

# SYRISCHE CHRISTEN ALS VERMITTLER ANTIKER BILDUNG AN DEN ISLAM

Karl Pinggéra, Marburg

## 1. Einleitung: Der Traum des Kalifen

Mit dem Traum eines Kalifen antworten muslimische Autoren des 10. und 12./13. Jahrhunderts auf die Frage, warum es unter den Arabern so viele Bücher über die Philosophie und die anderen Wissenschaften gebe. Es handelt sich um das Nachtgesicht des Kalifen al-Ma'mūn, der von 813 bis 833 Herrscher der Gläubigen war. Al-Ma'mūn habe geträumt, daß er einen Mann „von rötlich-weißer Hautfarbe, mit hoher Stirn, buschigen Brauen, kahlem Kopf, dunkelblauen Augen und schönen Zügen auf einem Katheder sitzen sah“. Das Gespräch, das sich zwischen dieser Erscheinung und dem träumenden Kalifen entsponnen hat, soll al-Ma'mūn selbst so wiedergegeben haben:

„Ich hatte den Eindruck, daß ich ehrfurchtsvoll vor ihm stünde, und ich fragte ihn, wer er sei. Er erwiderte: ‚Ich bin Aristoteles.‘ Ich freute mich mit ihm und bat ihn, eine Frage an ihn richten zu dürfen. Er gab mir die Erlaubnis, und ich sagte: ‚Was ist das Gute?‘ Er erwiderte: ‚Das, was dem Verstand nach gut ist.‘ Ich fragte: ‚Und was dann?‘ Er erwiderte: ‚Das, was dem Religionsgesetz nach gut ist.‘ Ich fragte: ‚Und was dann?‘ Er erwiderte: ‚Das, was die Allgemeinheit für gut hält.‘ Ich fragte: ‚Und was dann?‘ Und er erwiderte: ‚Nichts weiter.‘“<sup>1</sup>

Was der Ausschnitt aus dieser kleinen Erzählung zum Ausdruck bringen soll, ergibt sich aus der Tatsache, daß die drei Antworten auf die Frage nach dem Guten eine hierarchische Ordnung abbilden. An erster und vornehmster Stelle steht das Handeln, das dem Verstand bzw. dem Intellekt folgt, jenem Vermögen, mit dem der Mensch Anteil besitzt an der Vernunft. Das vernunftgemäße Handeln ist es also, das an die erste Stelle tritt. Nur als die zweitbeste Möglichkeit folgt die Ausrichtung an der Autorität religiöser Überlieferung. Und erst an dritter und letzter Stelle stehen realpolitische Erwägungen als Leitfaden für ein ethisch verantwortetes Handeln („das, was die Allgemeinheit für gut hält“).

Mit der Nachordnung des religiösen Gesetzes hinter die Vernunftfeinsicht ist diese Geschichte aufschlußreich für das Bild, das man sich von dem siebten Kalifen der abbasidischen Dynastie gemacht hat. Zu unse-

<sup>1</sup> Überliefert bei *Ibn al-Nadīm*, *Kitāb al-Fihrist*; übernommen von *Ibn al-Qifī*, *Ta'rīḥ al-hukamā'* und bei *Ibn Abī Uṣaybi'a*, *'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-a'ibbā'*; die deutsche Übersetzung von Ibn al-Nadīm bei *Franz Rosenthal*, *Das Fortleben der Antike im Islam (Die Bibliothek des Morgenlandes)*, Zürich 1965, 72.

rem Thema führt der Traum al-Ma'mūns, weil in einer Überlieferung – wie es in der arabischen Literatur guter Brauch ist – der Gewährsmann genannt wird, auf den die Geschichte zurückzuführen sei,<sup>2</sup> auf Yahyā ibn 'Adī (893-974), einen syrisch-orthodoxen Christen, der zu den großen Gelehrten im Bagdad des 10. Jahrhunderts zählte.<sup>3</sup> In Takrit geboren, war er schon in jungen Jahren nach Bagdad, der Hauptstadt des Kalifenreiches, gekommen, um bei einem nestorianischen Christen, Abū Bišr Mattā († 940), und bei dem hochbedeutsamen islamischen Philosophen al-Fārābī (ca. 870-950) in die Schule zu gehen. Damit bewegte sich Yahyā ibn 'Adī in einem Kreis von Denkern, in dem der arabische Aristotelismus seinen ersten Höhepunkt erlebte. Nach dem Weggang al-Fārābīs nach Damaskus nahm Yahyā seine Stelle als philosophisches Schulhaupt ein und avancierte damit zum Lehrer von christlichen und muslimischen Schülern. Zu seinem immensen Werk zählen arabische Übersetzungen antiker Schriften, teils aus dem griechischen Original, teils aus syrischen Versionen. In seinen selbstständigen Abhandlungen zeigt er sich als Denker, der mit aristotelischer Metaphysik und Dialektik gründlich vertraut war. Auch muslimische Autoren rühmten ihn als „den Philosophen“ oder „den mit der Führerschaft in der Philosophie Betrauten“. Er wurde allgemein mit dem Titel *al-manṭiqī*, der „Logiker“, versehen.

Yahyā zählt damit zu jenen Gelehrten, die in der Regel genannt werden, wenn es um die Verdienste syrischer Christen für die Vermittlung antiker Bildung an die Araber geht. Diese Vermittlungstätigkeit wird nicht selten so vorgestellt, als seien die syrischen Christen die Lehrer der muslimischen Araber gewesen.<sup>4</sup> Folglich hätten die muslimischen Araber im abendländischen Hochmittelalter an die (lateinischen) Christen weitergegeben, was sie selbst zuvor von den (syrischen) Christen empfangen hatten.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> *Ibn Abī Uṣaybi 'a*, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' (ed. August Müller, Königsberg 1884 [Nachdr. Westmead 1972], 186,29).

<sup>3</sup> Zu seiner Stellung innerhalb des philosophischen Milieus im Bagdad des 10. Jahrhunderts vgl. *Ian Richard Netton*, *Al Fārābī and his School*, London 1992, bes. 8-11 sowie *John W. Watt*, *Christianity in the Renaissance of Islam*. Abū Bishr Mattā, al-Fārābī and Yahyā Ibn 'Adī, in: *Martin Tamcke* (Hrsg.), *Christian and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* (Beiruter Texte und Studien 117), Beirut-Würzburg 2007, 99-112.

<sup>4</sup> Vgl. für die ältere Forschung zum Beispiel *Constantin Sauter*, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern*, in: *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 17/4 = N.F. 10/4 (1904) 516-533, 532: „Die Syrer waren bei den Griechen in die Schule gegangen, aus Schülern wurden sie die Lehrer der Araber und es gibt kaum eine arabische Übersetzung, die nicht aus einer syrischen geflossen wäre.“

<sup>5</sup> Vgl. etwa *Gerhard Klinge*, *Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Anfang des Mittelalters*, in: *ZKG* 56 (1937) 43-58, 48: „Wir stehen hier vor der Tatsache, daß die Christen, die erst im Morgenland die Lehrer der Musli-

Das Bild von den syrischen Christen als Lehrmeistern der muslimischen Araber ist in der neueren Forschung durchaus unterschiedlich beurteilt worden. Ein kritisches Urteil fällt dazu insbesondere Dimitri Gutas.<sup>6</sup> Seine Interpretation des Traumes von al-Ma'mūn ist dafür bezeichnend.<sup>7</sup> Wie wir gesehen haben, wird hier der Primat der Vernunft gegenüber der Autorität religiöser Überlieferung zum Zuge gebracht. Auch wurde schon angedeutet, daß diese Einstellung einem Milieu entspricht, in dem Christen und Muslime (in begrenzter Zahl auch Sabier) den Boden einer gemeinsamen philosophischen Basis teilten. Mit einem Ausdruck Werner Jaegers kann Gutas von „der ersten internationalen Wissenschaftsepoche, die die Welt gesehen hat,“ sprechen.<sup>8</sup> Gutas zeichnet das intellektuelle Milieu im Bagdad des 8.–10. Jahrhunderts dabei als *scientific community*, in der Herkunft, Abstammung, Muttersprache und auch die jeweilige Religion ihren trennenden Charakter weithin verloren hatten angesichts der universalen Geltung der Vernunft. Deswegen, so Gutas, sei es aber sinnlos und verkenne den besonderen Charakter dieses Milieus, wenn man in der Religionszugehörigkeit das bestimmende Identifikationsmerkmal der einzelnen Gelehrten erblicken wollte. Die Rede von „Christen“ als Lehrmeistern „der Muslime“ gehe demnach an der Sache vorbei.<sup>9</sup>

Hinzu kommt, daß Gutas der Überlieferung antiker Wissenschaft durch die syrischen Christen vor dem 8. Jahrhundert wenig Bedeutung beimißt. Ein Teil der griechischen Wissenschaft sei zwar vor dem 8. Jahrhundert ins Syrische übersetzt worden, für die Hochblüte der arabischen Gelehrsamkeit in den ersten Jahrhunderten des abbasidischen Kalifates seien diese Bemühungen aber nahezu bedeutungslos geblieben. Denn die Syrer hätten sich nur für einen relativ schmalen Ausschnitt griechischen Wissens interessiert. Außerdem seien ihre Übersetzungen so mangelhaft gewesen, daß man sich in den gelehrten Kreisen Bagdads zu Neuübersetzungen gezwungen sah. Für Gutas ist die Vorstellung irreführend, wonach in den syrischen Bildungszentren eine philosophische Wissenschaftskultur geblüht habe und die griechisch-arabische Übersetzungsbewegung lediglich auf schon vorhandene Kenntnisse des Griechischen bei den Christen habe zurückgreifen müssen.<sup>10</sup>

---

me sind, dann im Abendland ihre Schüler werden und von ihnen die wesentlichsten Anregungen empfangen.“

<sup>6</sup> Vgl. besonders: *Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London 1998.

