

Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart

herausgegeben von Martin Tamcke

Orient-Institut Beirut

Beiruter Texte und Studien 126









Christliche Gotteslehre im Orient
seit dem Aufkommen des Islams
bis zur Gegenwart



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 126



Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart

herausgegeben
von
Martin Tamcke

BEIRUT 2008

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION



Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Druckprojektbetreuung: Sara Binay

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbiografie;
detaillierte biografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication
in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-89913-637-1

© 2008 Orient-Institut Beirut

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag, Dr. H.J. Dietrich
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck: Dergham sarl
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier



TABLE OF CONTENTS

Vorwort	VII
SIDNEY GRIFFITH: Freedom of Religion in the Near East: The Relations of Orthodox Christians with Muslims in the World of Islam	1
FRÜHISLAMISCHE ZEIT	
TILL ENGELMANN: Wie kann der Mensch Gott erkennen? Die Glaubenslehre Babais des Grossen	31
CHRISTIAN LANGE: „Einer von den Akephaloi legte ihm eine Frage nach den Willen und den Wirkweisen vor.“ Eine Begegnung des Kaisers Herakleios mit Paulos Monophthalmos. Zum Stand der aktuellen Forschung	41
GRIGORY KESSEL: The Activity of Grace in the <i>Book of Grace</i> . Some Preliminary Observations	57
MARTIN HEIMGARTNER: Trinitätslehre beim ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) in der Auseinandersetzung mit dem Islam	69
VOM MITTELALTER ZUR NEUZEIT	
GEORGES TAMER: Christliche Trinität und islamischer Monotheismus: Yaḥyā Ibn ‘Adīs Gottesbild	83
NAHIDE BOZKURT: The Caliph Maʿmūn and the Doctrine of Createdness of the Qurʾān	101
THERESIA HAINTHALER: Die Einwände des christlichen Renegaten al-Ḥasan b. Ayyūb gegen die Trinitätslehre und die Göttlichkeit Jesu. Einige Anmerkungen	113



BÄRBEL BEINHAEUER-KÖHLER: Deskription oder Normativität? Ibn Ḥaldūns Perspektive auf christliche Konfessionen vor dem Hintergrund seiner <i>Muqaddima</i>	129
HELEEN MURRE-VAN DEN BERG: ‘Let us partake, all who believe in Christ’ Liturgy in the Church of the East between 1500 and 1850	139
 VOM MISSIONSZEITALTER ZUR GEGENWART	
ARTHUR MANUKIAN: Zinzendorfs und Herrnhuts Interesse an Persien: Ein Missionsversuch der Brüdergemeine in den Jahren 1738 und 1747–1749	157
MAIBRITT GUSTRAU: Auswirkungen der Begegnung mit dem Orient für das Gottesbild protestantischer Theologen im 19. Jahrhundert am Beispiel von Friedrich Naumann	175
MICHAEL MARTEN: Die Gottesfrage als Kern des Glaubens – Veränderungen im Denken W. H. Temple Gairdners	189
MARTIN TAMCKE: “Diesem furchtbaren Gottesgerichte gegenüber, das wir gesehen und erlebt haben”: Theologische Deutungen der Verfolgungen der ostsyrischen Christen aus ostsyrisch- lutherischen Berichten während des Ersten Weltkrieges	203
ASSAAD ELIAS KATTAN: Das Kreuz als Hingabe (<i>islām</i>) an den Willen Gottes. Zu den Besonderheiten der Kreuzestheologie Georges Khodrs im Blick auf ihren islamischen Kontext	213

Vorwort

MARTIN TAMCKE
(Göttingen)

Was in einer Religion von Gott gelehrt wird, ist wesentlich mitbestimmt vom Kontext, in dem diese Lehre sich Gehör zu verschaffen sucht. Dem Säkularismus gegenüber bestehen andere Notwendigkeiten der Erklärung als im Gespräch mit religiös geprägten Kontexten. Der jeweiligen Besonderheit einer religiösen Umwelt galt es in den von ihr vorgegebenen Verstehenshorizonten sich verständlich zu machen. Bei seiner Expansion über die Weiten Asiens und den Nordosten Afrikas stand das orientalische Christentum so unausgesprochen oder auch erklärtermaßen im Gespräch mit unterschiedlich religiös geprägten Welten. Im Kontext buddhistischer, schamanistischer oder zoroastrischer, hinduistischer oder jüdischer Dominanz galt es die Eigenheit der christlichen Gottesaussagen zu profilieren. Doch mit keiner Religion koexistierte das orientalische Christentum so nachhaltig wie mit dem Islam und hatte seinen Platz in der vom Islam dominierten Welt zu suchen, zu bestimmen und einzunehmen. Wie sich die christliche Gotteslehre im orientalischen Christentum zunächst von der des Judentums zu emanzipieren hatte, so sah es sich nun selbst so gespiegelt in der Sicht der Muslime, die die einst christlich dominierten Regionen des Vorderen Orients eroberten und je länger je mehr als ihre Welt betrachteten. Die Faktoren, die dabei die islamische Kultur der Umwelt bestimmten, unterlagen Veränderungen. Wie die christliche Gotteslehre sich zu allen Zeiten den jeweils zeitspezifischen Herausforderungen zu stellen hatte, so galt dies auch für den Orient. Allen europäisch-amerikanischen Fehlwahrnehmungen zum Trotz reagierte die christlich-orientalische Theologie tatsächlich in je spezifischer Weise auf spezifische Herausforderungen. Die Völkermorde der Neuzeit erforderten andere theologische Aussagen als die Diskussionen am Ausgang der Debatten um die göttliche und menschliche Natur Christi in der Spätantike.

Das Symposium, das sich im Rahmen des Graduiertenkollegs "Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder" an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität mit der christlichen Gotteslehre im Mashriq befasste,



fürhte verschiedene Aspekte aus den unterschiedlichen Jahrhunderten hierzu zusammen.

Eine Theologiegeschichte der unterschiedlichen Traditionen des christlichen Orients können die hier vorgetragenen Teiluntersuchungen nicht ersetzen. Die bleibt ein Desiderat der Forschung gerade auch hinsichtlich ihrer Verknüpfung oder in ihrem Neben-, Mit-, Bei- und Gegeneinander mit der islamischen Theologiegeschichte des Vorderen Orients. Doch für den geographischen Raum zwischen Persischem Golf und Golf von Aqaba, von Kuwait über Irak, Südosttürkei, Syrien, Libanon bis Jordanien und Palästina ist hier eine Seite orientalistischer Geistesgeschichte aufgeschlagen worden, die dazu herausfordert, sie weiter und tiefer zu bedenken und zu erforschen. Wichtige zeitspezifische Herausforderungen in einem klar eingegrenzten geographischen Raum werden im Spiegel der Gestaltung christlicher Gotteslehre oder im Spiegel ihres muslimischen Gegenübers greifbar. Daneben geben die Beiträge von Griffith und Reiss Hinweise zum Rahmen, in dem sich solches Theologietreiben gestaltete. Ein Beitrag zu einer Frage der islamischen Theologiegeschichte (Bozkurt) steht stellvertretend für die hier nicht zum Abdruck kommenden Beiträge türkischer und iranischer Teilnehmer des Symposiums. Die Interaktion zwischen Europa und dem Vorderen Orient und deren Niederschlag in theologischer Sicht und Konzepten diskutieren mehrere Beiträge (Manukian, Gustrau, Marten). Die Beiträge zeigen an, in welchen Horizonten Untersuchungen zur christlichen Gotteslehre im Orient zu stehen und zu geschehen haben und geben so ein eindrückliches Bild einer Seite des Vorderen Orients, die zur Zeit kaum beachtet wird, obwohl sie deutlich und fast allein noch davon zeugt, dass der Vordere Orient auch hinsichtlich der Gotteslehren multireligiös nicht nur in der Vergangenheit war, sondern auch in der Gegenwart in reduzierter Weise immer noch ist.

Freedom of Religion in the Near East: The Relations of Orthodox Christians with Muslims in the World of Islam

SIDNEY GRIFFITH
(Washington)

I

The expression ‘freedom of religion’ (Religionsfreiheit) as it appears in the assigned title of my lecture is, of course, a modern one, which, strictly speaking, could only be anachronistically applied to the circumstances of life in either the Christian or the Islamic worlds from the seventh century to the dawn of the modern era. Nevertheless, as we use the term today, loosely to mean that people of different religious confessions would be free in a given polity to profess their faith as they will, we find that if we want to pose a question about such ‘freedom of religion’ in earlier, pre-modern societies, we must translate the terms of our inquiry into the idiom of the earlier era. In the World of Islam in the classical period, the question a Christian might have posed to the Muslim authorities would have been, ‘What are the conditions under Islamic law for the public profession of Christianity or Judaism?’ Similarly, in the Byzantine, Roman Empire, up to 1453, and in the medieval west during the same period, a Muslim, a Jew, or some other non-Christian might have posed a similar question to the civil and canon lawyers of Christendom. As we shall see, the answers the Christian or Jewish inquirer would have received in the World of Islam would have allowed for the profession and practice of their religion, but only within a network of disabling conditions, designed to insure the low public profile of Christianity or Judaism in the Islamic polity. As for the answers the Muslim or Jewish inquirers would have received from the Christian authorities of the pre-modern period, that topic must remain un-addressed today, it is a question for another lecture and another lecturer at another time.

From another perspective, an inquiry into the ‘freedom of religion’ of Christians in the Near East may be translated into a question about the cultural and intellectual achievements of Christians over time in their several communities in the World of Islam, within and notwithstanding the



statutory disabilities that encompassed them. This latter perspective is the one adopted as the leitmotif of the present lecture. But there remains yet another conundrum in the assigned title, which we must address. The title speaks of the relations of 'Orthodox Christians' with the Muslims. The problem is that all three of the historic families of churches in what Christians have called the 'Oriental Patriarchates' have spoken of themselves as 'orthodox'; the Muslims, adopting the polemical names assigned to these Christian communities by their own Christian adversaries, have customarily called them 'Melkites', 'Jacobites' and 'Nestorians'.¹ Of these, only those whom the Muslims generally called 'Melkites' would be thought of today in the common parlance of the modern west as 'Orthodox Christians', using the upper case adjective 'Orthodox' to mean those churches who accept the teachings of the Seven Councils of Orthodoxy, as set forth in the Synodicon of Orthodoxy of the year 842.² But even here, because of the vicissitudes of modern ecclesiastical history in the Near East, the originally polemical term 'Melkites' is confusing; in today's common ecclesiastical parlance it indicates not 'Orthodox Christians', as it did originally, but those communities who, while professing the orthodoxy of the seven councils, have also come into union with the see of Rome from the eighteenth century onward.³ So at the outset we must be clear about whose history we are recounting.

In the present lecture, we shall speak of the cultural accomplishments and the socio-historical experiences of all three families of Christians in the World of Islam, and in their interactions with one another, as the only way adequately to take account of Christian history among the Muslims. Within this context, we shall then also speak of the disabilities and difficulties of Christian life in the Islamic polity, and of the effects of these conditions on the long historical process of the diminution of the Christian communities in the World of Islam, to the point of virtual demographic insignificance

¹ The most influential Muslim discussions of the three Christian communities commonly recognized in the World of Islam in the classical period are those by Abū 'Īsā al-Warrāq (fl. c. 850), 'Abd al-Jabbār al-Hamdhānī (d. 1025), 'Alī ibn Aḥmad ibn Ḥazm (994-1064) and Abū l-Faḥ Muḥammad ash-Shahrastānī (1076-1153).

² See Sidney H. Griffith, "The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)," in: Ora Limor & Guy G. Stroumsa, *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdom*, Turnhout, Belgium: Brepols, 2006, pp. 175-204.

³ See Robert Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation*, Princeton: Princeton University Press, 1970; Serge F. Descy, *The Melkite Church: An Historical and Ecclesiological Approach* (trans. K. J. Mortimer), Newton, MA: Sophia Press, 1993.

by the dawn of the twenty-first century. Against this background, we shall finally speak about the relations between Christians and Muslims in those parts of the world where they live together. But first a historical reminder is in order.

By the year 732 AD, just one hundred years after the death of the prophet Muḥammad, Arab military forces, in the name of Islam, consolidated their hegemony over a large stretch of territory outside of Arabia. This expanse of territory, embracing major portions of the Roman and Persian empires of Late Antiquity, included many indigenous Christian communities, in several denominations. They all came under Muslim rule, but demographically they made up the religious majority in many places until well into the eleventh century. There were strong Christian communities in Spain (al-Andalus), and in the territories of the former Oriental Patriarchates of the Roman Empire, as well as in Persian Mesopotamia.⁴ During the first four centuries of the *Hijrah*, most of these Christian subjects of the Muslim caliphs gradually adopted the Arabic language, while retaining to a greater or lesser extent, depending on local circumstances, their traditional, patristic and liturgical languages for church purposes. With this historical preamble in mind, we begin our inquiry.

II

Christians in the Qurʾān and in Early Islam

Arabic-speaking Christians were in the audience to whom the Qurʾān first addressed the word of God, as it claimed, in “a clear Arabic tongue” (XVI:103 & XXVI:105). Indeed the Qurʾān presumes the priority of the Torah and the Gospel in the consciousness of its hearers, and insists that in reference to the earlier divine revelations it is itself “a corroborating scripture in the Arabic language to warn wrong doers and to announce good news to those who do well.” (XLVI:12). In the Qurʾān, God advises the Muslims, “If you are in doubt about what We have sent down to you, ask those who were reading scripture before you.” (X:94)

The Qurʾān presumes in its readers a ready familiarity with the stories of the principal narrative figures of the Old and New Testaments, as well as with an impressive array of Jewish and Christian lore, faith and practice. The Qurʾān also warns the Christians not to go to excess in their religion and not to “follow the fancies of a people who went

⁴ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

astray in the past and led others astray and themselves strayed from the right path.” (V:77) It offers a critique of Christian faith and practice. The most comprehensive verse addressed directly to Christians in this vein says:

O People of the Book, do not exaggerate in your religion, and do not say about God anything but the truth. The Messiah, Jesus, Mary’s son, is only God’s messenger, and His Word He imparted to Mary, and a Spirit from Him. Believe in God and in His messengers, and do not say, ‘Three’. Stop it! It is better for you. God is but a single God; He is too exalted for anything to become a son to Him, anything in the heavens or anything on the earth. God suffices as a guardian. (IV:171)

Given this level of knowledgeable critique of Christian doctrine, and taking cognizance of the Qur’ān’s presumption of a Christian presence in its immediate audience, the question arises about the identity of the Christians in Arabia in Muḥammad’s day. But the text itself does not offer much help to answer the question. The Qur’ān mentions the ‘People of the Gospel’ (V:47) once, and some fourteen times it refers to ‘the Nazarenes’ (*annaṣārā*), by which in the context it obviously means Christians. But the fact is that the Qur’ān never actually uses the term ‘Christians’, preferring for the most part to include the Christians along with the Jews among those it calls ‘People of the Book’ or ‘Scripture People’ (54x).

Presumably, the Christians whom the ‘Arabic Qur’ān’ had in mind when speaking of “those who say, ‘We are Nazarenes’,” (V:14&82) were Arabic-speaking Christians. And given the probability that the Qur’ān’s Arabic term here, *an-Naṣārā*, reflects the cognate Syriac term *Naṣrāyē* in the sense of ‘Nazoreans’ or ‘Nazarenes’, a term widely used to designate ‘Christians’ in Syriac works by east Syrian writers living in the Persian empire, particularly when reporting the references of non-Christian speakers to ‘Christians’, it is reasonable to suppose that the Arabic/Qur’ānic usage followed suit. While Christians in Egypt and Ethiopia were also present to the early Muslims, the larger, Arabic-speaking Christian communities in the immediate geographical milieu in which Islam was first preached, all had connections with church communities in the Sinai, Palestine, Trans-Jordan, Syria, lower Mesopotamia or even southern Arabia, and they all belonged to communities whose liturgies, doctrines and ecclesiastical associations were originally Aramaic.⁵

⁵ See Spencer J. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London & New York: Longmans, 1979; Irfan Shahid, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1984;

In the case of Christians living in Sinai, Palestine or Trans-Jordan, where 'Byzantine' Orthodoxy officially held sway from the mid-fifth century onward, and where Greek was the dominant ecclesiastical language in the numerous international monastic communities, the Aramaic dialect of the local churches was Christian Palestinian Aramaic.⁶ In Syria and Mesopotamia, where the local Christian communities straddled the frontiers of the Roman and Persian empires, and where 'Byzantine', imperial Orthodoxy was widely rejected, Syriac was the Aramaic dialect that served as the dominant ecclesiastical language. Most Syriac-speaking Christians in Muḥammad's days accepted Christological formulae articulated the most effectively either originally in Greek by Severus of Antioch (c.465-538) and in Syriac by Philoxenus of Mabbug (c. 440-523), echoing the earlier theology of St. Cyril of Alexandria (d. 444), or in Syriac by Narsai (d. 503) and Babai the Great (551/2-628), reflecting the positions of Theodore of Mopsuestia (c. 350-428), composed originally in Greek a hundred years earlier.⁷ Popularly, the three main-line, Christian churches to be found in the Aramaic or Syriac-speaking communities, whose Arabic-speaking co-religionists were most likely the 'Nazarenes' in the Qur'ān's audience, were the very ones whom later Christian and Muslim writers alike would refer to as 'Melkites', 'Jacobites' and 'Nestorians'.⁸

Until the very last years of the seventh century, the only notice of Christians to be found in the Islamic sources are the references to churches, churchmen and their public rites that are sometimes found in the texts of treaties and the stipulated conditions that allowed for the continuance of daily life after the conquest. These stipulations would later be collected, edited and enfranchised as the *Covenant of 'Umar*, a legal document that came to be considered by Muslim jurists to give some authoritative specification to the Qur'ān's general dictum regarding the 'People of the Book'

Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1984; *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1989; *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 vols.; Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1995.

- ⁶ Sidney H. Griffith, "From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods," *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997), pp. 11-31.
- ⁷ See Trimmingham, *Christianity among the Arabs*; D.S. Wallace Hadriil, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- ⁸ François De Blois, "Naṣrānī (Ναζωραῖος) and hanīf (εθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), pp. 1-30.

that Muslims should fight them, “till they pay the poll-tax (*al-jizyah*) out of hand and submissively (*ṣāghirūna*).” (IX:29)⁹

The symbolic development in the Muslim/Christian confrontation, the one which signaled the inauguration of serious interreligious discussions between them, is the phenomenon which most noticeably declared in the public sphere the Islamic bid for social hegemony in the now securely occupied lands. It was the campaign of the caliph ‘Abd al-Malik (685-707) and his sons and successors, roughly in the first third of the eighth century CE, culturally and politically to display Islam, and thereby symbolically to appropriate the Arab-occupied territory for the new political allegiance. From the religious perspective, the program for the display of Islam had two principal features: positively, there were the efforts in stone, mortar, and coinage, declaratively to broadcast the Islamic *shahādah* throughout the land; negatively, there was the correlative campaign to erase the public symbols of Christianity, especially the ubiquitous sign of the cross. Positively, the most dramatic enactment was the building of the caliph ‘Abd al-Malik’s monument to Islam in Jerusalem, the Dome of the Rock, with its explicitly anti-Christian inscriptions, taken substantially from the Qurʾān.¹⁰ But perhaps the policy with the most far-reaching subsequent effects was the caliph ‘Umar II’s (715-720) program for promoting the equality of all Muslims, be they Arab conquerors or new converts to Islam.¹¹ This policy became a plank in the political platform of the movement that by the middle of the eighth century brought about the ‘Abbasid revolution and ushered in the era of the growth and development of the classical culture of the Islamic world. Socially speaking these developments had their effects among the Christians living under the caliphs’ rule; they may well have made conversion to Islam a more attractive option than heretofore had been the case, especially among the socially more upwardly mobile Christian families. By the time of the ‘Abbasid revolution in the mid-eighth century, historical circumstances began to favor the efforts of the Christian com-

⁹ A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, London: Oxford University Press, 1930; Milka Levy-Rubin, “*Shurūṭ ‘Umar* and its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the *Dhimmīs*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), pp. 170-206.

¹⁰ Sidney H. Griffith, “Images, Islam and Christian Icons: a Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times,” in: P. Canivet & J.-P. Rey-Coquais, eds. *La Syrie de Byzance à l’Islam VIIe-VIIIe siècles. Actes du Colloque international Lyon-Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, Damascus: Institut Français de Damas, 1992, pp. 121-138.

¹¹ Daniel C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.

munities in the occupied territories outside of Arabia both to accommodate themselves to the culture of Islam, and in the idiom of the new polity to resist its religious challenge.

III Christianity in Arabic

The first step of enculturation of the Christians into the World of Islam was the adoption of the Arabic language in the churches. For a number of reasons, this step seems to have been taken first in 'Melkite' communities, whose ecclesiastical and cultural center was Jerusalem, with her attendant monastic establishment.¹² But it was not long before the other churches followed suit. By the mid-ninth century the 'Melkites', 'Jacobites' and 'Nestorians' would all be fluent in Arabic, and by the mid-tenth century the 'Copts' in Egypt had joined them, and were poised to become the major producers of Arab Christian texts by the thirteenth century.¹³ By far the greatest numbers of texts produced in Arabic by the Christian communities in the Islamic world in the eighth and ninth centuries were translations of the Scriptures and the patristic and liturgical classics of the churches. These translations were for the most part done from Greek and Syriac originals. Arguably, this translation activity did as much to enhance the identity of the Christian communities in the Islamic world as the comparable translation movement among the contemporary Muslim scholars in Baghdad did to define the cultural life of the 'Abbasid elite in the same, classical period of the formation of Arab Islamic culture.¹⁴

It was within this context, in the eighth century, that the first literary awakening of the Christian communities to the religious challenge of Islam appeared. The earliest texts emanate from Syria/Palestine, and they are in Greek, Syriac and Arabic. At first, Syriac-speaking writers reacted to the establishment of Islam in apocalyptic terms. They interpreted the new socio-political arrangements in reference to the prophetic passages in the biblical

¹² Sidney H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Collected Studies Series, 380; Aldershot, Hamp.: Variorum/Ashgate, 1992.

¹³ Sidney H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Collected Studies Series, 746; Aldershot, Hamp.: Variorum/Ashgate, 2002.

¹⁴ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London & New York: Routledge, 1998.



book of Daniel,¹⁵ and in general proposed that the Islamic conquest was a punishment for the sins of Christians, which would run its course and come in the end to the restoration of the rule of the Messiah. The most well known text in this genre is the *Apocalypse of Pseudo Methodius of Patara*, written originally in Syriac, in the early years of the eighth century.¹⁶ It was soon translated into Greek and Latin, and from these versions it came quickly into early modern, European Languages where it exerted a tremendous literary influence on the formation of western Christian attitudes toward Islam in the Middle Ages. But it was not long before Christians in the conquered territories began to respond to the call to Islam in apologetic and even polemical tracts, written in Greek, Syriac and Arabic largely for a Christian audience.

The tract most familiar to westerners is contained in Chapter C of the *De Haeresibus* section of John of Damascus' (d. c. 749/754) landmark work, written in Greek in Palestine, *The Fount of Knowledge*.¹⁷ While there has been much scholarly discussion about the authenticity of this chapter on the 'Heresy of the Ishmaelites', it clearly comes from the 'Melkite' milieu of the eighth century, and most likely from the pen of John himself. Its importance is to be seen in the fact that while this author is certainly hostile to Islam, and not above engaging in caricatures in his presentation of Islamic doctrines and practices, he is nevertheless clearly well informed, not least about Islam's view of Christian faith and works. In fact, the topics he discusses are those that will be the standard ones in Muslim/Christian apologetics and polemics for centuries to come. But his work is also the only one of its kind in Greek to appear in the World of Islam. Thereafter, from the ninth century onwards, Greek Christian texts on Islam are produced in Byzantium; they are overwhelmingly polemical in character, a feature which obscures their apologetic dimension.¹⁸ Their primary purpose is to demean,

¹⁵ Francisco Javier Martínez, "La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente," in: Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón, eds. *Europa y el Islam*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, pp. 143-222.

¹⁶ G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vols. 540 & 541; Louvain: Peeters, 1993.

¹⁷ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: the 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden: Brill, 1972; Raymond Le Coz, ed. *Jean Damascène: Écrits sur l'Islam*, Sources Chrétiennes, 383; Paris: Éditions du Cerf, 1992. See also Sidney H. Griffith, "Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria all'epoca degli Omayyadi," in Sabino Chialà & Lisa Cremaschi, eds. *Giovanni di Damasco: Un Padre al Sorgere dell'Islam*, Bose: Edizioni Qiqajon / Comunità di Bose, 2006, pp. 21-52.

¹⁸ Adel-Théodore Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam: Textes et Auteurs, VIIIe-XIIIe s.*, Leuven: Nauwelaerts, 1969; *idem*, *Polémique byzantine contre l'Islam*, Leiden: Brill, 1972; *idem*, "Apologétique Byzantine contre l'Islam," *Proche Orient Chrétien* 29 (1979), pp. 242-300; 30 (1980), pp. 132-174; 32 (1982), pp. 14-49.

even to ridicule Muḥammad, the Qurʾān, and Islam. It is otherwise with the works written in Syriac and Arabic by Christians, beginning in the eighth century, from the 750's onward. Here apology is the dominant concern. It is an apology that seeks to commend the veracity of Christianity, or of a particular Christological formula, to both Christians and Muslims, often in the very religious idiom of Islam. While these works not infrequently also include a polemical component, in that, for example, they argue that Islam is not the true religion, apology's primary goal was the reasoned defense of the Christian religion, or of a particular Christian creedal formula.

The challenge of Islam elicited from Syriac and Arabic-speaking Christians a range of apologetic and theological strategies not previously in evidence in Christian thought. In this context the dynamics of the interpretation of the Bible and of the Qurʾān, of traditional Christian theologies and Islamic traditions, interacted to give birth to Christian theologies of a new and unfamiliar profile. They made no small contribution to the evolution of that estrangement between the Greek and Latin-speaking Christians of western Christendom, and the mostly Syriac, Coptic and Arabic-speaking Christians of the Islamic commonwealth, which would become a notable feature of their mutual antagonism in the high Middle Ages.

It was only in the time of the Muslims that the several ecclesial communities in the Orient, those whom both Arabic-speaking Christians and Muslims called 'Melkites', 'Jacobites' and 'Nestorians', came to the final terms of the definitions of their separate, denominational identities. It was largely in response to questions posed by Muslims in Arabic, as well as by their own Christian adversaries about their doctrinal differences, that required the spokesmen for the denominations to articulate their differing Christologies in Arabic as clearly as possible. The new phenomenon for the Christians was that not only were their conversations with the Muslims now conducted in Arabic, but so were their conversations and controversies with one another.¹⁹

While the 'Nestorians' and 'Jacobites' were already socially identifiable communities before the time of the rise of Islam, whose popular names were widely used by both Greek and Syriac writers, those who would come to be called 'Melkites' by their adversaries after the time of the council of Constantinople III (680/681), became a sociologically and doctrinally distinct Christian community only in Islamic times. They were for the most part Aramaic and Arabic-speaking upholders of the orthodoxy of the first

¹⁹ For more on this subject see the forthcoming study by Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

six ecumenical councils, from Nicea I (325) to Constantinople III (681), who lived in the World of Islam, for whom the see of Jerusalem and the monasteries of the Holy Land were an ecclesiastical point of reference, although their members could be found throughout the caliphate. Their patristic and liturgical heritage was principally Greek, and their chief theologian was John of Damascus, whose teachings were soon widely popularized in Arabic, initially in the works of Theodore Abū Qurrah (c.755 – c.830).²⁰

Unlike the situation in pre-Islamic times, once the new cultural and geo-political lines were drawn on the map of the Middle East, the caliphate provided a domain in which the churches of the ‘Nestorians’ and ‘Jacobites’ (including the Copts, Ethiopians and Armenians), the so-called ‘Oriental Orthodox’, were the Christian majority, set over against the now much smaller, nascent community of ‘Melkites’, whose coreligionists lived mostly beyond the borders of the Islamic world, in Byzantium and in the countries into which the Byzantine Orthodox church had spread from the ninth century onwards. When by the ninth Christian century all these ecclesial communities in the Islamic world had found their voices in Arabic they made their translations and they composed theological, apologetic, and polemical tracts not only in response to the religious challenge of Islam, but also often in reaction to one another.²¹

Christian Arabic writers of the ninth century from the three denominations, such as Theodore Abū Qurrah (c.755-c.830) for the ‘Melkites’, Ḥabīb ibn Khidmah Abū Rāʾiṭah (d. c. 851) for the ‘Jacobites’, and ‘Ammār al-Baṣrī (fl. c. 850) for the ‘Nestorians’, wrote not only to show that Christianity was the true religion, as opposed to Islam, but that the theological and Christological formulae of their own denominations represented the true Christianity. The writers of later generations in these communities, men such as the ‘Jacobite’ Yaḥyā ibn ‘Adī (893-974), the

²⁰ Sidney H. Griffith, “Melkites, Jacobites and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria,” in: David Thomas, ed. *Syrian Christians under Islam: the first Thousand Years*, Leiden: Brill, 2001, pp. 9-55. The ‘Melkites’ of the era between the eighth century and the time of the Crusades are not to be confused with the ‘Greek Catholic Melkites’ (*Rūm Catholiques*) of modern times, who have adopted the name as their own. See also Griffith, “Giovanni di Damasco,” and John C. Lamoreaux (intro. & trans.), *Theodore Abū Qurrah*, Library of the Christian East, vol. I; Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

²¹ Paul Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle* (4 vols.), Religionswissenschaftliche Studien, 11:1-4; Würzburg & Altenberge: Echter & Oros Verlag, 1989-1999; Dominique Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Paris: Études Augustiniennes, 1984; Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden: Brill, 1994.



‘Nestorian’ Elias of Nisibis (975-1046) and the ‘Melkite’ Eutychius of Alexandria (877-940) all followed suit.²² And meanwhile Muslim scholars and writers were taking note of this development. Some of them, such as Abū ‘Īsā al-Warrāq (d.c. 860)²³ and the Mu‘tazilī *mutakallim* ‘Abd al-Jabbār al-Hamdhānī (d. 1025),²⁴ not to mention the Andalūsī polemicist, Ibn Ḥazm (994-1064),²⁵ set out to take account of the three denominations of Christians in their midst. Since by this time in fact all the ‘Jacobites’ and the ‘Nestorians’ lived within the World of Islam, while only the ‘Melkites’, and latterly the ‘Maronites’, had co-religionists outside of the caliphate, it came about that the standard denominational definitions of the three traditional Christian communities in the Middle East, when viewed from the community-building perspective as opposed to just their theological or Christological profiles, were all articulated in Syriac or Arabic. One finds these definitions most clearly articulated in the chronicles and histories composed by writers in the several denominations, as they strove to give voice to their communities’ experiences under Muslim rule. They belonged to the cultural World of Islam, isolated from and in large part estranged from western Christians, both Latin and Greek-speaking. Tellingly, when the latter did come into the World of Islam, as they did increasingly after the time of the Crusades, they lived apart from and often in tension with the local Christians.²⁶

²² See Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Åbo: Åbo Akademis Förlag, 1993; Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque*.

²³ See David Thomas (ed. & trans.), *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ‘Īsā al-Warrāq’s “Against the Trinity”*, University of Cambridge Oriental Publications, no. 45; Cambridge: Cambridge University Press, 1992; *Early Muslim Polemic against Christianity: Abū ‘Īsā al-Warrāq’s “Against the Incarnation”*, University of Cambridge Oriental Publications, no. 59; Cambridge: University of Cambridge Press, 2002.

²⁴ See Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, *Islamic History and Civilization, Studies and Texts*, vol. 56; Leiden: Brill, 2004.

²⁵ See Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta: Scholars Press, 1998.

²⁶ See Ronnie Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Johannes Pahlitzsch & Daniel Baraz, “Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1187 CE),” in: Limor & Stroumsa, *Christians and Christianity in the Holy Land*, pp. 205-235; J. Pahlitzsch & Lorenz Korn, eds. *Governing the Holy City: The Interaction of Social Groups in Jerusalem between the Fatimid and the Ottoman Period*, Wiesbaden: Reichert, 2004.

IV

The Culture of Christians under Muslim Rule

The communal life of Christians from Baghdad to Cordoba lost its erstwhile dominant public presence as the Christians who lived among the Muslims were by the tenth century gradually absorbed into what had become the readily recognizable 'Islamic world' so aptly described by Albert Hourani:

By the third and fourth Islamic centuries (the ninth or tenth century A.D.) something which was recognizably an "Islamic world" had emerged. A traveler around the world would have been able to tell, by what he saw and heard, whether a land was ruled and peopled by Muslims... By the tenth century, then, men and women in the Near East and the Maghrib lived in a universe which was defined in terms of Islam... Time was marked by the five daily prayers, the weekly sermon in the mosque, the annual fast in the month of Ramadan and the pilgrimage to Mecca, and the Muslim calendar.²⁷

When the Christians in the World of Islam adopted the Arabic language, the theological writers of the first Abbasid century, like the three named above, Abū Qurrah, Abū Rā'īṭah and 'Ammār al-Baṣrī, together crafted a distinctive theological response in Arabic to the challenge of Islam, composed of equal measures of polemic and apologetic elements, that addressed both their Muslim challengers, and at the same time their theological adversaries in the other Christian communities of the Islamic world. As a result, their discourse presents a readily recognizable, literary and conceptual profile that cannot easily be mistaken for Christian theology in any other community of discourse. Their approach to the reasoned articulation in Arabic of the doctrines of the Trinity and the Incarnation in particular, involved the effort to express the former in terms of the contemporary Islamic discussion of the ontological status of the divine attributes, the Qur'ān's "beautiful names of God," and the latter in the distinctive language of the Qur'ān's prophetology, supplemented by defenses of each community's traditional Christological formulae. This theological development became traditional in Christian theological discourse in Arabic in the Islamic world; it was improved over the centuries by many subsequent writers, but scarcely ever abandoned until modern times. It makes sense and carries intelligibility and conviction only in the Arabic-speaking, Islamic milieu; it is not easily translated into the theological idioms of the west. And it underpins a very

²⁷ Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, New York: Warner Books, 1992, pp. 54-57.

were to become familiar to western scholars of the high Middle Ages, due to yet another translation movement, the one associated with centers such as Cordoba, Toledo or Barcelona in the eleventh and twelfth centuries, where the Arabic versions of the works of Greek-speaking philosophers and scientists came into Latin translations and sparked yet another intellectual renaissance, this time in the Latin west.³¹

What is not to be missed in the story of the lives of Christians under Muslim rule in the years between the conquest and the beginning of the twelfth century, or basically up to the time of the irruption of the Crusaders from the west into the Islamic world, is how strong was the demographic presence of Christians in that world, even in quintessentially Islamic locations like Baghdad, a city founded in 763 to be the Islamic city *par excellence*. Baghdad came to have a significant number of churches and monasteries, and even a Christian quarter.³² Christian physicians, scientists, civil servants, court officials and intellectuals were everywhere in the Abbasid society of the period, many of them from among prominent 'Nestorian' families.³³

The figure of the Aristotelian philosopher and logician, the 'Jacobite' Yaḥyā ibn 'Adī (d. 974), might well be taken as a model of the high degree of *convivencia* that was possible, at least in some places in the heart of the Islamic world, such as in Baghdad, in the tenth century. No account of the intellectual life at that time would be complete without at least a mention of this Christian philosopher. For a generation he was the leading figure in the Baghdad circle of Aristotelians. He was himself the student of the 'Nestorian' Christian logician, Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (d. 940) and the Muslim philosopher, al-Fārābī (d. 950). In his own turn, Yaḥyā was the master of a whole group of students, Muslims and Christians, 'Jacobites' and 'Nestorians', whose names historians still readily recognize as major players in the humanistic 'renaissance of Islam' in

³¹ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: University Press, 1990; C. E. Butterworth *et al.*, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, vol. 39); Leiden: Brill, 1997; Philippe Roisse, "La circulation du savoir des Arabes chrétiens en Méditerranée médiévale: approche des sources manuscrites," *Collectanea Christiana Orientalia* 1 (2004), pp. 185-231.

³² Michel Allard, "Les Chrétiens à Baghdad," *Arabica* 9 (1962), pp. 375-388; Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 420; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980.

³³ Louis Massignon, "La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunna à la cour de Bagdad au IXe siècle de notre ère," *Vivre et Penser* 2 (1942), pp. 7-14.

³⁴ Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: Brill, 1986.

different expression of a Christian estimation of Muḥammad, the Qurʾān and Islam from almost anything one can find in Greek, Latin or other languages of the Christian west in the same time period.²⁸ There is in it a willingness to recognize not only a challenge, but also an opportunity in the categories of the religiously *other* to put forward Christianity's claims to veracity in a new key.

While the first moment of the Christian adjustment to life in the World of Islam thus inaugurated not only a new ecclesiastical language, but also a new development in theology, in the second moment, comprising a period extending roughly from the mid-ninth century to the mid-eleventh century (850-1050), Christian scholarship in the caliphate, and particularly in Baghdad, made major contributions to intellectual life in the Islamic world at large. Unlike the earlier, theological development, which is hardly recognized even by Christians beyond the boundaries of the Islamic world itself, the indigenous Christian contribution to the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad is well known and often discussed by western scholars.²⁹ Even today, historians in the west are likely to recognize the names of 'Arab Christians' such as Ḥunayn ibn Iṣḥāq (808-873), Yaḥyā ibn 'Adī (893-974) or Abū 'Alī 'Īsā ibn Zur'a (943-1008), to name only three of them, who played active roles in the enterprise to provide Arabic translations of the philosophical, scientific and medical texts of the Graeco-Roman world, most often on the basis of earlier Syriac versions of the originally Greek works. Of particular importance were many of the works of Aristotle, which in their Arabic versions played an important role in the development of the thinking of world-class, Arabic-speaking philosophers, such as al-Fārābī (870-950), Ibn Sīnā /Avicenna (980-1037), or Ibn Rusḥd /Averroes (1126-1198), not to mention polymath, non-Muslim, Arabic-speaking scholars such as the Jew Moses Maimonides (1135-1204) or the Christian Bar Hebraeus (1226-1286).³⁰ Of course, most of these names

²⁸ See Sidney H. Griffith, "Answering the Call of the Minaret: The Topics and Strategies of Christian Apologetics in the World of Islam," in: Martin Tamcke & Andreas Heinz, eds. *Die Suryoye und ihre Umwelt: 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004; Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; Bd. 36); Münster: Lit Verlag, 2005, pp. 11-42; Samir K. Samir, "The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and Some Other Arab Christian Authors," in: Thomas, *Syrian Christians under Islam*, pp. 75-106.

