißt: Man solle „kurz über den Glauben zu dem Volke reden, damit dasselbe auch den Häresioten entgegentreten kann, wenn diese es etwa um seinen Glauben fragen.“<sup>10</sup> In seinem dogmatischen Lehrbrief an Mina liegt Katholikos Georg auf der kontroverstheologischen

<sup>7</sup> Vgl. Luise Abramowski, Die Christologie Babais des Grossen, in: *Orientalia Christiana Analecta* 197 (1974) 219-245; Peter Bruns, Finitum non capax infiniti. Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628), in: *Oriens Christianus* 83 (1999) 46-71.

<sup>8</sup> CSCO 11/12 syr. 11/12, 97/73 Duval.

<sup>9</sup> Für Suermann, Orientalische Christen (wie Anm. 5), 129 versucht der Katholikos „die Muslime in die innerchristlichen Auseinandersetzungen hineinzuziehen und die neuen Herren gegen die ewigen Gegner, die Monophysiten, zu gewinnen.“ Vgl. dazu auch – etwas anders nuanciert – Ioan, *Muslime und Araber* (wie Anm. 5), 114-122. Dass die ostsyrische Kirche jener Zeit in mancherlei Rivalitäten mit den Miaphysiten verstrickt war, wobei vor den weltlichen Machthabern auch handfeste Interessen wie etwa Besitzrechte an Klöstern geltend gemacht wurden, zeigt: Richard E. Payne, Persecuting Heresy in Early Islamic Iraq. The Catholicos Ishoyahb III and the Elites of Nisibis, in: Andrew Cain/Noel E. Lenski (Hg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham 2009, 397-409.

<sup>10</sup> J. B. Chabot, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 217,19 ; die deutsche Übersetzung bei Oskar Braun, *Das Buch der Synhadōs oder Synodicon Orientale*, Wien 1900 (Nachdr. Amsterdam 1975), 336. Zur den Kanones der Synode von 676 vgl. Martin Tamcke, Der Patriarch und seine arabischen Christen, Die nestorianischen Katholikoi-Patriarchen in ihren Anweisungen für Kirchenglieder auf der Arabischen Halbinsel in frühomajadischer Zeit, in: Detlev Kreikenbohm/Franz-Christoph Muth/Jörn Thielmann (Hg.), *Arabische Christen – Christen in Arabien* (Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien; 6), Frankfurt 2007, 105-120.

Linie seines Vorgängers. Den anderen Konfessionen unterstellt er, sie würden eine Veränderung der göttlichen Natur oder aber die völlige Auflösung der menschlichen Natur in der Menschwerdung annehmen. Allein wahr sei dagegen das eigene Bekenntnis, das die Einheit der beiden Naturen und Hypostasen im „Prosopon“ Christi verankert.<sup>11</sup>

Ein Gespräch zwischen einem vornehmen Muslim und einem Mönch der ostsyrischen Kirche ist uns aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts überliefert. Die Lage der Christen hatte sich seit der Zeit der Katholikai Ṭšō`yahb III. und Georg verändert. Die Münzprägungen unter dem Kalifen `Abd al-Mālik und die Inschriften im 691/92 errichteten Felsendom zu Jerusalem bezeugen ein gesteigertes Bewusstsein der Muslime von der Überlegenheit ihrer Religion. Dem entsprachen auf der Seite des Staatswesens bald die Entfernung der Christen aus öffentlichen Ämtern und die durchgehende Arabisierung der Verwaltung. Die christlichen Theologen hatten auf den zur Schau gestellten Überlegenheitsanspruch des Islam zu reagieren, nicht zuletzt um der steigenden Welle von Konversionen argumentativ entgegentreten zu können.<sup>12</sup> Aus der ostsyrischen Kirche sind für die Omayyadenzeit vor allem die Aussagen des Katholikos Mār Ābā II. (741-751) und das Gespräch zwischen einem Muslim und einem Mönch zu nennen.<sup>13</sup>

Das in syrischer Sprache überlieferte Gespräch erzählt von einem vornehmen Muslim, der aus der Entourage des Emirs Maslama stammt und in dem (wahrscheinlich) bei al-Ḥīra gelegenen Kloster Bêt Ḥālê Heilung von einer Krankheit sucht. Während seines zehntägigen Aufenthaltes im Kloster entspinnt sich ein Gespräch mit dem Mönch, der ihn pflegt. Maslama wirkte in den 720er Jahren als Gouverneur im südlichen Irak. Auch wenn das Gespräch mit Sicherheit fiktiv ist, wird man die Entstehung des Werkes nicht wesentlich später ansetzen dürfen. Der Text dient eindeutig zur Erbauung und Selbstvergewisserung einer christlichen Hörerschaft. Viele auch anderwärts belegte Einwände der Muslime gegen christliche Glaubenslehren werden verhandelt. Im Gesprächsgang über die Menschwerdung Christi ist es der Muslim, der das Problem des Theopaschitismus aufwirft. Wenn die Gottheit in Christus anwesend war, wie ist es möglich, dass sie vom Leiden und vom Tod nicht affiziert wurde? An dieser Stelle richtet der Mönch seine Aufmerksamkeit auf die anderen christlichen Konfessionen. Es seien nur die Häretiker, die sich Gottheit und Menschheit Christi als eine Vermi-

<sup>11</sup> Vgl. z.B. die Stelle: Chabot, *Synodicon orientale* (wie Anm. 10), 237,27-238,6; Braun, *Synhados* (wie Anm. 10), 362f. Eine dogmengeschichtliche Analyse des Lehrbriefes gibt: Dietmar W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 26), Münster 2003, 121-129.

<sup>12</sup> Vgl. Sidney H. Griffith, *Answering the Call of the Minaret: Christian Apologetics in the World of Islam*, in: Jan J. von Ginkel/Heleen L. Murre-van den Berg/Theo M. van Lint (Hg.), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* (Orientalia Lovaniensia Analecta; 134), Leuven 2005, 91-126 (hier: 92-96).