<sup>7</sup> Ebd., 95–104.

<sup>8</sup> Ebd., 192.

<sup>9</sup> Ebd., 20–22 *et passim*.

<sup>10</sup> Ebd. 138.

Eine dezidiert andere Sichtweise vertritt Raymond Le Coz, der die Rolle der nestorianischen Ärzte für das Werden der muslimischen Wissenschaft untersucht hat.<sup>11</sup> Im Untertitel seiner 2004 erschienenen Monographie bezeichnet er die nestorianischen Gelehrten programmatisch als „les maîtres des Arabes“. Programmatisch ist die Darstellung von Le Coz deswegen, weil diese nestorianischen Ärzte meist zugleich Philosophen waren bzw. weil sich viele christliche Philosophen zugleich als Überlieferer antiker Medizin betätigten. Le Coz zufolge waren die syrischen Christen auch über die medizinische Fachliteratur hinaus „les maîtres“.

Es muß im vorliegenden Rahmen zunächst genügen, auf das uneinheitliche Bild der Forschung anhand der beiden genannten Autoren hinzuweisen.<sup>12</sup> Die Gemengelage in der Forschung regt gleichwohl dazu an, einen erneuten Blick auf die Überlieferungstätigkeit im Raum der syrischen Christenheit in vor- und frühislamischer Zeit zu werfen. Als Ausgangspunkt soll die Frage dienen, welches Motiv für die Beschäftigung mit den Quellen antiker Bildung vorherrschte. Diese Frage soll dann auch im Auge behalten werden, wenn wir uns der Rolle syrischer Christen in den gelehrten Kreisen Bagdads im 8.-10. Jahrhundert zuwenden. In einem abschließenden Fazit soll der hier angesprochene Problemkreis dann wieder aufgegriffen werden.

## 2. Syrische Christen und antike Bildung in vor- und frühislamischer Zeit

Daß ausgerechnet das syrische Christentum einen Raum schuf, in dem das Erbe der paganen Wissenschaft seit dem Ausgang der Antike gepflegt und tradiert werden konnte, versteht sich nicht von selbst.<sup>13</sup> Man

<sup>11</sup> Vgl. *Raymond Le Coz*, *Les médecins nestoriens au Moyen Âge. Les maîtres des Arabes*, Paris 2004, sowie *Ders.*, *Les chrétiens dans la médecine arabe*, Paris 2006 (in diesem Werk werden neben Nestorianern auch „Jakobiten“, also Syrisch-Orthodoxe, „Melkiten“, also Chalcedonenser im Nahen und Mittleren Osten, Kopten und Mozaraber berücksichtigt).

<sup>12</sup> Bei prinzipieller Übereinstimmung meint etwa *Adam H. Becker* zu Dimitri Gutas: „...he may be to aggressively downplaying the role of Syriac Christians in the early Abbasid translation movement“ (*Adam H. Becker*, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006, 151; ähnlich 219 Anm. 97).

<sup>13</sup> Vgl. zum folgenden *Peter Bruns*, *Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 22), Bonn 2003, 29–41; siehe ferner *Sebastian Brock*, *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, in: *Nina Garsoian/Thomas Mathews/Robert Thompson* (Hg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks Symposium 1980), Washington D.C. 1982, 17–34 (= *Ders.*, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* [Variorum Collected Studies Series CS 199], London 1984, no. V).

muß sich dafür nur die Haltung zur heidnischen Bildung vergegenwärtigen, die der große Kirchenvater Ephräm († 373) an den Tag legte: „Glücklich, wer nicht verkostet hat das Gift der Weisheit der Griechen.“<sup>14</sup> Für Ephräm war die Übernahme philosophischer Vorstellungen in die Glaubenslehre durchaus gefährlich. Er wird nicht müde, vor den Spitzfindigkeiten der Philosophen zu warnen, die den Menschen vom einfachen Glauben in die mannigfachen Häresien abgleiten lassen.<sup>15</sup>

Diese Einstellung zur Philosophie begann sich im Laufe des 5. und 6. Jahrhunderts zu wandeln. Den jetzt aufbrechenden Streitigkeiten um die rechte Gestalt des christologischen Dogmas lag ein differenziertes philosophisches Fachvokabular zugrunde. Über weite Strecken bestanden die Diskussionen aus dem Versuch, Ausdrücke wie „Person“/„Hypostase“, „Natur“ und „Substanz“ einer möglichst genauen Klärung zuzuführen – einer Klärung, die dann freilich die Angemessenheit und Wahrheit der jeweils eigenen Bekenntnistradition aufweisen sollte. So kommt es, daß der strikt antichalcedonensisch eingestellte Philoxenus von Mabbug<sup>16</sup> sich einer aristotelisch beeinflussten Metaphysik bediente, um seine Christologie zu verteidigen. Dabei behält er das Anliegen Ephräms durchaus im Auge und will auch weiterhin zwischen Glauben und Wissen unterscheiden. Christus habe seine Geheimnisse nicht offenbart, damit sie begriffen, sondern damit sie geglaubt würden. In der subtilen Auseinandersetzung mit seinen chalcedonensischen Gegnern ist er jedoch gezwungen, auf eine philosophisch genaue Verwendung der umstrittenen Begriffe zu achten. Dabei nimmt er es bisweilen in Kauf, den großen Ephräm wegen seiner Begrifflichkeit, die dem Argumentationsstand des fünften Jahrhunderts nicht mehr durchgängig entsprach, zu korrigieren.<sup>17</sup>

Für die syrischen Theologen war es also unausweichlich geworden, sich mit antiker Philosophie, und hier in erster Linie mit dem aristotelischen Erbe, zu beschäftigen. Für präzise Begriffsbestimmungen und logische Schlußfolgerungen mußte im konfessionellen Disput auf das Organon des Stagiriten zurückgegriffen werden. Während Ephräm noch meinte, vor dem Gift der Griechen warnen zu müssen, betont im achten Jahr-

<sup>14</sup> Hymnus de fide 2,24; CSCO 154/155 syr. 73/74, 7,13/7,10f. Beck.

<sup>15</sup> Freilich war Ephräm dennoch nicht unberührt von antiker Philosophie; vgl. dazu *Ute Possekel*, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* (CSCO 580 Sub. 102), Louvain 1999.

<sup>16</sup> Vgl. *Theresia Hainthaler*, *Philoxenos von Mabbug, † 523*, in: *Wassilios Klein*, *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 180-190.

<sup>17</sup> Vgl. dazu *Jouko Martikainen*, *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug* (GOF.S 20), Wiesbaden 1981, 169-203, bes. 196f. sowie *Lucas van Rompay*, *Mallpânâ dilan Suryâyâ. Ephrem in the Works of Philoxenus of Mabbog. Respect and Distance*, in: *Hugoye* 7/1 (2004).

hundert der syrische Mönch David bar Paulos den Nutzen der heidnischen Bildung. Aus seiner Begeisterung für Aristoteles macht David kein Hehl. Aristoteles gilt ihm als der Salomon unter allen griechischen Philosophen.<sup>18</sup>

Die syrischen Übersetzungen<sup>19</sup> aristotelischer Werke beginnen im sechsten Jahrhundert. Unter den ersten Übersetzern ragt Sergius von Reš'ainā († 536) hervor, der zugleich Arzt und Philosoph war.<sup>20</sup> Er wirkte

<sup>18</sup> *Philoxenus Y. Dolabani*, Eggrātā d-Dāwīd bar Pōlōs, Mardin 1956, 76-80; vgl. dazu *Bruno*, Aristoteles-Rezeption (wie Anm. 13), 39.