²⁹ Gutas, *Greek Thought, Arabic culture*.

³⁰ F. E. Peeters, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*, New York: New York University Press, 1968; Richard E. Rubenstein, *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Dark Ages*, Orlando, FL: Harcourt, 2003.

the Buyid age.³⁴ We know from Yaḥyā's own works that he envisioned a society in which Muslims and Christians could work together in pursuit of philosophy, devoted to knowledge and the cultivation of virtue. They would be concerned, he said, with attendance at churches and mosques, and have it as their purpose to "give people an interest in eternal life."³⁵ One cannot help but to recognize the inter-religious vocabulary he chose to give voice to his ideals. But many in Islamic society, both Christian and Muslim, were in fact unhappy with the easy relationships between the communities in certain highly privileged places. Many Christians complained of persecution and ill-treatment; many Muslims chafed at the freedom of speech enjoyed by non-Muslims.

In this connection, one may cite an interesting passage from the biographical dictionary of the Spanish Arabs by the eleventh century author Abū 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥumaydī (d. 1095). He tells the story of a certain Abū 'Umar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Sa'ādī, who visited Baghdad at the end of the tenth century, not long after the death of Yaḥyā ibn 'Adī. While he was there, Abū 'Umar twice visited the sessions of some famous Muslim scholars of the city, but he vowed he would never attend them again. He was shocked at what he found in them. He is reported to have given the following account of his experience:

At the first session I attended I witnessed a meeting which included every kind of group: *Sunnī* Muslims and heretics, and all kinds of infidels: Majūs, materialists, atheists, Jews and Christians. Each group had a leader who would speak on its doctrine and debate about it. Whenever a leader arrived, from whichever of the groups he was, the assembly rose up for him, standing on their feet until he would sit down, then they would take their seats when he sat. When the meeting was jammed with its participants, and they saw that no one else was expected, one of the infidels said, "You have all agreed to the debate, so the Muslims should not argue against us on the basis of their scripture, nor on the basis of the sayings of their prophet, since we put not credence in it, and we do not acknowledge him. Let us dispute with one another only on the basis of arguments from reason, and what observation and deduction will support." Then they would all say, "Agreed." Abū 'Umar said, "When I heard that, I did not return to that meeting. Later someone told me there was to be another meeting for discussion, so I went to it and I found them involved in the same practice as their

³⁵ Yaḥyā ibn 'Adī, *The Reformation of Morals* (ed. Samir Khalil Samir, trans. Sidney H. Griffith); Eastern Christian Texts, 1; Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002, 3.45, pp. 62-63.

colleagues. So I stopped going to the meetings of the discussants, and I never went back.³⁶

Clearly, Abū ‘Umar can be taken as a spokesman for the Muslim traditionalists in the later Abbasid era, who may well have been in the majority in Yaḥyā ibn ‘Adī’s day. He clearly disapproved of the very easy exchanges between the intellectuals of the several religious communities in the Islamic commonwealth that Yaḥyā himself was so fond of promoting.

In the twelfth and thirteenth centuries, especially after the Mongol invasions of the mid-thirteenth century and the destruction of Baghdad in 1258, the center of gravity in ‘Arab Christian’ cultural evolution shifted from Baghdad and the east, westwards into Egypt. The ‘Copts’ had begun to write theology in Arabic and to translate their church books into the language of the dominant culture only in the tenth century. The earliest Copt regularly to write in Arabic, whose name we know, is Severus ibn al-Muqaffa‘ (c.905-987). In the Arabic-speaking world Severus’ apologetic works have been among the most frequently copied and the most widely disseminated of Christian texts in the Arabic language.³⁷ After the time of Severus ibn al-Muqaffa‘, Arabic quickly became the principal language of the Copts and they went on to produce more texts in Arabic than all the other Christian communities in the caliphate put together.

In the thirteenth century in Egypt there dawned what many have called a golden age in Arab Christian literature.³⁸ It is symbolized by the activities of a remarkable family of Christian scribes and writers who are altogether called the *Awlād al-‘Assāl*, who flourished during the middle years of the century, 1230-1260. They were principally three, aṣ-Ṣafī, Hibatallāh and al-Mu‘taman, who undertook impressive programs of manuscript discovery, copying, translating and original composition of Christian theology in Arabic.³⁹ One of the notable features of their work is the obviously ecumenical character it assumed; they relentlessly sought out the best Christian tracts in Arabic wherever they could find them, be their authors ‘Nestori-

³⁶ Abū ‘Abd Allāh al-Ḥumaydī, *Jadhwat al-Muqtabis* (ed. Muḥammad ibn Tāwīt al-Ṭanjī); Cairo, 1953, pp. 101-102.

³⁷ Sidney H. Griffith, “The *Kitāb miṣbāḥ al-‘aql* of Severus ibn al-Muqaffa‘: a Profile of the Christian Creed in Arabic in Tenth Century Egypt,” *Medieval Encounters* 2 (1996), pp. 15-42.

³⁸ Samuel Rubenson, “Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabicization of the Patristic Heritage in Egypt,” *Medieval Encounters* 2 (1996), pp. 4-14.

³⁹ Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (vol. II, *Studi e Testi*, 133); Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947, pp. 387-414.

ans', 'Jacobites' or 'Melkites'. One of them, al-Mu'taman, probably taking his cue from an earlier writer named Abū 'Alī Naẓīf ibn Yumn (d. after 983), a 'Melkite' in the circle of the 'Jacobite' Yaḥyā ibn 'Adī in Baghdad, spoke in his magisterial *Summary of the Principles of Religion* of how all the Christian communities and denominations professed the same faith in Christ, albeit that they differed in their theologies.⁴⁰

Finally among the Copts there was Shams ar-Ri'āsa Abū al-Barakāt, often known under the name Ibn Kabar (d. after 1321). He wrote a virtual encyclopedia of Christian theology in Arabic, into which he subsumed texts of many earlier writers from the several communities, to the extent that his work is almost a reference book for Christian theology and ecclesiastical practice in Arabic, from its beginnings to the thirteenth century.⁴¹ He called it *A Lamp in the Darkness*, a title that might well evoke a sense of the many difficulties and disabilities that Christians under Muslim rule increasingly came to experience, especially in the wake of the Crusades and during the long years of Mamlūk rule (1254-1517) in Egypt and in the Arabic-speaking World of Islam more generally, when Christian populations began their long decline into demographic insignificance in the World of Islam.

V

The Sorrows of 'Dhimmitude'

Christians living under Muslim rule during the first half millennium of the Islamic commonwealth no doubt opened a new chapter in Christian history, one which western historians have been slow to read in detail. Internally, there were the remarkable developments in Christian life and thought, evident in the texts written in Arabic in all three of the principal denominations of Christians in the Middle East. Externally, in terms of the contributions Christians made to the growth and development of the classical culture of the Islamic world, the record is in many instances extraordinary. But in spite of these accomplishments, the Christian experience in the caliphate up to the time of the Crusades, albeit one of a mighty and faithful religious witness, was not in fact an entirely happy one. From the very beginning of the Islamic conquest, Christians consistently testified to the multiple hardships they suffered at the hands of Muslims. In chronicles and other

⁴⁰ Samir Kh. Samir, "Un traité du cheikh Abū 'Alī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 51 (1990), pp. 329-343.

⁴¹ Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. II, pp. 438-445.

literary genres, there is a continuous record of persistent deprivation and even intermittent persecution.

The history of Christians under Muslim rule is a history of continuous, if gradual diminishment; over the centuries the numbers diminished from a substantial majority of the population in many places in the conquered territories in the times before the Crusades, to significant minorities in most of the Islamic world by Ottoman times. The history of the consolidation of Muslim rule is therefore for the most part also the history of the decline of the public presence of Christianity in the commonwealth of Islam. It is hard to pinpoint the proximate causes of this gradual Christian diminishment, beyond the natural attrition that the attractiveness of a new religious allegiance would have held out to socially, upwardly-mobile individuals in the subject, Christian communities. But there is one factor in the process that has not received as much scholarly attention as it should. It is the social condition of Christians, theoretically mandated in Islamic law, which one might the most handily identify by the neologism, *Dhimmitude*.

The Qurʾān speaks of the special poll-tax (*al-jizyah*) that is to be demanded of the 'People of the Book' who live in World of Islam, and of the appropriately submissive, low social profile that they should assume in paying it (IX:29). This low social profile was later to be regulated by the stipulations of the *Covenant of 'Umar*.⁴² Historically, the tax has been interpreted as the price for the special 'protection' (*adh-dhimmah*) or 'responsibility' which the Islamic government would then assume for the 'People of the Book' in Islamic society, a kind of answerability for dependent persons, not without a note of dispraise in the verbal root of the Arabic word (*dhamma*), which generally bespeaks blameworthiness and liability. Persons of this condition are then described by the Arabic adjective *dhimmi*, meaning someone under the protection and responsibility of the Islamic government, hence the neologism, *dhimmitude*.⁴³ The Christian

⁴² For references, see the texts cited in n. 9 above.

⁴³ This neologism has become current in English, largely due to the success of books by Bat Ye'or [Giselle Littmann], *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Rutherford, Madison & Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1985; *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude; Seventh-Twentieth Century*, Madison & Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1996; *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, Madison & Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2002; *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, Madison & Teaneck, NJ: Fairleigh Dickinson Press, 2005. One must use the works of this author with care, due to her manifest political agenda and extreme, anti-Islamic prejudice, often entailing some distortion of the facts of history, both Christian and Islamic. See rather Yohanan Friedman, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

populations under Muslim rule were considered to be *dhimmī* populations; they were often governed through the offices of their own leaders, in a so-called *millet* system,⁴⁴ to give the arrangement the name it had in late Ottoman times, a term that has since become the standard one for this institution. Under the Abbasids in the classical period of Islamic civilization, theoretically the official Christian leader was the Catholicos/Patriarch of the 'Nestorians', resident in Baghdad; under the Ottomans, the patriarch of Constantinople, resident in Istanbul, assumed the role.

There is no doubt that the *dhimmī* populations in the Islamic world up to Crusader times were 'second class citizens', in the sense that they did not enjoy the full rights and responsibilities of the Muslim citizens of the Islamic polity. The legal disabilities which governed the lives of the *dhimmī* communities required subservience, often accompanied by prescriptions to wear distinctive clothing and to cease from the public display of their religion, and, of course, to refrain from inviting converts from among the Muslims. What is more, Christian wealth, buildings, institutions and properties were often subject to seizure.⁴⁵ As a consequence, over the course of time, the number of bishoprics, churches, monasteries and schools gradually decreased, having fallen victim to the very conditions of the official establishment of Islam as the public religion of the body politic. These circumstances of a necessity put *dhimmī* groups such as the Christian communities at risk; in spite of their numbers they became sociological minorities, subaltern populations subject to discrimination, disability and at times even persecution. In response, their disadvantaged situation in life inevitably elicited from the Christians under Muslim rule both a discourse of accommodation and a discourse of resistance, of attempted philosophical or religious *rapprochement*, along with a literature of ideological subversion and of martyrdom.

Martyrologies were popular among Christians under Muslim rule. Those few of them which tell the stories of martyrs in Islamic times, the so-called 'New Martyrs', were for the most part narratives which in telling of the sufferings, and especially of the speeches of the neo-martyrs, consciously evoked the memories of the old martyrs of the early Christian era under the persecuting Roman emperors before Constantine (324-337). The new martyrologies in Greek, Syriac, Coptic, Arabic, or even in Latin

⁴⁴ The Turkish term *millet* comes from the Arabic word *millah* (pl. *milal*), and is here used in the sense of 'denomination' or 'creedal community', with the sense of a certain political or 'national' distinctiveness. M.O.H. Ursinus, "Millet," in: C. E. Bosworth *et al.*, eds. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, vol. VII; Leiden: E.J. Brill, 1993, pp. 61-64.

⁴⁵ A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1958.

in Islamic Spain, which recount the stories of fatal confrontations between Christian martyrs and Muslim authorities, are rich in details that almost by the way contain accounts of the vicissitudes of Christian life under the Muslims.⁴⁶ In the literary repartee between the martyrs and their persecutors, the martyr always trumps his interrogator. The not so subtle or hidden subtext here for the *dhimmī* Christian reader was not only the message that in spite of all appearances to the contrary, he should rest confident that Christianity really is the true religion. There is also the clear suggestion that Christians actually do have the scriptural and reasonable arguments ready to prove their moral superiority over the Muslims, if only the oppressive power of established Islam would allow one to accept the inescapable conclusions of persuasive demonstrations. But martyr narratives from the Christian communities under Muslim rule were in fact relatively few. The participation of Christians in the cultural life of the World of Islam, albeit in *dhimmitude*, meant that the customary messages of martyrologies had to be communicated in other genres as well.

A prevalent genre of popular apologetics and polemics among Arabic-speaking Christians in the caliphate regularly featured a monk or other Christian notable being interrogated in a caliph's or an emir's court.⁴⁷ These literary dialogues, written by Christians for Christians, sometimes had a basis in well-known, historical encounters; often they were simply true-to-life fiction as history. As in the martyrologies, in these works the monk always trumps his interrogators. What is not to be missed in them is the fact that in the context of a fetching story, full of witty repartee, the narratives supply ready answers to the questions and challenges which Muslims customarily posed to Christians about their religion, a feature which perhaps explains the enduring popularity of these compositions among Christians living under Muslim rule.

⁴⁶ Sidney H. Griffith, "Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History", in: Arieh Kofsky & Guy G. Stroumsa, eds. *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land; First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi: 1998, pp. 163-207; Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Jessica A. Coope, *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1995; Jason R. Zaborowski, *The Coptic Martyrdom of John of Phanijōit: Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt* (The History of Christian-Muslim Relations), vol. 3; Leiden: Brill, 2005.

⁴⁷ Sidney H. Griffith, "The Monk in the Emir's *Majlis*: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period," in: Hava Lazarus-Yafeh et al., *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Studies in Arabic Language and Literature, vol. 4); Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999, pp. 13-65.

On the Muslim side there was also a steady supply of polemical tracts written against Christians and Christianity.⁴⁸ As time went on from the ninth century until the time of the Crusades, and increasingly after the Mongol invasions of the thirteenth century and the destruction of Baghdad in 1258, one can detect a distinctive hardening of approach in Islamic writings on the subject of inter-religious relations, especially in the Mamluk period (1254-1516). A harbinger of the attitude to come can be seen in Ibn Taymiyya's (1263-1328) *Al-Jawāb aṣ-ṣaḥīḥ*, a text that established a distinctly and widely influential 'hard line' approach to the *dhimmī* populations, which would become enormously influential in later, more traditionalist Muslim circles.⁴⁹

After the golden age of Christian Arabic literature in the thirteenth century in Egypt, Christians, of course, continued to write in Arabic and often to take prominent positions in Islamic society; their contributions to the culture of the Islamic world continued to be significant. But by this time the distinctive profile of their own response to the religious challenge of Islam had already been determined, and the vicissitudes of the struggle to survive absorbed more and more of the energies of the churches. In Ottoman times, and later under colonial rule, many Christians in the Islamic world formed protective relationships with Christian churches outside of the World of Islam. In practice, this step often meant further divisions in the indigenous Christian communities, often brought about by missionaries from the west, who invited local Christians into membership in western Christian denominations. This circumstance in turn weakened the local churches, hastened the demographic decline of Christians in the Middle East in modern times, and opened the way for many eastern Christians to emigrate to the west. Meanwhile, the directory of member churches in today's Middle East Council of Churches lists some twenty-seven denominations under four headings: The Oriental Orthodox Churches, the Orthodox Churches, the Catholic Churches and the Evangelical Churches.⁵⁰ But even this listing is not complete because the so-called 'Nestorian' 'Church of the

⁴⁸ Ali Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Algiers: Enterprise Nationale du Livre, 1988; Jacques Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1999), esp. pp. 18-69, 312-326.

⁴⁹ Thomas F. Michel (ed. & trans.), *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih*, Delmar, NY: Caravan Books, 1984.

⁵⁰ See the MECC website: <http://www.mecchurches.org/links/directory/memberc.asp>. See also Antonie Wessels, *Arab and Christian? Christians in the Middle East*, Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1995; Betty Jane Bailey & J. Martin Bailey, *Who Are the Christians in the Middle East?*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2003.

East' is not included as a full member of the council due to the opposition on theological grounds of several other, member churches.

VI Christians and Muslims Face to Face⁵¹

From the Ottoman period (1516-1918) to the present day, Christians and Muslims are found living together in three different, geographical *milieux*, each with its own special set of socio-historical circumstances: the Middle East (the historical homeland of both Christians and Muslims); the 'global south', where Christians and Muslims vie with one another for the allegiance of the local populations (sub-Saharan Africa, south Asia, south-east Asia and the Philippines); and modern Europe, Australia/New Zealand, and America. While our principal concern is with Christians and Muslims in the Middle East, a brief discussion of all three *milieux* synoptically will help us to make the necessary distinctions in thinking about Muslim/Christian relations in the twenty-first century.

A – Christians and Muslims in the Middle East

Any discussion of the relations between the Christians and Muslims in the Middle East today must take place against the background of the historical record of the interactions of the communities with one another over the course of time. It is for this reason that in the foregoing sections of the present essay, most attention has been given to the little-studied, intellectual and cultural accomplishments of Christians in the Arabic-speaking world, including the mention of their multiple contributions to the distinctive culture of the World of Islam.⁵² This aspect of the matter being recognized, one must nevertheless also recognize the fact that from the thirteenth century to the present day, the history of the Christian communities in the World of Islam has been one of diminishment, and reduction to virtual demographic insignificance in most places in the Middle East by the beginning of the twenty-first century.⁵³ Nevertheless, in many countries, such

⁵¹ I borrow this felicitous phrase from Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford: One World, 1997.

⁵² In this connection, see in particular the essays collected in Andrea Pacini, ed. *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

⁵³ See Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'orient*, Paris: Fayard, 1994.

as Egypt, Syria, Lebanon, Iraq and Jordan,⁵⁴ Christians have continued to make major contributions to the cultural and political lives of their countries, in spite of the diminishment of their communities.⁵⁵ But during the last decade, and up to the present, due to the rise of Islamism and western military incursions into the Middle East, interreligious relations have become tenser and in some places even peaceful *convivencia* has been shattered by violence.⁵⁶ Disabling laws in some countries, such as Saudi Arabia, make life almost impossible for Christians. Even in 'secular' Turkey, where very influential Muslim teachers have long promoted interreligious dialogue as a Muslim duty,⁵⁷ the local Christian communities, including the Ecumenical Patriarchate of the Orthodox churches, live under many disabling laws and governmental policies.

B – Christians and Muslims in the 'Global South'

Interreligious relations between Muslims and Christians are often most tense in those regions of the world in which Christian missionaries and

⁵⁴ In Jordan, since the mid-1990's the Royal Institute for Inter-Faith Studies has done much to foster good relations between the religious communities, including the publication of a scholarly *Bulletin*, and a number of monographs, including the insightful book by El Hassan bin Talal, *Christianity in the Arab World*, Amman: Royal Institute for Inter-Faith Studies, 1995, an appreciative study of the role of Christianity in the Middle East.

⁵⁵ See in particular the essays included in Pacini, *Christian Communities in the Arab Middle East*.

⁵⁶ A particularly striking instance happened in Algeria in 1996 when seven Trappist monks of Our Lady of the Atlas monastery in Tibhirine (Médéa) were abducted and subsequently murdered. See John W. Kiser, *The Monks of Tibhirine: Faith, Love, and Terror in Algeria*, New York: St. Martin's Press, 2002. While the general Muslim reaction around the world was one of horror and total disapproval, there were nevertheless those who supported the action, citing earlier Muslim authorities like Ibn Taymiyya. See, e.g., the pseudonymous Nasreddin Le Batelier, *Le statut des moines en islam*, Beyrouth: Éditions el-Safina, 1997. The author of this latter book was a well known Belgian Islamicist and convert to Islam, Jean Michot, who was forced to resign his academic appointment as a result of the controversy over the authorship of this booklet.

⁵⁷ Fethullah Gülen (1938-present) has been one of the most enthusiastic and influential Muslim teachers to promote interreligious dialogue. See Ali Ünal (ed. & trans.) & Alphonse Williams (ed.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, Fairfax, VA: The Fountain, 2000. Taking his cue from Beddiuzaman Said Nursi (1876-1960), a prominent Muslim teacher in Turkey in the first half of the 20th century, Gülen has made his own Nursi's dictum that "World peace would be possible only via Islam and Christianity." Bediuzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Kulliyati* (2 vols.); Istanbul: Nesil Yayinlari, 1996, vol. II, p. 1964. In various parts of the world, Gülen's friends and followers have been the most devoted Muslim encouragers of interreligious dialogue.

Muslim activists who issue the summons to Islam have over the last hundred years or so vigorously vied with one another for the allegiance of the local peoples. Both communities currently enjoy their most spectacular growth in many of these areas.⁵⁸ In many of them, for example in Nigeria, movements favoring the institution of the Islamic *shari'ah*, incorporating the canonical laws of Islam, as the law of the land have fomented intense inter-communal violence. In other countries, such as Pakistan and Indonesia, small Christian communities have become the focus of violence and persecution, often sparked by a perceived flouting of Islamic laws and practices, amid charges of proselytism and attempts to turn Muslims away from their religion.

It is in view of developments such as these on the global scale that the notion of a 'clash of civilizations'⁵⁹ has come to the fore among a number of recent western, political commentators. The phrase was picked up by Samuel Huntington, who used it as the title of a widely read book, *The Clash of Civilizations*,⁶⁰ which argued that the most important conflicts of the twenty-first century would occur along the cultural fault lines between the civilizations of the Arabs, the Chinese and the Westerners, aggravated by a revival of religion in all three areas as a basis for identity and commitment. In the instance of the conflict between Islam and the west, Huntington notes that it has already gone on for more than 1300 years, and he believes that it is unlikely to decline in the future. He speaks of Islam's "bloody borders."⁶¹

The opposite point of view, which sees religious values as inevitably a part of the public discourse among both Christians and Muslims around the world, argues that these same values and their cultural articulation in the histories of both Islam and Christianity have so many parallels and

⁵⁸ Information is most easily available for the Christian communities. See Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2002; *idem*, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2006.

⁵⁹ The phrase appeared in a 1990 essay by Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," now available in Charles W. Kegley, Jr., ed. *The New Global Terrorism: Characteristics, Causes, Controls*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003, pp. 194-201. The phrase had earlier appeared in the title of a book by Basil Mathews, *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*, Boston: Houghton Mifflin, 1923.

⁶⁰ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone, 1996. The book was developed from an earlier article by Huntington entitled, "Islam and the Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* 72 (1993), pp. 245-261.

⁶¹ Huntington, "Islam and the Clash of Civilizations," as quoted in Paul A. Winters, *Islam: Opposing Viewpoints*, San Diego, CA: Greenhaven Press, 1995, p. 212.

dependencies on common sources that one can only meaningfully speak of Christians and Muslims as being in a sibling cultural relationship as far as religion is concerned. Richard W. Bulliet, a noted historian of the Islamic world, refers in this connection to what he calls 'Islam-Christian civilization', and in a recent book under this same title he makes his case against the views of those who see only a clash of civilizations and cultures.⁶²

One important difference between the histories of the relations between Christians and Muslims in the Middle East and those in the 'global south' is the fact that in the Middle East there has been a long experience of *convivencia*, for weal or for woe, between the two communities. Indeed, in the Arabic-speaking milieu of the Middle East in which Islam developed its classical expressions of faith and practice, largely in both concord with and in reaction to the religious discourse of the indigenous Jews and Christians, a measure of mutual comprehension prevailed. This is the milieu in which the Islam-Christian civilization of which Richard Bulliet speaks has existed, if it has existed anywhere. This dimension of inter-communal familiarity, in a mutually comprehensible language, has not been present in the wider world, where the clash of Muslim and Christian theologies has taken place without the benefit of the deep structures of the historical, inter-communal intercourse present in the Middle East. Indeed, in the 'global south', where in one way or another in the days of western colonialism and imperialism European and American ideas about Islam came along with the missionaries and merchants, the 'clash of theologies'⁶³ between Muslims and Christians has been, and continues to be embittered and often violent. It has been co-opted into larger social and economic struggles, in which the conflicting theologies have come to serve as political ideologies for liberation movements and wars of resistance.

C – Christians and Muslims in Europe and America

Christians in the west, and in Australia and New Zealand, are heirs to a tradition of more than a millennium of anti-Islamic polemic as a component of the active hostilities, even constant warfare, between Christendom

⁶² See Richard W. Bulliet, *The Case for Islam-Christian Civilization*, New York: Columbia University Press, 2004. See also in this connection, Roger Arnaldez, *À la croisée de trois monothéismes: Une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris: Albin Michel, 1993.

⁶³ See Emilio Platti, "Islam et Occident: 'Choc de théologies'?" *Mélanges*, Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire; Louvain: Peeters, 24 (2000), pp. 347-379.

and the World of Islam from the time of the Islamic conquests right up to the brink of the First World War.⁶⁴ The long history of religious invective and anti-Islamic polemic, first in Greek and Latin and then in the modern western languages,⁶⁵ has surely infused into the western psyche a predisposition to estrangement from Muslims on the grounds of irreconcilable religious and cultural differences, which has seeped even into the secular consciousness of modern times. Indeed its echoes can be read in almost any newspaper currently published in any language in the western world. And yet, the socio-historical fact is that due to the vicissitudes of modern times and the twin phenomena of emigration and immigration, Christians and Muslims have come to live side by side in the west.⁶⁶ While here the political and religious struggle between them continues to be tense, so far democratic constitutions have kept the hostilities between Muslims and Christians in the west largely bloodless, amid efforts to promote some measure of interreligious and intercultural dialogue and mutual understanding.

Due to the convergence of numerous currents in intellectual and cultural history, it was in the west in the twentieth century that calls for interreligious dialogue were first heard. They culminated in Vatican II's "Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions," *Nostra Aetate*, promulgated on 28 October 1965. The following paragraph in the section of the document dealing with Muslims expresses what amounts to a *volte face* in western Christian attitudes toward Muslims. The text says:

Over the centuries many quarrels and dissensions have arisen between Christians and Muslims. The sacred council now pleads with all to forget the past, and urges that a sincere effort be made to achieve mutual under-

⁶⁴ Among the many recent studies, see the bibliographically rich survey by Andrew Wheatcroft, *Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam*, New York: Random House / London: Viking, 2003.

⁶⁵ See Adel-Théodore Khoury, *Les théologiens byzantins; idem, Polémique byzantine; idem, "Apologétique Byzantine"*, pp. 242-300; 30 (1980), pp. 132-174; 32 (1982), pp. 14-49; Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960; reprinted, Oxford: One World, 1993.

⁶⁶ Among the many pertinent publications, see Yvonne Yazbeck Haddad, ed. *The Muslims of America*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1991; Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2005; Emilio Platti, *L'islam, ennemi naturel?*, Paris: Éditions du Cerf, 2006; Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2007.

standing; for the benefit of all men, let them together preserve and promote peace, liberty, social justice and moral values.⁶⁷

VII

The more than forty years of interreligious dialogue between Muslims and Christians after Vatican II have not been easy. And the experiences of dialogue have been very different in the three geographical spheres sketched above in which they have been undertaken, largely at the instigation of the Christians. The question to be posed at this juncture in the context of the present essay is, what do we have to learn from the history of the Syriac and Arabic-speaking Christians who have lived with Muslims, in the World of Islam from the very beginning of Islam until the present day? The fact is that their history represents the first, and so far the only long-lasting, successful instance in which a large number of Christians have over a long period of time come to confess a religion other than Christianity, which in its essence is in part a direct critique of core Christian articles of faith.⁶⁸ On the face of it then, the history of Christians living among Muslims has so far been a history of Christian diminishment. But that is not the only thing to be said about the phenomenon. Arguably, the diminishment came about because of a whole congeries of socio-historical causes, only some of which have to do with Islamic laws and policies regarding *dhimmi* populations in the World of Islam. In different political circumstances, there may well have been a different outcome.

Different political circumstances do now obtain, at least in the west. In these circumstances, where academic freedom and freedom of religion are the rule there may well be an opportunity for Muslims and Christians once again to come into a mutually comprehending dialogue. In this context, one important lesson we may take from the history of the Christians who lived with Muslims in the Middle East in early Islamic times is that responding to the Islamic critique of Christianity in the very idiom in which the critique was originally phrased provides a new opportunity for the development of Christian theology itself; Christian truths are phrased in terms

⁶⁷ Austin Flannery, ed. *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Vatican Collection, vol. I, rev. ed.; Northport, NY: Costello Publishing Co., 1975 & 1984, p. 740.

⁶⁸ See in particular, in this connection, the passages in the Qurʾān expressly directed to Christians as 'People of the Book' advising them not to exaggerate or to go to excess in their religion: IV *an-Nisā* 171; V *al-Mā'idah* 77

which are intelligible in the Islamic frame of reference.⁶⁹ Similarly, in this same context, just as Islamic religious discourse developed originally, in many respects in counterpoint to Christian challenges, so could Muslim religious thinkers once again strive to phrase Islamic religious claims in a theological idiom that chooses its terms with Christians in mind. But for the modern dialogue to take this course, it would be necessary for both the Christian and Muslim participants to delve deeply, knowledgeably and sympathetically into one another's theological traditions. Christians would have to learn to do Christian theology with an eye to Islam,⁷⁰ and Muslims would have to do Islamic theology with an eye to Christianity.⁷¹ In the end of course, the goal would be for Christians and Muslims to present their faith claims in terms intelligible to one another, in such a way that for both participants the purposes of both dialogue and proclamation might be achieved, both parties affirming that "The human person has a right to religions freedom,"⁷² and "There is no compulsion (*ikrāha*) in religion" (II *al-Baqarah* 256).

⁶⁹ See Khalil Samir, "Une lecture de la foi chrétienne dans le contexte arabo-musulman," *Proche Orient Chrétien* 42 (1992), pp. 57-125.

⁷⁰ Some good examples of this kind of undertaking may be seen in the work of Louis Gardet, *Regards chrétiens sur l'islam*, Paris: Desclée de Brouwer, 1986; Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994; Hans Zirker, *Christentum und Islam: theologische Verwandtschaft und Konkurrenz* (2nd ed.), Düsseldorf: Patmos, 1992; *idem*, *Islam: theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf: Patmos, 1993; *idem*, *Der Koran: Zugänge und Lesarten*, Darmstadt: Primus, 1999. Less theologically helpful is Hans Küng, *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München & Zürich: Piper, 2004.

⁷¹ Some measure of this approach can be seen in the recent work of Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Boston: Beacon Press, 1972; *idem*, *Knowledge and the Sacred*, Gifford Lectures, 1981; Albany, NY: State University of New York Press, 1989; *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, San Francisco: Harper San Francisco, 2004; Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam: combats et propositions*, Paris: Vrin, 2005; Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2007.

⁷² Vatican II, "Declaration on Religious Freedom," (*Dignitatis humanae*) 7 December 1965 in: Flannery, *Vatican Council II*, p. 800.

Frühislamische Zeit





Wie kann der Mensch Gott erkennen? Die Glaubenslehre Babais des Grossen

TILL ENGELMANN
(Göttingen)

Dieser Aufsatz beschreibt einen zentralen Aspekt der Theologie Babais des Grossen, der der bedeutendste Theologe der "Apostolischen Kirche des Ostens" kurz vor der arabischen Eroberung des Sasanidenreiches war und der somit in die unmittelbare Vorgeschichte der Theologie im Mashriq gehört. Auf eine Skizze von Leben und Werk Babais folgt die Darstellung von Babais Konzept der Gotteserkenntnis anhand seiner zwei Hauptschriften, dem *Liber de Unione* und dem Centurienkommentar zu Euagrius Ponticos. Abschließend wird der Ertrag zusammengefasst und gedeutet.

1. Babai der Große – Abriss zu Leben und Werk

Babai der Große¹ wurde gegen Mitte des sechsten Jahrhunderts geboren und verstarb nicht lange nach dem Tode des sasanidischen Großkönigs

¹ Die Literatur zu Babai befasst sich vorrangig mit seiner Christologie. Grundlegend sind dabei die Studien von Luise Abramowski ("Die Christologie Babais des Grossen", *OCA* 197 (1974), 219-245; *idem*, "Christologische Probleme und ihre Lösungen", *OCP* 41 (1975), 289-343) und Geevarghese Chediath (*The Christology of Mar Babai the Great*, Oriental Institute of religious studies 49, Kottayam/ Paderborn 1982, Lit.!; jüngst erschienen: "The Christology of Mār Bābai the Great", in: Arafa Mustafa und Jürgen Tubach (Hg.): *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 205-214). Dem mystisch-asketischen Aspekt seiner Theologie gehen Teile der Arbeiten von Antoine Guillaumont (*Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962, 188-197.259-290) und von Georg Günter Blum nach ("Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik", *OC* 63 (1979), 41-60, v.a. 44-47; *idem*, "Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche", *ZKG* 93 (1982), 273-294, v.a. 278-284 [beide auch im Sammelband: *In der Wolke des Lichtes*, *Oikonomia* 40, Erlangen 2001]). Der sonst nur als "Steinbruch" für Theologumena anderer Schriften verwendeten Märtyrerbiographie *Leben des Giwargis* hat Gerrit J. Reinink eine Studie gewidmet: "Babai the Great's Life of George and



Chosraus II. im Jahre 628.² Babai verdiente in dreierlei Hinsicht das ehrende Epitheton, nämlich als systematischer Theologe, Abt und Kirchenführer. Als systematischer Theologe trat er vor allem als Christologe hervor und formulierte als Antwort auf den Neochalkedonismus eine Lehre von der einen "Person" Christi, die in je zwei "Hypostasen" und "Naturen" präsent ist.³ In syrischer Terminologie also: Ein *parsopa* in zwei *qnome*, die sich notwendig aus den zwei *kyane* ergeben. In dieser Lehre fand die antiochenische Christologie, die die Ostsyrer in der Schule von Nisibis weiter pflegten, ihren Abschluss und Höhepunkt.⁴ Als Abt stand Babai als Nachfolger Abrahams von Kaschkar und Dadi-

the Propagation of Doctrine in the late Sasanian Empire", in: *Portraits of spiritual authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient* (hg. von Jan Willem Drijvers; John W. Watt) = *Religions in the graeco-roman World* 137, Leiden u.a. 1997, 171-193.

- ² Eine aus den Quellen erarbeitete Kurzbiographie in Chediath, *Christology* (1982), 4-16. Allerdings bin ich im Hinblick auf die exakten Lebensdaten vorsichtiger als ders., a.a.O., 13f; da einerseits Babai, auch wenn er nach dem Tod Chosraus II. gestorben ist, nicht notwendig 628 gestorben sein muss, und andererseits die widersprüchlichen Angaben zum Todesalter Babais, nämlich entweder 75 oder 77 Jahre, nur erkennen lassen, dass Babai recht alt wurde. Dass eines der beiden Daten richtig sein muss, ist m.E. nicht notwendig der Fall. Nach der Chronik von Seért hingegen verstarb Babai sogar vor Chosrau II. "Mar Babai gouverna le couvent pendant vingt-quatre ans. Il mourut à l'âge de soixante-quinze ans, en la trente-huitième année de Kosrau." Vgl. "Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Seért)", hg. von Addai Scher in: *Patrologia Orientalis* XIII,4, Paris 1919, 433-639, 532.
- ³ Diese theologiegeschichtliche Verortung ist luzide belegt bei Abramowski, *Christologie*, 221-227.
- ⁴ Diese Lehre galt oft als Paradebeispiel eines realen "Nestorianismus" als Ketzerbezeichnung, insofern in Babais Werken eine Trennungschristologie gesucht und dann auch gefunden wurde. Die oben erwähnten Studien Abramowskis und Chediaths bedeuteten einen Paradigmenwechsel, Babais Christologie gilt als legitimer bzw. bestmöglicher Ausdruck des antiochenischen Anliegens, die unverkürzte Menschheit Christi auszusagen. "Babai's Christology can be considered as the best interpretation of the Antiochene position. He avoids Nestorianism (teaching of two sons, one natural and another adoptive son, joined together only externally and morally). He continued the Antiochene insistence of the perfectness of the human nature of Christ and the assumption of the form of servant by the Word of God." Chediath, *Christology* (1982), 195. Auch die Arbeiten von Peter Bruns: "Finitum non capax infiniti. Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628)", *OC* 83 (1999), 46-71; und Dietmar W. Winkler: *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, in: *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 26, Münster 2003, v.a. 83-99; bewegen sich in diesen Bahnen.

schos dem Großen Kloster auf dem Izla vor.⁵ Dieses Kloster war einer der wichtigsten Ausgangspunkte der spirituell-asketischen Neubesinnung der “Kirche des Ostens”, die 484/6 die Verehelichung auch leitender Geistlicher zur Norm machte. Als Kirchenführer nahm Babai während einer über zwanzigjährigen Vakanz von 608/9 bis 628 de facto das Amt des Patriarchen in den Nordprovinzen wahr. Als durch den Tod Chosraus II. ein neuer Patriarch gewählt werden konnte, wurde Babai dazu auserkoren, lehnte dies aber ab und verbrachte seine verbleibende Lebenszeit im Großen Kloster.

Babais Œuvre war groß, ihm wurden 83 bzw. 84 Werke zugeschrieben, von denen 36 noch namentlich erschlossen werden können und etwa zehn noch erhalten sind.⁶ Diese Schriften behandeln verschiedene Themen in diversen literarischen Genera: Von der volkstümlichen Hagiographie⁷ über eine strenge Klosterordnung⁸ hin zu dem umfangreichen Kommentar zu Euagrius Ponticos und der komplexen Christologie *Liber de Unione* erstreckt sich die Spannweite seines Schaffens.