<sup>13</sup> Vgl. dazu Sidney H. Griffith, *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Ḥālê and a Muslim Emir*, in: *Hugoye* 3/1 (2000); Gerrit J. Reinink, *Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bêt Ḥālê and an Arab Notable*, in: Emmanouela Grypeou/Mark N. Swanson/David Thomas (Hg.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* (History of Christian-Muslim Relations; 5), Leiden-Boston 2006, 153-169.

schung und Vermengung vorstellen würden. Im Gegenzug dazu betont der Mönch von Bēt Ḥālē entsprechend ostsyrischer Tradition, dass die beiden Naturen nur durch den gemeinsamen Willen vereint seien.<sup>14</sup> Der Muslim gibt sich mit dieser Erklärung zufrieden, wie er auch den anderen Beweisgängen des Mönches willig folgt. Am Ende bekennt er, von der Wahrheit des (ostsyrischen!) Christentums überzeugt zu sein. Viele Muslime würden Christen werden, wenn sie nicht die Angst vor der Staatsgewalt und die Scham vor den Menschen vor diesem Schritt abhielten.<sup>15</sup> Die eigene, ostsyrische Fassung des christologischen Dogmas erscheint damit als diejenige Gestalt des Christentums, die die Vorwürfe der Muslime zu entkräften und sie insgeheim sogar zu überzeugen vermag.

### 3. Die frühe Abbasidenzeit

Mit dem Anbruch des abbasidischen Kalifats in der Mitte des 8. Jahrhunderts verlagerte sich das Machtzentrum des muslimischen Reiches in das Zweistromland, das alte Verbreitungsgebiet der ostsyrischen Kirche. Die Ostsyrer rückten damit von der Peripherie in die Mitte des Reiches. Katholikos Timotheos I. (780-823) hat die Chancen, die in dieser Verschiebung lagen, helllichtig erkannt und energisch zu nützen versucht.<sup>16</sup> Unter ihm wurde der Sitz des Katholikos-Patriarchen von Seleucia-Ktesiphon in die 762 gegründete Hauptstadt Bagdad, die „Stadt des Friedens“, transferiert. Aus seinem umfangreichen Briefkorpus geht hervor, dass er schon bald eine Vorrangstellung unter den Vertretern der verschiedenen Kirchen beanspruchen konnte. Die Kalifen al-Mahdi (775-785) und Harūn ar-Rašīd (786-809) hatten ihn zum wiederholten Male Audienz gewährt. Dass bei diesen Zusammenkünften auch religiöse Fragen erörtert wurden, zeigt Brief 59, in dem Timotheos von einem Religionsgespräch mit dem Kalifen al-Mahdi im Jahr 782/83 berichtet.<sup>17</sup> Das Gespräch selbst hat in arabischer Sprache stattgefunden, der Brief ist auf Syrisch verfasst (und ist erst später – mehrmals – in das Arabische

<sup>14</sup> Vgl. die Zitate des noch nicht edierten Textes bei Gerrit J. Reinink, *Bible and Qurʾān in Early Syriac Christian-Islamic Disputation*, in: Martin Tamcke (Hrsg.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* (Beiruter Texte und Studien; 117), Beirut 2007, 57-72 (hier: 70).

<sup>15</sup> Vgl. Reinink, *Political Power* (wie Anm. 13), 166.

<sup>16</sup> Vgl. Hans Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823)*, Beirut 1986, sowie Harald Suermann, *Der nestorianische Patriarch Timotheos I. und seine theologischen Briefe im Kontext des Islam*, in: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.-4. Oktober in Hermannsburg* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 9), Hamburg 2000, 217-230.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Martin Heimgartner, *Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen Al-Mahdī*, in: Tamcke, *Christians and Muslims* (wie Anm. 14), 41-56; Sidney H. Griffith, *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: Wout van Bekkum/Jan Willem Drijvers/Alex C. Klugkist (Hg.), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink* (Orientalia Lovaniensia Analecta; 170), Leuven 2007, 103-132; Erica C.D. Hunter, *Interfaith Dialogues. The Church of the East and the Abbassids*, in: Sophia G. Vashalomidze/Lutz Greisinger (Hg.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags* (Studies in Oriental Religions; 56), Wiesbaden 2007, 289-302 (zu Timotheos: 291-299).

übersetzt worden)<sup>18</sup>. Schon diese Tatsache lässt vermuten, dass sich auch dieses Schreiben in erster Linie an Christen wandte und zu ihrer Ermutigung und Selbstvergewisserung beitragen sollte. Dennoch liegt dem Text mit hoher Wahrscheinlichkeit ein historischer Kern zugrunde. Der tatsächlichen Gesprächssituation mit dem Herrscher der Gläubigen wird es entsprechen, dass der Katholikos seine christliche Überzeugung äußert, ohne offene Kritik am Islam zu üben. Muhammad wird zwar nicht als Prophet anerkannt, aber doch wird ihm zugestanden, er sei „auf dem Pfad der Propheten“<sup>19</sup> gewandelt und habe für das Volk der Araber Gutes bewirkt.

Auffällig ist, dass Timotheos auch mit Kritik an den anderen Konfessionen insgesamt sparsam umgeht. An einer Stelle bringt er allerdings den bekannten Vorwurf des Theopaschitismus ins Spiel: Gegen Ende des Gespräches taucht die Frage auf, die schon der Muslim im Kloster von Bēt Ḥālē aufgeworfen hatte: wie das Christentum seinen Wahrheitsanspruch einsichtig machen will, wenn Gott doch den Muslimen den militärischen Sieg verliehen habe. Timotheos I. ist nicht verlegen um eine Antwort. Der Sieg sei Ausdruck der Strafe Gottes gewesen. Er war es, der die Reiche der Perser und der Rhomäer in die Hand der Araber gegeben hat. Von den Persern sei der Zorn Gottes erregt worden, weil sie Geschöpfe anstelle des Schöpfers verehrten. Die Sünde der Rhomäer habe in ihrer verwegenen Lehre bestanden, von Gott Leiden und Tod zu behaupten.<sup>20</sup>

Diese geschichtstheologische Deutung war keine *ad hoc*-Erfindung des Katholikos. Sie begegnet schon bei dem Mönch Johannes Bar Penkaye, der im nordmesopotamischen Raum lebte und unter dem Eindruck des zweiten islamischen Bürgerkrieges und verheerender Seuchen und Hungersnöte um 690 eine Serie von Homilien verfasst hat.<sup>21</sup> Die Herrschaft der Muslime galt ihm nicht *per se* als Übel. Auch wenn ihm die politisch zerrissene Gegenwartslage in geradezu apokalyptischem Licht erschien, konnte er die Zustände zu Beginn der omayyadischen Herrschaft mit größter Anerkennung schildern. Den Sieg der Muslime führte er darauf zurück, dass die Byzantiner der Gottheit das Leiden zugeschrieben hatten. Wohl nicht einmal die Dämonen würden es wagen, solches zu behaupten!<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Vgl. Robert Caspar, Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife al-Mahdi (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle): „Mohammed a suivi la voie des prophètes“, in: *Islamochristiana* 3 (1977) 107-175.