<sup>19</sup> Vgl. zum folgenden *Bénédictine Landron*, Les chrétiens arabes et les disciplines philosophiques, in: POC 36 (1986) 23-45; *Sebastian Brock*, The Syriac Commentary Tradition, in: C. *Burnett* (Hrsg.), Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions (Warburg Institute Surveys and Texts 23), London 1993, 3-18; *Ephrem-Isa Yousif*, Les philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad, Paris 1997; *Hans Daiber*, Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur, in: *Dieter Kuhn/Helga Stahl* (Hg.), Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt, Heidelberg 2001, 327-345. – Forschungsgeschichtliche Pionierleistungen auf diesem Gebiet vollbrachte *Ernest Renan* (1823-1892); vgl. etwa: Lettre à M. Reinaud sur quelques manuscrits syriaques du Musée Britannique, contenant des traductions d'auteurs grecs profanes et des traités philosophiques, in: *Journal Asiatique* ser. 4/t. 19 (Avril 1852) 293-333. Das fachliche Interesse verbindet sich freilich mit einer für den Autor ebenso typischen wie problematischen Abwertung der intellektuellen Kräfte der (semitischen) Syrer. Siehe dazu etwa: De philosophia peripatetica apud Syros commentatio historica, Paris 1852, 73: „Habes Syros philosophantes: ... Fatendum est eos ingenio proprio nihil excogitasse, imo graecae sapientiae universae amplectendae impares, angulum unum, eumque situ et aspectu asperrimum ex illo, quo spatiat Graecia, vastissimo campo perlustrasse. Logica apud eos una est et tota philosophia, atque pro illa amplissima disciplina, qua veterum ingenia colebantur, hi nisi tricas dialecticorum, nominum definitiones, categorias inaniaque vocabula recantant. Haec fata fuere studiorum antiquorum, quum devenere in manus hominum agrestium ...“.

<sup>20</sup> Vgl. die gesammelten Beiträge von *Henri Hugonnard-Roche*, La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique (Textes et Traditions 9), Paris 2004, darin bes.: Sergius de Reš'ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote (S. 123-142 = in: *Gerhard Endress/Remke Kruk* [Hg.], The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaert Lulofs on his Ninetieth Birthday, Leiden 1997, 121-143); Les Catégories d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Reš'ainā (S. 143-164 = in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 8 [1997] 339-363); Comme la cigogne au désert: Un prologue de Sergius de Reš'ainā à l'étude de la philosophie aristotélicienne en syriaque (S. 165-186 = in: *Alain de Libera/Abdelali Elamrani-Jamal/Alain Galonnier* [Hg.], Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet [Études de philosophie médiévale 74], Paris 1997, 79-97); *Sergius de Reš'ainā*, Commentaire sur les Catégories (à Théodore) Livre premier (S. 188-231). – Unter den anderen Übersetzern und Kommentatoren des 6. Jahrhunderts spielt ferner Paul „der Perser“ eine bedeutende Rolle. Sein Traktat zur Logik, der neben der Isagoge des Porphyrius die Kategorien, Peri hermeneias und die Analytica priora des Aristoteles enthält, ist dem

in Resch'aina im oberen Mesopotamien als Priester miaphysitischen Bekenntnisses und als „Chefarzt“ (*archiatros*) der Stadt. Wir verdanken ihm eine Übersetzung der aristotelischen Kategorien, der Isagoge sowie weiterer Aristoteles zugeschriebener Schriften. Zu den Kategorien verfaßte er einen durchaus selbständigen Kommentar. Auf medizinischem Gebiet übersetzte er 26 Traktate von Galen und zwölf Traktate von Hippokrates. Die überragende Bedeutung, die er Aristoteles zuschrieb, geht aus seinem Brief an Bischof Theodor von Karḫ Ğuddān hervor:

„Ursprung, Anfang und Maßstab allen Wissens war Aristoteles, nicht nur für Galen und für die anderen Mediziner, sondern für alle ‚Philosophen‘ genannten Schriftsteller, die nach ihm kamen. Denn bis zu dem Zeitpunkt, da dieser Mann zur Welt kam, standen die einzelnen Teile der Philosophie noch unverbunden nebeneinander ... Erst er (Aristoteles) vereinigte die einzelnen Teile, die zerstreut waren, wie ein guter Arzt, fügte sie kunstvoll zusammen und stellte aus ihnen das vollkommene Heilmittel seiner Lehre her; diejenigen, die sich ernsthaft in seine Schriften vertiefen, heilt er von der Krankheit des Unwissens.“<sup>21</sup>

Die Einheit des Wissens, namentlich von Philosophie und Medizin, wird hier auf die Gestalt des Aristoteles selbst projiziert. Philosophie und Medizin waren in der Tat die beiden Domänen, denen hinfort das besondere Interesse der syrischen Gelehrten galt. Wir wissen, daß syrische Ärzte am Hof des persischen Großkönigs Chosrau I. (531–579) eine hervorgehobene Rolle gespielt haben. In diesem Umfeld entstanden Übersetzungen medizinischer Texte, die zu Schulzwecken auch in Kompendien zusammengefaßt wurden.<sup>22</sup>

---

Großkönig Chosrau I. (531–579) gewidmet. Vielleicht entstand das Werk am Hof des Großkönigs in Seleucia-Ktesiphon. Siehe dazu *Javier Teixidor, Aristote en syriaque. Paul le Perse, logiciens du VIe siècle, Paris 2003.*

<sup>21</sup> Vgl. die Übersetzung des noch nicht edierten Textes bei *Hugonnard-Roche, Comme la cigogne au désert*, in: *La logique d'Aristote* (wie Anm. 20), 168.

<sup>22</sup> Auch in der hagiographischen Literatur der Ostsyrer spielen Krankheit und Heilung eine signifikante Rolle: Die Vita des *Daniel medicus, monachus in Perside* (BHO 277; 6. Jahrhundert?) weiß von den charismatischen Heilungen eines Mönches zu berichten, die den Heilkünsten der heidnischen Perser und der häretischen Manichäer überlegen waren. Die Akten der Märtyrer von Karka de Beth Selokh beschreiben ausführlich die wundersamen Heilungen, die sich an einem Heiligtum bei Karka zugetragen haben sollen. Liegen diese Berichte noch auf dem Gebiet einer „mystischen“, allein mit dem Wort operierenden Therapie, belegen die Statuten der Schule von Nisibis (6. Jahrhundert) eine medizinische Ausbildung, in der die Medizin ihres übernatürlichen Charakters entkleidet war: Theologische und medizinische Ausbildung werden unter dem Schulleiter Henānā strikt voneinander getrennt. – Siehe dazu die Zusammenfassung des Vortrages von Professor *Peter Bruns* (Bamberg): „Schnittpunkte zwischen Christentum und Medizin im spät-

Ähnliches gilt für die philosophische Literatur der Syrer, die sich nicht nur auf die Übersetzungstätigkeit beschränkte. Aus didaktischen Gründen wurde etwa der Inhalt des Organons wiederholt handbuchartig zusammengefaßt. Dazu kamen Kommentare, namentlich zu den logischen Schriften des Aristoteles, die auf die griechische Kommentarliteratur der Spätantike zurückgriffen. Für die (wohl) zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts ist hier ein gewisser Probus (Prōbā) zu nennen, der in seinen Kommentaren zu *Peri hermeneias*, der *Isagoge* und den *Analytica priora* (bis I.7) eine eigenständige Durchdringung des Stoffes erkennen läßt.<sup>23</sup>

Im siebten Jahrhundert entwickelte sich das miaphysitische Kloster von Qenneschrin („Adlerhorst“) am linken Euphratufer zu einem Zentrum wissenschaftlicher Studien.<sup>24</sup> In diesem 521 gegründeten Kloster lehrte Severus Sebokht († 667), der eine Reihe von gleichgesinnten Schülern heranzog, unter denen sich Athanasius von Balad († 686) besonders hervortat. Von Severus stammen Arbeiten zu *Peri hermeneias*, den *Analytica priora* und der Rhetorik des Aristoteles. Seine Interessen erstreckten sich auch auf das Gebiet der Astronomie. So befaßte er sich mit dem Astrolab, einem scheibenförmigen Gerät zur Winkelmessung am Himmel. Das Astrolab ermöglichte die Bestimmung der geographischen Breite und Länge und wurde u.a. in der Seefahrt eingesetzt. Auch die Tierkreiszeichen hat Severus Sebokht behandelt. Das lokale mesopotamische Selbstbewußtsein des Severus macht sich bemerkbar, wenn er hervorhebt, die Sternenkunde habe nicht bei den Griechen, sondern bei den Babyloniern „und den Syrern“ ihren Ausgang genommen.<sup>25</sup>

Aus der Schule von Qenneschrin ging auch Georg der Araberbischof hervor († 724).<sup>26</sup> Als Bischof der Diözese von ‘Aqūlā (bei al-Kūfa im Iraq) war er auch für christliche Nomadenstämme verantwortlich. Neben theologischen Werken und einer umfangreichen Korrespondenz zu Fragen des Glaubens, aber auch zu chronologischen und astronomischen Problemen, ist er in unserem Zusammenhang besonders zu erwähnen als Übersetzer der ersten drei Bücher des Organons (also der Kategorien-

---

antiken Sasanidenreich“, gehalten auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Würzburg, 29.09.2008, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2008, Bonn 2008, 110f. (mit weiterführender Lit.).