⁵ Abraham stand dem von ihm gegründeten bzw. dem wegen seines Charismas entstandenen Großen Kloster bis zu seinem Tod 588 vor, sein Nachfolger “Dadischio hinterließ bei seinem Tod um 604 ein konsolidiertes und durchstrukturiertes Klosterwesen”. Dieses Kloster wiederum wurde von Babai geleitet. Vgl. den Beitrag von Martin Tamcke: “Abraham von Kaschkar, † 588”, in: Wassilios Klein (Hg.): *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 124-132, das Zitat 132.

⁶ Für eine Liste der 36 namentlich bekannten Werke vgl. Chediath, *Christology* (1982), 20-22.

⁷ Hier ist vor allem die Märtyrerbiographie des 615 verstorbenen Giwargis, eines getauften Zoroastriers, zu nennen. Ein großer Teil des Textes in Übersetzung zugänglich bei Oskar Braun, (Hg.): *Geschichte unseres herrlichen und allheiligen Vaters Mâr Gîwargîs (Georg)*, des Mönches, Bekenner und gekrönten Märtyrers, verfaßt vom heiligen Rabban Mâr Bâbai, dem Abte auf dem Berge Izalâ, in: *idem, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben), Bibliothek der Kirchenväter 22, München 1915, 221-277.; das syrische Original bei Paul Bedjan (Hg.): *Histoire de Mar-Jahbalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris / Leipzig 1895, 416-571.

⁸ Vööbus, Arthur (Hg.): “The rules of Babai”, in: *idem, Syriac and Arabic documents relative to Syrian Ascetism*. Papers of the estonian theological society in exile 11, Stockholm 1960, 176-184 [arabischer Text, englische Übersetzung].

2. Die Gotteserkenntnis im Glauben nach den zwei Hauptschriften Babais

a. Die christologische Schrift *Liber de Unione*⁹

Der *Liber de Unione* ist das Werk, mit dem die ostsyrische Christologie ihren Abschluss und Höhepunkt fand. Es unterteilt sich in sieben *memre* (Abteilungen/Bücher), die jeweils einige *riše* (Kapitel) beinhalten. Für die Fragestellung vor allem relevant ist die erste *memra*, weil sie sich mit Gottes Wesen als trinitarischem Gott befasst. Die erste der fünf *riše* handelt vom Glauben,¹⁰ und auch gegen Ende der fünften *riša* ist vom Glauben als dem rechten Weg der Gotteserkenntnis die Rede. Dass die *memra* über Gottes Wesen von Aussagen über den Glauben gerahmt ist, legt nahe, dass Babai eine Gotteserkenntnis ohne den Glauben für unmöglich hält.

Diese Beobachtung lässt sich auch inhaltlich bekräftigen. Die theologische Basis aller Aussagen zur Gotteserkenntnis ist zunächst einmal die streng gedachte Transzendenz Gottes. So heißt es in der zweiten *riša* über Gottes Wesen:

Denn wenn Gott, Schöpfer des Alls, unter das Sinnesvermögen fiel und er im Denken der Kreaturen gefangen wäre und er zur Suche des Verstandes käme, wäre er nicht Gott, der Schöpfer, und der unbegrenzte Geist, der alles in allem ist und über allem.¹¹

Gott kann über den Weg des Denkens nicht erfasst werden, da er als Schöpfer nicht zum Objekt der Geschöpfe werden kann. In diesem Sinne interpretiert Babai auch die klassischen Belegstellen einer natürlichen Gotteserkenntnis. Er stimmt beispielsweise Acta 17,27 darin zu, dass Gott von seiner Schöpfung her gefunden werden wird. Dies ist aber allein die Perspektive der Gläubigen, die die Welt als Schöpfung Gottes sehen.¹²

⁹ Das eigentlich "Über die Gottheit, die Menschheit und die Person der Union" zu nennende Werk trägt einhellig den kürzeren Titel, so auch durch den Hg. Arthur Vaschalde: *Babai Magni: Liber de Unione*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 79/80, Louvain 1915 = 1953. Alle Übersetzungen und Verweise ohne explizites Zitat beziehen sich auf den syrischen Text mit dem Kürzel *LU*.

¹⁰ Die Themen der fünf Kapitel der (namenlosen) ersten *memra* verweisen auf erstens den Glauben, zweitens das ewige Wesen der göttlichen Natur, drittens die Denkmöglichkeit eines trinitarischen Gottes, dessen Substanz ungeteilt ist, viertens die Anzeigen der Trinität im Alten Testament und fünftens die Tatsache, dass die Inkarnation Christi die trinitarischen Hypostasen in ihrem einen Wesen klar dargestellt hat. Vgl. *LU* 1,12-22.

¹¹ *Ibid.*, 8,10-14.

¹² *Ibid.*, 7,23-8,2.

Auch die Namen Gottes kann Babai derart verstehen, dass diese auf eine negative Theologie hindeuten. Gott nämlich hat zwei Typen von Namen. Der eine betrifft Gottes Andersartigkeit, der im Unterschied zu seiner Schöpfung unsichtbar, unwandelbar etc. ist, basiert also auf dem Prinzip der Negation kreatürlicher Unzulänglichkeiten. Der andere Typus leitet aus Gottes Regiment dem Menschen gegenüber Namen her: Herr, Führer, Richter, Starker, Weiser nennt Babai als Beispiele.¹³ Von Gottes Regiment als Schöpfer ist aber sein Wesen streng zu unterscheiden, und hier muss die menschliche Erkenntnis scheitern, wie Babai mit biblischen Zitaten von Mose über Johannes und Paulus belegt.¹⁴ So hält Babai fest:

Deshalb ist von diesen allen erkannt worden, dass Gott durch seine Unbegreiflichkeit erkannt wird, d.h. der wahre Gott im Nichtwissen, das über dem Wissen ist, das ein wahres Wissen über ihn ist, dass er unbegreiflich und unbegrenzt ist und dass er im Licht wohnt, wo ihn niemand erreichen kann.¹⁵

Der Anfang der Schrift setzt implizit das eben Skizzierte voraus: Im Bereich der natürlichen Erkenntnis muss der Mensch daran scheitern, Gottes Wesen zu erkennen. Da Christus über die Schätze der Weisheit und Erkenntnis verfügt, heißt es von diesem:

Und er erfüllt mit den Strömen seiner Gnade und er macht jene weise, die zum künftigen Leben helfen, durch jene (Dinge/ Personen), die den Fragenden antworten.¹⁶

Die Weisheit aber bewirkt nicht unmittelbar die Gotteserkenntnis, sondern die Gabe, die Schrift angemessen zu verstehen.

Die Erkenntnis Gottes ist allein innerhalb der Trinität gegeben, und so führt Babai aus, dass nur der Sohn den Vater kenne (Mt 11,27) und allein der Hl. Geist die Tiefen der Gottheit erforsche (1 Kor 2,10).¹⁷ Somit muss jede Art von Erkenntnis als Offenbarung aus der Trinität dem Menschen gegeben werden, der diese Erkenntnis im Medium des Glaubens empfängt. Jenseits des Glaubens ist die Frage nach Gottes Wesen regelrecht gefährlich:

¹³ Vgl. vorherige Gedankengänge zusammenfassend *LU* 18,24-29.

¹⁴ Babai zitiert bzw. spielt an auf Ex 33,20; Joh 1,18; 6,46; 10,15; 1 Kor 2,11. Vgl. *LU* 19,4-11.

¹⁵ *Ibid.*, 19,11-16. Vgl. zum Zitat 1 Tim 6,16.

¹⁶ *Ibid.*, 2,6-8.

¹⁷ *Ibid.*, 2,27-3,1.

Falls nun der Glaube nicht sein wird, der aus der Predigt kommt, und die Predigt, die aus Gottes Wort ist, und der Verstand nicht gereinigt und verherrlicht wird durch die Bewahrer der Gebote, wer wird es wagen, sein Leben in die unbegreiflichen Tiefen zu werfen, um zu fragen und nachzuspüren?¹⁸

Erkenntnis und Glaube sind so eng verbunden, dass man fast von Inhalt und Form derselben Sache sprechen mag. Der Glaube ist allerdings nicht nur ein Medium der Wahrnehmung, zwei weitere Aspekte sind noch von zentraler Bedeutung. Der unverfälschte Glaube, der im Credo von 410 und späteren Bekenntnissen seinen gültigen Inhalt fand, gilt Babai als das Fundament, auf dem die Kirche errichtet worden ist. In der Christologie, die sich im *Liber de Unione* an die erste *memra* anschließt, wird ja nun gerade die bleibende Differenz der zwei Naturen Christi auch in der unauflöselichen Vereinigung betont, und diese Distinktion gründet gewiss in der streng gedachten Transzendenz Gottes. Zudem ist der Glaube innig mit der asketischen Lebensweise verbunden, die ebenfalls auf dem Fundament des Glaubens aufruh:

Deshalb ist der Glaube das Fundament, und die Häuser sind das Einhalten der Gebote und vom Halten der Gebote stammt Reinheit und in der Reinheit (geschieht) die Offenbarung der Geheimnisse.¹⁹

Wie Glaube, Gotteserkenntnis und asketisches Leben zusammengehören, soll nun anhand des Kommentars zu den *Centurien* des Euagrius Ponticos skizziert werden.

*b. Der Kommentar zu den Centurien des Euagrius Ponticos*²⁰

Dieser Kommentar ist neben dem *Liber de Unione* Babais bedeutendstes Werk. Babai kommentiert die *Kephalaia Gnostica* des origenistischen Theologen und Asketen Euagrius Ponticos, der im vierten Jahrhundert wirkte und die Lehren des ägyptischen Mönchtums nachhaltig prägte.²¹

¹⁸ *Ibid.*, 3,7-11.

¹⁹ *Ibid.*, 3,23-25, vgl. auch 5,3-8.

²⁰ Edition und Übersetzung des Kommentars durch Wilhelm Frankenberg (Hg.): *Euagrius Ponticus*, in: *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Band XIII, Nr. 2*, Berlin 1912, 8-471. Zitiert wird aus Gründen der Übersichtlichkeit Frankenberg's Übersetzung.

²¹ Vgl. zu Euagrius die in Anmerkung 1 erwähnte Arbeit Guillaumonts, der auch die Artikel in den großen deutschen Lexika verfasst hat. Vgl. *idem* und Claire Guillaumont, Art. "Evagrius Ponticus", in: *RAC VI* (1966), 1088-1107; *idem*, Art. "Evagrius Ponticus", in: *TRE X* (1982), 565-570.

Die *Kephalaia* sind auch unter dem Titel *Centurien* bekannt, da sie die äußere Form von als Hundertschaften gesammelten Sentenzen haben. Die von Babai verwendete syrische Übersetzung hat den Origenismus bereits zurückgedrängt,²² durch Babais Kommentar wird Euagrius zum Antiorigenisten.²³ Auf diese Art konnte das ostsyrische Mönchtum die Schriften des Euagrius rezipieren und sich so – formal gegen den Origenismus – viele origenistisch-alexandrinische Theologumena aneignen.²⁴

²² Babai kommentierte die Variante S₁ der *Kephalaia*, daneben gab es noch die den Origenismus getreuer bewahrende Übersetzung S₂. Vgl. zu den Eigenarten der Übersetzungen Guillaumont, *Képhalaia Gnostica*, 200-258. Babai scheint auch die originalgetreue Übersetzung zu kennen, die ihm allerdings als die Falsche erscheint: "Manche haben nämlich einige von den Lehrstücken des Heiligen aus dem Griechischen ins Syrische im Sinn ihres Torglaubens übersetzt, zu zeigen, daß er ihr Gesinnungsgenosse wäre, aber auch sie sind widerlegt worden mit klaren Worten und aus anderen Schriften von ihm." Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, 23. Eine weitere Aussage mit dieser Intention findet sich a.a.O., 45. "Dann haben wir geprüft, ob diese Erkenntnisse wirklich von unsrem Heiligen stammen und über die Aenderungen gesprochen, die sie beim Übersetzen aus dem Griech. ins Syrische erlitten haben, wobei wir die ketzerischen Fälscher, die den Euagrius zu ihrem Gesinnungsgenossen machen wollten, teils mit anerkannten Wahrheiten aus orthodoxen Kirchenschriftstellern, teils mit anderen Lehrsätzen aus Euagrius selbst widerlegt haben." Grillmeier skizziert ein gewichtiges Indiz, dass Babai beide Varianten vorlagen, da er stellenweise den purgierten Text S₁ zitiert, sein Kommentar aber auf S₂ rekurriert. Vgl. Alois Grillmeier, "Markus Eremiten und der Origenismus", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 125 (Berlin 1981), 253-283, zu Babai 280-283. Dass aber Babai "ein schlechtes Gewissen gehabt hatte" und zudem noch "wußte, daß die *Capita Gnostica* in der Form S₂ weiterwirkten, die er wohl heimlich als die echte Form betrachtete" (a.a.O., 282), ist unwahrscheinlich.

²³ Guillaumont ist nur zuzustimmen in seinem Bedauern darüber, dass der Kopist des Kommentars Babais Widerlegung des Origenismus durch die *Kephalaia Gnostica* nicht überliefert hat. "Il est, en tout cas, regrettable qu'il n'ait pas eu le courage de copier ce texte, qui eût été du plus grand intérêt pour nous!" Guillaumont, *Képhalaia Gnostica*, 276.

²⁴ Blum, "Vereinigung und Vermischung", 45 formuliert zu dem hermeneutischen Prinzip der Euagrius-Rezeption in den syrischen Kirchen: "Wie Philoxenos (der Übersetzer von S₁, T.E.) schon in seinem Brief an den Eremiten Patrikios von Edessa programmatisch darlegte, geht es ihm letztlich darum, unter Abstoßung aller heterodoxen Züge das mystische Anliegen des Origenismus in einer kirchlich tragbaren Form zu konservieren. Diese bei Philoxenos offensichtliche Tendenz tritt noch deutlicher in Erscheinung im Kommentar Babais des Großen zu den *Kephalaia Gnostika*. (...) Gleichwohl (trotz des antiorigenistisch motivierten Kampfes gegen Henana von Adiabene, T.E.) hat Babai mit seinem Kommentar zu den *Kephalaia Gnostika* wesentlich dazu beigetragen, daß Euagrius auf dem Gebiet der Askese und Mystik für die Syrer zum Kronzeugen der Orthodoxie wurde, also eine ähnliche Rolle übernahm, wie sie bisher Theodor von Mopsestia für die Exegese und Dogmatik zukam."

Ein Unterschied zum *Liber de Unione* fällt schnell ins Auge: Babai schreibt nicht nur über Gotteserkenntnis, er schreibt zugleich hin auf Gotteserkenntnis. Die Lage des Menschen ist für ihn ein Kampf zwischen der göttlichen Gnade und dem satanischen Irrwahn, der die menschliche Gotteserkenntnis verhindern möchte. Diese Erkenntnis ist von einer asketischen Lebensweise nicht zu trennen: Geistige Erkenntnis und Askese sind die Lehrmittel des Geistes,²⁵ die nicht nur negativ den Irrwahn zurückdrängen, sondern positiv die Schau der Trinität ermöglichen.

Askese und Erkenntnis stellt Babai zumeist als Stufenfolge dar: Auf die Reinigung des Menschen folgt die wahre Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung und schließlich der heiligen Trinität selbst.²⁶ Dieses Schema, das eine mystische Interpretation der gnostischen Kosmologie von Seelenfall und Wiederaufstieg in der Vorlage ist, wird durch ständige Wiederholung eingängig.²⁷ Im Gebet, allerdings allein dort, kann es zur Erkenntnis der Trinität wie in einem Spiegel kommen. Mit diesem 1 Kor 13 entlehnten Bild drückt Babai die bleibende Distanz des erkennenden Menschen aus. Andererseits vermag Babai auch die Vereinigung mit Gott zu beschreiben, die zugleich gerade Gottes Unerforschbarkeit untermalt.

²⁵ “Es gibt zwei Lehrmittel (Beförderungsmittel in der Lehre) des hlg. Geistes, Geleite Straße und Weg aller auf diesem engen Wege zum Leben wandelnden Christen, Lehrmittel, die antreiben und behüten und beschützen auf diesem Wege bis “die Gebärenden aufhören zu gebären”: geistige Erkenntnis und Askese (γνωστικον und πρακτικον), und zwar Erkenntnis eben dieser Askese und Askese, die zur Erkenntnis führt.” Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, 17.

²⁶ In seiner Einleitung zum Kommentar formuliert Babai exemplarisch: “Die ganze Lehre unseres Heiligen in diesen Kapiteln verläuft in drei Richtungen; einmal redet er von der Erkenntnis und der Wirkungsweise der hochheiligen Trinität und der Wirkungsweise und der Erkenntnis der Menschwerdung; zum anderen von der Spekulation über körperliche Wesen in der Schöpfung und der heiligen Schrift, zum dritten von der Erkenntnis der unkörperlichen Wesen, der Engel, Seelen und Dämonen und den Arten ihres Wirkens.” Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, 33.

²⁷ Blum, “Vereinigung und Vermischung”, 45 spricht pointiert von der “konsequent mystische[n] Interpretation aller kosmologischen Vorstellungen, die sich aus dem Abfall der Geister aus der uranfänglichen Einheit in die verschiedenen Körper, Zustände und Welten und ihrer Rückkehr zu dieser Einheit ergeben. Diese Mutationen des Geistes werden aufgefaßt als spirituelle Entwicklungen der Seele beim Aufstieg zu ihrer Vereinigung mit Gott.” Diese theologische Neudeutung wird “erleichtert durch das syrische Sprachdenken”, insofern die Grenze zwischen präsentischem Erleben und futurischer Herrlichkeit weniger streng als im Griechischen zu ziehen ist. A.a.O., 45f.

Durch dieses Halten der Gebote werden alle die Seligkeiten offenbar und sichtbar in jener unaussprechlichen Freude, deren Unterpfand wir in der Taufe empfangen haben; wir kommen dann zu jenem Frieden höher als alle Vernunft, wo es keine Spaltungen und Meinungen und keine Vielheit der Stimmungen mehr gibt, wo man nicht mehr angewiesen ist auf Namen und Ausdrücke und Zahlen und Beweise, entnommen aus dem Gebiet des Sinnlichen und übertragen auf das Verborgene; dann sind wir schon in diesem Leben eins geworden, Leib mit Seele und Seele mit Gott in einem unzerreißbaren Liebesbund, in einer Erkenntnis, die auf Gott gerichtet ist und sich nicht von irgendeiner Meinung in die Irre führen lässt. Ja, auf diese Weise erkennen wir Gott und bewahrheitet sich für uns das Wort des Herrn, daß er unerforschlich ist für alle seine Geschöpfe.²⁸

Gerade die mystische Erkenntnis Gottes belegt seine Unerkennbarkeit und bleibende Transzendenz, insofern mit der wahren Erkenntnis Gottes alle Instrumente und Ausdrucksfähigkeiten des menschlichen Geistes verstummen. Da die Erkenntnis Gottes nach einem häufig wiederholten Theologumenon nur in der Trinität möglich ist, denkt Babai m.E. an eine Form der Offenbarung, die den Geist des Gläubigen proleptisch die himmlische Herrlichkeit schauen lässt, bei der Gott dann "alles in allem ist."

3. Zusammenfassung und Deutung

Babai der Große kann in verschiedenen Schriften facettenreich über die menschliche Gotteserkenntnis schreiben, und auf den ersten Blick scheint die Spannweite zwischen dem *Liber de Unione* und dem Centurienkommentar sehr groß. Im *Liber de Unione* wird auf der einen Seite die Erkenntnis des Wesens Gottes so dargestellt, dass gerade die Unvereinbarkeit von göttlichem und menschlichem Wesen betont wird und diese Bestimmung auch für die Christologie leitend ist. Im Centurienkommentar aber bedeutet Gotteserkenntnis nicht die Basis der Christologie, sondern geradezu die Christusteilhabe des asketisch lebenden Menschen, der so die Trinität schauen kann und sich keiner Distanz zu Gott mehr bewusst ist. Diese Diskrepanz ist m.E. darauf zurückzuführen, dass Babai den Centurienkommentar als Werk für Fortgeschrittene versteht. Diese Deutung basiert auf dem Kommentar selbst, wo Babai zwei Arten von Theologen unterscheidet: Den seligen

²⁸ Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, 39.

Theodor mit eher basalen Lehren²⁹ im Gegenüber zum heiligen Euagrios und Johannes.³⁰ Beide Schriften übergreifende Aspekte, wie die streng gedachte Transzendenz Gottes und sein trinitarisches Wesen zeigen aber an, dass die Werke nicht gegeneinander gelesen werden müssen.

²⁹ “Der selige Theodoros und alle heiligen Lehrer seiner Art ... lehren auch die verschiedenen Arten des offenen Krieges diejenigen von uns, die noch nicht in dem inneren Leben und seinen Vorgängen erfahren sind und noch des Wachstums in dem äußeren Glauben bedürfen.” *Ibid.*, 19.

³⁰ “Diese zwei Heiligen nämlich, die Mönche Euagrius und Johannes und ihresgleichen, unterrichten die, die auf dem Wege Christi wandeln, beständig zumeist über den tugendhaften Wandel, die Erfahrung im Seelenkampfe und die Unterscheidung der Eindrücke und Regungen im geheimsten Innern.” *Ibid.*, 17-19.

„Einer von den Akephaloi legte ihm eine
Frage nach den Willen und den Wirkweisen vor.“
Eine Begegnung des Kaisers Herakleios mit
Paulos Monophthalmos.
Zum Stand der aktuellen Forschung

CHRISTIAN LANGE
(Bamberg)

In der Einführung zu seiner Quellenbeschreibung zum so genannten monenergetischen und monotheletischen Streit merkte Friedhelm Winkelmann vor kurzem an, dass die Auseinandersetzung erst in „neuerer Zeit [...] die ihrer Bedeutung gebührende Beachtung“ finde.¹ Daher überrascht es nicht, dass ein bedeutsames Religionsgespräch des Kaisers Herakleios im siebten Jahrhundert mehrfach Gegenstand der theologisch-wissenschaftlichen Betrachtung gewesen ist. Es geht dabei um einen Austausch, den der Basileus mit Paulos Monophthalmos in der Stadt Theodosiopolis/Karin geführt haben soll.² Für einen Band, der verschiedene wissenschaftliche Beiträge zur Gotteslehre im orientalischen Christentum aus dem siebten Jahrhundert

¹ Vgl. Friedhelm Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Frankfurt a.M. 2001 (Berliner Byzantinische Studien 6), 1. Zum monenergetisch-monotheletischen Streit vgl. auch als Überblick Friedhelm Winkelmann, Art. „Monenergetisch-monotheletischer Streit“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 23 (1994), 205-209; Theresia Hainthaler, Art. „Monotheletismus, Monenergetismus“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (2006), 430-431; Friedhelm Winkelmann, Art. „Monenergismus“, in: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1993), 754-755; B. Plank, Art. „Monotheletismus“, in: *Lexikon des Mittelalters* 6 (1993), 765-766; Karl-Heinz Uthemann, Art. „Monenergismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (2002), 1440-1441; Adolf Martin Ritter, Art. „Monotheletismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (2002), 1467-1469.

² Zu Kaiser Herakleios vgl. allgemein Walter E. Kaegi, *Heraclius. Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003; *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation*, Gerrit J. Reinink und Bernard H. Stolte (Hg.), Leuven-Paris-Dudley 2002 (Groningen Studies in Cultural Change II); John F. Haldon, *Byzantium in the seventh Century. The transformation of a culture*, Cambridge 2007; André N. Stratos, *Byzance au VII^e siècle. L'empereur Héraclius et l'expansion arabe*, Geneve 1976, und Peter Schreiner, Art. „Herakleios“, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989), 2140-2141; Peter Schreiner, Art. „Heraclius“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (2002), 1632; Carmelo Capizzi, Art. „Herakleios“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (2006), 1429-1430. Zu Theodosiopolis/Karin vgl. *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette und Jochen Martin, Freiburg-Basel-Wien 2004, 26a C1.



zusammenführt, erscheint es deshalb lohnenswert, den Stand der aktuellen Forschung zu dieser Begegnung zu beschreiben.³ Dieser Beitrag zitiert daher zunächst die Quellentexte, diskutiert dann einige in jüngeren Untersuchungen aufgeworfenen Fragen und zieht abschließend ein Fazit.

1. Die Quellentexte

Über den Austausch des Kaisers mit seinem Gesprächspartner informieren in erster Linie drei Quellentexte:⁴

- Ein Brief des Patriarchen Sergios an Papst Honorius, den Riedinger in der zweiten Reihe der *Acta Conciliorum Oecumenicorum* herausgegeben hat.⁵ Grumel datiert ihn auf Ende 633 oder Anfang 634;⁶
- das so genannte *Synodicon Vetus*, eine anonyme Kurzgeschichte der Synoden von den Aposteln bis zum Konzil von 869/870;⁷
- und schließlich ein Hinweis in der *Disputatio cum Pyrrho* des Maximus Homologetes oder Maximus Confessor.⁸

³ Aus Platzgründen beschränkt sich dieser Beitrag auf die jüngere Forschung seit der Arbeit von Owsepian (Garegin Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig 1897), da Owsepian die Argumente aus der älteren Forschung gut zusammenträgt; vgl. beispielsweise 41. Vgl. beispielsweise auch die Einschätzung von Van Dieten (Jan Louis Van Dieten: *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI.* (610-715), Amsterdam 1972 (Enzyklopädie der Byzantinistik. Grundriss der byzantinischen Philologie, Geschichte und Kunst in Einzeldarstellungen 24): „Die Hypothese, dass damals (622) die Synode von Karin stattfand und dass Paulos als Haupt angeblicher armenischer Gemeinden von Zypern nach Theodosiupolis gekommen war, sei es vom Kaiser eingeladen, um an den Unionsgesprächen teilzunehmen, sei es aus eigener Initiative, um gegen eine Union zu agieren, wurde bereits von Owsepian, S. 50 ff., als unhaltbar zurückgewiesen“ (28 Anm. 93).

⁴ Vgl. Winkelmann, *Der monergetisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 54-55.

⁵ Vgl. *Acta Conciliorum Oecumenicorum Series II vol. II pars. II*, hg. v. Rudolf Riedinger, Berlin 1992, 534.

⁶ Vgl. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople Vol. I Les Actes des Patriarches Fasc. I Les Regestes de 381 à 715*, par V. Grumel, Paris 1972, Nr. 291 S. 219/220.

⁷ Vgl. *The Synodicon Vetus. Text, Translation, and Notes* by John Duffy and John Parker, Dumbarton Oaks 1979 (CFHB XV).

⁸ Vgl. *Sancti Maximi Confessoris Disputatio cum Pyrrho*, hg. v. J.-P. Migne, in: *Patrologiae cursus completus series Graeca* tom. 91, 287-354, hier 332 C. Vgl. auch die (unveröffentlichte) Ausgabe von M. Ducet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Montreal 1972. Sherwood datiert die Disputation des Maximus mit Pyrrhos auf das Jahr 645. Zur Quellenlage bemerkt er: „The dispute, however, has come down to us in its entirety as it was noted down at the time of the discussion and later copied at Rome before Pyrrhus had gone back on his profession of faith“ (Polycarp Sherwood, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome 1952, 16 (Studia Anselmiana 30)).

Sergios schreibt:

Vor einiger Zeit, als der glorreiche und von Gottes Kraft erfüllte Herrscher und große Kaiser den Feldzug gegen die Perser führte, um für den von Gott ihm anvertrauten, Christus verbundenen Staat zu kämpfen, kam er auch in Teile des Gebiets der Armenier. Einer der Führer der verfluchten Partei des gottlosen Severos, Paulos mit Namen, erschien aber in jener Gegend und näherte sich Seiner Majestät, wobei er vorschützte, eine Rede zu halten über dessen (*sc.* des Severos) verfehlte Irrlehre, diesem aber offensichtlich zustimmte. Darüber disputierte seine (*sc.* des Kaisers) überaus rechtgläubige und königliche Großmut – mit den anderen Gnaden Gottes war er nämlich auch reich an Erkenntnis der göttlichen Lehren – und triumphierte über dessen elende Gottlosigkeit und setzte dessen gottloser Arglist die rechten und reinen Lehren unserer heiligsten Kirche, wie ein wahrer Kämpfer für diese, entgegen; dabei erwähnte er auch die eine Wirkkraft Christi, unseres wahren Gottes.⁹

Im *Synodicon Vetus* heißt es:

Als er (*sc.* Herakleios) seinen heiligen Krieg gegen die Perser aufnahm, erreichte er den Fluss Phasis, wo einer von der Partei der „Akephaloi“ ihm eine Frage nach den Willen und den Wirkweisen vorlegte. Diese Anfrage teilte er (*sc.* Herakleios) Kyros, dem Bischof von Phasis, mit. Da beide die Frage nicht beantworten konnten, suchten sie den Rat von Sergios von Konstantinopel. Dieser berief eine häretische Synode ein, unterzog die synodalen Schreiben des Menas einer einseitigen Untersuchung und schrieb dem Kaiser Herakleios, es gebe nur einen Willen und eine Wirkweise in Christus, unserem Gott und Erlöser.¹⁰

Maximos geht hingegen nur kurz auf das Ereignis ein, als er vier schriftliche Initiativen des Patriarchen Sergios, eine Kirchenunion herbeizuführen, aufzählt:

Denn sage mir, bei der Wahrheit selbst: Als Sergios an Theodor von Pharan schrieb und ihm durch Vermittlung des Bischofs Sergios Macarona von Arsinoe auch das Schriftstück schickte, das, wie er

⁹ Die deutsche Übersetzung ist die von Guido Bausenhart, „*In allem uns gleich außer der Sünde*“. *Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der „Disputatio cum Pyrrho“*, Mainz 1992 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5), 317-321. Die Erläuterungen in Klammern stammen vom Verfasser.

¹⁰ Vgl. *The Synodicon Vetus* (vgl. Anm. 7), Nr. 128, 1-4. Die deutsche Übersetzung des Textes ist die des Verfassers dieses Beitrages.



behauptet, von Menas stammte, und als er ihn aufforderte zu sagen, was er von der in dem Schriftstück dargelegten einen Wirkkraft und dem einen Willen halte, und als er antwortete, er stimme zu – wo war denn damals Sophronios? Oder als er nach Theodosiupolis an den Severianer Paul den Einäugigen schrieb und auch ihm das Schriftstück des Menas beilegte samt der Zustimmung des Pharaniten und seiner eigenen?¹¹

2. Auswertung der Quellentexte

Auch wenn die drei Quellentexte über das gleiche Ereignis zu berichten scheinen, so gibt es doch einige Abweichungen in ihrer Darstellung.¹² Drei wichtige Unterschiede sind:

1. Der *Brief des Patriarchen Sergios an Papst Honorius* und das *Synodicon Vetus* stimmen darin überein, dass Kaiser Herakleios während des Perserfeldzuges Armenien erreicht und dort ein Religionsgespräch geführt habe. Sergios nennt den Gesprächspartner des Kaisers „Paulos“ (Παῦλος τοῦνομα).¹³ Das *Synodicon Vetus* hingegen überliefert uns keinen Namen. In seinem Bericht heißt es lediglich: „Einer von den Akephaloi“ (τῶν Ἀκεφάλων τις).¹⁴ Maximus wiederum bestätigt zwar nicht ausdrücklich ein Treffen des Kaisers mit diesem „Paulos“ – aber er benennt als Adressaten eines Briefes, den Patriarch Sergios von Konstantinopel nach Theodosiupolis gesandt habe (ἐν Θεοδοσιουπόλει), einen „Paulos“, dem er den Beinamen „der Einäugige“ beilegt (πρὸς Παῦλον τὸν Μονόφθαλμον).¹⁵ Wenn man aus diesen Hinweisen schließen darf, dass es sich bei dem „Paulos“ des Patriarchen Sergios um den gleichen „Paulos“ wie bei Maximus handelt, dann ergibt sich daraus, dass der im *Synodicon Vetus* nicht näher bezeichnete Vertreter der „Akephaloi“ Paulos mit dem Beinamen „der Einäu-

¹¹ Die deutsche Übersetzung ist wieder die von Bausenhart, *In allem uns gleich außer der Sünde* (vgl. Anm. 9), 222.

¹² Es bleibt zu beachten, dass es sich bei allen drei Quellentexten um einseitige Darstellungen des Vorfalls aus der späteren Sichtweise handelt. Insofern ist ihr Inhalt sehr sorgsam zu prüfen. Vgl. Winkelmann, *Der monergetisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 34.

¹³ Vgl. *Brief des Patriarchen Sergios* (vgl. Anm. 5) 534, 15.

¹⁴ Vgl. *Synodicon Vetus* (vgl. Anm. 7), Nr. 128, 3-4. Bei den „Akephaloi“ handelt es sich ursprünglich um eine Gruppe von Gegnern des Konzils von Chalkedon (451) in Ägypten, die sich von ihrem Patriarchen Petros Mongos lossagten, als dieser das von Kaiser Zenon (482) erlassene *Henotikon* akzeptierte. Vgl. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972, 180. In Palästina und Syrien wurden Severus von Antiochien und seine Anhänger als „Akephaloi“ bezeichnet. (243 Anm. 3).

¹⁵ Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (vgl. Anm. 8), 332 C.

gige“ gewesen sein dürfte.¹⁶ In Bezug auf die konfessionelle Zuordnung des Paulos stimmten in diesem Falle alle drei Quellentexte darin überein, Paulos als einen „Severianer“, als einen Anhänger des von Justinianos I. (527-565) gestürzten Patriarchen von Antiocheia, Severos,¹⁷ das heißt einen Gegner der christologischen Formulierung des Konzils von Chalkedon (451), zu kennzeichnen;

2. Das *Synodicon Vetus* erzählt lediglich davon, dass der Vertreter der „Akephaloi“ dem Kaiser eine Frage „nach den Willen und den Wirkweisen“ (περὶ θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν) – vorgelegt habe.¹⁸ Patriarch Sergios hingegen erblickt das Motiv des Paulos für das Treffen mit dem Kaiser in dem Bestreben, die „verfehlte Irrlehre“ des Severos (ὑπὲρ τῆς κατ’ αὐτὸν πεπλανημένης αἰρέσεως προβαλλόμενος λόγον) zu verteidigen,¹⁹ wobei Herakleios auch „die eine Wirkkraft Christi, unseres wahren Gottes“ (ἐν οἷς καὶ μιᾶς ἐνεργείας Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐποιήσατο μνήμην) erwähnt habe;²⁰ und schließlich drittens:

3. Während der Auszug aus dem *Brief des Patriarchen Sergios* keine weiteren Schreiben in Zusammenhang mit dem Treffen des Kaisers mit Paulos erwähnt, berichten Maximus und das *Synodicon Vetus* von solchen: In der

¹⁶ Diese Identität der beiden „Pauloi“ wird beispielsweise von Van Dielen, *Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 28 Anm. 93, angenommen. In dieser Einschätzung ist ihm Winkelmann, *Der monergetisch-monotheletische Streit* (siehe Anm. 1), 248, gefolgt. Auch Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 43-44, begründet die Identität der beiden „Pauloi“ gegenüber Einwänden aus der älteren Forschung ausführlich. Es ist deshalb sehr schade, dass Elert (Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin 1957, 221 Anm. 1), lediglich festhält: „Dieser Paul ist ein Problem für sich, auf das wir jetzt nicht eingehen können“.

¹⁷ Zu Severos und seiner Bedeutung für die anti-chalcedonensische Christologie vgl. Joseph Lebon, *Le monophysisme Sévérien*, Louvain 1909; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, (vgl. Anm. 14); Roberta C. Chesnut, *Three monophysite Christologies*, Oxford 1976, 9-56 und Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2. Die Kirche von Konstantinopel im sechsten Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1989, 20-185.

¹⁸ Vgl. *Synodicon Vetus* (vgl. Anm. 7), Nr. 128, 3-4.

¹⁹ Vgl. *Brief des Patriarchen Sergios* (vgl. Anm. 5), 534, 16.

²⁰ Vgl. *Brief des Patriarchen Sergios* (vgl. Anm. 5), 534, 21-22. Owsepian (*Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3) 15) zählt diese Darstellung des Patriarchen Sergios unter die Quellengruppe A (15). Er schließt daraus: „Mit aller Sicherheit aber ist diese Zusammenkunft des Kaisers mit Paulus sein erster Unionsversuch. Für uns ist der Bericht sehr wichtig, dass der Kaiser der μία ἐνεργεια Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν Erwähnung getan hat“ (42), räumt demnach der Beschreibung des Patriarchen einen höheren Quellenwert als dem *Synodicon Vetus* ein.

Darstellung des *Synodicon Vetus* wendet sich Kaiser Herakleios an Kyros von Phasis²¹ und Patriarch Sergios. Da beide die im Raum stehende Frage nicht beantworten können, beruft Sergios eine Synode in Konstantinopel ein,²² in deren Auftrag er dem Kaiser zusammen mit schriftlichen Belegen bei Patriarch Menas von Konstantinopel²³ schreibt, es gebe nur einen Willen und eine Wirkweise in Christus (μίαν θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν).²⁴ Maximos hingegen berichtet von vier Briefen, die Patriarch Sergios verfasst habe, um für die neue Unionsformel zu werben.²⁵

Insofern sind die Quellen über die Zusammenkunft des Kaisers mit Paulos Monophthalmos nicht eindeutig. Folglich ist ihr Inhalt in der Forschung unterschiedlich gewichtet worden. Aus Platzgründen greift dieser Beitrag drei besonders interessante Fragestellungen heraus:

1. Wann hat dieses Treffen stattgefunden?
2. Wie fügt sich der von Maximos erwähnten Brief des Patriarchen Sergios an Paulos in die Abfolge der Geschehnisse ein?; und
3. ist der von Maximos erwähnte *libellus* des bereits 552 verstorbenen Patriarchen Menas von Konstantinopel echt?

3. Die Diskussion der Quellentexte in der jüngeren Forschung

3.1 Die Frage nach dem Datum des Treffens

Die jüngere Forschung hat zwei Daten für das Treffen des Kaisers Herakleios mit Paulos Monophthalmos vorgeschlagen: Die Jahre 622 und 623. Diese Frage ist insofern sehr spannend, weil der Kaiser, falls das Gespräch wirklich im Jahr 622 stattgefunden hat, bereits zu Beginn seiner Offensive gegen die Perser bei den Gegnern des Konzils von Chalkedon für die Kirchenunion geworben hätte.²⁶

²¹ Zur Rolle des Kyros von Phasis für die Unionsformel von Kaiser und Patriarch vgl. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 29-34.