<sup>19</sup> Bei Abschluss dieses Aufsatzes lag Martin Heimgartners Neuedition von Brief 59 noch nicht vor; der Stellenachweis erfolgt deswegen nach: Alphonse Mingana, *Woodbrooke Studies II*, Cambridge 1928, 1-162 („Timothy's Apology for Christianity“), 133a,19.

<sup>20</sup> Mingana, ebd., 134a-b.

<sup>21</sup> Vgl. Sebastian Brock, Syriac Views of Emergent Islam, in: G. H. A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society, Papers on Islamic History 5*, Carbondale/Edwardsville 1982, 9–21; 199–203 (= in: ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, Nr. VIII), 16f., sowie Karl Pinggéra, Nestorianische Weltchronistik. Johannes Bar Penkayē und Elias von Nisibis, in: Martin Wallraff (Hrsg.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 157), Berlin-New York 2006, 263-283, bes. 265-273.

<sup>22</sup> Alphonse Mingana, *Sources Syriaques II*, Leipzig 1908, 144\*, 21f./173\*.

Diese Polemik finden wir im Dialog des Timotheos mit al-Mahdi wieder: „Jakobiten und Melkiten“ würden tatsächlich behaupten, Gott werde durch die Passion Christi dem Leiden und dem Tod unterworfen. Nachdem der Katholikos diese (angebliche) Lehre der anderen Konfessionen vorgetragen hat, kommt der Kalif zu dem Schluß: „In diesem Punkt habt ihr im Unterschied zu jenen die richtige Meinung. Denn wer sollte es wagen zu sagen, dass Gott starb? Ich meine nämlich, dass nicht einmal die Dämonen dies sagen.“ Nach diesen anerkennenden Worten über die Lehre der Ostsyrer kommt der Kalif gleichwohl zu dem Schluss: „Was eure Lehre über das eine Wort und den einen Sohn Gottes betrifft, liegt ihr alle [also auch die Ostsyrer!] falsch.“<sup>23</sup> – Dieses Urteil tut dem apologetischen Zweck des Textes keinen allzu großen Abbruch. Immerhin konnte dem christlichen Leser vor Augen geführt werden, dass sich Muslime wenigstens von der *relativen* Überlegenheit der ostsyrischen Theologie überzeugen ließen. Zugleich untermauerte der Katholikos damit seinen Führungsanspruch im Kreis der christlichen Konfessionen.

Wohl nur wenige Jahre oder Jahrzehnte nach diesem Religionsgespräch am Hofe des Kalifen verfasste der ostsyrische Theologe Theodor Bar Koni sein Handbuch biblischer Exegese. Das Werk, dem er den Titel „Scholion“ gab, war für den Unterricht in der Theologenschule von Kaschkar im südlichen Irak gedacht.<sup>24</sup> Wie es der ostsyrischen Schultradition entsprach, werden die Themen biblischer Exegese im Frage-Antwort-Schema zwischen Lehrer und Schüler behandelt. Die ersten neun Kapitel verbleiben im innerchristlichen Bereich. Im zehnten Kapitel geht Theodor dann auf die kritischen Anfragen ein, die von den Muslimen an das Christentum gerichtet wurden.<sup>25</sup> Es ist ein Muslim, der hier die Rolle des Schülers übernimmt. Der fiktive Charakter des Gespräches ist leicht ersichtlich. Dass der Text für den innerchristlichen Gebrauch bestimmt war, ergibt sich schon daraus, dass die Muslime als „Heiden“ (*ḥanpē*) bezeichnet werden.

Unter den zahlreichen Themen, die in diesem Kapitel verhandelt werden, nimmt die Menschwerdung breiten Raum ein. Theodor Bar Koni interpretiert das Geheimnis der Inkarnation strikt im Sinne seiner eigenen, antiochenischen Tradition. Die Annahme eines Menschen durch den ewigen Gottessohn wird als Einigung durch das eine „Prosopon“ und den einen Willen begründet. Der Schüler bemerkt, dass sich die christlichen Konfessionen hier uneins sind. Welche Lehre solle man aber annehmen, wenn jede Konfession behaupte: „Meine ist die wahre“?<sup>26</sup> Anders als Timotheos hält sich Theodor Bar Koni mit herber Kritik

<sup>23</sup> Mingana, *Woodbrooke Studies II* (wie Anm. 19), 160a. 13-17.

<sup>24</sup> Vgl. zur Überlieferung und theologiegeschichtlichen Einordnung des Werkes: Lutz Brade, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Konai. Die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche* (Göttinger Orientforschungen; I/8), Wiesbaden 1973.

<sup>25</sup> Vgl. zum Folgenden die Analyse des Kapitels bei: Sidney H. Griffith, Chapter Ten of the Scholion. Theodore bar Kônî's Apology for Christianity, in: *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), 158-188, und ders., Theodore bar Kônî's Scholion. A Nestorian Summa Contra Gentiles from the first Abbasid Century, in: Nina Garsoïan u.a. (Hg.), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington DC 1982, 53-72. Siehe ferner: Hunter, *Interfaith Dialogues* (wie Anm. 17), 299-301.