<sup>23</sup> Vgl. *Henri Hugonnard-Roche*, La théorie de la proposition selon Proba, un témoin syriaque de la tradition grecque (VI<sup>e</sup> siècle), in: *La logique d’Aristote* (wie Anm. 20), 275-291 (= in: *Philippe Büttgen/Stéphane Diebler/Marwan Rashed* [Hg.], *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès* [Etudes de littérature ancienne 10], Paris 1999, 191-208).

<sup>24</sup> Vgl. den Überblick bei *Yousif*, *Les philosophes et traducteurs syriaques* (wie Anm. 19), 65-70.

<sup>25</sup> Vgl. *François Nau*, La cosmographie au VII<sup>e</sup> siècle chez les syriens, in: *ROC* 15 (1910) 225-254 (hier: 248f.).

<sup>26</sup> Vgl. *C. Detlef G. Müller*, Art. Georg der Araberbischof, in: *TRE* 12 (1984) 378-380.

schrift, *Peri hermeneias* und der – vollständigen! – *Analytica priora*). Ende des siebten Jahrhunderts hatte auch der nestorianische Katholikos-Patriarch Ḥenānīšō' I. († 699/700) die *Analytica priora* kommentiert.

Überblickt man den Befund bis zum achten Jahrhundert, von dem hier nur ein Ausschnitt gegeben werden konnte, so läßt sich feststellen: Neben dem Interesse für Medizin wandte sich der Aristotelismus der Syrer in besonderer Weise der Methodik wissenschaftlichen Erkennens zu. Daß es nur selten zu Übersetzungen des *gesamten* Organon gekommen war (unter Einschluß der *Analytica posteriora* und der *Topik*), dürfte mit dem vornehmlichen Bestreben zu erklären sein, das Dogma mit den Mitteln der Logik zu verteidigen.

Auf eine Behauptung al-Fārābīs geht die verbreitete, gleichwohl unzutreffende Annahme zurück, unter den syrischen Christen habe es gar keine vollständigen Übersetzungen des Organon gegeben.<sup>27</sup> Für diese Behauptung gab al-Fārābī folgende Erklärung: Der christliche Kaiser habe in altkirchlicher Zeit eine Versammlung von Bischöfen zusammengerufen, die einen Beschluß faßte, wonach „die Logikbücher bis zum Ende von *Analytica priora* I.7 mit Ausschluß des Nachfolgenden gelehrt werden sollen, da letzteres ihrer Meinung nach dem Christentum schaden würde.“ Bis zur Ankunft des Islam sei der vom Unterricht ausgeschlossene Lehrstoff deswegen nur privat studiert worden. Die Historizität des Berichts ist höchst zweifelhaft; eine solche Bischofsversammlung ist nirgends belegt. Die proislamisch-polemische Tendenz des Berichtes liegt offen zutage.<sup>28</sup> Im Blick auf die volle Übersetzung durch Abū Bišr Mattā, al-Fārābīs christlichem Lehrer, soll wohl der Eindruck entstehen, daß erst unter islamischen Herrschern der uneingeschränkte Zugang zur Welt der antiken Philosophie ermöglicht worden sei.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Vgl. dazu *John W. Watt*, Al-Fārābī and the History of the Syriac Organon, in: *George A. Kiraz* (Hg.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock* (Gorgias Eastern Christian Studies 3), Piscataway 2008, 751-778 (mit Belegen, daß es sehr wohl Übersetzungen der *Analytica posteriora* gegeben hat; neben Georg dem Araberbischof ist hier v.a. Athanasius von Balad zu nennen).

<sup>28</sup> Vgl. dazu *Gutas*, *Greek Thought* (wie Anm. 6), 90-95, sowie *Daiber*, *Aristotelesrezeption* (wie Anm. 19), 334. Die Aussagen al-Fārābīs dürften darauf abzielen, einer zu engen Identifikation von Philosophie und Christentum entgegen zu steuern; vgl. *Fritz W. Zimmermann*, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* (Classical and Medieval Logic Texts 3), London 1981, CV-CXII.

<sup>29</sup> Vgl. dazu und zum Vorhergehenden auch: *John W. Watt*, *The Strategy of the Baghdad Philosophers. The Aristotelian Tradition as a Common Motif in Christian and Islamic Thought*, in: *Jan J. van 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, 151-165 (hier: 152).

Wie eingangs erwähnt, mißt Dimitri Gutas den syrischen Übersetzungen und Kommentaren des eben besprochenen Zeitabschnitts kaum eine Bedeutung bei für das Aufblühen der Wissenschaften in der folgenden Epoche. Warum wäre es sonst auch zur Neuübersetzung der einschlägigen Werke gekommen? Wie wir den Äußerungen prominenter Übersetzer des neunten und zehnten Jahrhunderts entnehmen können, war man mit der Übersetzungsmethode der eben vorgestellten Autoren unzufrieden geworden.<sup>30</sup>

Nicht nur im syrischen Sprachraum, auch bei den Armeniern wird etwa seit dem siebten Jahrhundert eine Übersetzungsmethode angewandt, die Wort für Wort (*verbum e verbo*) vorgeht. Für jedes einzelne griechische Wort wird der entsprechende Terminus der eigenen Sprache gewählt, und dies ohne Rücksicht auf übergreifende Sinnzusammenhänge. Auch werden bei dieser Methode die syntaktischen Strukturen der eigenen Sprache bis zu einem gewissen Grad außer Acht gelassen, um eine möglichst wörtliche Wiedergabe des Originals zu erreichen.<sup>31</sup> Die Furcht, etwas von dem Inhalt des Urtextes preiszugeben, hatte die Übersetzer des siebten und achten Jahrhunderts zu einer solch sklavischen Praxis veranlaßt. Über einige dieser Aristotelesübersetzungen hat Anton Baumstark das gallige Urteil gefällt: „Es ist nicht irgend ein freies, in natürlicher Eigenart erwachsenes, wenn auch noch so dunkles oder schwieriges, sondern ein ganz und gar künstliches, von den Foltern und Schrauben einer lebensfremden Schulmeistermache verrenktes Idiom.“<sup>32</sup>

### 3. Syrische Christen und antike Bildung vom achten bis zum zehnten Jahrhundert

Nach der islamischen Eroberung des Nahen und Mittleren Ostens ist es bis zur Mitte des achten Jahrhunderts nur vereinzelt zu Übersetzungen wissenschaftlicher Literatur ins Arabische gekommen. Dem entspricht es, daß die Omayyaden ihren Verwaltungsapparat in Damaskus bis zum Beginn des achten Jahrhunderts noch – *faute de mieux* – griechischen Christen anvertraut hatten; erst nach und nach kam es zur Arabisierung der Verwaltung und zum Einsatz von Muslimen in den hohen Staatsämtern. Die Aneignung antiken Wissens in arabischer Sprache setzte erst in gro-

<sup>30</sup> Vgl. *Sebastian Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979) 69–87 (= in: *Ders., Syriac Perspectives on Late Antiquity* [Variorum Collected Studies Series CS 199], London 1984, no. III).

<sup>31</sup> Um das Gesagte etwas salopp zu illustrieren: Es wäre so, als wenn man im Deutschen das französische „qu'est-ce que c'est“ stets mit „was ist es, das es ist“ wiedergeben würde, oder das englische „in order to“ sinnentstellend mit „in Ordnung zu“ übersetzen würde.

<sup>32</sup> *Anton Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom V.–VIII. Jahrhundert*, Bd. 1, Leipzig 1900, XI.

ßen Zügen ein, nachdem die Dynastie der Abbasiden Mitte des achten Jahrhunderts das Kalifat an sich gebracht und den Herrschersitz nach Osten verlegt hatte. Kalif al-Mansūr (754-775) war es, der 762 mit Bagdad, der „Stadt des Friedens“, eine neue Hauptstadt in Mesopotamien gründete. Die Stadtgründung war sichtbarer Ausdruck eines veränderten Herrscherbewußtseins der Kalifen, die in ihrem universalen Anspruch an die Traditionen der persischen Großkönige anknüpften. In diesem Zusammenhang ist es wohl zu sehen, daß erst die abbasidischen Kalifen die Übersetzung und Pflege der griechisch-antiken Wissenschaften (aber auch Geistesgut persischer und indischer Provenienz) im „Haus des Islam“ systematisch gefördert haben.<sup>33</sup>

Besonders für den Kalifen al-Ma'mūn verband sich die intensive Förderung der Wissenschaften mit dem Anspruch des Islam, das Erbe der Alten Welt anzutreten. Der Rückgriff auf die antike Philosophie sollte zugleich die mu'tazilitische Theologie stärken, die „rationalistische“ Richtung des islamischen Denkens. Um ihr zum Siege zu verhelfen, hatte al-Ma'mūn selbst vor den Mitteln brutaler Gewalt nicht zurückgeschreckt.