²² Duffy und Parker (*The Synodicon Vetus* (vgl. Anm. 7), 109 Anm. 156) kommentieren: „The compiler assumes that Sergius convened a synod before sending his reply to Cyrus; he may be right, but no other document supports this“ (109).

²³ Als Einführung zu Menas vgl. Wilhelm Kohl, Art. „Menas“, in: *Biographisch-bibliographisches Lexikon* 5 (1993), 1249-1250.

²⁴ Vgl. *Synodicon Vetus* (vgl. Anm. 7), Nr. 128, 7-8.

²⁵ Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (siehe Anm. 8) 333 C. Vgl. auch Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 25-27.

²⁶ Georg Ostrogorsky (*Die Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1963 (Handbuch der Altertumswissenschaften XII 1,2) 84) folgt der Angabe des Theophanes und setzt die militärische Unternehmung des Kaisers in das Jahr 622.

Das Jahr 623 wird beispielsweise von Beck,²⁷ van Dieten²⁸ und Dagron²⁹ vertreten. Die drei Forscher berufen sich auf eine Angabe aus der *Chronographia* des Theophanes,³⁰ der zum Jahr 6113 seit der Schaffung der Welt,³¹ d.h. 622, berichtet: „In diesem Jahr brach Kaiser Herakleios, nachdem er das Osterfest gefeiert hatte, am 4. April der 10. Indiktion gegen Persien auf“.³² Im Zuge dieses Feldzuges sei der Kaiser auch nach Armenien gekommen.³³ Darüber hinaus informiert uns der byzantinische Historiker darüber, dass der Kaiser im Folgejahr 6114, d.h. 623, nach einer Winterpause in Konstantinopel wiederum nach Armenien gelangt sei, denn er berichtet: „Der Kaiser Herakleios brach in diesem Jahr am 15. März der 11. Indiktion aus der Hauptstadt auf und eilte nach Armenien“.³⁴ Den Ort Theodosiopolis erwähnt Theophanes zwar in keinem der beiden Feldzüge, allerdings bestätigt Theophanes zwei Aufenthalte des Kaisers in Armenien, nämlich sowohl 622 als auch 623.

²⁷ Vgl. Hans-Georg Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980 (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch Band 1 Lieferung D1), 55.

²⁸ Vgl. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 28.

²⁹ Vgl. Gilbert Dagron, II. Theologie und Spiritualität 1. Das Ende der christologischen Auseinandersetzungen: Der Monotheletismus und das dritte Konzil von Konstantinopel (680-681), in: *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054)*, hg. v. Gilbert Dagron, Pierre Riché und André Vauchez, dt. Ausgabe bearb. und hg. v. Egon Boshof, Freiburg-Basel-Wien 1994 (Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur 4), 40-59, hier 40.

³⁰ Zu Leben und Werk des Theophanes vgl. als Einführung *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, hg. v. Johannes Karayannopoulos und Günter Weiss, Wiesbaden 1982, 338-339.

³¹ Mango und Scott (*The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, translated with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott, Oxford 1997) legen dar, dass sich Theophanes bei seiner Datierung an das alexandrinische System der Zählung von Jahren seit der Schaffung der Welt gehalten habe (lxiv).

³² Vgl. *Theophanis Chronographia*, rec. Carl de Boor, Hildesheim-New York 1980 (=Leipzig ²1883): Τοῦτω τῷ ἔτει μηνὶ Ἀπριλλίῳ δ', ἰνδικτιῶνος ι', τελέσας ὁ βασιλεὺς Ἡράκλειος τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα εὐθέως τῇ δευτέρῃ ἑσπέρας ἐκίνησε κατὰ Περσίδος (302,32-34). Mango und Scott (*The Chronicle of Theophanes Confessor* (vgl. Anm. 31) merken in einer Fußnote an: „AD 622, when Easter indeed fell on 4 Apr.“ (438 Anm. 1).

³³ Vgl. *Theophanis Chronographia* (vgl. Anm. 32): παραγενόμενος δὲ ἐπὶ τὰ μέρη Ἀρμενίας προτρέχειν (304,13).

³⁴ Vgl. *Theophanis Chronographia* (vgl. Anm. 32): Τοῦτω τῷ ἔτει μηνὶ Μαρτίῳ ιε', ἰνδικτιῶνος ια', ἀπάρας ὁ βασιλεὺς Ἡράκλειος τῆς βασιλίδος πόλεως κατὰ τάχος ἀφίκετο εἰς Ἀρμενίαν (306,19-21). Mango und Scott kommentieren unter Verweis auf weiterführende Literatur zu dem Feldzug des Herakleios: „This corresponds to AD 623“ (440 Anm. 2).

Für 622 als Jahr des Treffens von Herakleios mit Paulos Monophthalmos entscheiden sich hingegen Grumel³⁵ und Owsepian.³⁶ Sie argumentieren mit dem armenischen Geschichtswerk des Sebeos, der *Patmuti'wn Sebeosi*, die als wichtige Quelle für die Perserkriege des Herakleios dient.³⁷ Im achten Kapitel legt der Armenier dar: „Er (*sc.* Herakleios) reiste durch die nördlichen Gebiete, wobei er direkt nach Karin bzw. Theodosiopolis eilte“.³⁸ Zwar erwähnt auch Sebeos noch einen zweiten Feldzug des Kaisers nach Armenien im Folgejahr 623,³⁹ doch bestätigt er einen Aufenthalt des Kaisers nur einmal in Theodosiopolis, dem Ort, in welchem laut Maximos das Gespräch stattfand – nämlich im Jahr 622.⁴⁰ Daher erscheint es einleuchtender, dem in diesem Punkt exakteren Bericht des Sebeos zu folgen und das Zusammentreffen des Kaisers mit Paulos in das Jahr 622 zu datieren.

3.2 Die Frage nach der Entstehungszeit des Briefes des Patriarchen Sergios an Paulos Monophthalmos

Maximos erwähnt in der *Disputatio cum Pyrrho* vier schriftliche Initiativen des Patriarchen Sergios.⁴¹ Diese sind:

-
- ³⁵ Vgl. Venance Grumel: „Recherches sur l'histoire du monothélisme“, in: *Echos d'Orient* 27 (1928), 257-277, hier 268. Allerdings schließt Grumel die Möglichkeit nicht aus, dass sich der Kaiser zwei Mal mit Paulos getroffen haben könnte: „Nous pouvons, en effet, supposer deux rencontres de l'empereur avec Paul, au début et à la fin de son expédition“ (268)
- ³⁶ Vgl. Oswepian: *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 22-24. Owsepian widerlegt dort auch einen möglichen chronologischen Widerspruch, der sich aus der Zählung der Regierungsjahre des Chosrau ergeben könnte, indem er nachweist, dass Sebeos von einem anderen Regierungsantritt des Chosrau ausgeht als Theophanes.
- ³⁷ Vgl. *Patmuti'wn Sebeosi*, ed. by Abgaryan, Gevorg.V., Erevan 1979. Vgl. auch *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R.W. Thomson, Liverpool 1999 (Translated Texts for Historians 31). Als Einführung in Leben und Werk des Sebeos vgl. Peter Bruns, Art. „Sebeos“, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegm. Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg-Basel-Wien 2002, 627. Zum Herakleiosbild bei armenischen Autoren vgl. auch James Howard-Johnston, „Armenian Historians of Heraclius. An Examination of the Aims, Sources and Working-Methods of Sebeos and Movses Daskhurantsi“, in: *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* (vgl. Anm. 2), 41-62.
- ³⁸ Vgl. *Patmuti'wn Sebeosi* (vgl. Anm. 37), 124, 23. Vgl. auch *The Armenian History attributed to Sebeos* (vgl. Anm. 37), Kap 8 [124] S. 81.
- ³⁹ Vgl. *Patmuti'wn Sebeosi* (vgl. Anm. 37), 126, 11. Vgl. auch *The Armenian History attributed to Sebeos* (vgl. Anm. 37), Kap 8 [126] S. 83.
- ⁴⁰ Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (siehe Anm. 8) 332 C.
- ⁴¹ Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (vgl. Anm. 8), 332 B-333A.

1. ein Brief an den Chalzedonenser Theodor von Pharan;⁴²
2. der erwähnte Brief an den Severianer Paulos „in Theodosiopolis“;⁴³
3. ein Brief an den Paulianisten⁴⁴ Georgios Arsas, in welchem Sergios den Georgios bittet, ihm Belegstellen für die eine Wirkkraft in Christus zu senden;⁴⁵ und schließlich
4. eine Antwort auf eine Anfrage des Kyros von Phasis.⁴⁶

Owsepian⁴⁷ hat die Abfolge der Bemühungen von Kaiser und Patriarch um Paulos Monophthalmos folgendermaßen gesehen:

Zunächst datiert er das Gespräch zwischen dem Kaiser Herakleios und Paulos Monophthalmos auf das Jahr 622 in Theodosiopolis/Karin. Als dieses erfolglos verlaufen sei, habe der Kaiser eine *Keleusis* an den Erzbischof Arkadios von Zypern erlassen, die besagte, dass nach der Ei-

⁴² Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (vgl. Anm. 8), 332B-C: „Denn sage mir, bei der Wahrheit selbst: Als Sergios an Theodor von Pharan schrieb und ihm durch Vermittlung des Bischofs Sergios von Macarona von Arsinoe auch das Schriftstück schickte, das, wie er behauptet, von Menas stammte, und als er ihn aufforderte zu sagen, was er von der in dem Schriftstück dargelegten einen Wirkkraft und dem einen Willen (περι τῆς ἐν τῷ λιβέλλῳ μιᾶς ἐνεργείας καὶ ἐνὸς θελήματος) halte, und als er antwortete, er stimme zu, – wo war denn damals Sophronios?“ (Übersetzung nach Bausenhart, *In allem uns gleich außer der Sünde* (vgl. Anm. 9), 222). Mit der konfessionellen Zuordnung des Theodor und seiner Bedeutung für die Anfänge des monenergetischen Streites hat sich Elert ausführlich beschäftigt. Vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (vgl. Anm. 16), bes. 220-221. Vgl. aber auch Van Dieten, *Die Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 26-27.

⁴³ Vgl. S. 44.

⁴⁴ Als „Paulianisten“ wurden Anhänger des anti-chalcedonensischen Patriarchen Paulos von Antiocheia bezeichnet. Vgl. Van Dieten, *Die Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 26.

⁴⁵ Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (vgl. Anm. 8), 333 A: „Oder als er an den Paulianisten Georg Arsas schrieb, er solle ihm Belege schicken für die eine Wirkkraft (χρήσεις αὐτῷ πεμφθῆναι περὶ μιᾶς ἐνεργείας αὐτῶν), wobei er im Brief hinzufügte, er wolle mit diesen auch die Einheit der Kirche mit ihnen bewirken?“ (Übersetzung nach Bausenhart, *In allem uns gleich außer der Sünde* (vgl. Anm. 9), 222. Vgl. auch Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 40-41; Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (vgl. Anm. 16), 220-221; und Van Dieten, *Die Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 25-26.

⁴⁶ Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (vgl. Anm. 8), 333 A: „Oder als er dem Kyros von Phasis antwortete, nachdem er von ihm über die eine und die zwei Wirkkräfte befragt worden war, und auch ihm das erwähnte Schriftstück des Menas schickte?“ (Übersetzung nach Bausenhart, *In allem uns gleich außer der Sünde* (vgl. Anm. 9), 222). Vgl. auch Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 44-47; Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (vgl. Anm. 16), 217; und Van Dieten, *Die Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 29-31.

⁴⁷ Vgl. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 48-49.

nung der beiden Naturen in Christus nicht mehr von zwei Wirkweisen gesprochen werden dürfe.⁴⁸ Als auch dieses Edikt Paulos nicht zum Einschwenken auf die Linie von Kaiser und Patriarch bewegt habe, habe der Patriarch schließlich Paulos den von Maximos erwähnten Brief übersandt „nicht in der Absicht, die Wahrheit der Lehre von der μία ἐνέργεια und der μία θέλησις zu zeigen, weil dies für einen Monophysiten leicht verständlich war, sondern um darzulegen, wie die Orthodoxen durch die neue Lehre den Monophysiten entgegenkämen.“⁴⁹

Bereits bei Grumel⁵⁰ – und ebenso bei Elert⁵¹ – ist dieser Vorschlag auf Widerspruch gestoßen. Denn welchen Zweck habe der Patriarch mit seinem Schreiben an Paulos verfolgen sollen, wenn der Kaiser gegen diesen bereits ein Edikt erlassen habe? Beiden erscheint daher eine andere zeitliche Einordnung zutreffender. Sie argumentieren:

Als Sergios von dem Scheitern der Bemühungen des Herakleios um einen führenden Vertreter der Gegner des Konzils von Chalkedon vernommen habe, habe er versucht, das Anliegen des Kaisers durch ein persönliches Schreiben an Paulos Monophthalmos zu unterstützen.⁵² Um seinem Vorstoß besonderes Gewicht zu verleihen, habe der Patriarch zwei pro-

⁴⁸ Patriarch Sergios erwähnt diese *Keleusis* an Arkadios, den Erzbischof von Zypern, in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (vgl. Anm. 5), 528, 7: κέλευσιν εὐρεῖν δύο καλύουσαν ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν λέγειν ἐνεργείας. Vgl. auch Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 55. Vgl. auch Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, Hildesheim 1976, 182, S.20. Sodini (Jean-Pierre Sodini, „Les inscriptions de l’Aqueduc de Kythrea à Salamane de Chypre“, in: *Eupsychia. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler II*, Paris 1998, 619-635) datiert die Anweisung des Kaisers auf das Jahr 625 (629-630). Auf Grund dieser *Keleusis* wird angenommen, dass Paulos auf Zypern anti-chalcedonensischen Gemeinden vorstand (vgl. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 29). Demgegenüber richtet sich das Edikt des Kaisers nach der Auffassung van Dietens an den pro-chalcedonensischen Erzbischof Arkadios: „Da ein solches Verbot gegenüber Monophysiten keinen Sinn hatte, kann es nur für die orthodoxe Kirche von Zypern erlassen sein. Offenbar wollte Herakleios nicht nur anti-chalcedonische Propaganda von Seiten des Paulos Monophthalmos verhindern, sondern auch, dass in der chalcedonisch gesinnten Kirche von Zypern Proteste gegen seinen Kompromissvorschlag an den monophysitischen Führer aufkommen könnten“ (Van Dieten, *Die Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 29).

⁴⁹ Vgl. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 48-49.

⁵⁰ Vgl. Grumel, „Recherches sur l’histoire du monothélisme“ (vgl. Anm. 35), 269.

⁵¹ Vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (vgl. Anm. 16), 221 Anm. 1.

⁵² Grumels und Elerts Darstellung orientiert sich an Maximos, der betont, dass der Patriarch an Paulos Monophthalmos „in Theodosiopolis“ (ἐν Θεοδοουσιπόλει) geschrieben und ihm die zustimmenden Schriftstücke des Menas und Theodors von Pharan hinzugefügt habe. Vgl. *Disputatio cum Pyrrho* (vgl. Anm. 8), 333 A.

chalcedonensische Dokumente hinzugefügt: den *libellus* des Patriarchen Menas und die zustimmende Antwort des Chalcedonensers Theodoros von Pharan. Damit, so Elert, sollten diese Dokumente „jetzt den Dienst leisten“, der „bei der Einforderung des Gutachtens Theodors von Pharan beabsichtigt war: Den Monophysiten zu überzeugen, dass die Lehre von der Einen Energie auf der orthodoxen Seite gebilligt wird“.⁵³

Dieser Einschätzung sind sowohl Sherwood und Murphy in ihrer Untersuchung über das dritte Konzil von Konstantinopel⁵⁴ als auch Winkelmann in seinem Quellenverzeichnis zum monenergetischen Streit gefolgt, der den Brief des Patriarchen als Nr. 13 zeitlich vor die *Keleusis* als Nr. 14 anordnet.⁵⁵

3.3 Die Authentizität des *libellus* des Patriarchen Menas

Für die Väter des dritten ökumenischen Konzils von Konstantinopel 680/681 war die Sache klar: In Übereinstimmung mit den Ausführungen der römischen Delegierten erklärten sie in der zwölften Sitzung des Konzils, dass der *Logos* des Patriarchen Menas an Papst Vigilius über den einen Willen eine Fälschung (*ἐπειδὴ πάντη πλαστός καὶ φάλοςος ἐστὶ*) sei.⁵⁶ Der sich hinter dieser Aussage verbergende Vorwurf lautet: Wenn dieser dem Patriarchen Menas zugeschriebene *libellus* gefälscht sei, habe Sergios mit zweifelhaften Methoden bei Paulos, dem Gegner des Konzils von Chalcedon, für einen Ausgleich mit den Befürwortern des Konzils geworben. In dieser Einschätzung haben die Konzilsväter sowohl Zuspruch als auch Widerspruch erfahren:

Gegen die Echtheit des Dokuments hat sich beispielsweise Elert ausgesprochen, der darlegt: „Von orthodoxer Seite hat er (*sc.* Sergios) aber zunächst nur den von ihm selbst gefälschten Brief des (565) verstorbenen Menas zur Verfügung“.⁵⁷ Ähnlich urteilen Sherwood und Murphy: „Der für ihn (*sc.* Sergios) sehr dienliche *Libellus* des Menas

⁵³ Vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (vgl. Anm. 16), 221.

⁵⁴ Vgl. Francis X. Murphy und Polycarp Sherwood: *Konstantinopel II und III*, Mainz 1990 (Geschichte der ökumenischen Konzilien III), [= Constantinople II et Constantinople III, Paris 1974], 173-174.

⁵⁵ Vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 55.

⁵⁶ Vgl. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (vgl. Anm. 5), 532, 5-6. Vgl. auch Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 45-46. Grumel (*Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (vgl. Anm. 6), Nr. 243 S. 176), datiert den *δογματικὸς λόγος* auf das Jahr 552. Zum Verlauf der Sitzung vgl. Murphy und Sherwood, *Konstantinopel II und III* (vgl. Anm. 54), 250-253.

⁵⁷ Vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (vgl. Anm. 16), 221.

an Papst Vigilius war entweder das Ergebnis einer Fälschung oder sogar regelrecht erfunden“.⁵⁸ Dagron schließlich meint: „Unter den Chalkedoniern zögerte man noch: Die Anhänger des Kompromisses verwiesen auf einen (gefälschten) Brief des Patriarchen Menas an Papst Vigilius“.⁵⁹ Der Einschätzung der Konzilsväter folgend, betrachten diese Forscher den *libellus* des Patriarchen Menas als das Produkt einer geschickten Fälschung. Sergios habe sich dessen bedient, da er Paulos, dem Gegner des Konzils von Chalkedon, keine anderen Dokumente habe übersenden können, die diesen davon überzeugt hätten, dass die Formel von der einen Wirkkraft in Christus für die Befürworter des Konzils akzeptabel sein könne.

Beck stellt hingegen das Anliegen des Herakleios und des Sergios in einen größeren theologischen Zusammenhang, wenn er schreibt: „Auf-fallend ist, dass innerhalb des Neu-Chalkedonismus schon hier oder dort Formulierungen auftauchen, die eine Generation später im Streit um ein oder zwei Wirkvermögen in Christus eine besondere Rolle spielen werden, Formulierungen also, die in etwa einen „Monenergismus“ insin- uieren. Man hat versucht, derartige Formulierungen beim Patriarchen Menas als Fälschungen hinzustellen, meines Erachtens ohne großen Erfolg“.⁶⁰ Gleichermäßen urteilt Uthemann: „Mehr wissen wir nicht über dieses Dokument, dessen Echtheit meines Erachtens nicht bestritten werden kann“.⁶¹ Auch Winkelmann spricht sich für die Authentizität des Schreibens aus: Denn die Echtheit des *libellus* sei von den Empfängern des Schreibens des Sergios nicht in Zweifel gezogen worden, sondern erst viele Jahrzehnte später auf dem dritten Konzil von Konstantinopel.⁶² In gleicher Weise hat bereits Grumel in seiner Sammlung der Regesten der Akten des Konstantinopolitaner Patriarchates geurteilt. Für ihn ist der *libellus* deshalb authentisch, weil Sergios in seinem Brief an Papst Honorius aussagt, das Original könne jederzeit in den römischen Archiven – und eben nicht denen in der Kaiserstadt – eingesehen werden; und auch Honorius habe keine Bedenken gegen die Echtheit dieses Beweisstückes

⁵⁸ Vgl. Murphy und Sherwood, *Konstantinopel II und III* (vgl. Anm. 54), 175.

⁵⁹ Vgl. Dagron, *Der Monotheletismus und das dritte Konzil von Konstantinopel* (vgl. Anm. 29), 41.

⁶⁰ Vgl. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (vg. Anm. 27), 34.

⁶¹ Vgl. Karl-Heinz Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereiter des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus“, in: *Studia Patristica* 29 (1997), 373-413, hier 391.

⁶² Vgl. Winkelmann, *Der monergistisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 46.

des Sergios geltend gemacht.⁶³ Sebastian Brock hat schließlich noch auf zwei syrische Exzerpte aus dem „*libellus* des Menas an Papst Vigilius“ in einer syrischen Handschrift (BL *add.* 14.535) aus dem neunten Jahrhundert hingewiesen, durch welche er die Authentizität des Schriftstücks – wenn auch nicht den direkten Auszug aus dem *libellus* in den Akten des Konzils von 680/681 – in seiner Echtheit bestätigt sieht.⁶⁴ Insofern hat sich die Wagschale in den jüngeren Arbeiten zu Gunsten einer Authentizität des von Patriarch Sergios an Paulos Monophthalmos übersandten *libellus* geneigt.

4. Schlussfolgerung

Die drei Fragestellungen zeigen, dass die Anfänge des monenergetischen und monotheletischen Streites in der modernen Forschung kontrovers diskutiert werden. Insbesondere in Bezug auf die Motivation von Kaiser Herakleios und Patriarch Sergios, einen erneuten Versuch zur Überwindung der Kirchenspaltung in den Ostprovinzen des Reiches zu unternehmen,⁶⁵ sind

⁶³ Vgl. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (vgl. Anm. 6), 176.

⁶⁴ Vgl. Sebastian Brock, „A Monothelete Florilegium in Syriac“, in: *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey*, C. Laga, J.A. Munitiz und L. van Rompay (Hg.), Leuven 1985, 35-45, jetzt in: Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Ashgate 1992, xiv: „As Grumel pointed out, it is by no means certain that the Council’s judgment was correct in this matter, even though it is specifically stated that the *libellus* was to be found among the texts on the three forged quaternions that were discovered to have been inserted into the Acts of the Fifth Council. If, as seems very likely, these Syriac excerpts are from the lost *libellus*, then the case for its authenticity becomes somewhat stronger: since the Syriac compiler of the florilegium is not likely to have derived the piece from a copy of the Acts originating from Constantinople, where the alleged tampering took place, either one must suppose that the Constantinopolitan forgers took good care to propagate their forgeries outside the capital as well, or that this *libellus* of Menas did indeed form part of the genuine text of the Acts, and as such was available in official copies of the Acts in Syria“ (38).

⁶⁵ So sagt beispielsweise Owsepian: „Der letzte und gewaltigste Versuch, alle diese Kirchen samt der römischen zur Einheit zu bringen und dadurch auch die fast 200jährigen inneren Unruhen im Reiche zu beseitigen, wurde von Heraklius (vom Patriarchen Sergius inspiriert) gemacht. Aus diesem Versuch entstand die große monotheletische Streitigkeit, die fast ein ganzes Jahrhundert dauerte“ (Owsepian, *Die Entstehung des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 13-14, oder Dagron, „Die langwierige theologische Auseinandersetzung über Einheit und Dualität von „Energie“ und „Wille“ in Christus [...] ist die Antwort auf den zweimal gescheiterten Versuch, die monophysitischen Kirchen des Ostens politisch an Konstantinopel zu binden und die Implikationen der Christologie von Chalkedon für die Lösung eines neuen Problems zu nutzen“ (Dagron: *Der Monotheletismus und das dritte Konzil von Konstantinopel (680-681)* (vgl. Anm. 29), 40).

in den jüngsten Arbeiten Zweifel an der Harnackschen These, dass beide Unionsbestrebungen – Monenergetismus und Monotheletismus – vornehmlich aus politischen Gründen entstanden seien,⁶⁶ geäußert worden.

Während Owsepian 1897 noch behaupten konnte, „dass die Bewegung aus politischen Gründen entstanden und zu einer solchen Ausdehnung gelangt ist“,⁶⁷ führt beispielsweise Uthemann einhundert Jahre später auch theologische Gründe für die Entstehung des Monenergetismus an: „In diesem Vortrag wollte ich ihnen zeigen, wie die neuchalkedonische Christologie den Monotheletismus vorbereitet und wie sich darin das Anliegen dieser Christologie zeigt“.⁶⁸ In die gleiche Richtung zielt die Einschätzung von Murphy und Sherwood, die festhalten: „Nur darf man nicht übersehen, dass das nachdrückliche Interesse, welches Heraklius dieser Lehre entgegenbrachte, keineswegs ausschließlich politisch motiviert war. Jedenfalls steht hinter der Glaubensfestigkeit von Männern wie Makarius, Stephanus und Konstantin wie auch hinter dem wunderlichen Gottesurteil, das Polychronius herausforderte, und schließlich auch hinter dem Überleben des Monotheletismus in Syrien und Palästina eine echte religiöse Überzeugung“.⁶⁹ Insofern hat sich die Einschätzung des monenergetischen und monotheletischen Streites in der jüngeren Forschung entscheidend verändert.

Des Weiteren wird beispielsweise von den Anhängern eines eher politischen Anstoßes zu einer neuen Unionsformel die Frage unterschiedlich beurteilt, ob die Initiative vom Kaiser⁷⁰ oder vom Patriarchen⁷¹ oder von

⁶⁶ Vgl. von Adolf Harnack, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1931, 2: „Der hauptstädtische Patriarch Sergius, ein Syrer vielleicht monophysitischer Herkunft, rief dem gewaltigen Kaiser Heraklius (610-41), die Wiedereroberungen im Süden und Osten dadurch zu festigen, dass man den Monophysiten mit der in Ägypten schon bekannten Formel entgegenkomme, der aus zwei Naturen bestehende Gottmensch habe alles $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\theta\epsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\kappa\eta$ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\iota\alpha$ (mit einer gottmenschlichen Energie) gewirkt“ (263-264).

⁶⁷ Vgl. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 14.

⁶⁸ Vgl. Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus“ (vgl. Anm. 61), 412.

⁶⁹ Vgl. Murphy und Sherwood, *Konstantinopel II und III* (vgl. Anm. 54), 166.

⁷⁰ Vgl. Robert Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, 102.

⁷¹ Vgl. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 42: „Die Tatsache, dass der Kaiser selbst mit dem monophysitischen Paul über die neue Lehre spricht, lässt bestimmt vermuten, dass sie ihm von Sergius vor der Expedition empfohlen war“; und Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 36: „Es ist anzunehmen, dass der Anstoß von dem Theologen Sergios ausging“.

beiden gemeinsam⁷² ausging, und ob die Unionsformel eher eine Folge der erfolgreichen Rückeroberung der verlorenen Ostprovinzen des Reiches von den Persern in den Jahren „um 630“⁷³ oder vielleicht bereits eine Grundlage für die Planung der Gegenoffensive des Kaisers darstellt.⁷⁴

Schließlich hat Sebastian Brock aus seiner Edition von bisher unveröffentlichten syrischen Quellen zum Monotheletismus die Schlussfolgerung gezogen: „In my editions [...] I tried to indicate something of the importance of these texts for our understanding of the course of religious developments among the Chalcedonian communities in Syria/Palestine in the seventh and eighth centuries, and the light the two texts throw on the emergence of the Maronites as a separate Chalcedonian community“.⁷⁵

Ich denke, diese Beispiele führen eindrucksvoll vor Augen, dass es ein lohnenswertes Unterfangen darstellen würde, die Vorgeschichte, die Anfänge und den Verlauf des monenergetischen und monotheletischen Streites auf der Basis von bisher nicht oder erst vor kurzem edierten syrischen⁷⁶ und armenischen Quellentexten neu zu bearbeiten.

⁷² Vgl. van Diäten, *Die Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 24 Anm. 82: „Es lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob Sergios dem Kaiser spontan seine Unionsformel anbot, oder ob er sie [...] auf dessen Bitte entwarf“, und Murphy und Sherwood, *Konstantinopel II und III* (vgl. Anm. 54), 175: „Wir wissen nicht mit Sicherheit, wer zuerst auf diese Idee gekommen ist. Vielleicht hatte sie sich aus den Diskussionen zwischen Sergius und Heraklius ergeben“.

⁷³ Vgl. Dagron: *Der Monotheletismus und das dritte Konzil von Konstantinopel* (vgl. Anm. 29), 40: „Die langwierige theologische Auseinandersetzung über Einheit und Dualität von „Energie“ und „Wille“ in Christus, die zu Beginn des Krieges gegen die Perser ausgebrochen war und sich bis zum Vorabend des Bilderstreits hinzog, erklärt sich aus der Situation des Kaiserreichs um 630, setzt zugleich allerdings eine lange theologische Tradition fort“.

⁷⁴ Vgl. Owsepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus* (vgl. Anm. 3), 37: „Im vorigen Kapitel haben wir gesehen, dass das früheste und sicherste Datum in der monotheletischen Bewegung in der Zeit von 616 liegen kann“; Beck, *Die Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (vgl. Anm. 27), 55: „Inzwischen hatte der Patriarch längst über eine neue kirchlich-dogmatische Unionsformel nachgedacht. Schon seit 616 fahndete er nach Väterzeugnissen für die Lehre[...]“; van Diäten, *Die Geschichte der Patriarchen* (vgl. Anm. 3), 24: „Ihre Pläne für eine kirchliche Wiedereroberung waren genau so alt, wie die militärischen“; und Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (vgl. Anm. 1), 36: „Wir wissen nicht, wann der Gedanke entstand, die neuen Entwicklungen auf christologischem Gebiet aufzunehmen, um eine verbindende Glaubensformel zu finden, die auch eine Brücke zu den Monophysiten bilden konnte“.

⁷⁵ Vgl. Brock, „A Monothelete Florilegium in Syriac“ (vgl. Anm. 64), 45.

⁷⁶ Zum Herakleiosbild in syrischen Quellen vgl. auch. John W. Watt, „The Portrayal of Heraclius in Syriac Historical Sources“, in: *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* (vgl. Anm. 2), 63-79.



The Activity of Grace in the *Book of Grace*. Some Preliminary Observations

GRIGORY KESSEL
(Moscow/Marburg)

In the second part of the *Ecclesiastical Chronicle* of Bar ʿEbroyo (1225/6-1286 A.D.), which is devoted to the history of the Syrian Orthodox Church and of the Church of the East in the former Persian territories, the author provides us with valuable information concerning Simeon, who is considered by recent scholarship to be an authentic author of the *Book of Grace*.¹ “In his days lived Šemʿun ʿṬaybuteh (ܫܡܥܘܢ ܬܝܒܘܬܝܗ), who was an excellent physician and a genuine monk. He wrote a book on the monastic way of life. And he was called after the name of his book”.² The passage under consideration can be found in the section which deals with the period of maphrian Abraham, who is believed to have held his post for a short period from 684 till 685 A.D. However the reader is referred not to the maphrian, but to the catholicos of the Church of the East ʿHnanišoʿ I (685/6-699/700 A.D.),³ the account concerning whose period precedes the quoted passage.⁴

- ¹ See P. Bettiolo, “Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria”, *Parole de l’Orient* 15 (1988-1989), 107-125 (esp. 115-118) and discussion of the issue by D. Miller ([D. Miller], *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, translated by the Holy Transfiguration Monastery*, Boston 1984, lxxxi-lxxxv).
- ² Th. Abbeloos and T.J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*. T. III. Lovanii: Peeters 1877, col. 139 (Syr.), col. 140 (Lat.).
- ³ There is no agreement concerning the period of his rule; I follow the chronology proposed by J. M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux* (Beiruter Texte und Studien - Band 49), Beirut 1983, 27.
- ⁴ Bar ʿEbroyo mentions Simeon also in his *Civil chronicle* in the list of Syriac physicians: “And there existed excellent Syrian physicians... and Simon the monk, who is also known as d-ʿṬaybuteh (ܕܬܝܒܘܬܝܗ ܕܫܡܥܘܢ ܕܝܢܝܢܐ ܕܬܝܒܘܬܝܗ)”; see P. Bedjan, ed. *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum e codl. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, Paris 1890, 57 (Syr.). Budge’s translation is misleading: “And there existed excellent Syrian physicians... and Simon the monk, whose goodness is well known”; see E.A.W. Budge, *The Chronology of Gregory abū’l*



From that passage one can make at least two deductions. The first is that in the sources which were used by Bar ʿEbroyo for his historiographical writing the *Book of Grace* was attributed to Simeon. And secondly, that Simeon received a nick-name after the name of the book he had written.

It is not of relevance to the present subject to study in detail the problems of the authorship of the *Book of Grace*⁵ and of the authenticity of its title.⁶ But if we take that account for granted, then we should learn that according to the tradition on which Bar ʿEbroyo drew, Simeon was the author of the *Book of Grace* and also that after its title he was called d-Ṭaybuteh.⁷

If so, then one can inquire whether the author's choice for such a title was deliberate. The purpose of this article is not to investigate thoroughly all the meanings and connotations of the word "grace" in the *Book of Grace*, but only to find the significance of the activity of grace (if there is any, of course) in Simeon's doctrine and thus to answer the question posed.⁸

Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician commonly known as Bar Hebraeus being the First Part of his Political History of the World. Vol. I, Oxford University Press 1932, 56-57. To my knowledge, the mistranslation was for the first time recognized by P.L. Bernhard, *Die Chronologie der Syrer* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch.-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band, 3. Abhandlung), Wien 1969, 84-85, n. 113.

- ⁵ It is worth noting that in all extant manuscripts the book is attributed to Isaac of Nineveh.
- ⁶ However, if we consider the fact that in *Ethicon* the quotation from the *Book of Grace* is attributed to Isaac of Nineveh (see H.G.B. Teule, ed. *Gregory Barhebraeus. Ethicon. Mēmṛā I* (CSCO 534 / SS 218), Louvain: Peeters 1993, 35-36 [Syr.], H.G.B. Teule, ed. *Gregory Barhebraeus. Ethicon. Mēmṛā I* (CSCO 535 / SS 219), Louvain: Peeters 1993, 31-32 [Engl.]), then we are compelled to infer that the statement concerning Simeon's authorship, which one can find in the *Ecclesiastical Chronicle*, is based not on the attribution of the manuscript tradition, but on some East-Syrian historiographical sources (on Bar ʿEbroyo's use of East-Syrian sources see: H. Teule, "Syriac historiography", in: *Nos sources. Arts et Littérature Syriaque* (Sources Syriaques I). CERO 2005, 391); W. Witakowski, "The Ecclesiastical Chronicle of Gregory Bar ʿEbroyo", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6 (2006), 73.
- ⁷ Thus the correct rendering of Simeon's name (Šem'un d-Ṭaybuteh) should be "Simeon, [author of the Book] of Grace" and not "Simeon, of His Grace" (as was proposed by Alfonso Mingana, in *Woodbrooke Studies, vol. VII. Early Christian Mystics*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited 1934, 1, n. 1). The correct interpretation was already made by A. Baumstark (*Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte*, Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag 1922, 209-210), who, however, was unaware of the existence of the *Book of Grace*.
- ⁸ In the present study I confined myself only to description of Simeon's views on grace as they can be found in the *Book of Grace* providing it with references to parallel places in other works of the author. Comparison with relevant views of other Syriac monastic

The word *ܠܗܘܘܬܐ* – “grace” can be found in about 110 chapters out of seven centuries, into which the *Book of Grace* is divided.⁹ And if we leave aside eleven chapters, in which this term is treated in the context of the opposition between the grace of the New Testament and the justice of the Old Testament,¹⁰ then there are about hundred chapters which provide material for the purpose of the present article.¹¹

The *Book of Grace* seems to be addressed both to the novices and to the spiritually mature monks, whom the author endeavours to provide with necessary information concerning the spiritual progress. This division between novices and monks has a correspondent division in the description of the spiritual life. Although the author never says it explicitly, it is not difficult to see that there are two main stages in the monk’s spiritual life.¹² The first one is the stage of performing the commandments, fighting with passions and acquiring of virtues (“labours of both body and soul”, 2/50), while the second one is an anticipation of the world to come in a constant contemplation in prayer of the sublime realities.

At first view it may seem that the concept of grace is used interchangeably with others (such as help, assistance, mercy) which refer to God’s activity towards people, the main purpose of which is to lead them to the spiritual perfection. However, in my view, the concept of grace is a complex one and it holds a prominent place in Simeon’s doctrine.

authors as well as identification of the sources and of the trends remained beyond the scope of the study. A short description of Simeon’s doctrine can be found in: P. Bettiolo, “Lineamenti di patrologia siriana”, in: *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, A. Quacquarelli, ed., Roma: Città Nuova Editrice 1989, 591-593; R. Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (« L’Ésprit et le Feu »), Chevetogne, [1987], 202-206. A complete list of Simeon’s works, editions and studies can be found in: G. Kessel and K. Pinggéra, *Bibliography of Syriac Mystical Literature* (in preparation).

⁹ The *Book of Grace* is still unpublished. Critical edition and English translation are being prepared by the present author.

¹⁰ 2/92, 3/74, 3/79, 3/80, 3/81, 5/17, 5/18, 6/29, 6/30, 6/32, 7/97.

¹¹ While presenting Simeon’s view on the activity of grace based on the *Book of Grace*, I provide in the footnotes references to the parallel places in his short works, which were published by A. Mingana, *Mystics*, 10-69 (Engl.), 282-320 (Syr.); and also to André Louf’s French translation of the homily *On the consecration of the cell*, “Syméon de taibuteh. Discours sur la cellule”, *Collectanea Cisterciensia* 64 (2002), 34-55 (the critical edition and English translation are in preparation by the present author).

¹² The monks of the first stage are called “simple” – *ܦܫܘܬܐ* (4/29) or “young” – *ܠܝܘܢܐ* (2/22); while more experienced monks are called “gnostics” – *ܠܗܘܘܬܐ* (4/29).