<sup>26</sup> *CSCO* 69 syr. 26, 253,20 Scher/*CSCO* 432 syr. 188, 188 Hespel/Dragnet.

an den anderen christlichen Konfessionen nicht zurück. Die Lehren der christlichen Gegenspieler, also der Miaphysiten und Chalcedonenser, seien Blasphemien, die der Satan ihnen eingegeben habe. Die Vermischung von göttlicher und menschlicher Natur führe unweigerlich zum Theopaschitismus. Nur die eigene Fassung der Christologie vermeide es, das Leiden in das göttliche Wesen hineinzutragen.<sup>27</sup> Sodann wird der Schüler vor die Wahl gestellt: „Dies sind die drei [christlichen] Bekenntnisse. Sage mir, welches von den dreien du wählst.“<sup>28</sup> Wie diese Wahl ausfällt, ist nicht überraschend. Für den muslimischen Schüler leuchtet es ein, dass nur die von Theodor vorgetragene Lehre die richtige sein könne und sich in Übereinstimmung mit „den Schriften“ befinde. Am Ende des Dialoges ist der Schüler schließlich vom Wahrheitsanspruch des ostsyrischen Christentums vollständig überzeugt. Wie schon der Muslim im Kloster von Bēt Ḥālē zieht aber auch er keine Konsequenzen aus dieser Einsicht: „Obwohl ich glaube, dass diese Dinge so sind, kann ich die Tradition (*mašlmānūtā*), die ich habe, nicht verlassen und dein Schüler werden.“ Die Scham, in Ungnade zu fallen und den Respekt der Menschen zu verlieren, halte ihn zurück.<sup>29</sup>

Theodor Bar Koni war sich dessen bewusst, dass seine Argumente jenseits der Schulhallen nicht zur Bekehrung von Muslimen führen würden. Gleichwohl suggerierte er, dass Muslime von der Wahrheit des ostsyrischen Glaubensverständnisses im Stillen überzeugt sein konnten. Nur menschliche Schwäche, nicht die Schwäche der christlichen (ostsyrischen!) Argumente, standen ihrer Bekehrung im Wege. Mit diesem Bewusstsein ausgerüstet, sollten die eigenen Gläubigen nicht nur den anderen christlichen Konfessionen selbstbewusst gegenüber treten, sondern auch vom Übertritt zum Islam abgehalten werden.

In die geistige Welt des *kalām*, der philosophischen Gelehrsamkeit der frühen Abbasidenzeit, führt uns der nächste Autor. Die vernünftige Rechtfertigung der göttlichen Offenbarung blühte in Bagdad seit der Zeit al-Mahdis (775-785). Ihren Sitz im Leben hatte dieses philosophische Denken in den zahlreichen Disputationen, an denen teilweise auch Christen beteiligt waren. Erst unter al-Mutawakkil (847-861) ist die Rolle der Christen im öffentlichen Leben, auch im wissenschaftlichen Leben, beschnitten worden.<sup>30</sup> Noch in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts wirkte der Ostsyrer 'Ammār al-Baṣrī († um 840).<sup>31</sup> Man hat ihn als den ersten systematischen Theologen (zumindest) seiner Kirche bezeichnet, der sich der arabischen Sprache bediente.<sup>32</sup> In seinem „Buch des Beweises“ und seinem „Buch der Fragen und

<sup>27</sup> Vgl. den Abschnitt *CSCO* 69 syr. 26, 254,8-255,255,27 Scher/*CSCO* 432 syr. 188, 189f. Hespel/Draguet.

<sup>28</sup> *CSCO* 69 syr. 26, 255,20-22 Scher/*CSCO* 432 syr. 188, 190 Hespel/Draguet.

<sup>29</sup> *CSCO* 69 syr. 26, 283,15f./*CSCO* 432 syr. 188, 211 Hespel/Draguet.

<sup>30</sup> Vgl. den Überblick bei: Sidney H. Griffith, Faith and Reason in Christian Kalām. Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion, in: Samir Khalil Samir/Jørgen S. Nielsen (Hg.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)* (Studies in the History of Religions; 63), Leiden 1994, 1-43, bes. 1-6.

<sup>31</sup> Vgl. zum Folgenden: Mark I. Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims. A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Carlisle 2005, 67-92 (ch. V: „The Christology of 'Ammār al-Baṣrī in Dialogue with Muslims“).

<sup>32</sup> Michel Hayek, 'Ammār al-Baṣrī, La première Somme de théologie chrétienne en langue arabe, ou deux apologies du christianisme, in: *Islamochristiana* 2 (1976) 69-133.

Antworten“ unternimmt er – unter anderem – den Versuch, die Menschwerdung des Gottessohnes gegen die Muslime zu verteidigen. Auch er bedient sich dafür der in der nestorianischen Schultradition geläufigen Form der Eratopokriseis.<sup>33</sup>

‘Ammār lässt erkennen, dass sich die muslimischen Gelehrten seiner Zeit nur zu gerne mit den Unterschieden zwischen den christlichen Konfessionen beschäftigt haben. Mit Hinweis auf diese Differenzen ließ sich die Glaubwürdigkeit des Christentums insgesamt leicht in Zweifel ziehen. ‘Ammār betont dagegen den gemeinsamen Glauben der Christen an den einen Gott in drei Hypostasen, der sich in einem aus Leib und Seele gebildeten Menschen offenbart habe. Lediglich in der genaueren Bestimmung von Christi Menschheit gingen die Meinungen auseinander, nämlich insofern, ob diese als eigene Hypostase zu beschreiben sei oder nicht.<sup>34</sup>

‘Ammār entfaltet die Inkarnationstheologie wiederum so, dass allein die antiochenische Christologie den Vorwürfen der Muslime standhält, wonach das Christentum auf eine „Verleiblichung“ und damit Begrenzung des göttlichen Wesens hinauslaufe. Im „Buch der Fragen und Antworten“<sup>35</sup> wirft ‘Ammār in diesem Zusammenhang den Miaphysiten vor, ihre Rede von „einer Natur und einer Hypostase“ (*ḡawharan wāḥidan wa-qunūman wāḥidan*) Christi führe letztlich dazu, dass der Leib Christi als Leib *Gottes selbst* gedacht werden müsse. Zu derselben Vorstellung führe unweigerlich das Bekenntnis der Chalcedonenser zu Maria als Gottesgebäerin. Allein die strikte Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Natur und Hypostase, wie sie von den Ostsyrern vollzogen wird, erlaube es zu sagen, dass der Leib Christi nicht der Leib Gottes selbst sei. Nach ‘Ammār wahren also allein die Ostsyrer die absolute Transzendenz Gottes und entgehen den einschlägigen Vorwürfen muslimischer Apologeten.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Vgl. Sidney H. Griffith, ‘Ammār al-Baṣrī’s *Kitāb al-Burḥān*. Christian *Kalām* in the First ‘Abbasid Century, in: *Le Muséon* 96 (1983) 145-181 (hier: 152). – Im „Buch des Beweises“ werden die zwischen Christen und Muslimen strittigen Fragen behandelt um die Echtheit der Bibel, um Trinität, Inkarnation, den Tod Christi am Kreuz, die Sakramente und die Art des Lebens nach dem Tode. Von der Inkarnation handelt der Abschnitt: Michel Hayek (ed.), ‘Ammār al-Baṣrī. *Apologie et controverses* (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série. B. Orient chrétien; 5), Beirut 1977, 62-79. – Das „Buch der Fragen und Antworten“ (*Kitāb al-masā’il wa l-aḡwiba*) dreht sich um die Existenz Gottes und seine Schöpfung, die vier Evangelien, die Trinität sowie die Inkarnation. Die 51 Fragen zur Menschwerdung (ebd., 178-265), die den vierten und letzten Teil der Abhandlung darstellen, machen etwa ein Drittel des ganzen Buches aus.