Der Anspruch, wahrer und eigentlicher Erbe der alten Bildungstradition zu sein, nahm einen prominenten Platz ein in der Propaganda gegen Byzanz. Mit dem Reich der Rhomäer befand sich al-Ma'mūn in kriegerischer Auseinandersetzung. In der Polemik eines al-Ġāhiz (776-868/69) wird zwischen den alten Griechen (*yūnān*) und den Byzantinern (*rūm*, „Rhomäern“) durchaus unterschieden: Aristoteles, Ptolemäus, Euklid oder Galen seien keine Byzantiner und auch keine Christen gewesen. Al-Ġāhiz kann die geistigen, künstlerischen und handwerklichen Fähigkeiten der Byzantiner durchaus würdigen. Dennoch seien sie keine rechten Philosophen, auch wenn sich die Schriften der alten Gelehrten bei ihnen fänden. Der Glaube an Trinität und Inkarnation ist dem muslimischen Autor Beweis genug, daß es den Byzantinern an vernünftiger Einsicht mangelt.<sup>34</sup> – Man sieht, wie in solcher Geschichtsschau Philhellenismus mit Anti-Byzantinismus zu einer eigenwilligen Einheit verschmolzen werden konnten.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Vgl. *Gutas*, Greek Thought (wie Anm. 6), 34-60 sowie *Ders.*, The Presence of Antiquity in the Sasanian and Early 'Abbāsid Empires, in: *Dieter Kuhn/Helga Stahl* (Hg.), Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt, Heidelberg 2001, 347-352.

<sup>34</sup> Vgl. die übersetzten Auszüge aus dem *Kitāb al-Aḥbār* bei *Rosenthal*, Fortleben (wie Anm. 1), 67f. und *Charles Pellat*, Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāhiz (777-869). Unter Zugrundelegung der arabischen Originaltexte aus dem Französischen übertragen von *Walter W. Müller* (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich 1967, 62-64.

<sup>35</sup> Siehe dazu *Gutas*, Greek Thought (wie Anm. 6), 86f.

Vom achten bis ins zehnte Jahrhundert wurden Texte sämtlicher Wissenschaftszweige ins Arabische übersetzt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese gewaltige Übersetzungsleistung in erheblichem Umfang von Christen getragen wurde. Viele von ihnen sind uns namentlich bekannt aus Werken muslimischer Autoren, besonders aus den Notizen bei Ibn al-Nadīm und Ibn Abī Uṣaibi‘a.<sup>36</sup> Diese beiden Historiker überlieferten der Nachwelt Nachrichten von insgesamt 61 Übersetzern. Uṣaibi‘a beschränkt sich dabei auf die Ärzte und Übersetzer medizinischer Texte. Es ist möglich, die hier verzeichneten Autoren den verschiedenen Konfessionen zuzuordnen. Dabei ergibt sich folgendes Bild: 48 von ihnen waren syrische Christen, elf waren Melkiten (im damaligen Sprachgebrauch Angehörige der byzantinischen Kirche); daneben findet man noch einen Sabäer und einen Perser. Unter den syrischen Christen stellen die Nestorianer mit 38 Einträgen bei weitem die Mehrheit. Es folgen neun Miaphysiten und ein Maronit. Der Befund zeigt, daß die syrischen Christen und besonders die Nestorianer in der Übersetzungsbewegung der Abbasidenzeit eine herausragende Rolle gespielt haben.

Als einer der ersten Übersetzer in abbasidischer Zeit dürfte der nestorianische Katholikos-Patriarch Timotheos I. (728-823) in Erscheinung getreten zu sein. Er hatte den Patriarchensitz von der alten Hauptstadt des Sassanidenreiches, Seleucia-Ktesiphon, nach Bagdad verlegt, in das neue Zentrum der Macht. In zwei Briefen berichtet Timotheos, vom Kalifen al-Mahdī (775-785) mit der Übersetzung der Topik des Aristoteles, also des vorletzten Buches im Organon, beauftragt worden zu sein. Dabei habe man das Werk zuerst vom Griechischen in das Syrische übersetzt, um es vom Syrischen weiter in das Arabische zu übertragen. Abū Nūḥ al-Anbārī, ein Vertrauter des Katholikos, habe ihm dabei geholfen.<sup>37</sup> Timotheos und Abū Nūḥ al-Anbārī gehörten zu einer Gruppe gelehrter Geistlicher, die in derselben Klosterschule eine gründliche philologische Ausbildung im Syrischen, Griechischen und Arabischen erhalten hatten.<sup>38</sup> Das Verfahren,

<sup>36</sup> Vgl. *Gérard Troupeau*, Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec, in: *Arabica* 38 (1991) 1–10; eine Übersicht der einschlägigen Quellen mit Nachrichten zu Ärzten, die der ostsyrischen Kirche angehörten, findet sich auch in: *Silke Abele*, Der politisch-gesellschaftliche Einfluß der nestorianischen Ärzte am Hofe der Abbasidenkalifen von al-Manṣūr bis al-Mutawakkil (Nūr al-ḥikma. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft 3), Hamburg 2008, 9-16.

<sup>37</sup> *Sebastian P. Brock*, Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999) 233-246.

<sup>38</sup> In der von Abraham bar Dašandad gegründeten Schule in Bašōš wurden neben dem Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter auch die aristotelische Logik und die Übung des Syrischen, Griechischen und Arabischen betrieben. Neben Timotheos und Abū Nūḥ al-Anbārī studierten dort in der zweiten Hälfte des

erst in das Syrische, dann in das Arabische zu übersetzen, treffen wir auch in den folgenden Jahrhunderten an. Das rhetorische Handbuch des Anton von Takrit (wohl aus dem 9. Jahrhundert) verdeutlicht, daß man um die Pflege der althergebrachten syrischen Sprache noch bemüht war.<sup>39</sup> Daneben traten aber auch vermehrt direkte Übersetzungen aus dem Griechischen in das Arabische.

Daß Uṣaibi'a es für eine lohnende Aufgabe hielt, ein eigenes Buch über die Übersetzer medizinischer Texte anzufertigen, zeigt, daß diese Domäne eifrig gepflegt wurde. Es waren namentlich Angehörige der nestorianischen Kirche, die sich auf diesem Gebiet Verdienste erworben haben. Die ärztliche Kunst und die Kenntnis der medizinischen Texte der Antike wurden in Familien von Generation zu Generation weitergegeben. Unter ihnen nimmt die Familie der Bakhtīšū' einen prominenten Platz ein.<sup>40</sup>

Im Jahre 765, drei Jahre nach der Gründung Bagdads, erkrankte der Kalif al-Manṣūr an einer schweren Verdauungsstörung. Die Hofärzte konnten keinen Heilungserfolg erzielen, so daß dem Kalifen empfohlen wurde, den leitenden Arzt des Krankenhauses von Gundischapur hinzuzuziehen. Die Stadt liegt in der Provinz Khuzistan, also im Süden des heutigen Iran. Gundischapur war eines der alten Zentren der persischen Christenheit. Spätestens seit dem sechsten Jahrhundert läßt sich dort ein Hospital nachweisen, das zusammen mit einer medizinischen Ausbildungseinrichtung von nestorianischen Ärzten betreut wurde.<sup>41</sup> Der leitende Arzt, Georg ibn Bakhtīšū' († 769), muß über einen gewissen Ruf verfügt haben, als er nach Bagdad beordert wurde. Ihm gelang nun die

8. Jahrhunderts etwa auch Išo'bar Nūn (der Nachfolger des Timotheos im Amt des Katholikos) und Sergius (der Adressat mehrerer Briefe des Timotheos und spätere Metropolit von Elam); vgl. dazu *Cécile Cabrol*, Une famille de secrétaires nestoriens, les al-Anbārī sous les premiers Abbassides (750-870), in: *Parole de l'Orient* 27 (2002) 295-320 (hier: 297-301).

<sup>39</sup> Daß sich diese Aufgabe angesichts des zunehmenden Arabisierungsdruckes dringend stellte, zeigt *John W. Watt*, Guarding the Syriac Language in an Arabic Environment. Antony of Tagrit on the Use of Grammar in Rhetoric, in: *Wout J. van Bekkum/Jan Willem Drijvers/Alex C. Klugkist* (Hg.), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink* (Orientalia Lovaniensia Analecta 170), Leuven 2007, 133-150 (hier: 134).

<sup>40</sup> *Boydena R. Wilson*, The Bakhtishu: Their Political and Social Role under the 'Abbasid Caliphs (A.D. 750-1100), Diss. New York University 1974; *Le Coz*, Les médecins nestoriens (wie Anm. 11), 103-126.

<sup>41</sup> Gegen Spätdatierungen für die Gründung beider Einrichtungen (Teile der Forschung veranschlagen dabei erst das 8. Jahrhundert) wendet sich *Gerrit J. Reinink*, Theology and Medicine in Jundishapur. Cultural Change in the Nestorian School Tradition, in: *Alasdair MacDonald/Michael W. Twomey/Gerrit J. Reinink* (Hg.), *Scholarship and Society in the Near East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West* (Groningen Studies in Cultural Change 5), Leuven 2003, 163-174. Reinink zieht dagegen die Möglichkeit in Betracht, daß Hospital und Akademie bis in das 3./4. Jahrhundert zurückreichen.