Despite the fact that the book's direct addressee is a monastic community, Simeon says on one occasion that grace does not cease to draw both publicans and fornicators to the spiritual life by means of "spiritual fish-hook" (ܠܫܘܟܝܢ ܠܕܝܘܟܝܢ) (4/12).¹³ However the real activity of grace begins only with baptism. Simeon states that in the baptism one receives the pledge of the adoption of the children (ܠܒܢܝܢ ܕܥܠܡܝܢ ܕܥܝܘܒܐ) and is urged by grace to launch the works of penitence and comprehension of the truth (4/13). At this point Simeon's considerations concerning the activity of grace move into the domain of the monastic life and are entirely devoted to the monks' spiritual progress.

Grace is required both for those who only started the ascetic life and for those who already reached a higher level of spiritual maturity. Grace is considered by Simeon as God's activity towards people, the main purpose of which is to lead them to the spiritual perfection so that they can be prepared to meet the new life (4/38). Simeon stresses that no one begins the penitence (in the context of the chapter it is equal to the ascetic life) "without possessing strong hope of reaching the peaceful haven of grace" (6/18)¹⁴.

Let us observe the activity¹⁵ of grace towards each of the aforementioned groups of the monks as it is can be found in the *Book of Grace*.

One of the main characteristics of the activity of grace regarding the novices is a support in their way to spiritual maturity (4/89).¹⁶ The prerequisite for such support is a deliberate submission to ("to fall under the grace" 4/38) and hope for grace (6/18) and desire to achieve the supreme goal (4/38). According to Simeon's doctrine the choice between righteousness and sin is made by man himself, albeit grace answers only if the former is chosen (1/63). In another chapter the author continues, saying that grace doesn't constraint the free-will but waits with a crown for a monk's choice (3/82). While reading such chapters in the *Book of Grace*

¹³ The references to the *Book of Grace* follow the pattern "memra / chapter" and are based on the ms. Vat. Syr. 562, fol. 161r-210v (1487 A.D.). English translation follows that of D. Miller (Miller, *Homilies*, 397-426) with some minor corrections; otherwise (if the text is lacking) the translation is mine.

¹⁴ In the translation of D. Miller the words "of grace" are omitted; Miller, *Homilies*, 415.

¹⁵ Simeon makes use of the singular and plural forms of the word ܠܫܘܟܝܢ [ܠܫܘܟܝܢܐ] – "activity, action, operation" (R. Payne Smith, ed. *Thesaurus Syriacus*, t. II. Oxonii: E typographeo clarendoniano 1901, col. 2676-2677), cf. 3/12, 4/13, 4/29, 4/60, 6/52, 6/61, 7/96. Grace is said to be "acting in the heart" (ܠܫܘܟܝܢܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ); the same vocabulary is used for the description of Satan's activity (ܠܫܘܟܝܢܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ) (4/32).

¹⁶ Cf. Louf, "Discours", 39.

one is to be aware that for Simeon the role of grace, even in respect to monk's personal choice, is of the utmost significance, for it is grace that leads to "new life" (4/11).

With the help of voluntary labours the monk tries to hold back his free will from sin in order to let grace work inside him. This constraint of one's free will (ܥܝܢܐ) seems to be rather important for Simeon, for he relates it to the way in which grace begins to influence one's spiritual progress (6/17).¹⁷ When the influence of grace begins, the deeds accomplished by the monk and even his experience no longer belongs to his will, but to the activity of grace (4/11, 6/8, 6/97). The leadership of grace in the monk's spiritual life often coincides with the direction of the spiritual father (ܐܘܬܘܪܐ ܕܥܠܡܐ), both of which control and assist the monk's advancement (2/20, 2/28, 3/49, 4/6).¹⁸ The stress that Simeon places on that kind of necessary external support reveals the importance for his doctrine of the idea of synergetic essence of the spiritual life: on the one hand free will is required for the spiritual progress; on the other hand any achievement cannot be accomplished without grace.

Among the labours required for the monk Simeon also mentions constant prayer; at the time of its performing the mind becomes illuminated through the abundant giving of grace (7/30). Prayer also is changed by grace: monk starts with "constrained prayers" (ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ), which require compunction of the heart, but in the course of time appears "a prayer of grace", which is performed voluntarily and in calm (5/29).

Thus the life of a monk is dominated by the rule of grace: it helps in the fight with passions (4/93),¹⁹ it gives new peace of the soul (ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ), tranquillity (ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ), love (ܥܝܢܐ), meekness (ܥܝܢܐ) – 6/8, it sanctifies and pacifies (1/44). Pursuing the theme of the spiritual fight with passions and demons, Simon poses the question of "how grace and Satan can labour in one soul together" (4/36). Answering that question, Simeon says that there is nothing to be surprised at, because it is the same as the presence of sin and righteousness in one man, and that temptations were allowed by God in order to teach people that grace is their "guardian and liberator" (ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ).

¹⁷ Cf. Mingana, *Mystics*, 34 (Engl.), 298 (Syr.); 56-57 (Engl.) 312 (Syr.); Louf, "Discours", 36.

¹⁸ This theme was studied by Paolo Bettiolo in the article "Consiglio dei padri e visita dello spirito", in: *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, G. Filoramo, ed., Brescia 2002, 331-343.

¹⁹ Cf. Mingana, *Mystics*, 45 (Engl.), 305 (Syr.).



Simon stresses that in order to be delivered from distraction and passions, the monk should “always wait for the support of grace” (5/22; 7/24).²⁰ And if the battle is won, he should by no means attribute the victory over the spiritual enemy to himself, for it can cause grace to abandon him so that demons will take control of him (5/48).²¹

It is worth noting that demons can imitate the activity of grace, but the novices – in opposition to the experienced monks – cannot recognize it. The difference between the activity of grace and that of Satan is as follows: the activity of grace begins in the heart and it ascends up to the head weakening the body, while the activity of Satan begins in the kidneys and the lower members – which are said to be “the instruments of desire and thoughts” – and ascends up to the heart and head (4/29). Moreover, the activity of grace can be distinguished from Satan’s by means of its effect: grace grants peace, love and tranquillity, while Satan introduces agitation, disturbance and hesitation (4/32).²²

One of the consequences of grace’s indispensable presence is the fact that since it helps only those who are in need of its help, when someone inclines towards sin, he is abandoned by grace.²³ And from now on a man no longer enjoys support of grace but goes under Satan’s leadership and ends with perdition (5/49, 6/46). The complete withdrawal of grace should however be distinguished from a temporary withdrawal, which is performed by grace for the monk’s benefit, so that during a period of “akedia and depression” (ܠܟܝܢܐ ܠܟܝܢܐ) he could prove his steadfastness (4/60);²⁴ or in order to return him to watchfulness and labours (7/56).²⁵

The support of grace in the fight with passions and in acquiring of the virtues are to be supplemented with one more activity, namely assistance in the knowledge of the truth (which also should be accomplished under direction of the spiritual father, 2/20). Although the knowledge of the truth is a practice which should be performed by both novices and monks, the novices are not allowed to investigate the sublime realities. However it seems to be the case in the days of Simeon, because he says that if the young monks scrutinize “the mysteries of the fathers hidden in their books” (ܠܟܝܢܐ ܠܟܝܢܐ ܠܟܝܢܐ ܠܟܝܢܐ), then

²⁰ Cf. Louf, “Discours”, 50.

²¹ *Ibid.*, 42.

²² Cf. Mingana, *Mystics*, 35 (Engl.), 297 (Syr.).

²³ *Ibid.*, 23 (Engl.), 290 (Syr.).

²⁴ *Ibid.*, 56-57 (Engl.), 312 (Syr.); Louf, “Discours”, 42.

²⁵ *Ibid.*, 30-31 (Engl.), 295-296 (Syr.).

grace cuffs them (ܩܘܪܕܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ) in order not to let them do what they are not supposed to do (2/22). And while pursuing the point, he says that if the monks in their audacity continue to do that, grace will abandon them and they will go insane (ܩܘܪܕܢܐ ܕܥܘܢܐ) (2/23). The novices' support by grace follows only that kind of knowledge which aims at discerning by means of insights (ܩܘܪܕܢܐ) between the truth (ܩܘܪܕܢܐ), its resemblance (ܩܘܪܕܢܐ) and error (ܩܘܪܕܢܐ) (5/30).

All of the aforementioned activities, which are performed by grace, are regarded as assistance on the novice's way of spiritual progress. In one chapter Simeon describes it in the following lapidary and vivid way: "The treasure of soul is a sprout that springs up from the heart by means of grace" (3/29). On the other occasion Simeon expresses the idea of grace's constant support using the word ܩܘܪܕܢܐ – "nurse" (2/59). And that is the grace which should be considered to be responsible for the monk's achieving of the stage of spirituality.

The activity of grace in the stage of spirituality (ܩܘܪܕܢܐ ܕܥܘܢܐ) is manifold, but first of all should be mentioned the giving of spiritual prayer. Let me quote one representative chapter *in extenso*: "When a monk struggles, practices the labours of both body and soul, pays the debt of the passions, and is accounted worthy of purity, then his intellect is also vouchsafed to receive the spiritual discipline, which is above nature.²⁶ This discipline is not accomplished with labour of the body or the heart, but it is a spiritual movement of grace which stirs and whispers secretly in the inner chamber of the heart and moves the soul's motions toward spiritual prayer" (2/50).

Before proceeding to the study of the quoted passage, it is necessary to underline that spiritual prayer is sometimes presented by Simeon as being equal to the stage of spirituality itself. But as a stage of spirituality is a process of spiritual advancement assisted by grace, so is the prayer which is increased in the heart through grace (4/71). The point which unites those two conceptions is that spiritual prayer is performed by monk constantly. Simeon uses the vivid imagery of minting coins (5/24) and writing a book (5/85) in order to show how prayer enters the heart through grace and accompanies its movements even during the sleep.

²⁶ In D. Miller's translation the last passage is rendered as: "then his intellect is also vouchsafed to receive the spiritual discipline in a supernatural manner" (Miller, *Homilies*, 403). The Syriac expression ܩܘܪܕܢܐ ܕܥܘܢܐ (lit. "above the nature") can be found in the *Book of Grace* very often, and usually it points to the supernatural essence of the stage of spirituality. The passage under consideration should be perceived in the same context: the intellect is considered worthy to proceed to the stage of spirituality, which is above nature.

The chapter which has just been quoted mentions the main aspects of achieving spiritual prayer. First of all, the monk should succeed in the fight with passions and acquiring of the virtues; that leads him to purity, which forms a basis for proceeding to the stage of spirituality, one of the main characteristics of which is that it is above nature. The monk can advance at this stage only spiritually, in heart, by means of spiritual prayer. And what is very important for Simeon is that spiritual prayer is not a monk's achievement, but a gift of grace, which is given to him (as well as the purity and the stage of spirituality itself).

Let us look at the aforementioned features of the stage of spirituality in more details. We have already seen how grace supports the monk on the way to the stage of spirituality; let us now see how grace participates in the way of the monk to spiritual prayer in that stage. For Simeon the monk's advancement in the stage of spirituality as well as in the previous stage is dominated by the activity of grace (1/71, 3/6, 4/6).²⁷ However, since the activity of grace in each of the stages is not the same, Simeon says in one chapter that achievements of the first stage (such as pure prayer, the smaller recollection of the mind, understanding of the Scriptures, consolation from reading and prayer, etc.) can be performed by the soul with God's help, while the deeds of the stage of spirituality (the vision of the intellect, participation in God in the revelation of the mysteries, perception of the New Life, etc.) cannot be accomplished without grace (1/48).²⁸

The eradication of the passions accomplished by the monk during the first stage ends when grace gives purity (6/27) and lifts him to the "lofty conduct of freedom" (7/31), and that moment is regarded by Simeon as a new birth ("and he should entreat grace that he also receive birth into purity" – 2/31). That new birth is the restoration by grace of the glory of human nature as it was created (6/48). The author describes it also in other terms, saying that grace sanctifies (3/100). The restored nature of a man is above all characterized by the equal love towards both good and evil (7/38, 7/75), which also requires grace (5/58).²⁹

Then grace grants to the monk impassibility (ⲛⲁⲓⲁⲓⲁⲓ ⲛⲁ) ("the candle of impassibility is ignited from the new light of grace" 6/17),

²⁷ Cf. Mingana, *Mystics*, 53 (Engl.), 310 (Syr.); 54 (Engl.), 310 (Syr.); Louf, "Discours", 53.

²⁸ Cf. Mingana, *Mystics*, 17 (Engl.), 287 (Syr.).

²⁹ *Ibid.*, 35 (Engl.), 297 (Syr.).

which is defined by the author as “non-inclination” (3/100).³⁰ The impassibility which can be achieved in this world seems to be for Simeon not absolutely complete, for there is still room for sin, which causes the withdrawal of grace (7/80). Simeon warns that the monk should not forget about watchfulness, even if he has already become a director for others (7/80).

In one chapter where Simeon says that the light of impassibility is given by grace, he adds that this light is “a radiance of the light of the new world” which can be seen so far only as in a mirror (6/60). The issue of partial participation – in this world – in the life of the world to come is a recurrent theme in the *Book of Grace*. It is described by Simeon in different terms. Apart from the issue of impassibility it is treated also as “perception of the New Life” (1/48) and as “an earnest of the glory of adoption, which we shall receive in very deed at the universal renewal” (2/31). This earnest (ܠܘܨܡܝ) is given to a man in baptism, but only by means of grace does it become activated and enable the monk to proceed on the way of spiritual progress (4/13).³¹

The chapter quoted earlier on how spiritual prayer can be achieved states that grace performs spiritual prayer in the heart. This issue of the perception of the activity of grace is indeed a prevailing one³² and it often coincides with a description of the visitation of grace. The visitation of grace can happen suddenly, and one becomes a different person “while his tongue is silenced, the motions of his soul are stilled in quietude” (4/26).³³ In the other chapter it is also described as “unaccustomed peace” and “joy” (4/59).³⁴ And while being wholly seized by the presence of grace the mind gains silence (ܠܘܨܘܬܐ) (7/18).

We have just seen how grace influences the monk’s heart, but its activity extends also to the intellectual faculties of the man. Grace grants to monk meditations (ܠܘܨܝܘܬܐ), which are described as reflections on “the Scriptures, created beings, divine care, the wisdom of His creation, and many acts of His providence” (7/39). From some brief remarks found in the *Book of Grace* one may see that the ultimate aim of grace is to lead the monk to single and constant meditation, which is performed in the heart involuntarily (5/24).

³⁰ *Ibid.*, 15 (Engl.), 286 (Syr.).

³¹ *Ibid.*, 60 (Engl.), 315 (Syr.).

³² *Ibid.*, 30 (Engl.), 295 (Syr.).

³³ *Ibid.*, 19 (Engl.), 288 (Syr.).

³⁴ Louf, “Discours”, 42.

Simeon says that meditations (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ) and insights (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ) ascend in the heart through grace and finally turn into contemplation (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ) of the Divine providence, with the soul being in great and speechless amazement (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ) at the “hidden mysteries of God” (4/18). Such visitations of grace producing the divine revelation (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ) or contemplation (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ) absorb a monk and represent in themselves the summit of the way of spiritual progress. During such revelations and visions the monk, being above nature, receives through grace supernatural knowledge, which has no resemblance in the created world and which cannot be acquired through natural human senses and abilities (5/63).

The interrelationship between grace and achievement of the divine visions is once described by Simeon in a chapter which deals with the expectation of divine vision during spiritual prayer as “acceptance of the mystery of grace” (4/64). The phrase “mystery of grace” (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ),³⁵ in my view, provides us with a clue to the comprehension of the significance of grace in Simeon’s doctrine.

On several occasions when dealing with the eschatological theme, Simeon depicts the act of grace at the final time in terms of “pouring forth” (for which different forms of the verb ܘܪܘܢ are used) (7/3, 7/6). The meaning of that act seems to be the complete realization of the baptismal pledge through attainment of spiritual perfection. Since in that transformed state sin and negligence no longer exists and the goal of spiritual advancement is already achieved, then – says Simeon – “the gift of the grace of God will cease” (7/10).³⁶

Even such a brief examination of the vast majority of ample themes related to the activity of grace (each of which deserves to be studied minutely) is sufficient to demonstrate that in the doctrine of Simeon, as it is presented in the *Book of Grace*, grace is regarded as indispensable in the life of the monk towards the achievement of spiritual perfection, or – in the words of Simeon – of the “mystical life in God” (6/61). And if the study of particular actions of grace as can be found in the *Book of Grace* and its comparison with relevant conceptions of other East-Syriac monastic authors can contribute to our better understanding of Simeon’s ascetic and spiritual doctrine, there should be no doubt that grace enjoys a pivotal importance in it.³⁷ Moreover, the treatment

³⁵ Cf. Mingana, *Mystics*, 39 (Engl.), 300-301 (Syr.). One of “the mysteries of grace” (ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ ܠܘܓܘܢܝܘܬܐ) is the true knowledge, which is above the knowledge of the world and the knowledge of the Scriptures.

³⁶ *Ibid.*, 57 (Engl.), 312 (Syr.).

of grace, as it is presented in the *Book of Grace*, can be juxtaposed to how Simeon deals with the same issue in his minor writings in order to establish the authenticity of the former.³⁸

Finishing this brief exposition of activity of grace as it is presented in the *Book of Grace*, it is worth quoting one chapter, in which while describing the blessed portion of the saints in the eschatological context, Simeon recapitulates his thesis that for success in the spiritual progress both deliberate human labour and merciful divine grace are required: “The heavenly Bridegroom will recline at the head of His invited guests, crowning them with twofold glory. He will cause His guests to recline, they being

³⁷ In order to highlight Simeon’s treatment of Grace it is worth quickly describing the views of his contemporaries. In the *Letter on the Three Stages of the Monastic Life* of Joseph Ḥazzaya grace is treated on the first stage as God’s visitation of the monk (grace can be most often encountered in the phrase “visitation(s) of the grace” (ܩܪܝܘܢܐ ܩܪܝܘܢܐ)), who is being granted either a joy or understanding of the Scriptures or tears (P. Harb, F. Graffin, M. Albert, eds. *Joseph Ḥazzāyā. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, (Patrologia Orientalis 45,2), Turnhout: Brepols 1992, § 39); while on the two further stages it is *prima facie* considered to be responsible for various insights (ܩܪܝܘܢܐ), which testify to the level of the monk’s spiritual advancement (e.g. as a result of the revelation of the insights the soul is seen as sapphire at the first stage, as fiery at the second stage and as covered by the light without form at the third stage (*ibid.*, § 107)). The word “grace” is of rare occurrence in Dadišo’s *On šelya*, where its activity is described in terms of help and assistance in the spiritual fight (F. del Río Sánchez, *Los Cinco Tratados sobre la Quietud (Šelyā) de Dādīšō’ Qatrāyā* (Aula Orientalis - Supplementa; 18), Barcelona 2001, 76, l. 17-22) and in achieving an advanced stage of perfection (*ibid.*, 111, l. 13-17). In John of Dalyatha the significance of grace seems to be minimized and most often merely corresponds to God’s Providence and Good Will, but sometime it is presented as a cause of insights and revelations (R. Beulay, ed. *La collection des lettres de Jean de Dalyatha* (Patrologia Orientalis 39, 3), Turnhout: Brepols 1978, letter 4.5; cf. absence of the lemma “grace” in indexes to the editions of Beulay and Khayyat (N. Khayyat, ed. *Jean de Dalyatha. Les Homélie I-XV (Sources syriaques 2)*. CERO/UPA, 2007)); however it is not the case in respect to the letters 48 and 49 which are to be attributed to Joseph Ḥazzaya and both of which deal with activities of grace that accompanies the monk constantly while granting to him different gifts relevant to his stage. In Beh Isho grace “guards solitary’s heart” (M. Blanchard, *Beh Isho’ Kamulaya’s Syriac discourses on the monastic way of life: Edition, English translation, and Introduction* (unpublished PhD thesis), The Catholic University of America 2001, 160 (Syr.), 304 (Engl.)), its activity inside the heart (*ibid.*, 37 (Syr.), 365 (Engl.)) causes insights to appear (*ibid.*, 240-241 (Syr.), 338 (Engl.)). The most close to Simeon in this respect is Isaac of Nineveh, albeit his treatment is not that elaborate (see, for instance, lemma “grace” in the subject index in: Müller, *Homilies*, 550-551 and S. Brock, ed. *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). ‘The Second Part’, Chapters IV-XLI* (CSCO 555 / SS 225), Louvain: Peeters 1995, 196).

³⁸ My preliminary study of the issue demonstrates the close affinity of both groups of texts. Indeed in the short texts of Simeon one can encounter the same ideas and expressions with regard to grace.



adorned forever with the glory of their disciplines, and will pour forth on them the gift of His grace. He will crown them with a crown of light and the effulgence of His divinity. He will cover them with the glory of His eternal Kingdom and illuminate them with light as they rejoice in the joy of being with Christ in unending happiness and delight” (7/6).

Trinitätslehre beim ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) in der Auseinandersetzung mit dem Islam

MARTIN HEIMGARTNER
(Halle/Saale)

Von Timotheos, der von 780 bis 823 Patriarch der ostsyrischen Kirche war und in Bagdad residierte, sind 59 Briefe in syrischer Sprache überliefert. Davon sind bisher 45 ediert.¹ Brief 59 gibt eine Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī (abgekürzt disp) wieder, die wohl im Jahr 782 in Bagdad in arabischer Sprache stattgefunden hat. Timotheos hat sie bald darauf in Brief 59 in Form eines “Gedächtnisprotokolls”² in syrischer Sprache festgehalten. Dieser Text war bisher als Faksimile einer syrischen Handschrift mit einer ungenauen Übersetzung von Alphonse Mingana zugänglich;³

¹ Briefe 1-39: *Timothei Patriarchae I Epistulae I*. Edidit Oscar Braun, (*Scriptores Syri, Textus*, 2,67) Paris: J. Gabalda 1914. *Timothei Patriarchae I Epistulae I. Interpretatus est Oscar Braun*, (*Scriptores Syri, Versio*, 2,67), Roma: de Luigi/Paris: J. Gabalda 1915 (nachgedruckt als CSCO 74, *Scriptores Syri* 30, 1953). Brief 40: Hanna P. J. Cheikho, *Dialectique de la langage sur dieu. Lettre de Timothée I (728-823) à Serge. Étude, traduction et édition critique*, Roma: Pontificia Universitas S. Thomae De Urbe 1983. Brief 41: Raphaël J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Mārōn (traduction latine et texte chaldéen)*, (StT 187) Città del Vaticano: Bibl. Apost. Vaticana 1956, ܡܪܝܩܝܢܐ (syr. Text) und 91-125 (lat. Übersetzung). Brief 43: Oskar Braun, “Briefe des Katholikos Timotheos I”, *Oriens Christianus* 2 (1902), 1-32, ebenso Henri Pognon, *Une version syriaque des Aphorismes d’Hippocrate*, Leipzig: Hinrichs 1903, XVI-XVIII/XVIII-XX. Brief 47: Oskar Braun, “Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts”, *Oriens Christianus* 1 (1901), 299-313. Brief 48: Pognon, “version” XXI-XXII/XXII-XXV. Brief 50: Oskar Braun, “Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I”, *Oriens Christianus* 2 (1902), 283-311. – Zu Auszügen, Referaten oder Erwähnungen anderer Briefe bei Timotheos selbst sowie bei verschiedenen späteren Autoren vgl. Bidawid, *Lettres*, 44-50.

² Den Ausdruck “Gedächtnisprotokoll” verwendet auch Josef van Ess für die Disputation (*Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bände, Berlin: De Gruyter 1991-1997; Bd. 3, 22).

³ A. [=Alphonse] Mingana, *Woodbroke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus by A. Mingana, with two introductions by Rendel Harris. Volume 2: 1. Timothy’s Apology for Christianity, 2. The Lament of the Virgin, 3. The Martyrdom of Pilate. Reprinted from the “Bulletin of the John Rylands Library,” Volume 12, 1928, Cambridge: W. Heffer 1928.*



ich selbst habe ihn in meiner Habilitationsschrift ediert, übersetzt und kommentiert.⁴

Die Trinitätslehre ist einer der zentralen Streitpunkte zwischen Christentum und frühem Islam. Der Islam, der sich in seiner Frühphase mit Entschiedenheit vom Polytheismus und den damit verbundenen Fruchtbarkeitskulten distanziert hatte, nahm genauso Anstoß an der Vorstellung eines Gottes, der als Vater einen Sohn zeugt, wie an der Vorstellung der Trinität, die der Islam polytheistisch als Herrscherkollegium dreier Götter verstand. Diese Vorwürfe artikulieren sich auch im Munde des Kalifen al-Mahdī, wie er uns in der Disputation des Timotheos entgegentritt. So lautet sein allererster Satz:

Ein Mann wie du, Katholikos, der derartige Gotteserkenntnis hat und über Gott zu reden imstande ist, dürfte niemals über Gott sagen, er habe eine Frau genommen und mit ihr einen Sohn gezeugt. (disp 2,2)

An anderer Stelle thematisiert er den angeblichen numerischen Widerspruch in der Trinitätslehre:

[Die Tatsache,] dass sie drei sind, widerspricht dem, dass sie eins sind, und [die Tatsache,] dass sie eins sind, widerlegt, dass sie drei sind. (disp 16,14)

Timotheos begegnet diesen Vorwürfen mit einer Vielzahl von Argumentationen, Erklärungen und Vergleichen. Ich greife vier Beispiele heraus, in denen Timotheos den Vorwürfen des Kalifen begegnet, indem er die Vorstellung der Trinität abstrahiert und die für Muslime anstößigen Begriffe der konkreten Anschauung entzieht. Wir werden sehen, dass Timotheos dabei mehrfach an islamische Theologie anknüpft.

Gott als Prinzip der Rationalität und Vitalität

Timotheos wechselt in der Disputation immer wieder von einem genuin christlichen Trinitätskonzept mit der Trias Vater–Sohn–Geist zu einem

⁴ Martin Heimgartner, *Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen al-Mahdī. Einleitung, Textedition, Übersetzung und Anmerkungen, Habilitationsschrift der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* [noch ungedruckt]. Die Ausführungen dieses Aufsatzes sind zum großen Teil meiner Habilitationsschrift entnommen. Ebenso zitiere ich meine Übersetzung mit meiner eigenen Paraphereneinteilung. Zurzeit arbeite ich im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanzierten Projekts an der Edition und Übersetzung der noch unveröffentlichten Briefe.

zweiten Trinitätskonzept mit der Trias Gott–Rede–Geist, das als apologetisch-antiislamisch bezeichnet werden kann.⁵ Anstelle des für Muslime anstößigen Sohnbegriffes steht “Rede”, ein Begriff, den ein Muslim als nichtpersonale Größe auffasst. Obwohl die Begriffe dieses zweiten Trinitätskonzepts ebenfalls genuin christlich sind – man denke an den λόγος in Joh 1,1 –, ist es gezielt auf Sure 4,171 hin konzipiert, wo Christus als Gottes Rede und Geist prädiert wird:⁶

Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort (*kalimatu*), das er zu Maria entbot, und Geist von ihm (*rūḥun minhu*). (Sure 4,171)

-
- ⁵ In disp 19,5 definiert er beide Formulierungen als äquivalent: “...beim Vater, beim Sohn und beim heiligen Geist oder – wenn man es anders sagen will – bei Gott, bei seiner Rede und bei seinem Geist...”
- ⁶ Dass dieses zweite Trinitätskonzept mit Bedacht im Hinblick auf Sure 4,171 konzipiert ist, zeigt sich zuerst in der sprachlichen Formulierung: Während Timotheos in der ersten Formel nur absolut “Sohn” und “heiliger Geist” sagt, setzt er hier stets die Possessivsuffixe dazu: “*seine* Rede” und “*sein* Geist”, und während in der ersten Formel jeweils das Attribut “heilig” zu “Geist” hinzutritt (im Syrischen eigentlich ein Substantiv: “Geist der Heiligkeit”), fehlt es hier stets: Dies entspricht genau Sure 4,171, wo ebenso das Attribut “heilig” fehlt und wo “Rede” und “Geist” Possessivsuffixe haben, nur dass im Arabischen *rūḥun minhu* unbestimmt ist (“Geist von ihm”). Darüber hinaus fällt auf, dass Timotheos “Rede und Geist Gottes” bald als Plural, bald aber auch als Singular versteht. Dieses Schwanken von Singular und Plural steht in engster Abhängigkeit mit Sure 4,171. In disp 19,20 zeigt sich eindeutig, dass Timotheos weiß, dass Rede und Geist im Koran auf Christus bezogen sind: “Denn so steht es im Evangelium geschrieben, aber genauso wird der Christus auch im Koran, wie ich hörte, ‘Rede und Geist Gottes’ genannt und nicht Diener. Und wenn der Christus ‘Rede und Geist Gottes’ und nicht Diener ist, dann ist der Christus also auch gemäß dem Koran nicht Diener, sondern Herr, weil die Rede und der Geist Gottes auch Herr ist.” Seltener legt Timotheos “Rede und Geist” auch einmal enger auf den Geist hin aus wie in disp 17,23f im Zusammenhang mit dem Zitat 1 Kor 2,11. In der Tat kann im Syrischen ein Subjekt, das aus zwei mit “und” verbundenen Nomina in der Einzahl besteht, sowohl mit Pluralverb als auch mit Singularverb konstruiert werden (Theodor Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik. Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes und Register der Belegstellen, bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966, 246f § 322), bei Timotheos so etwa in disp 4,15: “Denn wie Strahl und Wärme niemals von der Sonne trennbar ist...”. Hier handelt es sich jedoch nicht um diese der syrischen Sprache völlig geläufige Möglichkeit, denn Timotheos kann auf “seine Rede und sein Geist” auch ein folgendes Relativpronomen (disp 16,35; 19,2) oder einen ganzen Relativsatz im Singular beziehen (disp 18,38). In disp 19,36 wird sogar das Personalpronomen “du” im Zitat Ps 2,8 eindeutig auf “seine Rede und seinen Geist” bezogen: “‘*Erbitte dir [etwas] von mir*’, sagt Gott zu seiner Rede und zu seinem Geist, ‘*und ich werde dir die Völker zu deinem Erbe und die Enden der Erde zu deinem Besitz geben.*’” Vgl. auch schon zuvor in disp 19,10f die Auslegung von Ps 2,6f auf Rede und Geist.

Mit der Substitution des für Muslime anstößigen Sohnbegriffs durch den Logosbegriff öffnen sich viele Möglichkeiten, Trinität anders zu verstehen. Ein Beispiel findet sich in disp 4,17–22:

4,17 Ebenso würde auch Gott, wenn seine Rede und sein Geist ganz von ihm getrennt würden, zu einem leblosen Gott ohne Sprach- und Denkfähigkeit. 4,18 Denn wem keine Rede zuteil ist, von dem sagt man, er sei ohne Sprach- und Denkfähigkeit, und wem kein Geist [d.h. Atemhauch] zuteil ist, von dem sagt man, er sei leblos. 4,19 Und wenn jemand wagt, von Gott zu sagen, es habe eine Zeit gegeben, da er keine Rede oder keinen Geist gehabt habe, dann macht er über Gott die lästerliche Aussage, dass es eine Zeit gegeben habe, da er ohne Sprach- und Denkfähigkeit und leblos gewesen sei. [...] 4,21 denn Gott ist immerdar Born des Lebens und Quelle der Sprach- und Denkfähigkeit: Als Quelle der Sprach- und Denkfähigkeit verleiht er durch seine Rede allen sprach- und denkbegabten [Wesen] Rede, als Born des Lebens lässt er durch den Geist allen Lebewesen, sowohl den himmlischen als auch den irdischen, Leben zuströmen. 4,22 Denn Gott ist Schöpfer von allen durch die Rede und den Geist.

Diese Argumentation, die sich bereits bei Johannes von Damaskus findet⁷ und deutlich aus dem griechischen Sprachbereich stammt, spielt mit dem breiten Bedeutungsspektrum der Wortfelder λόγος und πνεῦμα κτλ. Der erste Teilgedanke: Wenn Gott ohne λόγος, ohne ܠܘܓܘܣ, ohne “Rede” ist, ist er ἄλογος, “vernunftlos”, “ohne Sprach- und Denkfähigkeit”. Nach griechischer Vorstellung hängen Sprach- und Denkfähigkeit eng zusammen. Die griechische Sprache umfasst beides mit dem Begriff λόγος. Dies lässt sich ohne Schwierigkeiten ins Syrische übersetzen, da auch das syrische Äquivalent zu λόγος, ܠܘܓܘܣ, und die davon abgeleiteten Begriffe dieses breite Bedeutungsspektrum von sowohl “Rede”, “Aussage”, “Wort” als auch Sprach- und Denkfähigkeit haben.⁸

⁷ Johannes von Damaskus nimmt dabei explizit auf Sure 4,157 Bezug: “Wir wiederum sagen zu ihnen: ‘Wenn ihr sagt, dass der Christus Gottes Rede und Geist ist, weshalb beschimpft ihr uns als solche, die [Gott einen Gefährten] beigesellen (ἑταιριαστάς)? Die Rede und der Geist sind untrennbar von dem, in dem sie wesenhaft sind (πέφυκεν). Wenn nun etwas in Gott als seine Rede ist, dann ist offensichtlich, dass dies auch Gott ist. Wenn es aber außerhalb von Gott ist, dann ist Gott euch zufolge ohne Sprach- und Denkfähigkeit (ἄλογος) und leblos (ἄπνοος).’” (Johannes von Damaskus, *De Haeresibus* 100 [Bonifatius Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Band IV: Liber de haeresibus. Opera polemica. Besorgt von P. Bonifatius Kotter, PTS 22, Berlin: De Gruyter 1981. 63, Z. 69-73]).

⁸ Timotheos bevorzugt allerdings in disp 4,21 das Wort ܠܘܓܘܣܘܬܐ, “Vernünftigkeit”, “Sprach- und Denkfähigkeit”, das aber von derselben zugrunde liegenden Wurzel ܠܘܓܘܣ abgeleitet ist.



Der zweite Teilgedanke steht auf dem Hintergrund von Gen 2,7: Gott haucht dem soeben erschaffenen Menschen “Lebensatem” (πνοήν ζωής) ins Angesicht, sodass dieser zu einer “lebenden Seele” (Ψυχήν ζώσαν) wird. Wer ohne diesen “Lebensatem” ist, ist “leblos”. Anders als das Griechische kann das Syrische (wie auch das Deutsche) dies nicht mit zwei Begriffen desselben Wortstammes ausdrücken. Die Übersetzung dieses Gedankens ins Syrische verlangt nach einer Erklärung, die Timotheos auch beifügt: “... wem kein Geist (ܠܘܐܝ) zuteil ist, von dem sagt man, er sei leblos (ܠܘ ܠ).” (disp 4,18)⁹

Die anschließenden Ausführungen des Timotheos in disp 4,21–22 erhellen in seltener Klarheit einen Aspekt der altkirchlichen Trinitätslehre griechischer Prägung: Gott wird verstanden als Grundprinzip und damit als ewige Quelle der Sprach- und Denkfähigkeit einerseits und der Lebendigkeit, Vitalität andererseits. Durch die zweite Person der Trinität, die “Rede”, erhalten die Menschen Anteil am Prinzip der Sprach- und Denkfähigkeit (disp 4,20f), durch die dritte Person der Trinität, den “Geist”, Anteil am Prinzip der Lebendigkeit. Der Satz: “Gott ist Schöpfer von allen durch die Rede und den Geist” (disp 4,22¹⁰) bedeutet also: Gott erschafft, indem er spricht und Atem ausströmen lässt. Seine Schöpfertätigkeit besteht aus einem “Redeakt” und einem damit untrennbar verbundenen “Atemakt”. Indem er seine “Rede” erklingen und seinen “Atem” ausströmen lässt, gibt er den Menschen Anteil an “Rede” und “Atem”, das heißt, an den Prinzipien der Sprach- und Denkfähigkeit einerseits und der Lebendigkeit andererseits, die mit ihm untrennbar ewig verbunden sind.

⁹ Diese Erläuterung ist umso notwendiger, als noch unklar ist, was Timotheos mit “Geist” genau meint. Erst mit disp 4,25 wird definitiv klar, dass der “Atemhauch” und damit das Prinzip der Lebendigkeit gemeint ist. – Was geschehen kann, wenn solche Erläuterungen unterbleiben, zeigt sich in den griechisch erhaltenen Opuscula des Theodor Abu Qurra: “Und wer sollte dann Gottes Rede und Geist geschaffen haben. Denn bevor Gott diese schuf, wie war denn da Gott selbst? Etwa ohne Rede und Geist? Und wer wird denn schon sagen, dass Gott vernunftlos (ἄλογος) und ohne heiligen Geist (δίχα πνεύματος ἁγίου) war?” (op 35) Hier ist die den Geist betreffende Argumentation zur unverständlichen Tautologie geraten: Gott kann nicht ohne Geist sein, weil Gott nicht ohne (heiligen) Geist sein kann. Hier muss dem griechischen Text ein syrisches Original zugrundeliegen. Theodor Abu Qurra selbst hat tatsächlich auch syrisch geschrieben (Theodor Abu Qurra, *Mimar* 8,21 [Constantin Bacha, *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d’Haran*. Beyrouth 1904., 60f; Übersetzung bei Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740-820). Literaturhistorische Untersuchungen und Übersetzung, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 10)* Paderborn 1910., 212]), aber diese Schriften sind verloren.

¹⁰ Bezug auf den in der Disputation mehrmals zitierten Ps 33,6: disp 4,25; 7,47; 16,50.74.82.



Diese Stelle zeigt ferner, wie schwierig die Wortwahl bei der deutschen Übersetzung ist. Ich habe mich entschieden, in der ganzen Disputation **ܠܠܗ**, das syrische Pendant zum griechischen **λόγος**, mit “Rede” und nicht mit “Wort” zu übersetzen wie sonst im Deutschen üblich. Genauso wäre es konsequent und treffend, **ܠܘܐܝ**, also das syrische Pendant zum griechischen **πνεῦμα**, nicht mit “Geist”, sondern mit “Hauch” oder “Atemhauch” wiederzugeben, aber dies schien mir für deutsche Ohren doch zu befremdlich. An einigen Stellen war es allerdings unumgänglich, “Atemhauch” beizufügen.