<sup>34</sup> „Buch des Beweises“: Hayek, *Apologie et controverses* (wie Anm. 33), 78f.; siehe dazu Griffith, *Christian Kalām* (wie Anm. 33), 177.

<sup>35</sup> Vgl. zum Folgenden die zwölfte Frage zur Inkarnation im „Buch der Fragen und Antworten“: Hayek, *Apologie et controverses* (wie Anm. 33), 197f.; siehe dazu Beaumont, *Christology in Dialogue* (wie Anm. 31), 77f.

<sup>36</sup> Vgl. dazu die (aus „chalcedonensischer“ Sicht gemachte) Bemerkung von Mark Beaumont, ‘Ammār al-Baṣrī on the Incarnation, in: David Thomas (Hrsg.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq* (History of Christian-Muslim Relations; 1), Leiden 2003, 55-62, 58: „It is ironic that a Nestorian theologian can call on Muslims to authenticitate a Christology that was regarded as a heresy by the great Councils of the Church.“

Auch andere theologische Konsequenzen, die sich aus dem antiochenischen Ansatz in der Christologie und Soteriologie ergeben, werden von 'Ammār al-Baṣrī fruchtbar gemacht, um ein den Muslimen möglichst verständliches Christusbild zu zeichnen. Wie Mark Beaumont gezeigt hat, gilt dies besonders für die moralische „Selbständigkeit“ des Menschen Jesus. Die Trennungschristologie der antiochenischen Tradition erlaubte es 'Ammār, die Sündlosigkeit Jesu als das Ergebnis einer echten moralischen Bewährung der mit dem göttlichen Wort verbundenen menschlichen Hypostase zu beschreiben. Jesus hätte sich in den Versuchungen als Mensch realiter auch anders entscheiden können. 'Ammār konnte die menschliche Vorbildhaftigkeit Christi dadurch viel stärker akzentuieren, als es Miaphysiten und Chalcedonensern möglich war. Das wird deutlich, wenn man 'Ammār al-Baṣrī in dauerndem Vergleich mit seinen Zeitgenossen liest, dem Miaphysiten Abū Rā'īṭa († um 835) und dem Chalcedonenser Theodor Abū Qurra († 820/825), die sich der Herausforderung durch den Islam ebenfalls literarisch gestellt haben: „As a result, a Muslim reader of all three apologists may have been more able to identify 'Ammār's Christ as truly human rather than the Christ of Abū Qurra and Abū Rā'īṭa who seems not to have faced the testing of his [Christ's] purity.“<sup>37</sup>

#### 4. Muslimisches Echo

Wie aus 'Ammār al-Baṣrī's Werk hervorgeht, haben muslimische Autoren die Unterschiede zwischen den Konfessionen sehr wohl vermerkt, wenn sie die Irrtümer des christlichen Glaubens zu widerlegen suchten. Allein aus dem 9. Jahrhundert ist uns eine bemerkenswerte Zahl solcher apologetischer Schriften bekannt.<sup>38</sup> Gibt es Hinweise dafür, dass Muslime den eben skizzierten Argumentationsschritten ostsyrischen Theologen gefolgt sind, also die (wenigstens relative) Überlegenheit des „nestorianischen“ Bekenntnisses anerkannt haben? Wir beschränken uns im Folgenden auf Texte, die im zeitlichen und kulturellen Umfeld der schon besprochenen Autoren entstanden sind. Auch hier kann es nur darum zu tun sein, einige charakteristische Beispiele auszuwählen.

Zunächst zeigt sich bei der Durchsicht des Materials, dass manche Vertreter der muslimischen Apologetik die christlichen „Sekten“ zwar kennen, aber kein wirkliches Interesse daran haben, deren Lehren authentisch darzustellen oder sie sorgfältig gegeneinander abzuwägen. Hier wird die zerklüftete konfessionelle Landschaft des Christentums eher oberflächlich abgeschritten, und zwar zu dem Zweck, allein schon von der Uneinigkeit der Christen auf die Unglaubwürdigkeit ihrer Botschaft zu schließen. Diese Haltung ist besonders ausgeprägt bei

<sup>37</sup> Beaumont, *Christology in Dialogue* (wie Anm. 31), 81 (vgl. dazu auch 83 und 89f.).

<sup>38</sup> Einen Überblick geben etwa: Seppo Rissanen, *Theological Encounters of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Åbo 1993; David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū 'Isā al-Warrāq's „Against the Trinity“* (University of Cambridge Oriental Publications; 45), Cambridge 1992, 31-50; ders., *Early Muslim Responses to Christianity*, in: *Christians at the Heart of Islamic Rule* (wie Anm. 31), 231-254; Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins* (Islamic History and Civilization; 54), Leiden 2004, 19-41.

dem berühmten al-Ġāḥiẓ (ca. 776-869), der vornehmlich in Bagdad und Samarkand gewirkt hat.<sup>39</sup> Es entspricht den konfessionellen Verhältnissen seines Umfeldes, wenn er lediglich die „Nestorianer“ aus unmittelbar eigener Anschauung kennt.<sup>40</sup>