Heilung des Kalifen, dem er den schlichten Rat gegeben haben soll, sich beim Essen künftig etwas mehr zurückzuhalten.<sup>42</sup> Mit der Ernennung Georgs zum Leibarzt des Kalifen beginnt die Reihe von Hofärzten der Familie Bakhtišū‘, die bis ins elfte Jahrhundert reicht.

Die Quellen berichten von der großen Wertschätzung, die der Kalif seinem Medicus entgegenbrachte. Erwähnt zu werden verdient das Weihnachtsgeschenk, mit dem al-Manṣūr seinen Hofarzt im Jahr 768 erfreuen wollte: Nachdem er erfahren hatte, daß Georgs Frau alt und kränklich war und nicht nach Bagdad reisen konnte, schenkte er Georg zur Aufmunterung drei junge griechische Sklavinnen. Das Präsent soll Georg mit der Erklärung zurückgewiesen haben, Christen würden nur eine Frau heiraten: „Ich will mit diesen Sklavinnen nicht unter einem Dach bleiben, denn wir sind Christen; uns ist geboten, nur eine Frau zu nehmen; solange die eine nicht gestorben ist, können wir keine andere nehmen.“<sup>43</sup> Als Georg, schon betagt und von Krankheit gezeichnet, im Jahr 769 seinen Abschied nahm, um nach Gundischapur zurückzukehren, soll ihn al-Manṣūr aufgefordert haben, Muslim zu werden. Im Falle der Konversion würde er ihm das Paradies versprechen, in dem er ihn einst wiederzusehen hoffe. Der christliche Arzt soll auf dieses Ansinnen erwidert haben: „Ich bin zufrieden, wo meine Väter sind, sei es im Paradies oder in der Hölle!“<sup>44</sup>

Man wird bezweifeln, ob sich diese Episoden wirklich so zugetragen haben. In unserem Zusammenhang ist es jedenfalls aufschlußreich, daß solche Geschichten entstanden waren und weitererzählt wurden. Auf ihre Art führen sie uns vor Augen, wovon die Lebenswirklichkeit der christlichen Ärzte, Sekretäre und Gelehrten – trotz der bevorzugten Behandlung, die sie erfuhren – durchgängig geprägt war: vom Status bloßer Schutzbefohlener, der zumindest latent ein Status minderen Rechts war.<sup>45</sup> Sie waren sie auf die Gunst des Kalifen angewiesen und den Launen des Hofes ausgeliefert. Gelegentlich hören wir auch von Konversionen zum Islam.

<sup>42</sup> Vgl. *Le Coz*, Les médecins nestoriens (wie Anm. 11), 104.

<sup>43</sup> Überliefert bei *Ibn Abī Uṣāibi‘a*, ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’ und in der Chronik des Gregor Bar Hebraeus; vgl. *le Coz*, Les médecins nestoriens (wie Anm. 11), 104 sowie *Abele*, Der politisch-gesellschaftliche Einfluß (wie Anm. 36), 33f.

<sup>44</sup> Wiederum sind dafür die Hauptquellen *Ibn Abī Uṣāibi‘a* und *Bar Hebraeus*; vgl. *Wilson*, The Bakhtishu (wie Anm. 40), 31f.; *Le Coz*, Les médecins nestoriens (wie Anm. 11), 104 und *Abele*, Der politisch-gesellschaftliche Einfluß (wie Anm. 36), 34f.

<sup>45</sup> Vgl. *Wolfgang Kallfelz*, 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) (Studies in Oriental Religions 34), Wiesbaden 1995.

Immerhin waren die nestorianischen Hofärzte der Abbasiden nicht selten in der Lage, Gunsterweise für ihre Glaubensgemeinschaft zu erwirken.<sup>46</sup>

Von Gabriel ibn Bakhtīšū' († 828) wird erzählt, daß er sich seiner muslimischen Umgebung bedenklich weit angepaßt hatte: Er soll eine zweite Frau geheiratet haben. Daraufhin soll er von Katholikos Timotheos I. exkommuniziert worden sein, sich mit der Kirche später jedoch ausgesöhnt haben. Als Gabriel im Jahre 828 starb, hinterließ er ein riesiges Vermögen.<sup>47</sup> Gabriel ibn Bakhtīšū' ist ein gutes Beispiel für die schriftstellerische Aktivität nestorianischer Ärzte. Von dem noch jungen Hiob von Edessa (Aiyūb al-Ruhāwī) bezog er syrische Übersetzungen von Werken Galens. Er selbst verfaßte in arabischer Sprache medizinische Schriften und eine Einführung in die Logik. Sein Enkel, Johannes ibn Bakhtīšū' († vor 936), war zuerst Arzt eines Kalifenbruders, ehe er die geistliche Laufbahn einschlug und 893 zum Bischof von Mossul erhoben wurde. Seiner zweimaligen Bewerbung um das Amt des Katholikos war allerdings kein Erfolg beschieden. Bis zur mongolischen Eroberung Bagdads mit der Ermordung des Kalifen 1258 wirkten nestorianische Ärzte bei Hof. Den guten Ruf christlicher Mediziner, der weit über Bagdad hinausreichte, bezeugt ein Dichter namens Abū Šā'ad 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Duwast:

„Als mein Leib voller Krankheiten war  
und meine Glieder schmerzten,  
da ließ ich nach einem Scheich der Schutzbefohlenen suchen,  
dessen Onkel väterlicherseits ein Patriarch  
und dessen Onkel mütterlicherseits ein Katholikos war.“<sup>48</sup>

Von Gabriel ibn Bakhtīšū' läßt sich nun der Bogen schlagen zu dem bedeutendsten christlichen Übersetzer im Bagdad des neunten Jahrhunderts: dem Arzt, Übersetzer und Lehrer Ḥunain ibn Ishāq (808-873).<sup>49</sup> Als Ḥunain noch im Jugendalter war, soll ihm Gabriel vorausgesagt haben, er werde ein zweiter Sergius von Reš'ainā werden. In der Tat war man in Bagdad früh auf den hochtalentierten jungen Mann aufmerksam geworden. Ḥunain wurde 808 in al-Ḥīra geboren, der alten Hauptstadt des arabischen Königreiches der Lakhmiden, westlich des Euphrat im Süden des heutigen Irak gelegen. Die Bevölkerung der Stadt bestand aus Arabern, die zum Teil noch in der Abbasidenzeit der nestorianischen Kirche ange-

<sup>46</sup> Das wird gezeigt von *Abele*, Der politisch-gesellschaftliche Einfluß (wie Anm. 36), *passim*.

<sup>47</sup> Vgl. *Le Coz*, Les médecins nestoriens (wie Anm. 11), 110.

<sup>48</sup> Überliefert in dem Sammelwerk ‚Kitāb yaṭīmat al-dahr‘ von *al-Ta'ālibī* (gest. 1038); siehe (mit Stellenangabe) *Jean Maurice Fiey*, Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749-1258) (CSCO 420 Sub. 59), Louvain 1980, 267.

<sup>49</sup> Vgl. zum folgenden *Le Coz*, Les médecins nestoriens (wie Anm. 11), 149-166.

hörten. Ḥunains Muttersprache war also das Arabische. Sein Beiname al-‘Ibādī weist ihn als Angehörigen des Stammes der Banū ‘Ibād aus. In al-Ḥīra besuchte er den Unterricht der kirchlichen Schule, der in syrischer Sprache gehalten wurde. Sein Vater, ein Pharmazeut, schickte ihn zur weiteren Ausbildung nach Bagdad, zu dem angesehenen Mediziner Johannes ibn Māsawaih (777-857). Im Umgang mit den persischen Studiengefährten eignete er sich auch deren Sprache an, durch Reisen in Städte des oströmischen Reiches brachte er es zur Meisterschaft im Griechischen.

Das Studium bei Ibn Māsawaih begann mit einem Mißklang. Es heißt, Ḥunain habe dem Professor zu viele und zu vorwitzige Fragen gestellt. Ibn Māsawaih habe ihn aus seiner Klasse ausgeschlossen, und zwar mit der verletzenden Bemerkung: „Was müssen die Leute von Ḥīra Medizin studieren, verkaufe lieber Kleinigkeiten auf der Straße!“<sup>50</sup> Diese Beleidigung seiner arabischen Herkunft hat Ḥunain dem Lehrer zwei Jahre hindurch nicht verziehen. Nur durch die vermittelnde Tätigkeit des Gabriel ibn Bakhtīšū‘ versöhnten sich Lehrer und Schüler wieder und Ḥunain konnte seine medizinischen Studien beenden.