Eins und Drei als qualifizierende Gottesprädikate

16,34 Aber wie wir sagen, dass ‘eins’ über Gott ausgesagt werden kann, nicht aber, als würde damit ein Zählvorgang begonnen, 16,35 so sagen wir auch, dass er drei ist, aber nicht so, wie wenn [damit] eine Mehrzahl [ausgedrückt würde] oder wie wenn mehrere Götter voneinander abgetrennt würden, sondern um damit in hervorragender Weise die Rede und den Geist Gottes zu präzisieren.

17,10 Denn auch das, dass wir über Gott sagen, er sei ‘eins’, drückt nach unseren Maßstäben eine Art Abtrennung aus. Denn sobald wir beispielsweise ‘ein Mensch’, ‘ein Engel’, ‘ein Dinar’ oder ‘eine Perle’ sagen, ist sofort dadurch, dass etwas ‘eines’ ist, nach unseren Maßstäben eine Art Abtrennung erkennbar. Denn wir trennen den einen Dinar von vielen Dinaren ab, die eine Perle von vielen Perlen, den einen Engel von vielen Engeln, den einen Menschen von vielen Menschen. 17,11 Denn niemand zählt richtig: ‘ein Mensch, zwei Engel’ oder ‘ein Pferd, zwei Esel’ oder ‘Ein Dinar, zwei Zuze oder Obolen’ oder ‘eine Perle, zwei Rubine oder Smaragde’, sondern ein jedes wird mit Gleichartigem gezählt, wir zählen also ‘ein, zwei, drei Menschen’, ‘ein, zwei, drei Engel’, ‘ein, zwei, drei Dinare’ und ‘eine, zwei, drei oder wie viele Perlen auch immer’. 17,12 Aber dass etwas eins ist, drückt nach unseren Maßstäben, wie ich gesagt habe, eine Art Abtrennung aus, bei Gott aber und auf Gott bezogen drückt [dies] nie eine Art Abtrennung aus. Denn es gibt im Vergleich zu ihm nichts von derselben Art und derselben Gattung, sodass ‘ein Gott’ ebenso eine Art Abtrennung ausdrücken könnte wie zum Beispiel ‘ein Engel’ oder ‘ein Mensch’. Denn er ist alleinig, singular und einzigartig in seiner Natur. 17,13 Ebenso aber sagen wir auch, dass er drei ist, nicht wie bei materiellen [Dingen] oder Zahlen, und dass er Vater, Sohn und Geist ist, sagen wir nicht, wie wenn es etwas bei uns bezeichnen würde, und nicht, wie wenn es eine Abtrennung, Absonderung oder Vermischung ausdrücken würde, sondern als etwas, das unsere [Vorstellung] übersteigt, und

zwar in einer gänzlich göttlichen, unverstehbaren, und unbeschreibbaren Weise.

Hier nimmt Timotheos Bezug auf islamische Reflexionen über Gottes "Einssein" (*tauḥīd*).¹¹ In diesen geht es darum, dass "Eins", auf Gott bezogen, nicht ein bloßes Zahlwort ist. Gott wird damit nicht numerisch als eine Entität neben anderen, sondern vielmehr qualitativ als "einzigartig" bezeichnet.¹² Timotheos möchte nun das Wort "Drei", angewandt auf die Trinität, in entsprechender Weise verstanden wissen: nicht als Zahlwort, sondern als eine heraushebende Qualitätsbezeichnung der Trinität.

Dabei wird nach Timotheos nicht die Dreizahl von irdischen Dingen auf die Trinität übertragen, sondern die Dreizahl ist primär ein qualifizierendes Prädikat der Trinität. Im eigentlichen Sinn bezeichnet "Drei" das Wesen der Trinität. Wird der Begriff "drei" auf irdische Dinge bezogen, so bezeichnet er in einer "übertragenen, abgeschwächten Weise" (disp 17,7) drei Stück gleichartiger Entitäten (disp 17,11). Hier wird so deutlich wie kaum sonst, dass Timotheos die Trinität im Grunde als ein ganz abstraktes Phänomen versteht.

Gott als Prinzip der Interdependenz von Singular und Plural

16,14 Und unser König entgegnete mir: "[Die Tatsache,] dass sie drei sind, widerspricht dem, dass sie eins sind, und [die Tatsache,] dass sie eins sind, widerlegt, dass sie drei sind. Das bekennt und glaubt doch jedermann." 16,15 Ich aber sagte ihm: "Dass sie eins sind, setzt

¹¹ Vgl. dazu van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 365-372. So schreibt etwa al-Nāshī' al-akbar († 906): "Man ist verschiedener Meinung darüber, was mit der Aussage 'Gott ist einer' gemeint ist. Manche Leute sagen: Wir meinen, daß er nicht zwei oder mehr ist, ohne daß sie [dies] näher erläutern. Andere [sagen]: Wir meinen nicht, daß er eins sei der Zahl nach, auch nicht, daß er eins sei derart, daß, wenn er zu anderm hinzugefügt wird, er und [dieses] andere zwei ergeben; nicht eins als Einzelwesen, das immer noch in viele [weitere] Teile zerteilt werden kann, und auch nicht eins im Sinne eines Atoms. Mit 'eins' meinen wir vielmehr 'ohne gleichen'. Alles, was seinesgleichen hat, ist nicht realiter eins; denn wenn es zu dem anderen addiert wird, ergibt es mit diesem zwei und fällt damit unter die Eigenschaft 'Nicht-Eins'. Das Eine und der, welcher der Eine ist, sind in allen Fällen eines nur derart, daß der Verstand dazu kein Zweites findet." (Übersetzung van Ess, *Theologie*, Bd. 6, 371)

¹² Vermutlich spielt Timotheos in den drei Gottesprädikaten *ܐܠܗܐ ܘܢܗܘܐ ܘܥܘܠܐ*, "alleinig, singular und einzigartig" (disp 17,12), allesamt mit charakteristischem *ܘ*, auf das arabische *aḥad* an, das in Sure 112,1 statt des Zahlwortes *wāḥid* steht. Nach Rudi Paret war in Sure 112,1 wohl der Reim ausschlaggebend für die Wortwahl (Kommentar 530).



gana hat sich mit dem Sinn von disp 16,23–25 abgemüht. Er verweist dabei auf den Brief des christlichen Apologeten al-Kindī im früheren 9. Jahrhundert, wo sich angeblich derselbe Gedankengang finde.¹⁵ Die Dreizahl werde dort als vollkommene Zahl gedeutet, weil sie als Summe von Eins und Zwei sowohl gerade als auch ungerade Zahlen in sich fasse. Davon ist in unserem Text keine Rede. Auch die Zahlenspekulationen bei Aristoteles in *Metaphysik M* und *N* scheinen nicht weiterzuhelfen. Die Lösung muss aus den beiden Sätzen gewonnen werden, dass “die Drei eine Grenze für jede Zahl bildet” (disp 16,23) und dass “von der Dreizahl an und darüber hinaus ... ebendiese Zahl über sich hinaus repetiert” wird (disp 16,25). Mir scheint, dass diese beiden Sätze von der arabischen Grammatik her zu verstehen sind: Im Arabischen “bildet” die Drei “eine Grenze für jede Zahl”, weil mit der Drei der Plural beginnt, während für die Zweizahl der Dual verwendet wird. Und von der Dreizahl an wird, “ebendiese Zahl über sich hinaus repetiert”, um Dinge zu bezeichnen, die größer oder gleich Drei sind.¹⁶ Timotheos denkt “Plural” also als eine Erweiterung der Dreizahl: “Plural” ist für ihn nichts anderes als eine Anwendung der “Dreizahl” auf die darüber liegenden Zahlen. Trinität ist für ihn also das Ursystem der Interdependenz von Einzahl und Mehrzahl. Diese Erklärung deckt sich auch mit den vorangegangenen Ausführungen zu Eins und Drei als qualifizierenden Gottesprädikaten.

Wir begegnen hier dem höchst interessanten Phänomen, dass ein originalsprachlicher Text nur auf dem Hintergrund einer anderen Sprache verstanden werden kann; dies, weil der Text ein Gespräch festhält, das in dieser anderen Sprache gehalten wurde. Timotheos rechnet offensichtlich damit, dass sein syrischsprachiger Briefadressat Sergios sowie eventuelle andere Leser aufgrund ihrer Zweisprachigkeit den Gedankengang nachvollziehen können.

¹⁵ Mingana, *Apology*, 64 Anm. 1.

¹⁶ Dabei ist freilich nicht berücksichtigt, dass im Arabischen, falls das explizite Zahlwort dazutritt, bei den Zahlen 11–99 das entsprechende Substantiv im Akkusativ Singular steht, darüber hinaus bei den ganzen Hunderten im Genitiv Singular. Die deutsche Sprache kennt ein vergleichbares Phänomen: Sie verwendet den Plural für alle Dinge, deren Zahl mindestens zwei ist. Wird bei einer Mehrzahl jedoch explizit ein mindestens dreistelliges Zahlwort genannt, das auf -01 endet, so steht das Bezugswort zumindest in gesprochener Sprache im Singular: “101 Nacht”, “201 Nacht”, “1001 Nacht”, aber “1002 Nächte”.

Gott als Prinzip der Interdependenz von Subjekt und Objekt

18,5 Ich aber fragte: “Wenn erstens Gott seit immer und ewig sieht und erkennt und wenn zweitens einer, der sieht und erkennt, auch [ein Objekt] hat, das von ihm gesehen und erkannt wird, und wenn drittens kein Geschöpf ewig mit Gott koexistiert, sondern erst dann existiert, nachdem er es erschaffen hat, wann er wollte, wenn es also nichts anderes gibt, was mit ihm koexistiert, was er ewig hätte sehen oder erkennen können, wie sollte dann also Gott Sehender und Erkennender sein und genannt werden, wenn nichts existiert, das er immer und ewig hätte sehen und erkennen können, auch bevor die Welt entstand?” 18,6 Und unser siegreicher König antwortete: “Es ist so, wie du sagst: Der, der sieht, sieht notwendigerweise [auch ein Objekt], das gesehen wird, und der, der erkennt, erkennt [notwendigerweise auch ein Objekt], das erkannt wird, aber man kann [auch] sagen, dass er sich selbst sieht und erkennt.” [...] 18,12 Ich aber antwortete ihm: “Gott sieht und erkennt sich selbst in der Tat durch seine Rede und seinen Geist, denn der Sohn und der Geist des Vaters sind ein reiner Spiegel, aber kein fremder Spiegel, sondern ein wesensgleicher [Spiegel], der seiner Natur gleicht und wie er ohne Ende und ohne Begrenzung ist. 18,13 Seine Rede, seinen Geist und seine Schöpfung sah er [schon] immer und ewig, auch vor den Äonen [...]”

Bei diesem Gedankengang knüpft Timotheos an die sogenannten “Namen Gottes” an, welche die islamische Tradition aus koranischen Prädikationen Gottes gewonnen hat.¹⁷ Oft handelt es sich um Nominalsätze wie zum Beispiel: “Er ist der Mächtige und Weise.” (Sure 59,24) Eine solche Liste von – allerdings substantiviert formulierten – Eigenschaften Gottes findet sich auch bei Timotheos.¹⁸ Hier greift Timotheos Gott als den Sehenden und Erkennenden heraus. Dabei entwickelt er Überlegungen des Aristoteles zur Interdependenz von Subjekt und Objekt in *Metaphysik* Λ 9 weiter und wendet sie auf die Trinität an. Der Gedankengang ist folgender: Gott ist ewig Erkennender und ewig Sehender. Was kann aber Gegenstand dieses Sehens und Erkennens sein, bevor Gott den Kosmos erschafft? Es muss also für sein Sehen und Erkennen ein Objekt geben,

¹⁷ Vgl. dazu van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 425-428.

¹⁸ Nämlich in disp 17,7: “Denn ‘Herrschaft’, ‘Leben’, ‘Macht’, ‘Größe’, ‘Ehre’, ‘Weisheit’, ‘Sehen’, ‘Erkennen’, ‘Richterschaft’ und dergleichen gehören wahrhaftig, naturgemäß und auf ewig zu Gott, zu uns aber gehören sie nur in übertragener, abgeschwächter Weise und auf Zeit.”

das ebenfalls ewig ist, aber nicht ein zweites von Gott unterschiedenes Wesen ist. Antwort: Das sind der Sohn und der Geist.¹⁹

Der Kalif möchte das Problem so lösen, dass Gott vor der Erschaffung der Welt sich selbst sieht. Timotheos lehnt diese Lösung ab, denn für ihn ist ein streng monotheistisch verstandener Gott reines Subjekt. Nur der trinitarische Gott kann zugleich Subjekt und Objekt sein, ohne dass dabei ein zweites ewiges Wesen neben Gott existiert, und ohne dass sich Gott dabei aufteilt. Trinität bedeutet also, dass Gott sich selbst als Objekt seiner ewigen Seh- und Erkenntnistätigkeit gegenüberstellen kann, indem er sich selbst als Sohn und Geist gegenübertritt. Dieses Gegenüberstellen durch Zeugung des Sohnes und Hervorgehen des Geistes bringt keine Aufteilung und keine räumliche Distanzierung innerhalb von Gott mit sich, sondern einzig und allein eine personale Differenzierung (disp 4,46–67; 18,16–18).

Zum Schluss

Indem Timotheos von einer Sohn-Christologie zu einer Logos-Christologie übergeht, schafft er Raum für abstrahierende Interpretationen der Trinität: Trinität wird nun nicht mehr verstanden als eine Art göttliche “Familie” oder als eine Art göttliches “Herrscherkollegium”, sondern als göttliches Prinzip der Rationalität und Vitalität, als göttliches Prinzip der Interdependenz von Singular und Plural, als göttliches Prinzip der Interdependenz von Subjekt und Objekt.

Damit geht ein platonisch geprägtes Verständnis von Begriffen einher, das ihm erlaubt, anstößige theologische Begriffe der konkreten Anschauung zu entziehen. Begriffe haben ihre primäre Bedeutung im geistigen, göttlichen Bereich und werden erst in einem zweiten Schritt auf irdische Dinge übertragen. Dieses Begriffsverständnis findet sich bekanntlich bereits im biblischen Epheserbrief, wo es heißt, dass von Gott dem Vater “jede Vaterschaft ... den Namen hat” (Eph 3,14). Auf diese Weise versteht Timotheos den Begriff der Dreizahl von der Trinität her als qualifizierende Aussage und fasst ihn auf als Inbegriff von Plural überhaupt. Und mit diesem Begriffsverständnis kann Timotheos auch anderswo in der Disputation die für Muslime anstößigen theologischen Begriffe “Sohn” und “Zeugung” in einer abstrahierenden Bedeutung verwenden, die “Verstand und Rede übersteigt und transzendiert”.²⁰ All dies wird möglich aufgrund

¹⁹ Für “Subjekt” und “Objekt” verwendet der syrische Text jeweils das aktive resp. passive Partizip oder das Verbalsubstantiv des jeweiligen Verbes.

²⁰ Nämlich in disp 2,4 (Sohn) und 3,31-37 (Zeugung); die zitierte Formulierung stammt aus 2,4, dort auf das “göttliche Kind” bezogen.

dieses platonisch geprägten Verständnisses von Begriffen, das Timotheos selbst in disp 17,6f wie folgt ausdrückt:

Es ist nicht so, dass wir diese unsere [Begriffe] auf Gott anwenden, sondern vielmehr ist es so, dass seine Begriffe in großer Güte vielfach abgeschwächt auf uns angewendet werden. 17,7 Denn [Begriffe wie] 'Herrschaft', 'Leben', 'Macht', 'Größe', 'Ehre', 'Weisheit', 'Sehen', 'Erkennen', 'Richterschaft' und dergleichen gehören wahrhaftig, naturgemäß und auf ewig zu Gott, zu uns aber gehören sie nur in übertragener, abgeschwächter Weise und auf Zeit. Bei Gott haben diese keinen Anfang gehabt und haben sie kein Ende, bei uns Menschen aber haben sie einen Anfang und haben sie ein Ende.

Vom Mittelalter zur Neuzeit





Christliche Trinität und islamischer Monotheismus: Yahyā Ibn ʿAdīs Gottesbild¹

GEORGES TAMER
(Berlin)

Abū Zakarīya Yahyā Ibn ʿAdī hatte maßgeblichen Anteil an einer ersten Blütezeit der arabischen Philosophie, die infolge umfangreicher Übersetzungen philosophischer Schriften aus dem Griechischen ins Arabische zustande gekommen war. Vom achten bis zum zehnten Jahrhundert hielt die beispiellose Übersetzungsbewegung an, die von breiten Schichten der abbasidischen Gesellschaft getragen wurde und vor allem dazu diente, materielle und geistige Bedürfnisse dieser Gesellschaft zu befriedigen.² Daran waren in erster Linie syrische Christen wie etwa Ḥunain Ibn Ishāq (808-873) beteiligt. Andere christliche Gelehrte wie Yūḥannā Ibn Ḥailān (gest. 920) in Ḥarrān und Abū Bishr Mattā Ibn Yūnis (gest. 940) in Bagdad lehrten Logik und Philosophie. Zu ihren Schülern gehörte kein geringerer als Abū Naṣr al-Fārābī (870-950), der erste Systematiker unter den muslimischen Philosophen. In einem solchen von religiöser und kultureller Pluralität geprägten Umfeld wirkte Ibn ʿAdī und entfaltete sein Konzept der Trinität, in dem er versuchte, seinen muslimischen Gesprächspartnern aufzuzeigen, dass die Christen keine Polytheisten sind, sondern als Monotheisten an einen dreieinigen Gott glauben.³

-
- ¹ Vorliegender Beitrag enthält die ersten Ergebnisse meiner Beschäftigung mit Yahyā Ibn ʿAdīs Denken, das sich im arabisch-islamischen Kontext entfaltete. Weitere Studien zu arabisch-christlichen Autoren, die im Spannungsfeld der intellektuellen Auseinandersetzung mit ihrem muslimischen Kontext wirkten, sind geplant. Solche Autoren bieten hervorragende Beispiele der Aufrechterhaltung von religiöser Identität und kultureller Aufgeschlossenheit.
- ² Vgl. dazu: Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsīd Society (2nd – 4th / 8th – 10th centuries)*, London etc.: Routledge 1998.
- ³ S. zur Charakterisierung der arabischen Philosophie im Mittelalter vom Verfasser, "Monotheismus und Politik bei Alfarabi", in *Montheistic Kingship: The Medieval Variants*, Aziz Al-Azmeh and János M. Bak, eds., Budapest: Central European University, Dept. of Medieval Studies 2004 (CEU Medievalia 5), 191-214.



1. Leben und Werk

Yaḥyā Ibn ʿAdī darf wohl als der bedeutendste christliche Autor im arabischen Kulturkreis des zehnten Jahrhunderts gelten.⁴ Er soll 893 in der Stadt Takrīt auf dem Gebiet des heutigen Irak geboren worden sein, die bis 1156 ein wichtiges Zentrum der syrischen Kirche war.⁵ In Bagdad studierte er Logik und Philosophie u.a. bei dem berühmten christlichen Logiker Abū Bishr Mattā sowie bei al-Fārābī. Auch Yaḥyās Bruder Ibrāhīm beschäftigte sich mit der Philosophie, allerdings scheinen sich die beiden Brüder auf diesem Gebiet nicht immer einig gewesen zu sein.⁶ Nach Abū Bishrs Tod 940 übernahm Yaḥyā die Leitung der Bagdader Logikerschule. Mit dem Tod al-Fārābīs 950 in Damaskus avancierte er zum angesehensten arabischen Logiker seiner Zeit, zu dessen Schülern Christen ebenso wie Muslime zählten. Zusätzlich zu seinem Wirken als Logiker und Philosoph versah Yaḥyā Ibn ʿAdī vermutlich auch klerikale Dienste als Diakon. Er starb 974 und wurde in der St.-Thomas-Kirche in al-Qaṭīʿa im Nordwesten von Bagdad beigesetzt. Sein Werk umfasst 141 Schriften. Neben Übersetzungen und Bearbeitungen philosophischer Schriften Platons, des Aristoteles und ihrer Kommentatoren verfasste er eigene Abhandlungen zur Logik, Physik, Metaphysik, Mathematik, Medizin, Theologie und Ethik. Darüber hinaus beschäftigte er sich mit der Exegese von Evangelienpassagen.⁷

In einem noch maßgeblich von Christen mitgestalteten Kontext der arabischen Kultur wirkend, stand Yaḥyā Ibn ʿAdī nicht nur im engen Ideenaustausch mit muslimischen Gelehrten über philosophische Themen. Darüber hinaus verteidigte er christliche Glaubensinhalte, die im Koran und der darauf basierenden islamischen Theologie abgelehnt

⁴ Zu Yaḥyās Biographie und Werk vgl. Gerhard Endress, *The Works of Yaḥyā bin ʿAdī. An analytical inventory*, Wiesbaden: Reichert 1977; *Maqālah fī t-tawḥīd li-š-šaiḥ Yaḥyā bin ʿAdī (Le Traité de l'unité de Yaḥyā Ibn ʿAdī (893-974))*, Samir Khalil SJ, hg., Jounieh und Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1980, 25-37 (*Maqālah*); Bo Holmberg, *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Introduction, edition and word index*, Lund: Plus Ultra 1989, 17-21 mit weiterführenden Literaturangaben S. 17, A. 1.

⁵ Vgl. zu Takrīt: Jean Maurice Fiey, "Tagrit", *L'Orient Syrien* 8 (1963), 289-341; J. H. Kramers / C. E. Bosworth, art. "Takrīt", in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol.10, Leiden: Brill 2000, 140.

⁶ So zählt al-Qifṭī zwei Schriften Yaḥyās auf, in denen er Ansichten seines Bruders widerlegt: *Maqālah*, 27f.

⁷ Vgl. Endress, *Works*. Eine leicht modifizierte Liste von Ibn ʿAdīs Schriften findet sich in *Maqālah*, 46-57.

wurden, gegen islamische Polemik. Vor allem den Lehren von der Trinität und der Inkarnation kommt in diesem Zusammenhang besonderes Gewicht zu, da unter der Trinität häufig ein Tritheismus vermutet und die christliche Vorstellung, nach der Gott selbst in der Gestalt Jesu Christi Mensch geworden ist, als eine mit Gottes Erhabenheit nicht korrelierende Auffassung abgelehnt wurde.⁸ Diese aus christlicher Sicht falschen Annahmen, auf denen die islamische Polemik beruhte, versuchte Yaḥyā zu korrigieren, indem er ihnen eine eigene Darstellung dieser zentralen christlichen Glaubensinhalte entgegensetzte. Sein Versuch lässt sich in eine lange Linie von ähnlichen Anstrengungen einreihen. Von Theodor Abū Qurra bis Georges Khodr bleibt eine solche Aufklärung ein wichtiges Anliegen christlicher Gelehrter, die sich mit den Ansichten von Muslimen über das Christentum auseinandersetzen. Von diesem Prozess kann nicht behauptet werden, dass er schon beendet ist. Die Bemühungen orientalischer Christen, ihren muslimischen Mitmenschen zentrale Glaubensinhalte des Christentums verständlich zu machen und nicht nur mit der Sprache, sondern auch durch ihre Lebensweise näher zu bringen, habe ich in einem anderen Zusammenhang als „gelebte Hermeneutik“ bezeichnet.⁹ „Gelebte Hermeneutik“ bedeutet soviel wie die Übersetzung theologischer Sinngehalte in lebensbezogene Handlungen, die ihre Selbstreflexivität wesentlich zugunsten einer in ihrer Ausrichtung auf den Anderen bestehenden Aufgeschlossenheit auflöst.

⁸ Schon der Philosoph Abū Ya‘qūb al-Kindī (gest. 873) verfasste einen Traktat gegen die christliche Auffassung der Trinität, von dem nur Passagen erhalten geblieben sind, die Yaḥyā Ibn ‘Adī in seiner Erwiderung zitiert hat: Yaḥyā Ibn ‘Adī, *Tabyīn ghalat Abī Yūsuf Ya‘qūb Ibn Ishāq al-Kindī fī maqālatihi fī r-radd ‘alā n-naṣārā*, siehe: Augustin Périer, “Un traité de Yaḥyā ben ‘Adī: Défense du dogme de la Trinité contre les objections d’ al-Kindī”, *Revue de l’Orient Chrétien*, 22 (1920-1921): 3-21 (S. 4-14 arab. Text, S. 15-21 franz. Übers.). Eine verbesserte französische Übersetzung findet sich in: Augustin Périer, *Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben ‘Adī*, Paris 1920, 118-128. Die Schrift ist 961 entstanden und enthält Ansichten, die Yaḥyā schon in seinem Traktat zum Monotheismus vertreten hat. S. Endress, *Works*, 100f.; *Maqālah*, 110ff., 117f.

⁹ Vgl. vom Verfasser: “Kirche der Übergänge: Die rum-orthodoxe Kirche im Libanon und in Deutschland”, in: *Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums*, Sabine Gralla, hg., Münster: Lit 2003: 93-110; “Kultursynthese als Friedenspotential: Rum-Orthodoxe aus Nahost in Deutschland”, in: *Religiöse Minderheiten - Potentiale für Konflikt und Frieden*, Hans-Martin Barth, Christoph Elsas, hg., Hamburg: EB 2004: 103-115.

2. Intellektuelle Herausforderung des Glaubens

Der Erläuterung der christlichen Lehre von der trinitarischen Einheit Gottes widmet Yaḥyā Ibn ʿAdī mehrfach Ausführungen in verschiedenen Abhandlungen.¹⁰ Die Frage der Inkarnation behandelt er vorwiegend im Rahmen seiner Erwiderung auf den Polemiker Abū ʿĪsā al-Warrāq sowie in seiner Widerlegung christologischer Dogmen der Nestorianer.¹¹ Zumal seine Überlegungen zur trinitarischen Einheit Gottes für sein im Rahmen der Auseinandersetzung mit Muslimen entworfenes Gottesbild von zentraler Bedeutung sind, möchte ich sie in den Mittelpunkt der gegenwärtigen Betrachtung stellen. Zu diesem Zweck beziehe ich mich in erster Linie auf seinen Traktat zum Monotheismus (*Maqālah fī t-tawḥīd*), der von Samir Khalil für die früheste datierte Schrift Yaḥyās gehalten wird.¹² Eine weitere von Lūis Shaikhū edierte Abhandlung zur Trinität wird ebenfalls herangezogen.¹³ Überschneidungen mit der Studie Georg Grafs zur Philosophie und Gotteslehre Yaḥyās lassen sich dabei kaum vermeiden.¹⁴

Bevor ich auf Yaḥyās Argumente im Einzelnen eingehe, möchte ich darauf hinweisen, dass sein Argumentationsstil in seinen theologisch orien-

¹⁰ Unter Yaḥyās christlich-arabischen Vorgängern des achten und neunten Jahrhunderts schrieb Abū Rāʾīta eine Abhandlung, in der er die Vorwürfe von Muslimen gegen den christlichen Glauben an die Trinität widerlegt. Vgl. Geog Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʾīta*, coll. C.S.C.O. 130-131, *Scriptores Arabici* 14-15, Louvain 1951, S. 1-26 (arabisch), S. 1-31 (deutsch).

¹¹ Emilio Platti, hg. *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā b. ʿAdī*, vol. I und II, Leuven: Peeters 1981-1982; ders., hg., *Abū ʿĪsā al-Warrāq - Yaḥyā Ibn ʿAdī de l'Incarnation*, Leuven: Peeters 1987.

¹² Endress, *Works*, 71-73; *Maqālah*, 34. Bei Stellenangaben aus Yaḥyās Text werden die in Samir Khalils Edition angegebenen Paragraphenzahlen berücksichtigt. Die Seitenzahlen beziehen sich auf Khalils Einleitung.

¹³ “Maqālah li-l-Shaikh Yaḥyā Ibn ʿAdī fī ṣiḥḥat iʿtiqād an-naṣārā fī l-bāriʾ jalla wa-taʿālā annahu jawhar wāḥid dhū thalāthat ṣiḥāt”, in: Lūis Shaikhū, hg., *Maqālat dīniya qadīma li-baʿḍ mashāḥir al-kataba al-Naṣārā*, Beirut 1906, 51-55. Eine früher Yaḥyā Ibn ʿAdī zugeschriebene Abhandlung über die Einheit und die Dreiheit Gottes wird neuerdings von Bo Holmberg für ein Werk Israels al-Kashkarīs gehalten. Vgl. o. A. 1. In der Abhandlung wird zunächst unter aristotelischem Einfluss die Lehre vom Einen bei griechischen Philosophen dargestellt, um zur christlichen Lehre von der Trinität zu gelangen. Demnach ist Gott einer gemäß der Substanz (*fī l-jawhar*) und drei gemäß der Eigentümlichkeiten (*fī l-khawāṣṣ*). Diese sind das Sein (*al-wūjūd*), das Leben (*al-ḥayāh*) und die Rationalität (*al-nuṭq*). Die drei Eigentümlichkeiten werden “*aqānīm*”, d.h. Hypostasen, genannt, da jede von ihnen eine eigentümliche Eigenschaft besitzt, die die anderen zwei nicht haben. S. Holmberg, *A Treatise*, § 200, 64, passim. Samir Khalil geht auf diese Abhandlung nicht ein.

¹⁴ Georg Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥyā Ibn ʿAdī und späterer Autoren*, Münster: Aschendorff 1910.

tierten Schriften immer durch straffen logischen Aufbau und methodische Dialektik gekennzeichnet ist. So stellt er die ihm bekannten Auffassungen oder Aspekte zum jeweiligen Behandlungsgegenstand dar, analysiert sie der Reihe nach, um abschließend zu einem logischen Urteil zu gelangen, wobei er seine Argumente dialektisch aufbaut. Bei seinen Darlegungen stützt er sich weitgehend auf die Philosophie und verzichtet auf die Autorität der Bibel und die Lehren der Kirchenväter, um seine Hypothesen zu stützen, da die Herausforderung durch die Muslime ihn dazu zwingt, für seine Ideen einen Boden zu schaffen, der auch von Nichtchristen betreten werden kann, indem er sich der Mittel der Rationalität bedient. So werden in dem hier zu untersuchenden Traktat über den Monotheismus (*Maqālah fī t-tawḥīd*) weder die Muslime noch die Christen noch ihre Religionen genannt und keine heiligen Schriften zitiert. Nur Aristoteles, den die Araber “den ersten Lehrer” (*al-mu‘allim al-auwwal*) nannten, wird dort als Gewährsmann erwähnt. Ihm wird später der große jüdische Denker Mūsā Ibn Maimūn (gest. 1204) umfassendes Wissen lediglich über die Angelegenheiten der sublunaren Welt zuschreiben. Obwohl Maimonides Passagen aus der hebräischen Bibel philosophisch deutet, überlässt er den Propheten die Erkenntnis der göttlichen Dinge. Yaḥyā Ibn ‘Adī hingegen wagt einen aus philosophischer Sicht mutigeren Schritt, wenn er die Trinität mithilfe aristotelischer und neuplatonischer Begrifflichkeit zu interpretieren versucht. Offensichtlich war er wie sein Lehrer und Freund al-Fārābī davon überzeugt, dass sich mithilfe der Philosophie Unklarheiten der Theologie aufheben lassen.¹⁵ Er verfolgte jedoch ein anderes Ziel als dieser, weil er nicht an der Harmonisierung von Philosophie und Religion interessiert war. Während sich der muslimische Philosoph al-Fārābī dieser Aufgabe widmete, scheint der Christ Yaḥyā eine solche Notwendigkeit nicht verspürt zu haben, stattdessen konnte er als Philosoph Theologie betreiben.

In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass sich Yaḥyās *Maqālah fī t-tawḥīd* genau durch diese Spannbreite auszeichnet, indem darin die christliche Trinität an keiner Stelle ausdrücklich erwähnt wird. Gott wird mit dem allen Monotheisten geläufigen Begriff “*al-khāliq*”, “der

¹⁵ Alfarabi, *Kitāb al-Jam‘ bain ra’yay al-ḥakīmain*, A. N. Nādir, hg., Beirut 1960, 103. Deutsche Übersetzung von Friedrich Dieterici in *Alfārābī’s philosophische Abhandlungen*, Leiden: Brill 1892, 1–53, hier S. 41. Al-Fārābī verfasste einen Traktat über das Eine und die Einheit (*Kitāb al-wāḥid wa-l-waḥdah*, Muhsin Mahdi, hg., Casablanca 1989). Die hier getroffenen aristotelischen Einteilungen und Bestimmungen des Einen ähneln selbstverständlich denjenigen Einteilungen und Bestimmungen des Einen in Yaḥyās Abhandlung. Mit seiner Darstellung des dreieheitlichen Einen geht Yaḥyā allerdings über seinen Lehrer hinaus. Bedauerlicherweise lässt Samir Khalil al-Farabīs Traktat völlig unerwähnt.

Schöpfer“, bezeichnet.¹⁶ Anders als bei seiner apologetischen Erwiderung auf al-Kindī's Polemik gegen das Christentum, in der er christliche Terminologie gebraucht, vermeidet der Autor hier den direkten polemischen Disput mit Leugnern der Trinität. Wir haben es also mit einer philosophisch ausgerichteten Abhandlung zu tun, die aber einen theologischen Zweck erfüllen soll. Yaḥyā stellt die Philosophie in den Dienst der Theologie, um seinen christlichen Glauben andersgläubigen Menschen zu erläutern, mit denen er denselben Bildungshintergrund teilt. Scheint die christliche Idee des dreieinigen Gottes im krassen Widerspruch zur Einheit Gottes im Islam zu stehen, bietet sich für Yaḥyā eine streng logisch entwickelte Metaphysik als neutraler Boden an, um die scheinbar opponierenden Ideen miteinander zu versöhnen.¹⁷

3. Das Gottesbild Yaḥyā Ibn ʿAdīs

Yaḥyā beschreibt in seinem Traktat über den Monotheismus das Wesen Gottes mit Hilfe der Metaphysik. Er geht dabei weitgehend auf aristotelische Grundüberlegungen zurück. Gott sei die absolut erste Ursache (*ʿillat al-ʿilal*), aus der heraus alle anderen Ursachen hervorgehen. Er sei die Ursache alles Seienden; keine andere Ursache existiere neben ihm.¹⁸ Weil der Philosoph darüber hinaus keine weiteren positiven Aussagen über Gottes Wesen machen kann, wendet er sich der Schöpfung zu, um im induktiven Verfahren von ihrer Anordnung und Zweckmäßigkeit auf die Weisheit und das vollkommene Wissen der ersten Ursache zu schließen. Die Spuren der Weisheit Gottes werden in seinen Geschöpfen bezeugt.¹⁹ Gottes in der Ordnung der Schöpfung manifeste Weisheit lässt Yaḥyā's Auffassung gemäß darauf schließen, dass Gott zugleich allwissend ist. Gottes Erkenntnis ist jedoch nicht sinnlich, da Gott keinen Körper hat. Er erkennt nur auf intellektuelle Weise mittels seines Wesens. Daraus ergibt sich, dass das göttliche Wesen selbst Intellekt ist, wie es schon Aristoteles erklärt hat.²⁰

¹⁶ *Maqālah*, § 3ff.

¹⁷ Zur starken Abhängigkeit Yaḥyā's von der Metaphysik des Aristoteles vgl. *Maqālah*, 121f. mit einem Hinweis auf Periers Urteil darüber.

¹⁸ *Maqālah*, § 132. Vgl. Graf, *Philosophie*, 10.

¹⁹ *Maqālah*, §§ 360-370.

²⁰ Aristoteles, *Metaphysik*, XII, 9, 1075, a 10f. Vgl. Graf, *Philosophie*, 11f.

Mit dem bisher Dargelegten hätten die muslimischen Polemiker kein Problem. Sie nehmen vielmehr Anstoß an der Gleichsetzung von Einheit und Dreiheit im christlichen Gottesbegriff. Aus diesem Grunde versucht Yahyā zu Beginn des *Tawḥīd*-Traktats Raum für seine folgenden Argumente zu schaffen. Er stellt fest, dass sich diejenigen, die sich zur Einheit (*wahdānīya*) des Schöpfers bekennen, über die Bedeutung (*maʿnā*) seiner Einheit nicht einig sind. Darauf zählt er diesbezüglich sechs unterschiedliche Auffassungen auf: 1) Mit dem Einheitsbekenntnis werde jede Bedeutung der Vielheit in Gott negiert, ohne seine Einheit zu bestätigen.²¹ 2) Gottes Einheit werde ausschließlich im Sinne der Einzigartigkeit (*annahū lā nazīra lahu*) gedeutet. 3) Gott als Einer werde im Sinne eines mathematischen Prinzips gedeutet, dem eine Reihe folge. 4) Die Einheit werde als eine abgeleitete Bedeutung Gottes aufgefasst, die auch für weitere Existenten gelte. 5) Gott sei in jeder Beziehung Einer, der auf keinen Fall vielfach sei. 6) Gott werde auf zweifache Weise so aufgefasst, dass er von einer Seite einer, von einer anderen vielfach sei.²²

Nach einer anfänglichen Darstellung dieser verschiedenen Bestimmungen der Einheit Gottes, setzt sich Yahyā Ibn ʿAdī mit ihnen auseinander. Die erste Ansicht sei in sich widersprüchlich. Da jedes Seiende entweder eines oder vielfach sei, erübrige sich die Negation der Vielheit des einen Gottes.²³ Die zweite Meinung könne zweierlei bedeuten: Entweder dass jedes Seiende in allem, was es hat, vom Schöpfer verschieden ist, oder dass es kein Seiendes gibt, das in all seinen Inhalten und Eigenschaften Gott gleicht. Nach mühsamer Argumentationsdialektik erklärt Yahyā auch diese Auffassung für widerlegt, denn zum einen sei es unmöglich, dass etwas existiere, dem alle Seienden auf keine Weise ähneln und zum anderen könne von Gott nicht behauptet werden, ein Seiendes würde ihm in einer Eigenschaft gleichen.²⁴ Ferner stelle die mathematisch orientierte dritte Deutung der Einheit Gottes diesen in eine Reihe von Zahlen, zu denen er folglich in einem numerischen Verhältnis stünde, was zu der unendlichen Vermehrung der Ursachen führen müsste.²⁵ Die vierte Bedeutung suggeriere, dass die Einheit Gottes von einem vom Wesen Gottes verschiedenen Einheitsbegriff abgeleitet sei, der in dem Schöpfer ebenso wie

²¹ Mit diesem Einwand könnte m. E. die islamische Bekenntnisformel (*shahādah*) "*lā ilāh illā Allāh*", "es gibt keinen Gott außer Gott", gemeint sein.