Geradezu als „Normalform“ des Christentums erscheinen die Ostsyrer bei Nāši' al-Akbar (gest. 906), der wohl als gelehrter „Schreiber“ (*kātib*) in Bagdad gewirkt hat, das er freilich in seinem letzten Lebensjahrzehnt verließ, um nach Ägypten zu ziehen.<sup>41</sup> Sein *Kitāb al-awsaṭ* ist eine breit angelegte Widerlegung der christlichen Glaubensinhalte. Wenn Nāši' die Christologie „der Allgemeinheit“ der Christen darlegt, lässt das Exposé keinen Zweifel daran aufkommen, dass hier die Ostsyrer gemeint sind.<sup>42</sup> Es ist von der „Einwohnung“ (*ḥulūl*) des Wortes Gottes in einem Menschen die Rede. Die Einigung ist eine des „Wohlgefallens“ (*bi l-masarra*, also *kat' eudokian*). Keineswegs soll die Einigung verstanden werden *bi l-ḡawhar* oder *bi l-tarkīb*, also nicht *kat' ousian* oder als *hypostasis synthetos*.<sup>43</sup> Damit wird präzise wiedergegeben, worin sich die antiochenische Theologie von dem Inkarnationsverständnis eines Kyrill von Alexandrien und eines Severus von Antiochien unterschied. Gleiches gilt für das weitere Referat, wenn „Christus“ nur als Name für die beiden Naturen und die beiden Hypostasen gelten soll, die Handlungen Christi auf seine Gottheit und seine Menschheit verteilt werden und die Einheit Christi in seinem Willen gesucht werden soll.

Erst nach diesem Exposé lässt Nāši' al-Akbar eine Auflistung mancherlei christlicher Sekten folgen, unter denen sich auch „Melkiten“ und „Jakobiten“ befinden. Er konnte dabei auf die Tradition der christlichen häresiologischen Literatur zurückgreifen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich unter den konsultierten Werken auch das Scholienbuch des Theodor Bar Koni befand, dessen 11. Kapitel eine materialreiche Liste von Häresien enthält.<sup>44</sup> Die anderen christlichen Gruppierungen werden am Maßstab der ostsyrischen Dogmatik gemessen. Im Abschnitt über die „Jakobiten“ verweilt der muslimische Autor länger bei dem Gesang des Trishagion. Die Einfügung „der für uns gekreuzigt wurde“ gilt Nāši' – ganz wie den Ostsyrern – als Ausdruck eines handfesten Theopaschitismus.<sup>45</sup> Die Gruppen dieser Liste erscheinen

<sup>39</sup> Vgl. (mit weiterer Lit.) Charles D. Fletcher, *Anti-Christian Polemic in Early Islam. A Translation and Analysis of Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr al-Jāḥiẓ's risāla: Radd 'alā al-Naṣārā (A Reply to the Christians)*, McGill University/Montreal (MA Thesis) 2002: Al-Ġāḥiẓ hält Nestorianer, Melkiten und Jakobiten allesamt für im Irrtum befangen (S. 66); zu den christologischen Unterschieden äußert sich al-Ġāḥiẓ nur sporadisch und im Zusammenhang mit den Differenzen zwischen den einzelnen Evangelien oder auch zwischen den unterschiedlichen christlichen Rechtsbüchern (S. 79).

<sup>40</sup> Ebd., 66.

<sup>41</sup> Vgl. Josef van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši' al Akbar (gest. 293 H.)* (Beiruter Texte und Studien; 11), Beirut 1971 (Nachdr. 2003), 1-17.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 66-69.

<sup>43</sup> Ebd., 77,2 (arab.).

<sup>44</sup> Ebd., 71.

<sup>45</sup> Ebd., 80,18f. (arab.); vgl. die Kommentierung 78. – Der Zusatz geht zurück auf den Patriarchen Petrus Fullo von Antiochien (471/476-477/485-488) und hatte schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts in Konstantinopel für Auseinandersetzungen gesorgt („theopaschitischer Streit“). Von Severus von Antiochien aus miaphysitischer Perspektive gerechtfertigt, wurde der Zusatz zu einem konfessionellen Unterscheidungsmerkmal der Miaphysiten von Chalcedonensern und Ostsyrern; vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im*

sämtlich als Abweichungen von der ostsyrischen Richtschnur (der christlichen „Allgemeinheit“!).

Von der Widerlegung des Christentums durch Nāši' al-Akbar sind die Ostsyrer dann aber letztlich genauso betroffen wie die anderen Konfessionen.<sup>46</sup> Nāši' stellt zwar die Widersprüchlichkeit der miaphysitischen Position besonders heraus. Doch dann erklärt er, dass auch die Ostsyrer mit ihrer Trennung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus das Grunddilemma der christlichen Lehre nicht lösen können. Auch bei ihnen stirbt Gott, da die Naturen und Hypostasen auch nach ihrer Vorstellung eine Einheit bilden.<sup>47</sup> Dieser Konsequenz könnten die Christen nur entgehen, wenn jemand anderes als Christus am Kreuz gestorben wäre. Aber von dieser Lösung des Problems wollen die Christen ja nichts wissen. In der Auseinandersetzung mit den Ostsyrern geht Nāši' also so vor, dass er ihnen unterstellt, sie würden im Grunde die miaphysitische Position teilen. Wie Josef van Ess bemerkt hat, übernimmt der muslimische Autor dabei ostsyrische Argumente gegen die Miaphysiten, um sie sodann auf die Ostsyrer selbst anzuwenden: „Ein Muslim brauchte sie [diese Argumente] nur zu übernehmen und auf ihre Urheber selber auszudehnen; bei der Subtilität der christologischen Differenzen war dies so schwierig nicht.“<sup>48</sup>

Auch wenn eine quasi „normative“ Funktion des nestorianischen Bekenntnisses sonst kaum begegnet, verfolgen auch andere Autoren, die zwischen den christlichen Bekenntnissen zu unterscheiden wussten, eine ähnliche Argumentationslinie. Die Ostsyrer werden, auch wenn sie dies selbst bestreiten, in die Nähe der Miaphysiten gerückt, um sie dann umso leichter widerlegen zu können.<sup>49</sup> Dieses Verfahren lässt sich etwa bei Abū 'Īsā al-Warrāq (gest. wohl nach 864) beobachten.<sup>50</sup> Auch bei den „Nestorianern“ werde die göttliche Natur notwendig

---

*Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler, Freiburg i.Br. 1989, 270-274.* Dass der Zusatz zum Trishagion in der uns interessierenden Epoche noch immer zu den Themen konfessioneller Polemik gehörte, zeigt etwa ein längerer Abschnitt im Brief des Katholikos-Patriarchen Timotheos I. an die Mönche von Mar Maron: Raphaël J. Bidawid, *Les lettres de Patriarche nestorien Timotée I. Étude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mar Maron* (Studi e Testi; 187), Città del Vaticano 1956, 34,21-41,9 (syr.)/115-120 (lat.).