Ḥunain durchlief in seinem Leben mehrere Karrieren: Im Alter von 18 Jahren war er bereits Übersetzer unter dem Kalifen al-Ma’mūn (812-833). Dabei überwachte und korrigierte er die Arbeiten seiner Kollegen. Unter al-Mutawakkil (847-861) war er Leibarzt bei Hof. Er lehrte auch die Medizin und genoß großes Ansehen als Augenarzt. Schließlich tat er sich auch als Theologe hervor. Intrigen bei Hof, in die auch nestorianische Glaubensgefährten verstrickt waren, haben das Leben des 873 verstorbenen Gelehrten zeitweise verbittert.

In Erinnerung geblieben ist Ḥunain hauptsächlich als vorbildlicher Übersetzer.<sup>51</sup> Unter anderem wurde von ihm Galen übersetzt. Dabei handelt es sich um 88 Werke, die ins Syrische übertragen wurden, während von 40 Schriften arabische Übersetzungen angefertigt wurden. Für diese Aufgabe sammelte Ḥunain eine Gruppe von Übersetzern um sich, die auch als selbständige wissenschaftliche Autoren hervorgetreten sind. Sein Neffe Ḥubaiš ist dafür bekannt, den hippokratischen Eid ins Arabische übersetzt zu haben. Von Ḥunains Sohn, Ishāq ibn Ḥunain al-‘Ibādī († 910/11), stammen neben den Übersetzungen zu Galen und Aristoteles, die er in Zusammenarbeit mit seinem Vater anfertigte, auch eigene Schriften, darunter eine Geschichte der Arzneiwissenschaften und der Ärzte.

<sup>50</sup> Berichtet von Ibn Abī Uṣaibi‘a, Bar Hebraeus und Ibn al-Qiftī; vgl. *Abele*, Der politisch-gesellschaftliche Einfluß (wie Anm. 36), 98.

<sup>51</sup> Vgl. zum folgenden *Le Coz*, Les médecins nestoriens (wie Anm. 11), 167-191; *Gottward Strohmaier*, Ḥunain ibn Ishāq – An Arab Scholar Translating into Syriac, in: *Ders.*, Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur (Olms Studien 43), Hildesheim 1996, 199-206 (= in: *Aram* 3 [1991] 163-170).

Ḥunain ibn Ishāq hat sich in seinen Werken mehrfach über die Methodik geäußert, die er seinen Übersetzungen zugrunde legte.<sup>52</sup> Zu einem Werk Galens bemerkt er, ein gewisser Ibn Sahda aus al-Karkh, der ein schwacher Übersetzer gewesen sei, habe das Buch schon einmal ins Syrische übersetzt:

„Dann habe ich es, als ich ein junger Mann war, zwanzig Jahre alt oder ein wenig älter, aus einer griechischen, sehr fehlerhaften Handschrift für einen Arzt aus Gundischapur ... übersetzt. Dann, als ich ungefähr vierzig Jahre alt war, bat mich mein Schüler Ḥubaisch, die Übersetzung zu korrigieren. Unterdes hatte sich nämlich eine Anzahl griechischer Handschriften in meinem Besitze angesammelt. Ich habe diese Handschriften kollationiert und auf diese Weise ein einziges, korrektes Exemplar hergestellt. Dann habe ich den syrischen Text damit kollationiert und ihn korrigiert. So mache ich es gewohnheitsgemäß mit allem, was ich übersetze. Nach ein paar Jahren habe ich dann den syrischen Text ... ins Arabische übersetzt.“<sup>53</sup>

Die Übersetzungstechnik des Ḥunain wird noch im 14. Jahrhundert von al-Ṣafadī als vorbildlich gelobt. Es gebe zwei Arten der Übersetzung. Die erste Methode sei dadurch gekennzeichnet, daß der Übersetzer jedes einzelne griechische Wort und seine Bedeutung studiere, um sich dann ein entsprechendes arabisches Wort zu suchen. Dann gehe der Übersetzer zum nächsten Wort über, und so fort. Al-Ṣafadī hält diese Technik für unangemessen. Es ließen sich gar nicht für alle griechischen Wörter entsprechende arabische Ausdrücke finden. Auch unterscheide sich die Syntax der beiden Sprachen erheblich. Beim Gebrauch von Metaphern, wie sie jeder Sprache eigen seien, würden zwangsläufig Fehler auftreten. Deswegen sei die Übersetzungsmethode des Ḥunain ibn Ishāq (und anderer) entschieden zu bevorzugen:

„Hier faßt der Übersetzer einen ganzen Satz ins Auge, macht sich dessen Inhalt klar und drückt ihn dann im Arabischen mit einem sinn-gleichen Satz aus, ohne Rücksicht darauf, ob die einzelnen Wörter sich entsprechen oder nicht. Diese Methode ist die bessere, und darum ist es nicht nötig, die Werke des Ḥunain ibn Ishāq zu verbessern, mit

<sup>52</sup> Besonders in dem 856 verfaßten „Schreiben“ (*risāla*) liegt ein Eigenbericht über sein Leben, seine Reisen und sein Übersetzungswerk vor: *Gotthelf Bergsträsser*, Ḥunain ibn Ishāq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17,2), Leipzig 1925; *Ders.*, Neue Materialien zu Ḥunain ibn Ishāq's Galen-Biographie (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 19,2), Leipzig 1932.

<sup>53</sup> Der Text findet sich in Ḥunains Übersetzung von *Galēn*, *De sectis*; deutsch bei *Rosenthal*, Fortleben (wie Anm. 1), 37.

Ausnahme derer über mathematische Wissenschaften, die er nicht beherrschte, im Gegensatz zu medizinischen, logischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Werken, deren Übertragungen ins Arabische keinerlei Korrekturen erfordern.“<sup>54</sup>

Hunain hatte die sklavische Übersetzungstechnik der syrischen Schriftsteller in vor- und frühislamischer Zeit also überwunden. Damit wird nachvollziehbar, warum klassische Texte, die in syrischer Sprache eigentlich schon vorlagen, zum wiederholten Male neu übersetzt wurden. Autoren wie Hunain strebten nach einer zuverlässigeren Textgrundlage und waren bei neuen Handschriftenfunden zu Revisionen bereit. Ferner bemühten sie sich um eine Übersetzung *ad sensum*.<sup>55</sup> Hunain hat sich dabei bleibende Verdienste um die Ausprägung einer wissenschaftlichen Terminologie im Arabischen erworben.<sup>56</sup>

Unter den gelehrten Syrern der Folgezeit tritt im zehnten Jahrhundert schließlich Yahyā ibn ‘Adī auf, von dem eingangs schon die Rede war. Auch bei ihm ließe sich von einer eigenen Übersetzerschule sprechen. Als miaphysitischer Christ stellt er gewissermaßen das konfessionelle Gegenstück zu Hunain dar. Aus verschiedenen Gründen kommt die rege literarische Tätigkeit der syrischen Christen im ausgehenden zehnten Jahrhundert sodann zum Erliegen. Ein neuer Aufschwung setzt erst wieder im 12./13. Jahrhundert ein. Auch in diesem Zeitraum, der sogenannten „syrischen Renaissance“, befassen sich syrische Autoren mit den Bildungsgütern der klassischen Antike.<sup>57</sup> Und doch liegen sie schon außer-

<sup>54</sup> *Al-Safadi*, *Al-ghait al-musağğam* I,46; die deutsche Übersetzung bei *Rosenthal*, *Fortleben* (wie Anm. 1), 34.

<sup>55</sup> Zu weiteren Aspekten der Übersetzungstechnik Hunains vgl. *Sebastian Brock*, *The Syriac Background to Hunayn’s Translation Techniques*, in: *Aram* 3 (1991) 139–162 (= *Ders.*, *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity* [Variorum Collected Studies Series CS 664], Aldershot 1999, no. 14). Gegen eine zu mechanische Unterscheidung von „literaler“ und „freier“ Übersetzungsmethode im Blick auf die arabische Übersetzungsbewegung wendet sich jetzt *Uwe Vagelpohl*, *Aristotle’s Rhetoric in the East. The Syriac and Arabic Translation and Commentary Tradition* (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 76), Leiden-Boston 2008, 210ff.

<sup>56</sup> Vgl. *Manfred Ullmann*, *Die Medizin im Islam* (Handbuch der Orientalistik Abt. 1.; Ergänzungsbd. VI/1), Leiden-Köln 1970, 116; *Gerhard Endress*, *Die griechisch-arabischen Übersetzungen und die Sprache der arabischen Wissenschaften*, in: *Gerhard Endress/Marita Schmeink* (Hg.), *Symposium Graeco-Arabicum II. Akten des Zweiten Symposium Graeco-Arabicum*, Ruhr-Universität Bochum, 3.-5. März 1987 mit einer Synopse des Symposium Graeco-Arabicum I, Wassenaar, 19.-21. Februar 1985 (*Archivum Graeco-Arabicum* 1), Amsterdam 1989, 103-145 (hier: 140ff.).