²² *Maqālah*, §§ 3-12.

²³ *Ibid.*, §§ 18-24.

²⁴ *Ibid.*, §§ 25-80.

²⁵ *Ibid.*, §§ 81-101.

in den anderen Existenten vorhanden sein soll. Daraus ergebe sich, dass für Gott zwei ewige Begriffe geltend gemacht werden müssten, um das Wesen und die Akzidenz in ihm aufzufassen. Die auf diese Weise unvermeidliche Trennung zwischen Gottes Wesen und seiner Einheit müsse in jedem Fall abgelehnt werden, gleich ob lediglich eines von ihnen oder sie beide für ewig oder nicht ewig gehalten werden.²⁶ Die fünfte Behauptung, die erste Ursache sei eine in jeder Beziehung und auf keinen Fall mehrfach, setze die Einheit in ein Ableitungsverhältnis zur Vielheit, die zu einer Addition von "Einern" würde. Dass Gott von einer solchen Beziehung ausgeschlossen werden müsse, liege auf der Hand.²⁷ Es bleibt daher nur die letzte Möglichkeit übrig, Gott als Einer auf der einen und Mehr auf der anderen Seite (*wa-huwa an takūn al-dhāt wāḥidah min wajh wa-akthar min wāḥidah min wajh ākhar*) zu halten.²⁸ Die Explikation dieses Satzes, mit dem Yaḥyā die trinitarische Einheit Gottes erklären will, unternimmt er im weiteren Verlauf seines Traktats.

Zunächst muss Yaḥyā aber einen Begriff des Einen entwickeln, der in sich die interne Vielfalt enthält, um erläutern zu können, wie Gott einerseits Einer und andererseits drei ist. Deshalb untersucht er in einem neuen theoretisch-logischen Anlauf, der im Text den Verlauf der argumentativen Widerlegung der falschen Behauptungen vom Einen unterbricht, die verschiedenen Arten des Einen, um festzustellen, welche von ihnen auf die erste Ursache zutrifft. Er zählt sechs Kategorien (wörtlich: "Teile", *aqsām*) des Begriffs des Einen auf: 1) Das Eine, das der Gattung (*jins*) nach eins ist, wie das Lebewesen; 2) das Eine, das der Spezies (*nawʿ*) nach eins ist, wie der Mensch; 3) das Eine, das dem Verhältnis (*nisbah*) nach eins ist, wie das Verhältnis zwischen Quelle und Fluss oder das Verhältnis der Zahlenverdoppelung; 4) das Eine, das sich wie in geometrischen Linien und Körpern mit anderen verbinden lässt; 5) das Eine, das dem Begriff (*ḥadd*) nach eins ist, wie es sich mit dem Begriff "Mensch" (*insān*) verhält, der obwohl eins auch "lebendig, vernunftbegabt, sterblich" (*ḥayy, nāṭiq, māʿit*) ist; 6) das unteilbare Eine wie in dem Punkt, dem Augenblick und dem Anfang der Bewegung.²⁹

Um einen Begriff des Einen, der die Vielfalt in sich trägt, entwickeln zu können, unternimmt Yaḥyā eine weitere Einteilung des Einen nach sechs Modi (*jihāt*),³⁰ die er in drei Paaren darstellt: 1) Das aktuelle (*bi-l-fiʿl*)

²⁶ *Ibid.*, §§ 102-143.

²⁷ *Ibid.*, §§ 215-240.

²⁸ *Ibid.*, § 241.

²⁹ *Ibid.*, §§ 146-176.

³⁰ *Ibid.*, §§ 177-180.

und das potentielle (*bi-l-quwwa*) Eine. Ein Beispiel für das aktuelle Eine sind zwei diakritische Punkte über einem arabischen Buchstaben; sie existieren zwar jeder für sich abgegrenzt, doch bilden sie als in einem Schriftzug zusammengebrachtes Paar *in actu* eine Einheit. Im Falle von Wasser und Wein, die in unterschiedlichen Gefäßen sind, doch vermischt und in einem einzigen Gefäß zu einem Körper vereinigt werden können, ist das Eine als potentiell zu betrachten.³¹ 2) Das gegenständliche (*fī l-mawḍūʿ*) und das begriffliche (*fī l-ḥadd*) Eine. Ein Beispiel für das gegenständliche Eine ist die Sonne oder besser ein Mann namens Zaid, der der Gegenstand (das Subjekt) vieler Dinge wie das Niesen und die Temperatur ist. Das begrifflich Eine wie der Begriff "Mensch" (*insān*) hat zwar mehrere Bedeutungen wie "lebendig, vernünftig, sterblich", bleibt aber im Begriff eine Einheit, die den Individuen zukommt.³² 3) Das substantielle (*bi-l-dhāt*) und das akzidentielle (*bi-l-ʿaraḍ*) Eine. Beispiele für ersteres sind der einzelne Körper, die einzelne Fläche und die einzelne Linie. Als Beispiel für das akzidentielle Eine bietet sich das Heer oder die Herde. Die vielen verschiedenen Substanzen, die zu jeder dieser Gruppen gehören, bilden nur akzidentiell eine Einheit aufgrund ihrer Versammlung an einem Ort oder unter der Führung eines Führers.³³

In weiteren Ausführungen stellt Yaḥyā Ibn ʿAdī fest, dass alle "Kategorien" (*aqsām*) und "Modi" (*jihāt*), die für den Begriff des Einen getroffen worden sind, gleichermaßen für den Begriff des Vielen gelten.³⁴ Im Rahmen seiner Darstellung des auf Gott anwendbaren Begriffs des Einen prüft er daraufhin im Einzelnen, ob solche "Kategorien" (*aqsām*) und "Modi" (*jihāt*) des Einen auch für die erste Ursache behauptet werden können. Durch ein logisches Ausschlussverfahren negiert er die Möglichkeit, die genannten Kategorien auf die erste Ursache zu applizieren.³⁵ Er schließt der Reihe nach aus, dass sie eine Einheit im Sinne der Gattung, der Art, des Verhältnisses, des Zusammengesetzten oder des unteilbaren Anfangs eines Geteilten sein könnte. Nur die begriffliche Einheit eignet sich nach Yaḥyā für die Bezeichnung Gottes, wobei seine Einheit von seiner Substanz nicht getrennt werden kann. Seine Einheit ist substantiell (*bi-l-dhāt*), aktuell (*bi-l-fiʿl*) und gegenständlich (*fī l-mawḍūʿ*).³⁶ Dennoch ist Gott nicht nur

³¹ *Ibid.*, §§ 181f.

³² *Ibid.*, §§ 183-185.

³³ *Ibid.*, §§ 186-189.

³⁴ *Ibid.*, §§ 190-212.

³⁵ *Ibid.*, §§ 245-266. Vgl. dazu Graf, *Philosophie*, 21f.

³⁶ *Ibid.*, §§ 267-280.

Einer, sondern auch mehr. Im Hinblick auf die Vielheit stellt der Philosoph ebenfalls fest, dass für die erste Ursache die begriffliche Mehrheit zutrifft.³⁷ Seine Beweisführung lautet wie folgt:

Da der Begriff (*al-ḥadd*) ein gewisser Ausdruck (*qawl*) und der Ausdruck zusammengefasst (*mu'allaf*) ist, und da jedes Zusammengefasste (*mu'allaf*) notwendigerweise (*lā maḥālah*) mehrere Teilbegriffe (*akthar min juz' wāḥid*) zusammenfasst, und da jeder dieser Teilbegriffe auf eine andere Bedeutung (*ma'nā*) hinweist, die von der Bedeutung, auf die die übrigen Teilbegriffe hinweisen, verschieden ist, vereinigen sich (*yajtami*⁹) in ihm notwendigerweise (*lā maḥālah*) beide Bedeutungen (*al-ma'nayān*), ich meine, die Einheit (*al-waḥdah*) und die Vielfalt (*al-kathrah*).³⁸

Auf diese Weise kann nun mit Blick auf die Trinität argumentiert werden, dass in der ersten Ursache die Einheit und die Vielheit vereinigt sind und dass die Einheit die Gesamtheit des Begriffs – hier: Gott – und die Vielheit seiner Kategorien bzw. Teilbegriffe – hier: die Personen – bedeutet.

Wenn im Begriff Gottes die Einheit und die Vielheit vereinigt sind, wie kann der christliche Philosoph die Vielheit als Dreiheit herausarbeiten? Er unternimmt an mehreren Stellen den Versuch zu erklären, wie dies möglich ist. Dabei deuten seine späteren Äußerungen darauf hin, dass seine philosophische Erläuterung der christlichen Trinitätslehre eine deutliche Entwicklung erfahren hat, wie es im Folgenden erläutert wird.

In dem Traktat über den Monotheismus stellt Yahyā die drei Personen der Trinität als die Attribute (*ṣifāt*) Güte (*jawd*), Macht (*qudra*) und Weisheit (*ḥikma*) dar. Diese Trias ähnelt der ersten göttlichen Triade *αγαθότης, δύναμις, γνῶσις* in Proklos' Schrift *Elemente der Theologie* (Στοιχείωσις Θεολογική), die bereits ins Arabische übersetzt vorlag und fälschlicherweise Aristoteles zugeschrieben wurde.³⁹ Ebenfalls Johannes von Damaskus hebt in seiner Schrift *De Fide Orthodoxa* diese drei Eigenschaften des vollkommenen Gottes hervor.⁴⁰ Dieses Buch wurde im zehnten Jahrhundert

³⁷ *Ibid.*, §§ 284-305.

³⁸ *Ibid.*, § 300.

³⁹ Vgl. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press 1963, 264. Als Übersetzer wird Ḥunain's Schüler Abū 'Uthmān Sa'īd Ibn Ya'qūb al-Dimashqī vermutet, der um 914 Leiter des Bagdader Krankenhauses war. Zur übersetzten Schrift vgl. Gerhard Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Beirut: Orient Institut 1973.

⁴⁰ Vgl. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, Berlin etc.: De Gruyter 1973, 14.



ins Arabische übersetzt.⁴¹ Wir können also davon ausgehen, dass es sich bei diesem Vergleich um ein Allgemeingut theologischer Erklärungen und Begrifflichkeiten unter Christen handelt. Wie traditionell in der christlichen Theologie so begründet auch Yahyā die Notwendigkeit dieser drei aufgeführten Attribute mit folgenden zusammengefassten Argumenten: Jedes aus dem Nichts geschaffene Seiende bedarf notwendigerweise einer äußeren Ursache, um aus dem Nichts ins Sein zu gelangen. Da der Schöpfer die Schöpfung freiwillig geschaffen hat, ist er gut. Die Schöpfung erfolgte aus seiner Güte (*al-jawd*).⁴² Die freiwillige Schöpfung der Seienden deutet zugleich auf die Allmacht (*qudrah*) der ersten Ursache hin.⁴³ Die perfekte Anordnung des Seins deutet unmissverständlich auf die Weisheit (*ḥikmah*) des Schöpfers hin.⁴⁴ Diese drei Attribute sind unterschiedlicher Bedeutung, sie hängen im Hinblick auf den Schöpfer zusammen und gehören ausschließlich ihm; keines von ihnen darf in seinem Begriff fehlen.⁴⁵ In seiner polemischen Schrift gegen die Nestorianer schreibt Yahyā jede dieser drei Eigenschaften speziell einer der trinitarischen Personen zu. So sei die Güte die Eigenschaft des Vaters, die Weisheit die des Sohnes und die Allmacht die des Heiligen Geistes.⁴⁶

Eine theoretische Steigerung lässt sich in Ibn ʿAdīs Trinitätsauffassung beobachten, wenn er ausführlich die gegenseitigen Beziehungen der Personen zueinander mit einem Gleichnis aus “den sichtbaren Dingen”, nämlich mit dem zweifach reflektierten Bild in einem Spiegel, erläutert.⁴⁷ Er entwickelt seine These folgendermaßen: Wenn wir zwei Spiegel einander gegenüberstellen, finden wir in jedem der beiden das Bild von allem, was ihm gegenübersteht. In jedem der beiden Spiegel ist also das Bild, das im anderen Spiegel aufgenommen wird. Jedem Bild der beiden Spiegel entstehen “drei Zustände” (*thalāth aḥwāl*), von denen ein jeder von den beiden anderen Zuständen verschieden ist. Der erste Zustand ist derjenige, der eine eigene Existenz hat; er ist das Bild, das sich im Stahl⁴⁸ befindet (A) oder in einem anderen geschliffenen Körper, der das Bild dessen aufnimmt, was ihm gegenüber ist. Dieses Bild ist in diesem Zustand die Ursache für die

⁴¹ *Maqālah*, 128.

⁴² *Ibid.*, §§ 325-357.

⁴³ *Ibid.*, §§ 358-365.

⁴⁴ *Ibid.*, §§ 366-370. Dieser Gedanke kommt ebenso in Ps. 104, besonders V. 24, vor.

⁴⁵ *Ibid.*, §§ 371-376.

⁴⁶ Platti, *La grande polémique antinestorienne*, 15, Z. 16, 16, Z.1.

⁴⁷ Shaikhū, *Maqālāt*, 52f.

⁴⁸ Gemeint ist ein Spiegel aus geschliffenem Stahl.

Existenz des Bildes in den beiden anderen Zuständen. Würden wir uns vorstellen, dieses Bild würde nicht mehr existieren, würde ebenso jenes Bild im gegenüberstehenden Spiegel (B) nicht mehr existieren. Wenn letzteres nicht existiert, wird sich das reflektierte Bild in dem Spiegel, von dem es ursprünglich ausgeht, nicht zusammenfügen (C). Die Existenz des im Stahl erscheinenden Bildes (A) ist die Ursache der beiden anderen Bilder (B und C). Weil das erste Bild (A) existiert, existieren die beiden letzteren (B und C); wenn diese existieren, muss es notwendigerweise auch existieren. Wie wendet Yaḥyā dieses Beispiel theologisch auf die Trinität an?

Für den Philosophen Yaḥyā ist die Existenz des ersten Bildes ein Analogon (*mumāthil*) für die Existenz des Vaters, der die Ursache für den Sohn und den Geist ist, die beide von ihm verursacht sind. Der zweite Zustand ist die Existenz desselben Bildes im gegenüberstehenden Spiegel; darin ist ein Analogon (*mumāthilah*) für die Beschaffenheit des Geistes, hervorgehend aus dem Vater. Der dritte Zustand, der durch die Zusammenfügung im (ersten) Spiegel entsteht, von dem er ausgeht, ist ein Analogon (*muqābilah*) für die Eigentümlichkeit des Sohnes, der dem Vater nach zwei Gesichtspunkten ähnelt, einerseits im Bild, andererseits bezüglich seiner Existenz im Wesen des Vaters und nicht außer ihm.⁴⁹

Yaḥyā Ibn ‘Adī betont, dass das besprochene Bild nur “ein einziges Bild” und “nicht durch die drei erwähnten Attribute (*ṣifāt*) vervielfältigt ist”. “Die Attribute sind verschieden”, deshalb “wird das eine Bild zu drei supposita (*mawḍū‘āt*), von denen die Bedeutung eines jeden von der Bedeutung der beiden anderen verschieden ist. Keiner mit Vernunft Begabter würde leugnen, dass sich das Bild (A), das er im Stahl sah, von dem im gegenüberstehenden Spiegel sichtbaren Bild (B) nicht unterscheidet und dass es mit dem sich von diesem Spiegel aus zusammengefügt Bild (C) in eins fällt.” Er würde auch nicht daran zweifeln, “dass die Bedeutung eines jeden dieser drei Zustände anders ist als die Bedeutung der beiden anderen, denn im Stahl zu sein ist etwas anderes als vom gegenüberstehenden Spiegel aus auf den ersten Spiegel reflektiert zu sein. Ebenso unterscheidet sich das Hervorgehen des Bildes aus dem ersten zum anderen Spiegel von den beiden anderen Bedeutungen.” Auf diese Weise existiert das im Wesen eine Bild in drei Zuständen; wenn es mit den drei Attributen verbunden wird, wird es vervielfältigt. Das Bild, “sofern es Bild ist, gilt also als eines, wenn es mit den Zuständen, oder wenn du willst, sage, mit den Attributen verbunden wird, wird es zu drei Dingen; es bleibt, sofern es ein Bild ist, eins, in seinen Attributen wird es jedoch vervielfältigt.”⁵⁰

⁴⁹ Shaikhū, *Maqālāt*, 53. Vgl. Graf, *Philosophie*, 24f.

⁵⁰ *Ibid.*, 53.



Yaḥyā geht einen weiteren Schritt in der Abstraktion, wenn er in derselben Abhandlung zu erkennen gibt, dass die bereits erwähnte Analogie zwar auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht und deshalb klar ist, dennoch der Trinität nicht angemessen ist. Er führt den intellektuell anspruchsvolleren Vergleich der Trinität mit der Dreiheit des Intellekts, des Denkenden und des Gedachten (*‘aql, ‘āqil, ma‘qūl*) auf, die seiner Auffassung nach die Ähnlichkeit besser und würdiger trifft. Er stellt den Sachverhalt folgendermaßen dar:

Indem jeder, der denkt, nur mit dem Intellekt denkt, und dieser zu den gedachten Dingen gehört, ist es deutlich, dass der Intellekt selbst mit dem Intellekt gedacht wird.⁵¹

Es heißt weiter, dass der Intellekt eines der existenten Wesen ist. Seine Existenz als Intellekt bedeute streng genommen nicht, dass er denkt oder gedacht wird; dass er gedacht wird, bedeute auch etwas anderes als dass er Intellekt ist, denkt oder gar nicht gedacht wird. Indem also der Intellekt sich selbst denkt, wird er zugleich zum Denkenden und zum Gedachten. Damit erlangt er als ein Wesen drei verschiedene Eigenschaften (*ṣifāt*). Denn der eine Intellekt ist selbst Denkendes und Gedachtes. Yaḥyā fährt fort:

Insofern mit seinem Namen ‘der Intellekt’ (*al-‘aql*) nur sein Wesen im abstrakten Sinne bezeichnet wird, ohne dass etwas anderes zu seinem Wesen hinzugefügt wird, ist er die Ursache (*‘illa*) der beiden anderen Kennzeichen (*na‘tāyn*), mit denen dieses Wesen bezeichnet zu werden verdient, wenn ihre Bedeutungen jeweils mit dem abstrakten Wesen in Verbindung gebracht werden. [...] Wenn er nicht mehr existiert, existieren mit ihm die beiden anderen Bedeutungen (*ma‘nayain*) nicht mehr und wenn eine von den beiden Bedeutungen existiert, muss auch er mit ihr unbedingt existieren. Er ist deshalb ein Analogon für den Vater, indem der Vater die Ursache des Sohnes und des Geistes ist. Weil die Bedeutung des Denkenden dem Intellekt keineswegs außer ihm existiert und sich deshalb von ihm nicht unterscheidet oder von ihm ausgeschlossen wird, ist sie [d.i. die Bedeutung] ein Analogon für den Sohn, denn die Natur des Sohnes und die Natur des Vaters ist eine. Insofern der Intellekt ein Gedachter ist, ist er ein Analogon für den Geist, indem der Geist vom Vater ausgeht und aus ihm hervorgeht (*khārij ‘an al-‘āb munba‘ith minhu*), genauso wie das Gedachte, insofern es gedacht ist, vom Denkenden ausgeht und ihm zukommt (*khārij ‘an al-‘āqil wa-wārid ilaih*).⁵²

⁵¹ *Ibid.*, 54.

⁵² *Ibid.*

Indem Intellekt, Denkendes und Gedachtes eine Substanz bilden, die, insofern sie Substanz (*dhāt*) ist, sich nicht vermehrt, sondern mit drei Eigenschaften (*ṣifāt*) bezeichnet wird, jede von ihnen sich von den beiden anderen unterscheidet, ähnelt dieses Beispiel dem Glauben der Christen an Gott: als Wesen (*jawhar*) ist er Einer, der sich in keiner Weise vielfältigt; er hat drei Eigenschaften “und wenn du willst drei Eigentümlichkeiten (*khawāṣṣ*)”, die sich voneinander nicht im Wesen, sondern von der Eigentümlichkeit her unterscheiden.⁵³

Yaḥyā setzt sich mit dem Zweifel an der Richtigkeit seiner Analogie auseinander, indem er interessanterweise hervorhebt, dass die Christen den Sohn mit dem Denkenden vergleichen, weil allein der Sohn Mensch geworden ist. Aufgrund der Inkarnation muss der Sohn notwendigerweise mit dem Denkenden, nicht mit dem Gedachten, verglichen werden, weil der Mensch, d.h. die menschliche Natur, in der Lage ist, das abstrakte Wesen zu denken. Hierin gleicht der Mensch dem “Gottsohn” (*al-ilāh al-ibn*), der als derjenige bezeichnet wird, der das abstrakte Wesen denkt. Der Mensch kann hingegen nicht als Gedachtes bezeichnet werden, weil er nicht zum abstrakten Wesen werden und sich mit ihm vereinigen kann. Das Gedachte gleicht deshalb nur dem Geist. Das menschliche Vermögen zu denken ermöglicht es also, die trinitarische Person, die Mensch geworden ist, als denkende zu identifizieren.⁵⁴

Damit erreicht Yaḥyās theoretische Anstrengung um die Darstellung der trinitarischen Einheit Gottes ihren Höhepunkt der Abstraktion. In der Studie von Georg Graf werden weitere Ausführungen zum Thema aufgenommen, die im Folgenden zusammengefasst wiedergegeben werden. Sie dienen in unserem Zusammenhang der Ergänzung von Ibn ‘Adīs Konzept der Trinität um weitere Aspekte, ohne dass sie wesentlich Neues enthalten.

In einem anderen Kontext betont Yaḥyā gegen den Einwand, Gott zugleich Einheit und Vielheit zuzuschreiben führe notwendigerweise zur Verdreifachung Gottes, dass die Gott beigemessene Dreiheit nur die Attribute der einen Substanz betrifft, die auf diese Weise eins bleibt. Um zu veranschaulichen, wie dies geht, verwendet Yaḥyā das Beispiel eines Individuums, das drei Eigenschaften hat: Zaid bleibt ein und derselbe Mensch, wenn von ihm ausgesagt wird, dass er 1) der Sohn von ‘Amr, 2) vier Ellen lang und 3) Arzt ist. Es sind zwar verschiedene Eigenschaften, aber sie gehören zu einem Menschen.⁵⁵ So müsse man sich die Trinität vorstellen; die Personen seien die Eigenschaften, die Substanz sei Gott. In der göttlichen

⁵³ *Ibid.*, 54f.

⁵⁴ *Ibid.*, 55. Vgl. Platti, *Abū ‘Isā al-Warrāq - Yaḥyā Ibn ‘Adī de l’Incarnation*, 12, Z. 2-6.

⁵⁵ Vgl. Graf, *Philosophie*, 28.

Substanz unterscheiden sich die Personen nicht, sondern nur bezüglich der Eigentümlichkeiten (*khawāṣṣ*) der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Hervorgehens. Die Eigentümlichkeiten (*al-khawāṣṣ*) seien die verschiedenen Bedeutungen, die im Gedanken entstehen, wenn der menschliche Verstand sie in Verhältnis zu der einen Substanz setzt.⁵⁶ An einer anderen Stelle beruft sich Yaḥyā bei seiner Argumentation im Zusammenhang einer innerchristlichen Auseinandersetzung auf die Autorität A) der Bücher der Thora, der Propheten, des Evangeliums, der apostolischen Briefe, B) der Kirchenväter wie Dionysos, Gregor, Basilius den Großen und Johannes Chrysostomos, deren Lehren von den drei Kirchen der Nestorianer, Melkiten und Jakobiten anerkannt werden, sowie C) auf die allgemeine Übereinstimmung unter den Christen (*ijmāʿ*).⁵⁷

Des weiteren hebt Yaḥyā in verschiedenen Kontexten hervor, dass die Verschiedenheit der Personen weder durch eine Verschiedenheit in der göttlichen Substanz noch durch eine andere Ursache zustande kommt. Die Personen sind in sich selbst unterschieden. Jede von ihnen ist "in der Bedeutung ihrer Gesamtheit" von den beiden anderen unterschieden aufgrund ihrer verschiedenen Eigentümlichkeiten. Die Gesamtheit bedeutet die Summe aus Wesen und Eigentümlichkeit. So besteht für den Vater die Gesamtheit aus Substanz und Vaterschaft, für den Sohn aus Substanz und Sohnschaft und für den Geist aus Substanz und Hervorgehen. Die Eigentümlichkeit des Vaters ist das Erzeugen, die des Sohnes das Erzeugtwerden und die des Geistes das Hervorgehen.⁵⁸ Die Personen der Trinität sind also auf der einen Seite gleich, auf der anderen Seite verschieden. Die Einheit der göttlichen Substanz bleibt auf diese Weise aufrechterhalten. Die Verschiedenheit der Personen besteht in ihrer unterschiedlichen Beziehung zueinander.

Gegen den polemischen Verdacht, Gott dem Erzeuger müsse zeitlicher Vorrang eingeräumt werden, wendet sich Yaḥyā mit dem Hinweis auf die Gleichzeitigkeit des Intellekts, des Denkenden und des Gedachten. Wenn das Eine zustande kommt, müssen die übrigen beiden gleichzeitig ohne zeitlichen Verzug mit entstehen. Die bei den Kirchenvätern geläufige Analogie: Sonne, Sonnenlicht und Sonnenwärme wird von Yaḥyā ungern verwendet, weil es den berechtigten Einwand gab, dass, wenn sich der

⁵⁶ *Ibid.*, 29.

⁵⁷ *Ibid.*, 30. Der Konsens (*ijmāʿ*) gilt auch in der islamischen Theologie und Jurisprudenz als ein Prinzip der Urteilsbildung. Vgl. dazu: M. Bernand, art. "Idjmā'", in: *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., vol. 3, Leiden: Brill 1971, 1023ff.; Iyā A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Theology: Ijmāʿ and taʿwīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Leiden: Brill 1989.

⁵⁸ Graf, *Philosophie*, 32.

Sohn und der Geist zum Vater wie Licht und Wärme zur Sonne verhalten würden, sie ihre Persönlichkeit einbüßen und lediglich als Akzidenzien des Vaters aufgefasst werden müssten. Yaḥyā erkennt diesen Punkt an und erklärt das Beispiel als unzutreffend, um die Trinität zu veranschaulichen. Er fügt jedoch hinzu, dass die "Mutakallimūn der Christen", d.h. die Theologen, dieses Gleichnis nur gebrauchten, um zu zeigen, dass es auch unter dem sichtbar Existenten etwas gebe, was die Einheit und die Vielheit in sich trägt. Ihr Zweck sei jedoch nicht, "eine nach allen Gesichtspunkten vollkommene Übereinstimmung zwischen den verglichenen und den Vergleichsdingen konstatieren zu wollen." Denn im Hinblick auf die Trinität seien alle Gleichnisse ohnehin unzulänglich. Das Gleichnis von der Sonne werde nur von Menschen "mit schwacher Beobachtungsgabe unter den Christen" verwendet, den Menschen "mit erworbenen Kenntnissen" genüge diese Analogie nicht.⁵⁹

4. Fazit

Yaḥyā Ibn 'Adī ringt redlich mit dem Problem, den dreieinigen Gott philosophisch zu erklären. Durch eine streng logische Methode versucht er, einen Begriff des Einen zu entwickeln, der die Vielheit in sich trägt. Diese definiert er zweckgemäß als Dreiheit. An diesem Punkt tritt in seiner Konzeption eine Schwachstelle auf, die er wahrscheinlich bewusst in Kauf nimmt. Denn mit der bereits von ihm gemachten Einschränkung, dass alle Gleichnisse unzulänglich seien, um die Trinität zu erfassen, gibt der christliche Philosoph zu erkennen, dass das intellektuelle Ringen um theoretische Erklärungen der Trinität nicht mehr als Annäherungen an den Gegenstand der Betrachtung bedeuten, mit denen der menschliche Verstand Unbegreifliches zu begreifen versucht. Das letzte Ergebnis solcher Bemühungen bleibt das Unvermögen menschlicher Erkenntnis, das Wesen Gottes zu erkennen. Davon bleibt Yaḥyās eigener Versuch eigentlich nicht unberührt: Je höher der Grad der erforderlichen Spekulation ist, desto ernüchternder der notwendige Kompromiss ausfällt, um schwer vorstellbare Glaubensinhalte erklärbar zu gestalten.

Das in Yaḥyās *Tawḥīd*-Traktat entfaltete Konzept der Trinität stellt sich von zwei Seiten problematisch dar. Wenn der Philosoph nach der hochspekulativen Erörterung des Einen die drei Personen bezeichnet, verlässt er den Bereich der rein spekulativen Logik und begibt sich in die Sphäre

⁵⁹ *Ibid.*, 36. Das Sonnengleichnis wird in al-Kashkarīs Abhandlung, § 212, für die Trinität verwendet.

der empirisch erschließbaren Schöpfung, um aufgrund der Beobachtung der kosmischen Ordnung festzustellen, dass der Schöpfer gütig, allmächtig und weise sein muss. Wie bereits angedeutet beteiligt sich Yahyā hier an allgemein christlichem Gedankengut. Die Argumentation verliert durch die erwähnte Verlagerung an Kraft. Er dürfte jedoch dessen bewusst gewesen sein. Mit der triadischen Struktur des Denkens entscheidet er sich für eine angemessenere Alternative, um den Sachverhalt analogisch zu beschreiben.

Das zweite Problem in Yahyās Konzeption besteht in der Bezeichnung der drei Personen als Attribute (*ṣifāt*) der einen Substanz. Dabei verwendet er Begriffe, die mit anderen Inhalten gefüllt schon in der islamischen Theologie in Gebrauch waren.⁶⁰ Stellt sich diese Bezeichnung zwar aus der Sicht des christlichen Philosophen als die bestmögliche dar, bleibt sie dennoch der theologischen Sache unangemessen. Gemäß dem christlichen Glauben können die Personen der Trinität nicht zu Attributen der göttlichen Substanz herabgestuft werden. In seinem islamisch geprägten Kontext muss der christliche Philosoph jedoch Kompromisse eingehen, wenn er apologetisch der Polemik von Muslimen entgegentreten will, um das Christentum von dem Vorwurf des Tritheismus zu befreien. Vor einem solchen Hintergrund kann sein Unternehmen gerechtfertigt werden, genauso wie er die Kirchenväter bei ihrem Vergleich der Trinität mit der Sonne, ihrem Licht und ihrer Wärme rechtfertigt, obwohl er den Vergleich für unzureichend hält. Sein Hauptanliegen ist schließlich nicht, die trinitarische Einheit Gottes zu erfassen, sondern sie den muslimischen Kritikern, soweit es geht, verständlich zu machen. Fehlen gemeinsame Glaubensgrundlagen, kann er sich aus der Philosophie die erforderlichen Mittel dazu holen, um Menschen, die seinen Glauben nicht teilen, die Idee der Trinität verständlich darzustellen. Die Rationalität stellt sich damit als ein Zwischenfeld dar, auf dem sich die an religiösen Disputen Beteiligten bewegen können, ohne die theologische Last ihrer verschiedenen Traditionen mitnehmen zu müssen. Ihre Argumente werden auf diese Weise leichter und flexibler, jedoch auch weniger gewichtig ausfallen. Darin besteht der Preis, den sie zahlen müssen, wenn sie sich auf die Ansichten von Andersgläubigen ernsthaft einlassen.

⁶⁰ Dieser Punkt bedarf durchaus weiterer Ausführung, damit begriffliche Verhältnisse zwischen Yahyā Ibn ‘Adi und muslimischen Theologen behandelt werden können.



The Caliph Ma'mūn and the Doctrine of the Createdness of the Qur'ān*

NAHIDE BOZKURT
(Ankara)

Introduction

After the death of Muḥammad, the Prophet of Islam, in 11/632, Muslims, who believed that Islam had to continue within the state form, firstly began to seek a new leader. Abū Bakr who had been chosen as the first caliph of Muslims was succeeded by 'Umar, 'Uthmān and 'Alī. After these caliphs, the Umayyad Dynasty acceded to the throne in 40/661.

The revolutionary movement launched by Muḥammad b. 'Alī circa 100/718, one of the descendants of 'Abbās, uncle of the Prophet, who was dissatisfied with the Umayyad rule and believed that he had a right to the caliphate, was concluded with the 'Abbāsids' coming to power. Ma'mūn, whom our paper deals with, is the seventh caliph of 'Abbāsīd rule.

In the development of philosophy and theological thought, the period of Ma'mūn (198-218/813-833) is a turning point in the history of Islam. Presiding over the scholars in philosophical and theological discussions and also participating in person in these sessions, Ma'mūn gave an intellectual meaning to the caliphate. The first thing Ma'mūn did after he came to Baghdad from Marw, where he spent the first four years of his rule, was to choose a consultative committee for the scholarly sessions he was to hold. He ordered that a group consisting of jurists, theologians

* This presentation depends on our Doctoral thesis entitled "*Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*" (*The Time of Caliph Ma'mūn and Its Place in the Cultural History of Islam*). This doctoral thesis has been published under the title *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi (The Golden Age of Mutazila-The Period of Ma'mūn)*. See Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi (The Golden Age of Mu'tazila-The Period of Ma'mūn)*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2002.



and scholars of other fields be chosen and brought to his presence so that they hold scholarly discussions. Of this group Ma'mūn appointed only ten scholars as consultants. In this scholarly session of consultants, there were also some prominent figures in the Islamic thought such as Bishr b. Ghiyāth al-Marīsī and Aḥmad b. Du'ād. The agenda of these sessions, which were generally held in the palace, was mostly on theological and denominational issues.

In his fourteenth year of caliphate, officially embracing the Mutazilism¹ as state religion, Ma'mūn proclaimed in 212/827 the createdness of the Qur'ān (*khalq al-Qur'ān*), one of the major principles of Mu'tazila, as the doctrine to be accepted throughout the 'Abbāsīd state. In this presentation, we shall try to analyse Ma'mūn's acceptance of principles of *khalq al-Qur'ān* and his making it into the official ideology of state in terms of historical perspective.

On the Origin of the Doctrine of Createdness of the Qur'ān

Before mentioning the events of Ma'mūn's period, it will be proper to give information about the historical developments of the doctrine of "the createdness of the Qur'ān".

This matter began to be discussed as a result of disputations on the attributes of God. Our sources and scholars dealing with the history of Islamic thought have given different information and comments as to how the doctrine of attributes of God and, corollary to this, the createdness of the Qur'ān² were put forward, by whom and by which doctrines it was influenced and why this doctrine was discussed.

¹ The term Mu'tazila derives from the Arabic *al-mu'tazila*, which means "the one who separated". It was applied to the school established in Iraq by Wāsil b. 'Aṭā' (d.131/748), a student of the distinguished scholar Ḥasan al-Baṣrī (d.110/728). The Mu'tazilites adopted the position that someone who commits a grave sin without repenting occupies a middle state between being a Muslim and not being a Muslim.

² The systematic discussion of the attributes of God began with Mu'tazila. According to Mu'tazila, God is One, He has no partner. God's being One and eternal is one of the most essential attributes of God. If some attributes are ascribed to him, in that case, the existence of many eternal beings will be accepted, and this is contrary to God's unity. His attributes never resembles to that of men. Therefore, the Mu'tazila preferred to interpret the other personal (*zātī*) attributes of God. For example, according to Mu'tazila, God is the Alive and the Hearing in essence (see Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelāmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversite Matbaası 1967, 67 – 68).



Ibn Qutayba,³ Khaṭīb al-Baghdādī,⁴ Ibn al-Athīr⁵ argued that the *khalq al-Qur'ān* was of Jewish origin.

O'Leary is of the opinion that the Christian doctrine of "Logos" was effective in the doctrine of eternal *kalām*.⁶

On the other hand, there are also some scholars arguing that this problem did not appear as a result of external / foreign influences, but as a result of intellectual developments within Islam. For instance, Wensinck argues that in parallel with the religious thought in Islam, the theological problems appeared and there existed no foreign influence on Islamic thought.⁷

As generally accepted, the doctrine of "the createdness of the Qur'ān" was individually claimed first by Ja'd b. Dirham (d.124/742), the teacher of Caliph Marwān (127-132/744-749) at the beginning of the second century of the Hegira. Ja'd concluded as a result of the repudiation of God's attributes that the Word of God, i.e. "the Qur'ān was created". He was killed because of his views by order of Caliph Hishām (105-125/724-743).⁸

It seems that after Ja'd b. Dirham this doctrine was not referred to until the time of Hārūn al-Rashīd.⁹ In the time of Rashīd, Bishr al-Marīsī, proclaimed the createdness of the Qur'ān. This figure threatened by the caliph with death¹⁰ was favoured in the time of Ma'mūn.

³ According to Ibn Qutayba, it was Mughīra b. Sa'īd al-'Ijlī who firstly argued the doctrine of createdness of the Qur'ān, and he was one of the adherents of the Jew 'Abd Allāh b. Saba' (Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim (276/828), *Uyūn al-Akhhbār*, ed. Yūsuf 'Alī Tawīl, Bayrūt: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986, II, 165).

⁴ According to Khaṭīb al-Baghdādī, Bishr al-Marīsī was among those arguing the createdness of the Qur'ān. He was a Jew whose father was a Jewish dyer in Kufa (Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī (463/1071), *Tārīkh Baghdād*, Bayrūt: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, no date, VII, 56, 61).

⁵ According to Ibn al-Athīr, the doctrine of createdness of the Qur'ān was taken from Labīb b. A'sam who held the createdness of the Torah. And Talut took this view from him and argued about the Qur'ān (Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Abū-l-Ḥasan (630/1232), *al-Kāmil fī-l-Tārīkh*, Bayrūt: 1982, VII, 75).

⁶ For more information see De Lacy O'Leary, *Islām Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Trs. Hüseyin G. Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1971, 58-59.