<sup>46</sup> Vgl. das Referat bei van Ess, *Häresiographie* (wie Anm. 41), 85f.

<sup>47</sup> Ebd., 84,12f. (arab.).

<sup>48</sup> Ebd., 89.

<sup>49</sup> Vgl. dazu schon Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache* (Breslauer Studien zur historischen Theologie; 17), Breslau 1930, 117f.

<sup>50</sup> Sein Werk *Radd 'alā l-ṭalāt firaq min al-naṣārā* („Widerlegung der drei christlichen Sekten“) ist erhalten in den Zitaten des Miaphysiten Yaḥyā ibn 'Adī (893-974), der in seiner Apologie (*Tabyīn ḡalaṭ Muḥammad ibn Hārūn*) al-Warrāq's Argumente der Reihe nach zu entkräften versuchte (CSCO 490/491 arab. 46/47 Platti). Ausgesondert wurden diese Zitate herausgegeben und übersetzt von: David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū 'Īsā al-Warrāq's „Against the Trinity“* (University of Cambridge Oriental Publications; 45), Cambridge 1992; ders., *Early Muslim Polemic against Christianity. Abū 'Īsā al-Warrāq's „Against the Incarnation“* (University of Cambridge Oriental Publications; 59), Cambridge 2002. – Vgl. auch David Thomas, Abū 'Īsā al-Warrāq and the History of Religions, in: *Journal of Semitic Studies* 41 (1996) 275-290 sowie Emilio Platti, Yaḥyā b. 'Adī and his Refutation of al-Warrāq's Treatise on the Trinity in Relation to his other

in das Leiden und Sterben des Christus hineingezogen. Dafür zieht Abū ʿTsā u.a. die Lehre der Ostsyrer vom einen Willen Christi heran, der Göttliches und Menschlichen verbindet und der eben doch eine untrennbare Einheit in Christus begründe.<sup>51</sup>

Von einer lehrmäßigen Vorzugsstellung der Ostsyrer ist ebenfalls (erst recht?) nichts zu spüren bei jenen prominenten Apologeten des 9./10. Jahrhunderts, die von der ostsyrischen Kirche zum Islam konvertiert waren: ʿAlī ibn Sahl Rabban al-Ṭabarī (ca. 780-ca. 860) betont wohl bewusst gegen das Bekenntnis seiner ehemaligen Kirche, dass die ethischen Qualitäten Jesu sehr wohl auch ohne die Annahme einer Einwohnung der Gottheit erklärt werden könnten.<sup>52</sup> Al-Ḥasan ibn Ayyūb (gest. vor 990) behandelt neben „Jakobiten“, „Melkiten“ und „Nestorianern“ gleichberechtigt die Arianer (!), wenn er die verschiedenen dogmatischen Auffassungen der Christen beschreibt. Man ist versucht zu sagen, dass bei ihm die Arianer jene Rolle spielen, die sich so mancher ostsyrische Theologe für seine eigene Kirche gewünscht hätte. Von ihnen, den Arianern, nämlich behauptet al-Ḥasan, sie seien „dicht an der Wahrheit“ gewesen, weil sie die Einheit Gottes bewahrt und die Gottessohnschaft Jesu abgelehnt hätten.<sup>53</sup>

Schließlich soll noch ein Schriftstück erwähnt werden, das nur auf den ersten Blick in den vorliegenden Zusammenhang gehört. Wohl aus dem 9. Jahrhundert hat sich ein Briefwechsel zwischen dem Muslim ʿAbdallāh al-Hāšimī und dem Christen ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī erhalten.<sup>54</sup> Im Brief des al-Hāšimī finden wir eine Reihe von gängigen Vorwürfen gegen das Christentum, die in dem ungleich längeren Antwortschreiben des Christen widerlegt werden. Al-Hāšimī betont, seine Kenntnisse des Christentums aus erster Hand empfangen zu haben.<sup>55</sup> Er

---

Works, in: Samir/Nielsen, *Christian Arabic Apologetics* (wie Anm. 30), 172-191. – Zum Folgenden vgl. besonders den Abschnitt *CSCO* 490/491 arab. 46/47, 95-132/82-113 Platti.

<sup>51</sup> Abū ʿTsā al-Warrāq folgert durchaus scharfsinnig, dass die Ostsyrer mit der Lehre vom einen Willen mehr meinen müssen, als nur die willensmäßige Übereinstimmung eines Geschöpfes mit dem Schöpfer. Würde es sich nur darum handeln, gäbe es zwischen Christus und den übrigen Menschen keinen statusmäßigen Unterschied. Dieser Folgerung stimmt Yaḥyā ibn ʿAdī, der die Ostsyrer gegen unpräzise Vorwürfe und nicht zwingende Schlüsse des muslimischen Apologeten ansonsten in Schutz nimmt, bezeichnenderweise zu (*CSCO* 490/491 arab. 46/47, 199,6-13/103,10-22 Platti).

<sup>52</sup> Vgl. Olaf H. Schumann, *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte; 13), Köln-Wien<sup>2</sup>1988, 34f.

<sup>53</sup> Vgl. Theresia Hainthaler, Die Einwände des christlichen Renegaten al-Ḥasan b. Ayyūb gegen die Trinitätslehre und die Göttlichkeit Jesu. Einige Anmerkungen, in: Martin Tamcke (Hrsg.), *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart* (Beiruter Texte und Studien; 126), Beirut-Würzburg 2008, 113-128, hier: 119. Zur vollen Wahrheit hätte den Arianern nur noch die Anerkennung Muḥammads als Propheten, der Koran und die Sunna gefehlt. Dass al-Ḥasan vor seiner Konversion mit großer Wahrscheinlichkeit zur ostsyrischen Kirche gehört hatte, zeigt Theresia Hainthaler ebd., 127.