<sup>57</sup> Vgl. die Charakterisierung dieser Epoche bei *Herman Teule*, *De syrische Renaissance (1025-1318)*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de „Geschiedenis en Actualiteit van de Christelijke Gemeenschappen van het Midden-Oosten, met bijzondere aandacht voor de situatie in de

halb unseres Themenbereiches. Denn nun waren die Muslime nicht länger auf die vermittelnde Tätigkeit der christlichen Gelehrten angewiesen. Jetzt waren es die Syrer, die ihre Kenntnisse antiker Wissenschaft – jedenfalls teilweise – aus den Werken muslimischer Autoren bezogen. Etwas überspitzt gesagt: Die, wenn sie es denn waren, „Lehrer“ der Araber waren zu Schülern geworden.

In bestimmter Hinsicht ist das Werk Yaḥyā ibn ‘Adīs für mehrere Autoren des 9./10. Jahrhunderts repräsentativ. Neben Übersetzungen und Arbeiten zu verschiedenen Gebieten der Wissenschaft, in denen die Kenntnisse der antiken Autoren fruchtbar gemacht wurden, nimmt die polemische und apologetische Literatur breiten Raum in seinem Œuvre ein. In der Auseinandersetzung mit den anderen christlichen Kirchen geht es ihm um den Nachweis, daß einzig die miaphysitische Fassung der Christologie die richtige sein könne.<sup>58</sup> Für seine Argumentationen benutzt Yaḥyā selbstverständlich die Methodik der aristotelischen Logik und Dialektik. Die Nestorianer erscheinen bei ihm nicht als boshafte Häretiker, sondern eher als Leute, die gegen die Regeln des logischen Denkens verstoßen. *Mutatis mutandis* begegnet damit ein Motiv, das die Beschäftigung der Syrer mit dem Aristotelismus von Anfang an begleitet hat. Die Philosophie hat bei Yaḥyā ibn ‘Adī – wenigstens auch – die Aufgabe, im Glaubensdisput die argumentativen Waffen zu schärfen.

Ein anderes Feld, auf dem Yaḥyā seine philosophischen Kenntnisse zum Zuge brachte, ist die Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsanspruch des Islam. Auch diese Auseinandersetzung führt er auf der Ebene der Vernunft. Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes wird rein rational aus dem Gedanken des Einen deduziert, wie ihn die neuplatonisch-aristotelische Tradition vorgegeben hatte. Aber auch diese Gedankengänge überschreiten unser Thema: In Widerspruch *und* Anknüpfung befand sich Yaḥyā schon längst in der Auseinandersetzung mit islamischen Denkern. Er verteidigt das Christentum gegen zeitgenössische islamische Philosophen; in seinem ethischen Schrifttum ist er dem islamischen Philosophen al-Kindī durchgehend verpflichtet.<sup>59</sup> In dieser Hinsicht war

---

Diaspora“ aan de Faculteit der Theologie van de Katholieke Universiteit Nijmegen op 16 november 2001, Nijmegen 2001. Siehe auch den Überblick von *Peter Kawerau*, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit (Berliner Byzantinistische Arbeiten 3), Berlin 1955.

<sup>58</sup> Vgl. dazu die grundlegende Studie: *Emilio Platti*, Yaḥyā Ibn ‘Adī. Théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l’Incarnation (Orientalia Lovanensia Analecta 14), Leuven 1983.

<sup>59</sup> Vgl. *Sidney H. Griffith*, The Muslim Philosopher Al-Kindi and his Christian Readers: Three Arab Christian Texts on ‘The Dissipation of Sorrows’, in: Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 78 (1996) 111–127 (= *Ders.*, The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period [Variorum Collected Studies Series CS 746], Aldershot 2002, no.

Yahyā also nicht mehr Vermittler antiker Bildung an die Muslime, sondern – ihr Gesprächspartner.

#### 4. Zur Bedeutung syrischer Christen für die Vermittlung antiker Bildung

Um die eingangs angesprochene Frage noch einmal aufzugreifen: Ist es sinnvoll, von syrischen Christen als Lehrern der Muslime zu sprechen? Die syrischen Christen hatten sich nach dem Herrschaftsantritt der Abbasiden in größerer Intensität dem Bildungsgut der Antike zugewandt als zuvor. Christliche Übersetzer haben dieses Bildungsgut dann bis ins 10. Jahrhundert hinein allgemein zugänglich gemacht. Die Frage lautet, wie sinnvoll es ist, dabei die Religionszugehörigkeit dieser Übersetzer zu betonen, da sie doch einen gemeinsamen, universalen Vernunftbegriff mit den gelehrten Muslimen teilten.

Ausschnitthaft wurde uns deutlich, daß zumindest einige der christlichen Hofärzte und Übersetzer sich mit den Belangen ihrer Kirche durchaus identifiziert haben. Am zuletzt genannten Yahyā ibn ‘Adī läßt sich ferner beispielhaft zeigen, daß Autoren, die sich einem gemeinsamen wissenschaftlich-rationalen Erbe verpflichtet wußten, sehr wohl versuchten, den Wahrheitsanspruch der eigenen Tradition herauszustellen und die Lehren der anderen Religionsgemeinschaften zu widerlegen. Wenn der Traum des Kalifen al-Ma’mūn Verhältnisse beschreiben soll, in denen allein die Vernunft herrscht, dann spiegelt sich darin das Ideal einer aus verschiedenen Religionen und Konfessionen zusammengesetzten Geisteselite, die sich seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zusehends mit antirationalistischen Strömungen im Islam konfrontiert sah. Doch schloß dieses auf die universale Geltung der Vernunft gegründete Ideal nicht aus (sondern vielmehr ein!), daß Christen und Muslime die je eigene Religion bzw. Konfession als die einzig vernünftige erweisen wollten.<sup>60</sup>

---

no. IX). – Vgl. dazu auch die Übersetzung eines wichtigen ethischen Werkes mit instruktiver Einleitung: *Yahya ibn Adi, The Reformation of Morals. A parallel Arabic-English edition translated and introduced by Sidney H. Griffith* (Eastern Christian Texts 1), Provo/Utah: Brigham Young University Press, 2008.

<sup>60</sup> Vgl. etwa Yahyā Ibn ‘Adī (ganz auf philosophischer Grundlage) geführte Auseinandersetzung mit muslimischen Denkern um die Frage des Seinsbegriffes. Yahyā faßte den Begriff der „Substanz“ so, daß er in der Anwendung auf Gott die Aussagen der Trinitätslehre und der (miaphysitischen) Christologie ermöglichte. Siehe dazu *Emilio Platti, Yahyā Ibn ‘Adī. Réflexions à propos du Kalām musulman*, in: *Rifaat Ebied/Herman Teule* (Hg.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honor of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.J.* (Eastern Christian Studies 5), Leuven 2004, 177–197 mit der Bemerkung: „Pour les théologiens musulmans que nous avons cités, il [Yahyā] est donc aussi bien ‚philosophe‘ que ‚chrétien‘.“ (193) Zu islamischen Theologen, denen es im 9./10. Jahrhundert darum zu tun war, die zentralen Dog-

Blicken wir abschließend zurück auf die syrischen Übersetzer und Kommentatoren in vor- und frühislamischer Zeit, so wirken ihre Leistungen bescheiden, wenn man sie mit der Literaturproduktion unter den Abbasiden vergleicht. Und doch scheint es, als seien diese Leistungen eine notwendige Voraussetzung gewesen, damit die kulturelle Hochblüte im Bagdad der Abbasiden entstehen konnte. Mit Gérard Troupeau wird man sagen können: Auch wenn sich die Syrer in vorislamischer Zeit nur für die ersten drei Bücher des aristotelischen Organons interessiert hatten, so waren dadurch doch die Weichen für alles Weitere gestellt: „Denn die Araber hatten sich Aristoteles nicht gewählt; es waren die Syrer, die ihn ihnen vorgegeben hatten, weil sie ihn wenigstens zum Teil schon übersetzt, kommentiert und in ihren Schulen gelehrt hatten.“<sup>61</sup>

---

men des Christentums mit den Mitteln vernünftiger Beweisführung zu widerlegen (wobei sie sich von den theologischen Unterschieden der einzelnen Kirchen durchaus informiert zeigen) vgl.: *Guy Monnot*, *Islam et religions* (Islam d'hier et d'aujourd'hui 27), Paris 1986, 39-82; *Anti-Christian Polemic in Early Islam*. Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Trinity", ed. and transl. by *David Thomas* (University of Cambridge Oriental Publications 45), Cambridge 1992; *Early Muslim Polemic against Christianity*. Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Incarnation", ed. and transl. by *David Thomas* (University of Cambridge Oriental Publications 59), Cambridge 2002; *David Thomas*, *A Mu'tazili Response to Christianity*. Abū Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, in: *Rifaat Ebied/Herman Teule* (Hg.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Eastern Christian Studies 5), Leuven 2004, 279-313; *Ders.*, *Explanations of the Incarnation in Early 'Abbasid Islam*, in: *Jan J. van 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, 127-150.

<sup>61</sup> *Troupeau*, *Le rôle des Syriaques* (wie Anm. 36), 3.