<sup>54</sup> Vgl. Laura Bottini, The Apology of al-Kindī, in: David Thomas/Barbara Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. I (600-900)* (History of Christian-Muslim Relations; 11), Leiden 2009, 585-594. Siehe auch die gehaltvolle Einleitung in: *Al-Kindī, Apologia del Cristianesimo*. Traduzione dall'arabo, introduzione e cura di Laura Bottini, Mailand 1998, 11-37. – Im Folgenden referiere ich den Text nach Georges Tartar, *Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife Al-Ma'mûn (813-834). Les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, Paris 1985.

<sup>55</sup> Vgl. den Abschnitt bei Tartar, ebd., 89.

habe nicht nur die heiligen Schriften der Christen gelesen, sondern auch Unterredungen mit dem Patriarchen Timotheos I. geführt. Vom ostsyrischen Katholikos behauptet al-Hāšimī, er nehme an Macht, Wissen und Einsicht den ersten Rang unter den Christen ein. Aber auch mit „Melkiten“ und „Jakobiten“ habe er diskutiert. Letztere hätten am schlechtesten abgeschnitten. Sie seien die Ungläubigsten von allen und am weitesten von der Wahrheit entfernt. Vor dieser Negativfolie heben sich die Ostsyrer signifikant ab. Sie kämen den (muslimischen) Theologen und Dialektikern am nächsten; ihr Bekenntnis zeige die stärkste Affinität zum Glauben der Muslime. Auch seien es die „Nestorianer“ gewesen, von denen der Prophet lobend gesprochen und denen er Schutz gewährt habe.<sup>56</sup> Al-Hāšimī nennt noch weitere Vorzüge der ostsyrischen Kirche, um seinen christlichen Adressaten dann aber doch zur Annahme des Islam aufzufordern.<sup>57</sup> Trotz dieses Ausgangs betont der Brief stärker als alle bisher vorgestellten Texte muslimischer Provenienz die Überlegenheit von ostsyrischer Lehre und Kirche im Kreis der christlichen Konfessionen. Allerdings sind in der Forschung gewichtige Zweifel an der Authentizität des Briefes angemeldet worden.<sup>58</sup> Schon die überaus harschen Angriffe auf den Islam, die sich im Antwortschreiben befinden, sprechen dafür, dass der *ganze* Briefwechsel eine literarische Fiktion ist. So konnte man wohl nur für ein christliches Publikum schreiben, nicht aber einem Muslim antworten. Neben weiteren Gründen dürften auch die symbolisch stilisierten Namen der Briefpartner (‘Abdallāh – ‘Abd al-Masīh) in diese Richtung weisen. Es könnte also sein, dass ein ostsyrischer Autor dem bloß fiktiven muslimischen Briefschreiber genau jenen Anspruch in die Feder diktiert hat, der von den Apologeten seiner Kirche mit Nachdruck angemeldet wurde. Doch herrscht in der Forschung nicht einmal über die Konfessionszugehörigkeit des christlichen Autors Gewissheit.

## 5. „Wie vortrefflich war Nestorius“

Die apologetischen Bemühungen der Ostsyrer sind auf muslimischer Seite nicht völlig unbenutzt geblieben, letztlich aber ins Leere gelaufen. Die argumentativen Waffen der Ostsyrer konnten sogar gegen sie gewandt werden. Die oben zitierte anerkennende Antwort des Kalifen an Katholikos Timotheos I. mag für einige Muslime durchaus repräsentativ gewesen sein. Und doch muss auch dieser Teil der Antwort des Kalifen als nicht minder repräsentativ gelten: „Was eure Lehre über das eine Wort und den einen Sohn Gottes betrifft, liegt ihr *alle falsch*.“<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Ebd., 90.

<sup>57</sup> Ebd., 93-95.

<sup>58</sup> Siehe dazu den forschungsgeschichtlichen Überblick von Bottini in *Al-Kindī, Apologia* (wie Anm. 54), 12-15. Die Gründe, die Bottini dazu bewegen, den Briefwechsel für eine Fiktion zu halten, können hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.

<sup>59</sup> Siehe oben Anm. 23.

Christen hatten gelegentlich versucht, gegenüber dem Islam andere Konfessionen zu übertrumpfen. Ostsyrischen Theologen meinten, ihre christologische Tradition dabei besonders wirksam einsetzen zu können. Analoge Versuche könnte man *mutatis mutandis* auch bei chalcedonensischen und miaphysitischen Autoren aufzeigen. Muslime konnten die Unterschiede zwischen den Kirchen freilich nutzen und sie gegeneinander ausspielen, wenn es um die Widerlegung des Christentums als Ganzem ging. Der hier eingeschlagene Weg einer christlichen Antwort auf die Herausforderung des Islam musste sich als Irrweg erweisen.

An der Leichtigkeit, mit der Muslime aus dem Gegeneinander der christlichen Konfessionen Profit schlagen konnten, hat sich auch in der späteren Kontroversliteratur nichts mehr geändert. Zur Illustration soll deswegen ein Beispiel aus dem 14. Jahrhundert am Ende unserer Überlegungen stehen. Als der muslimische Gelehrte Ibn Abī Ṭālib al-Dimašqī im Jahr 1321 den sogenannten „Brief der Leute in Zypern“ erhielt, eine antimuslimische christliche Apologie melkitischer Herkunft<sup>60</sup>, zögerte er nicht mit einer Replik. Gegen den melkitischen Autor wird unter anderem ins Feld geführt: „Wie vortrefflich war Nestorius (*wa-lillāhi darru Naṣṭūr*), als er sagte – und ihr kennt seine Rede: ‚Ich glaube nicht an einen Herrn, der im Mutterleib wohnt.‘ Und er verließ eure Religion und folgte seiner eigenen Ansicht.“<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Vgl. Rifaat Y. Ebied, Intra-Religious Attitudes: Al-Dimashqī's (d. 727/1327) Letter to the People of Cyprus, in: *Aram* 9-10 (1997-1998) 19-24.

<sup>61</sup> Rifaat Y. Ebied/David Thomas (Hg.), *Muslim-Christian Polemic during the Crusades. The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response* (History of Christian-Muslim Relations; 2), Leiden-Boston 2005, 352.