⁷ A. J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge: Cambridge University Press 1932, 70.

⁸ İrfan Abdülhamid. *İslāmda İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trs. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları 1994, 243-244; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık 1992, 251-252.

⁹ Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Miḥna*, Leiden: E. J. Brill 1897, 47.

¹⁰ Khaṭīb al-Baghdādī, VII, 64.



Ma'mūn and the Createdness of the Qur'ān

It appears that though this matter was discussed individually, it was not yet popular. Embracing this officially, Ma'mūn turned it into the official policy of state and declared his views of the createdness of the Qur'ān in 212/827. This was followed by the letters he wrote to his governor concerning the inquiring of the scholars on the createdness of the Qur'ān.

What were the reasons that drove Ma'mūn to embrace this view? What was the religious and intellectual environment impelling him to accept this view? Were there any persons having an influence on him? If so, what were their views? Let's try to find answers to these questions.

The persons around Ma'mūn were Bishr al-Marīsī, who was regarded as one of those putting forward the doctrine of the createdness of the Qur'ān, and some prominent figures of Mu'tazila, such as Bishr al-Marīsī, Thumāma b. Ashras and Aḥmad b. Abī Du'ād.

For example, according to Baghdādī, Thumāma b. Ashras had played a role in Ma'mūn's embracing Mu'tazilī views.¹¹ In Subkī's opinion, the person who played a crucial role in Ma'mūn's accepting the doctrine of the createdness of the Qur'ān was Aḥmad b. Abī Du'ād.¹²

It seems that the aforementioned persons were the persons having an influence on Ma'mūn's views of the createdness of the Qur'ān. This influence must have been made due to the frequently held discussions in the court. Soon after Ma'mūn had come to Baghdad, he chose a consultative committee consisting of jurists, theologians and scholars of other branches. Among them were also Aḥmad b. Abī Du'ād and Bishr al-Marīsī. This group of consultants was participating in the scholarly discussions held in the court. It is evidently that Ma'mūn waited for the maturation of this view in these discussions and, in 212/827, he proclaimed the doctrine of the createdness of the Qur'ān as the official view of state to be accepted by everyone.¹³

Ma'mūn justifies his views of the createdness of the Qur'ān in his letter to Ishāq b. Ibrāhīm, his deputy in Baghdad, when he embarked upon the Rum expedition towards Tarsus in 218/833. In the first letter he states that God assigned the Muslim imams and caliphs to fulfil the religion which

¹¹ Al-Baghdādī, Ebu Mansur Abdulkadir b. Tahir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Firak)*, trs. Ethem Ruhi Figlali, Istanbul: Kalem Yayınevi 1979, 151.

¹² Subkī, Tāj al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī (d. 771/1370), *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-Kubrā*, al-Qāhira 1323, I, 206.

¹³ Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr (310/922), *Tārīkh al-Rusūl wa-l-Mulūk*, ed. Muḥammad Abū l-Faql Ibrāhīm, Bayrūt, no date, VIII, 619; Ibn al-Athīr, VI, 408.

God ordered them to protect, and to make free judgements on the heritage of the prophet left to them, to report the knowledge they undertook and to treat his citizens with justice.

As it has been seen, first of all Ma'mūn presents himself as one charged by God with the duty to guide the Muslim Community (*ummah*) and to act in accordance with the knowledge entrusted to him. He publicly declares that he was an authority in science and the heir of the prophet. Another important point in the letter is Ma'mūn's excessive underestimation of people. According to him, people is an impotent class that was not enlightened with the light of knowledge (*ilm*), that had no idea how to make comments on religious matters, that ignored God, that went away from the truths of religion of God, His unity and faith, and that went astray from his path, that was far from appreciating Him properly, distinguishing Him from creatures, that was weak of ideas, foolish. According to Ma'mūn, they equalized God with the points which He stated in the Qur'ān, thus agreeing that the Qur'ān was eternal and God did not create it.

Following these statements, Ma'mūn tries to prove his assertion through verses from the Qur'ān. Commenting the verse "We have rendered it an Arabic Qur'ān"¹⁴, he says that all that God created is his creature. He uses the following verse as an evidence for this view: "Praise be to Allah, who created the heavens and the earth, and made the darkness and the light."¹⁵ In the same way, Ma'mūn continues to support his view with following verse: "Alif, Lām, Rā. This is a book whose verses have been perfected and then expounded. It comes from the Most Wise, all-Aware."¹⁶ When commenting this verse, Ma'mūn states that every fundamental or basic verses was also allegorical and it had both fundamental and allegorical aspect, thus, the Book of God had a detailer and a strengthener, i.e. a creator and originator. After saying that those who argue the eternity of the Qur'ān, thus struggling in the false path, began to call people on their beliefs and relate themselves to the Sunnah, Ma'mūn argues that in the Qur'ān there were many refuting and rejecting tales. Despite this, they pretended to be the true-believers and the adherents of the religion and community (*jamā'a*), and described their opponents as adherents of infidelity and falseness. In this way, turning towards the people, they deceived the ignorance. Consequently, those who were on the false path and respected and embraced something other than religion, pretended to show themselves good in their views, inclining to adopt their wicked views and leaving the truth for superstitions.

¹⁴ 43. Zukhruf, 3.

¹⁵ 6. An'ām, 1.

¹⁶ 11. Hūd, 1.

Ma'mūn continues to make severe accusations against those holding the createdness of the Qur'ān. In his opinion, they are the evil of people, chiefs of the infidelity and they get little portion of unity and faith. They are carriers of the ignorance and leaders of the lying. Their testimony, words and acts are not acceptable. Those who lack the pleasure of believing in God and His Unity are also in infidelity and darkness in other matters like deed, testimony and intention. Those who fastened to the falsehood because of their nature, and embraced mostly to the superstition in their testimony are liars with respect to God's revelation and ignorant with respect to God.

Ma'mūn, who put his claims in the first part of the letter, in the last part of it wants his deputy, Ibrahim b. Ishaq, to gather jurists and read them the letter. He gives him order to inquire them about the createdness of the Qur'ān so that he learns their views, and orders him to inform them as follows:

Commander of the Faith is not in need of an assistant. He does not trust those who are mistrustful in their religion, sincerity of unity and their reliability in what God entrusted to him and ordered to be protected. If they accept this and follow the commander of the faithful and come to the path of guidance and salvation, order them to inquire eyewitnesses before the people as to whether the Qur'ān was created or not, and say them that the testimony of those rejecting the createdness of the Qur'ān will be invalid.

Ma'mūn wants Ishaq b. Ibrāhīm to inform himself about the activities of the jurists around him regarding this issue and check their activities.¹⁷

This letter written by Ma'mūn really contains interesting points. He considered himself not only the successor of the prophet and the caliphs, but also the messenger of Muḥammad charged with checking people and presenting them "the true religion". In our opinion, Ma'mūn's severe accusation of people who did not share his views, his considering them as disbelievers are fairly important in showing to what extent he believed in this doctrine. According to him, to believe in the createdness of the Qur'ān is a matter of faith, since it is concerned with the unity of God. He adopted this as the state policy, since he believed that he was appointed by God to guide people to the right path.

In this letter written in Rabī' al-Awwal 218/March 833, the fact that Ma'mūn begins with threats may be regarded as a sign that Ma'mūn decided about the inquisition (*miḥna*).

¹⁷ For the full text of the letter see Ibn Tayfūr, Abū l-Faḍl Aḥmad b. Ṭāhir (280/893), *Kitāb Baghdād*, ed. Muḥammad Zāhid b. al-Ḥusain al-Kawṭarī, al-Qāhira: Maktabat al-Khānjī 1949, 180-183; al-Ṭabarī, VIII, 631 – 634.

Inquiring of Scholars (*miḥna*)

Soon afterwards, Ma'mūn wrote a second letter – which is not mentioned in the sources – and sent it to Ishāq b. Ibrāhīm. In his letter, he stated that seven traditionalists were to be chosen and he himself was to inquire them. Seven traditionalists, Muḥammad b. Sa'd (d.230/814), Abū Muslim, Yaḥyā b. Ma'īn (d.233/847), Ḍuhayr b. Ḥarb Abū Haythama, Ismā'īl b. Dāwūd, Ismā'īl b. Abī Mas'ūd, Aḥmad b. al-Dawraqī (d.246/860) gave answer to the question of Ma'mūn regarding the createdness of the Qur'ān. Seven traditionalists returning to al-Baghdad after inquisition declared in the presence of Ishāq b. Ibrāhīm and many traditionalists and jurists that Qur'ān was created, thus saving themselves from inquisition.¹⁸

Why did Ma'mūn himself want to inquire these traditionalists in his headquarter? It seems that by doing this he aimed to constraint those who were to be inquired before inquisition of Baghdad began.¹⁹ Besides, it would have been very difficult for those to give negative answer in the presence of caliph and to resist him.²⁰ Ma'mūn must have considered these facts.

Ma'mūn writes his third letters also to Ishāq b. Ibrāhīm, his deputy in Baghdad. In this letter as well, Ma'mūn speaks of God's rights over His caliphs. According to him, God's rights over His caliphs were as follows: to devote themselves to God, to give advice on the points God asked to be carried out, to guide common people by making use of the privilege of *ʿilm* and *ma'rifa* God bestowed upon them, to show the path of truth to those who deviated from the straight way and to make return those turning away from his order, to rule people, to carry out God's judgments and rules, to complete his justice, to open the way for his subjects to the salvation, to keep them in the line of faith and salvation, to save them from darkness by doing away with the doubt in their hearts.

Since Ma'mūn held himself responsible for the true beliefs of his subjects, it was necessary for him to bring the deviants to the right path. For this reason, in his letter he speaks of the errors and deadlocks of those believing in the eternity of the Qur'ān.

According to Ma'mūn, those speaking of the eternity of the Qur'ān have resembled those words to Christians. It seems that the concern of Ma'mūn that lies in his accusing those believing in the eternity of the Qur'ān of

¹⁸ Ibn Tayfūr, 183; al-Ṭabarī, VIII, 634.

¹⁹ Talāt Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadîşçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: 1984, 197.

²⁰ Patton, 64.

resembling Christians are as follows: if the Qurʾān is eternal, so will be Christ Jesus eternal, since both are the Words of God. It is unimaginable to think of the eternity of Jesus. Therefore, since the Qurʾān was the Word of God, it could not be eternal.

Maʾmūn also tries to prove his thesis of the createdness of the Qurʾān by using some verses from the Qurʾān. According to him, as has been seen in the verses “We had made it a Qurʾān in Arabic”,²¹ “and among His signs is this that He created for you mates from among yourselves”,²² “And we made the night a cover and We made the day for seeking livelihood”,²³ “We made from water every living thing”,²⁴ the meaning of the word “*jaʿalnā*” is synonymous to that of “we created (*khalaqnā*)”. When commenting the verse “Nay, it is a glorious Qurʾān in a guarded tablet”,²⁵ Maʾmūn states that it is transitory and the transitory nature is only possible in the state of being created.

As a consequence, Maʾmūn emphasizes that those speaking of the eternity of the Qurʾān damaged the unity of God only by ascribing the attribute of eternity, which belongs merely to God, to His creatures, and by doing so, they facilitated their job, they have no share of faith.²⁶

When Ishāq b. Ibrāhīm received the letter, he gathered a group consisting of jurists and traditionalists in his presence²⁷ and read Maʾmūn’s letter twice. After that, he began to inquire the scholars.

Examples of the Inquiring of Scholars

In order that the matter should be better understood, in the following we give some examples of inquisition.

Turning to Bishr b. al-Walīd, Ishāq b. Ibrāhīm said:

- What is your opinion of the Qurʾān?
- I said my opinion on this matter to Commander of the Faithful many times.
- According to the letter of Commander of the Faithful, you must explain your opinion once again.

²¹ 43. Zukhruf, 3.

²² 30. Rūm, 21.

²³ 78. Nabāʾ, 10-11.

²⁴ 21. Anbiyāʾ, 30.

²⁵ 85. Burūj, 21-22..

²⁶ For the full text of the letter see Ibn Tayfūr, 183-186; al-Ṭabarī, VIII, 634 – 637.

²⁷ For the names of these persons see al-Ṭabarī, VIII, 637.

- In my opinion, the Qur'ān is the Word of God.
- I don't ask about it, is it created?
- God is the creator of all things.
- Isn't the Qur'ān a thing?
- It is a thing.
- So, it is created.
- It is not creator.
- I don't ask about this, is it created?
- I do not know anything except for what I said to you.

Upon this, Ishāq b. Ibrāhīm holds a paper in front of him and read it to Bishr b. al-Walīd.

I bear witness that there is no God but Allah and that there is nothing before Him and after Him and that no creature resemble to Him in any meaning and respect.

Bishr b. al-Walīd said “Yes, I also used to give people similar examples.” After this conversation, Ishāq b. Ibrāhīm ordered his secretary to write what he said and began to inquire other persons. When the time of inquisition came to Aḥmad b. Ḥanbal (d.241/855), the inquisition continued as follows:

Ishāq b. Ibrāhīm:

- What is your opinion of the Qur'ān?
- It is the Word of God.
- Is it created?
- It is the word of God and I have nothing to add to this.

After the inquisition of Aḥmad b. Ḥanbal, other persons were inquired, and during inquisition, while the nine persons stated the similar views to that of caliph, saying that Qur'ān was created, the others insisted that the Qur'ān was the Word of God.

Giving the similar views to that of the caliph's, Ibn Bakkā' said that the Qur'ān was created (*maj'ūl*), resting on the verse “We had made it a Qur'ān in Arabic”²⁸, and originated (*muḥdath*) on the basis of the verse “Never comes to them of a renewed message...”²⁹. He gives an affirmative answer to the question of Ishāq b. Ibrāhīm whether the *maj'ūl* was *makhlūk*. Upon this, when Ishāq b. Ibrāhīm asked whether the Qur'ān was created, he replied “I do not say Qur'ān is created but it is *maj'ūl*.”

²⁸ 43. Zukhruf, 3.

²⁹ 21. Anbiyā', 2.

After the inquisition, Iṣḥāq b. Ibrāhīm sent the results to the caliph.³⁰

We see that the above mentioned scholars did not express their views clearly and evaded the questions. This must have happened probably due to their fear. If these scholars had supported their views with argumentation, we would have had a chance to learn their way of thinking. It also seems that those giving similar answers to that of the caliph's did not strike a clear attitude and fell into contradiction with themselves. For example, Ibn Bakkā' affirmatively answered to the question of Iṣḥāq b. Ibrāhīm "whether the *maʿjūl* was *makhlūk*", and to the question "in that case, is the Qurʾān created" he answered: "I do not say Qurʾān is created but it is *maʿjūl*". From this contradiction, it seems, in our opinion, that though they did not hold exactly the doctrine of the createdness of the Qurʾān, they got anxious of giving this answer in terms of their beliefs and, in order to get rid of the inquiring by the caliph, they gave similar answers to that of the caliph's.

After nine days, when Maʾmūn received the letter of Iṣḥāq b. Ibrāhīm, he wrote him the fourth letter.³¹ Sharpening his manner, Maʾmūn ordered that those rejecting the doctrine of the createdness of the Qurʾān be inquired once more and that those not expressing views in parallel with his views be decapitated and their heads be sent to him.

As we learn from this letter, Iṣḥāq b. Ibrāhīm forbade the jurists and traditionalist who rejected the createdness of the Qurʾān to give, openly or secretly, *fatwa* and to teach tradition (*ḥadīth*). In our opinion, this is an important point in respect of showing the degree of pressure put on the scholars.

Apart from the four, the persons who were inquired once again by Iṣḥāq b. Ibrāhīm upon the order of Maʾmūn gave the answer that "the Qurʾān was created". These four persons were Aḥmad b. Ḥanbal, Sajjāda, al-Qawāwīrī and Muḥammad b. Nūḥ. They were chained by order of Iṣḥāq b. Ibrāhīm. Turning away from their insistence within several days, Sajjāda and al-Qawāwīrī accept the createdness of the Qurʾān and thus being released. As for Aḥmad b. Ḥanbal and Muḥammad b. Nūḥ, while being chained, they began to go towards Tarsus where the caliph dwelled. When this group arrived at Raqqa, the news of Maʾmūn's death was spread and for this reason ʿAnbasa b. Iṣḥāq, the governor of Raqqa sent them back to Baghdad.³²

³⁰ For the full of inquisition between Iṣḥāq b. Ibrāhīm and the scholars see al-Ṭabarī VIII, 637 – 640.

³¹ For the text of the letter see al-Ṭabarī, VIII, 640 – 644.



Conclusion

With the death of Ma'mūn, the period of inquiring and punishing scholars started by him temporarily came to an end. However, he requested his brother Mu'taṣim, whom he appointed as his heir in his testament, to continue this practice.³³ He wanted him to work so that this idea could take root.

As a consequence, it can be said that Ma'mūn, whom the historians described as a scholar and a philosopher, had tried, by using the power of the caliphate, to impose forcefully the doctrine of createdness of the Qur'ān in which he sincerely believed. The main factor lying in this forcing is that Ma'mūn as a caliph regarded himself responsible for the beliefs of his subjects and that he was of opinion that to hold the createdness of the Qur'ān was an important factor of faith.

³² Al-Ṭabarī, VIII, 645.

³³ For the text of the testament see al-Ṭabarī, VIII, 645 ff.





Die Einwände des christlichen Renegaten al-Ḥasan b. Ayyūb gegen die Trinitätslehre und die Göttlichkeit Jesu. Einige Anmerkungen

THERESIA HAINTHALER
(Frankfurt)

In diesem Beitrag zum Thema des Symposiums wird ein indirekter Zugang gewählt: Aus der Werbeschrift des ehemaligen Christen al-Ḥasan, mit der er seinen Bruder zur Konversion zum Islam überreden will, lassen sich einige Merkmale des Christentums seiner Zeit und seines Umfelds entnehmen. Es handelt sich um eine eher unbekannte Schrift, vermutlich aus dem 10. Jahrhundert, in einer Hoch-Zeit der Auseinandersetzungen islamischer Autoren mit dem Christentum und der Replik von Christen gegen diese Argumente.

1. Einführung

1985 legte Floris Sepmeijer die Edition des arabischen Textes mit einer Übersetzung ins Niederländische des Briefes von al-Ḥasan b. Ayyūb an seinen Bruder in Amsterdam als Dissertation (bei Prof. Hans Daiber) vor.¹ Diese Arbeit ist nicht publiziert. Der Brief des al-Ḥasan wird, da im Fihrist erwähnt, vor 987/988 datiert.² Man kennt von ihm nur die Auszüge, die zwei spätere Autoren, nämlich der bekannte Hanbalit Ibn Taimiyya (1268-1328) und der (weitgehend unbekannt) Naṣr b. Yaḥya (zwischen 1046 und 1239) überliefert haben. Naṣr b. Yaḥya (der Arzt) bringt den Brief des al-Ḥasan fast vollständig in seinem "Ratgeber" bezüglich des ganzen Glaubens über die Schande des christlichen Gottesdienstes (*al-naṣīha al-ʿimāniyya fī faḍīḥat al-milla al-naṣrāniyya*). Naṣr war, so Sepmeijer, wohl ebenfalls ursprünglich Christ wie al-Ḥasan; Naṣr zitiert den ostsyrischen Theologen

¹ Floris Sepmeijer, *Een Weerlegging van het christendom uit de 10e eeuw. De brief van al-Ḥasan b. Ayyūb aan zijn broer 'Ali*, Academisch Proefschrift, Vrije Universiteit te Amsterdam 1985.

² So auch die Auskunft in der Bibliographie, *Islamochristiana* 1 (1975) 150, unter Nr. 11.26: "Ibn Ayyūb al-Ḥasan (mort avant 988)".



Elias von Nisibis (975-ca. 1049);³ das könnte m.E. auf eine ursprüngliche Zugehörigkeit Našrs zur Kirche des Ostens, den Ostsyrern, hindeuten.

Ibn Taimiyya (22.1.1263-26.9.1328)⁴ nahm den Brief des Ḥasan in großen Teilen in sein umfangreiches Werk (*al-ğawāb al-ṣaḥīḥ li-man radda ‘alā dīn al-masīḥ*)⁵ auf; von al-Ḥasan meint er: “er gehörte zu den größten Gelehrten unter den Christen und er kannte ihre Lehren am besten. Sein Bericht ihrer Lehren war korrekter als der von anderen.”⁶ Das scheint gar nicht so übertrieben, wenn man das erste Kapitel des Briefes von al-Ḥasan liest oder auch die Bemerkungen, die immer wieder über die christlichen “Konfessionen” einfließen.

Unter den von al-Ḥasan benutzten Quellen sind, wie Sepmeijer herausgefunden hat, die beiden Werke des ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī gegen die Christen zu nennen: *al-radd ‘alā n-naṣārā* – geschrieben vor 855 –, aber auch das Buch über den Gottesdienst und den Staat (*K. al-Dīn wa l-dawla*). Al-Ṭabarī (geb. 796-801, gest. 864), Sohn eines nestorianisches gelehrten in Persien, konvertierte mit 70 Jahren (vor 842) zum Islam, wie er selbst in seiner Widerlegung gegen die Christen zu Beginn schreibt.⁷

Unter der *rudūd*-Literatur gehört der Brief des al-Ḥasan b. Ayyūb zu denen, die von einem ursprünglichen christlichen Autor stammen, oder von einem, der gute Kenntnisse des Christentums besitzt. Mit Recht schließt Sepmeijer seine Zusammenfassung mit der Bemerkung, dass “die Widerlegung des Ḥasan ibn Ayyūb ein seltenes Beispiel einer Bekehrungsschrift des 10. Jahrhunderts nach Christus (ist), welche sich zunächst an den christlichen Leser richtet. Bis zum 11. Jahrhundert sind die Schriften *al-radd ‘alā n-naṣārā* und *kitāb al-dīn wa l-dawla* des ‘Alī b. Rabban al-Ṭabarī sowie *Der Brief des Ḥasan ibn Ayyūb an seinen Bruder ‘Alī* die einzigen erhaltenen *Rudūd*-Schriften ehemaliger Christen.”⁸

³ Vgl. Ralf Lange-Sonntag, art. “Elias von Nisibis”, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd. 28, Nordhausen: Traugott Bautz 2007, S. 369-374, und die dort angegebene Literatur.

⁴ H. Laoust, art. “Ibn Taymiyya”, in: *Encyclopédie de l’Islam*, Bd. 3, Leiden: Brill 1971, S. 976-979.

⁵ Ibn Taimiyya, *al-ğawāb al-ṣaḥīḥ...*, Bd. II, Cairo 1905, S. 312-345 und 352-363; III, 2-3. “Die richtige Antwort an die, welche die Religion Christi veränderten (das Christentum verfälschten)”.

⁶ Sepmeijer, *Brief*, S. 100-101; Ibn Taimiyya, S.120.

⁷ Dazu als Beleg: I.-A. Khalifé, W. Kutsch, *Ar-radd ‘alā n-naṣārā de ‘Alī aṭ-Ṭabarī* = MUSJ 36,4, Beyrouth: Imprimerie Catholique 1959, S. 119. Vgl. David Thomas art. “al-Ṭabarī, ‘Alī b. Rabban”, in: *Encyclopédie de l’Islam*, Bd. 10, Leiden: Brill 2002, S. 17-19.

⁸ Sepmeijer, *Brief*, S. 225.

Der Brief al-Ḥasans unterscheidet sich damit etwa vom Brief “Widerlegung der Christen” des al-Ġāḥiẓ,⁹ der das Phänomen der Christen und des Christentums ganz von außen betrachtet und dazu in großer Distanz steht. Eine Besonderheit von al-Ḥasan ist ferner, dass wir es hier mit einer Werbeschrift zu tun haben, die an einen Christen und nicht wie sonst an Muslime gerichtet ist. Charakteristisch für dieses Werk ist darüber hinaus auch, dass Ḥasan ausführlich Bibelstellen zitiert.

Zur Verortung der Schrift sollen kurz einige Bemerkungen zu dieser literarischen Gattung der Widerlegungen dienen, ehe dann den Brief selbst mit einigen dogmengeschichtlichen Anmerkungen kommentiert wird.

2. Einige Bemerkungen zur *rudūd*-Literatur und zu den k. *radd ʿalā n-naṣārā*

In seiner 1930 bei Brockelmann verfaßten Promotion über die Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache nennt Erdmann Fritsch¹⁰ vor al-Ḥasan b. Ayyūb vier Autoren mit Apologien:

- Al-Hāšimī (11.6),¹¹ den er um 820 datiert; Fritsch nimmt (nach kurzem Erwägen der Möglichkeit einer Fiktion) die historische Existenz des Hāšimī an.
- ʿAlī b. Rabban al-Ṭabarī (11.10.) (vor 855),¹² mit seinen beiden schon erwähnten Polemiken *K. al-dīn wa l-dawla* und *al-radd ʿalā n-naṣārā*,

⁹ Edition von Joshua Finkel, *Three Essays of Abu ʿOthman ʿAmr Ibn Baḥr al-Jāḥiẓ (d. 869), ed. from three manuscripts*, Cairo: Salafyah Press 1926, S. 9-38. Eine weitere Edition erschien 1987 von ʿAlī Abū Mulḥim: *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ*, II (Bairut 1987), S. 254-284. Übersetzungen: der Abschnitt Finkel, *Essays*, 13, S. 9-22, 14 ist ins Englische übersetzt: Joshua Finkel, “A Risāla of al-Jāḥiẓ”, *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927) S. 322-334; der ganze Text in teilweise wörtlicher, teilweise paraphrasierender, teilweise gekürzter deutscher Wiedergabe bei Oskar Rescher, *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ġāḥiẓ aus Baḥra (150-250 H.) nebst noch unveröffentlichten Originaltexten*. Teil I, Stuttgart 1931, S. 40-67; der vollständige Text findet sich in französischer Übersetzung bei I. S. Allouche, “Un traité polémique christiano-musulmane au IXe siècle”, *Hespéris* 26 (1939) S. 123-155, hier: 129-153. Allouche erstellte seine Übersetzung ohne Kenntniss der Übersetzungen von Finkel und Rescher (Allouche, “Traité”, S. 129, Anm. 1).

¹⁰ 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: Müller & Seiffert 1930.

¹¹ Im Folgenden werden gleich die entsprechenden Nummern in der Bibliographie *Islamo-christiana* 1 (1975) S. 125-181, beigegeben, so weit bekannt.

¹² Vgl. zur Datierung Olaf H. Schumann, *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1975, S. 48.



die die ersten Widerlegungen eines früheren Christen (einem Nestorianer) darstellen, der zum Islam übertrat.

- Qāsim Ibn Ibrāhīm al-Ḥasanī (geb. 785, im Gebiet von Medina, gest. um 860), *K. al-radd ʿalā n-naṣārā* (11.11.), der Gründer der Zaiditen im Jemen, wie die Bibliographie vermerkt.¹³
- ʿAmr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ (11.13.) (gest. 869).

Mit *Islamochristiana* 1 begann eine Bibliographie zum christlich-islamischen Dialog von Robert Caspar, Abdelmajid Charfi, Miguel de Epalza, Adel Theodor Khoury, Paul Khoury;¹⁴ dort wird al-Ḥasan b. Ayyūb erwähnt als: “11.26. Ibn Ayyūb al-Ḥasan (gest. vor 988)”. Aus dem Fihrist wissen wir aber noch von vier weiteren *K. ʿalā n-naṣārā* aus dem 8. oder 9. Jh., die allerdings sämtlich verloren sind, nämlich

- Ḍirār b. ʿAmr (11.5.), Muʿtazilit (gest. um 806) aus Baṣra,
- al-Murdār (11.7.), Muʿtazilit von Bagdad (gest. um 840),
- al-ʿAllāf Abū Ḥuḍayl (11.8), von Baṣra,
- Ḥafṣ al-Fard Abū ʿAmr (11.9.) von Baṣra.

Erhalten ist aber das Werk des al-Warrāq Abū ʿĪsā Muhammad b. Hārūn (11.12.) von der Mitte des 9. Jh. David Thomas, der den Teil über die Trinität ediert hat, charakterisierte das Werk als ausgezeichnet sowohl was die tiefe Kenntnis des Christentums als auch die Geschicklichkeit der Widerlegung charakterisiert;¹⁵ so nennt er Abū ʿĪsā’s *radd* “unrivalled as both the most penetrating examination of what Christian themselves believed, and the most comprehensive response to the supporting arguments they employed.”¹⁶

Beschränkt man sich auf die Autoren von Werken mit exakt diesem Titel (*K. radd ʿalā n-naṣārā*), so findet man im Werk des Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, die folgenden neun Autoren:¹⁷

¹³ Kritische Edition von I. di Matteo, *Rivisti degli Studi Orientali* 9 (1922), S. 301-364.

¹⁴ Robert Caspar, Abdelmajid Charfi, Miguel de Epalza, Adel Theodor Khoury, Paul Khoury, “Bibliographie du dialogue islamo-chrétien”, in: *Islamochristiana* 1 (1975) S. 125-181, bes. 143-152.

¹⁵ David Thomas, *Anti-Christian polemic in early Islam: Abū ʿĪsā al-Warrāq’s “Against the Trinity”* = University of Cambridge oriental publications 45, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992, S. 31. Vgl. Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* IV, Berlin: de Gruyter 1997, S. 289-294, bes. 291-292; es gibt drei Versionen des Werks verschiedener Länge. Yahya ibn Adi (gest. 974) hat ein Jh. später eine Widerlegung geschrieben; dadurch sind die beiden Hauptteile (Inkarnation und Trinität) vollständig erhalten (vermutlich nach der langen Fassung).

¹⁶ Thomas, *Abū*, 50.

¹⁷ Joseph van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* IV, Berlin: de Gruyter 1997, S. 976.

- Abū ʿĪsā al-Warrāq
- Bishr b. al-Muʿtamir¹⁸
- Ḍirār b. ʿAmr¹⁹
- al-Ġāḥiẓ²⁰
- Ḥafs al-Farq²¹ (Anfang 9. Jh.)
- Murdār²² (gest. 841), der gegen Theodor Abu Qurra schrieb
- Qaḥṭabī²³ (11.18.) mit einer ausführlichen Aufzählung frühchristlicher Sekten
- Qāsim b. Ibrāhīm (Widerlegung der Trinität) (gest. 860)²⁴ (11.11.)
- Yazdānbuḥt²⁵.

Nur Bishr b. al-Muʿtamir und Yazdānbuḥt sind nicht in der Bibliographie der *Islamochristiana* 1 verzeichnet. Der Nestorianer ʿAmmār al-Baṣrī bezieht gegen Ḍirār und Abū l-Huḍayl Stellung.²⁶

Emilio Platti²⁷ spricht von den zahlreichen muslimischen Widerlegungen des Christentums im 9. und 10. Jh. Und erwähnt darunter

- den Brief (vor 873) des Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Yaḥyā b. al-Munaġġim²⁸
- die Widerlegung des Christentums von ʿAlī b. Sahl b. Rabban al-Ṭabarī (gest. 855)
- die Widerlegung von al-Ḥasanī (gest. um 860)
- al-Ġāḥiẓ (gest. 869)
- die Korrespondenz zwischen al-Hāšimī und dem Christen ʿAbd al-Masīḥ (in der Zeit von al-Maʿmun, 818-833)
- die Widerlegung von Abū Yūsuf Yaʿqūb b. Ishāq al-Kindī (gest. nach 870)

¹⁸ *Ibid.* V, S. 284: Werkliste.

¹⁹ *Ibid.* III, S. 36: (8.Jh.?) Werkliste nr. 40.

²⁰ *Ibid.* VI, S. 136-140, 313.

²¹ *Ibid.* II, S. 734.

²² *Ibid.* III, S. 137.

²³ *Ibid.*, S. 443; das Werk ist verloren.

²⁴ *Ibid.* IV, S. 195 und 207.

²⁵ *Ibid.*, S. 209.

²⁶ Dazu vgl. Sidney Griffith, “ʿAmmār al-Baṣrī’s *kitāb al-burhān*: Christian *kalām* in the first Abbasid Century”, *Le Muséon* 96 (1983), S. 145-181, hier: 169f. Mark Beaumont, “ʿAmmār al-Baṣrī on the Incarnation”, in: David Thomas, ed. *Christians at the Heart of Islamic Rule*, Leiden, Boston: Brill 2003, S. 55-62.

²⁷ Emilio Platti, *Abū ʿĪsā al-Warrāq, Yaḥyā ibn ʿAdī, de l’incarnation* = CSCO 491, Ar. 47, Louvain: Peeters 1987, hier S. XVI.

²⁸ Khalil Samir, Paul Nwyia, eds. *Patrologia Orientalis*, Tomus 40, Turnhout: Brepols 1981, S. 519-724.

- von al-Miṣrī.²⁹

Eine entsprechende Darstellung der *rudūd*-Literatur findet sich auch bei David Thomas.³⁰

3. Der Brief des al-Ḥasan: Struktur und einige dogmengeschichtliche Anmerkungen

Aufgrund der Edition von Sepmeijer lässt sich die Struktur des Briefs wie folgt zusammenfassen:

- Einleitung: (nl.: 33-35; IT: 313-314; Sepm.: 124-125, 15)³¹
- Vier Kapitel³² im Brief des al-Ḥasan:
 1. Der Glaube und die Lehrrichtungen der Christen [Arianer, Jakobiten, Nestorianer, Melkiten] (nl. 35-44; IT: 315-321; Naṣr: 13-14; Sepm.: 125,16 –131,15)
 2. Die Widersprüche ihrer Theologie (nl. 44-62; Naṣr: 14-18; IT: 321-331; Sepm.: 131,16 – 143,1)
 3. Die Wunder Christi (nl. 62-92; IT: 331-338; Naṣr: 31-35; IT: 338-343, 350-360; Naṣr: 3-4, 45-47; Sepm.: 143,2 – 162,20)
 4. Die Beweise für das Prophetentum Muḥammads (nl. 92-99; Naṣr: 47-51; Sepm.: 162,21 – 166).
- Beilage (nl.: 100; Naṣr: 4; Sepm.: 167)

Aus dem Brief möchte ich einige wenige Themen herausgreifen und kommentieren.

3.1. Die Beschreibung der vier christlichen Gruppierungen

Im ersten Kapitel beschreibt al-Ḥasan die dogmatischen Auffassungen der folgenden vier christlichen Gruppierungen: Arianer, Jakobiten, Melkiten, Nestorianer.

²⁹ Platti, *Incarnation*, XVII mit Anm. 35, identifiziert ihn mit Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Miṣrī (870/1-949/50).

³⁰ Thomas, *Abū*, S. 31-50 (“Early Islamic refutations of Christianity”); *idem*, *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq* = The History of Christian-Muslim Relations 1, Leiden, Boston: Brill 2003; darin: *idem*, “Early Muslim Responses to Christianity”, S. 231-254.

³¹ Als Abkürzungen werden im Folgenden verwendet nl.: Sepmeijers niederländische Übersetzung; IT: Ibn Taimiya; Sepm.: Sepmeijers arabischer Text.

³² Am Ende der Einleitung (nl.: 35; IT: 314; Sepm.: 125,10-15) wird die Einleitung des Briefes erwähnt. Die sich daraus ergebenden Überschriften der einzelnen Kapitel hat Sepmeijer eingefügt, vgl. Sepmeijer, *Brief*, S. 2.

Die Arianer waren, so al-Ḥasan, “dicht an der Wahrheit”, da sie die Einheit Gottes und das Menschsein Christi besonders betonten, das Gottsein oder die Gottessohnschaft Christi hingegen nicht hielten. Ihnen fehlte nur die Anerkennung des Prophetentums Muḥammads, der Koran und die Sunna.

Die Jakobiten bekennen Christus als einen aus zwei Naturen (*min tabīʿatāini*) (125, 23), der menschlichen und der göttlichen. Aus diesen beiden ist er zusammengesetzt wie Seele und Leib im Körper – die Bedeutung der Leib-Seele-Analogie für die Antichalcedonier ist gut erfasst. Ein Mensch, eine Substanz (*ḡawhar*) (125, 25) und eine Person (*šaḥṣā*)³³, eine Natur und eine Person war Christus, ganz Gott und Ganz Mensch, eine Person und eine Natur aus zwei Naturen. Einige werfen ihnen vor, dass daraus Vermischung folge, weil daraus ein drittes entstehe, wie z.B. wenn Feuer sich mit Kohle mischt: Es entsteht glühende Kohle, die kein reines Feuer und keine reine Kohle ist. Das Bild von der glühenden Kohle, die “Kohle-Feuer-Allegorie”, ist vom “Kirchenvater” der Antichalcedonier, Severus von Antiochien, sehr häufig gebraucht.³⁴

Nun folgt die Erläuterung: Dies stimme mit dem Glaubensbekenntnis überein, wonach er vom Himmel herabkam, Fleisch wurde aus dem Heiligen Geist und Mensch wurde, darum bekennen sie: Christus war einer aus zwei Naturen und einer aus zwei Hypostasen! – Diese letzte Aussage wäre bei einem Miaphysiten ungewöhnlich, sie ist verständlicher für einen Nestorianer, der al-Ḥasan wohl früher war, wie sich noch an weiteren Indizien zeigen wird. – Trotz aller Objektivität, mit der al-Ḥasan schreibt, scheint doch durch, dass er diesen Ansatz auch eher als Vermischung ansieht. Vor allem wenn er dann ausführt: “Maria hat Gott geboren, Gott ist gestorben, hat gelitten, Nägel sind in seine Hände und Füße geschlagen, er wurde begraben, ist auferstanden und in den Himmel gefahren”, und dann anfügt: Welch ein Unglaube!

Die Melkiten, die Mehrheit der Christen, sagen: Er, der ewige Sohn, der Gott ist, das Wort, wurde aus Maria vollkommen Fleisch; er ist Mensch geworden mit einer vernünftigen Seele und Leib wie alle Menschen – Das *homoousios hemin* scheint durch! – Die Substanz der göttlichen Natur blieb in ihm bestehen, die ewig ist, und er hatte eine menschliche Natur, die er aus Maria angenommen hatte, wodurch er eine Person war, und es waren zwei Naturen. Jede der beiden Naturen hat einen vollständigen Willen. Er hat durch seine göttliche Natur einen Willen, wie der Vater und der Geist, und er hat durch seine menschliche Natur einen Willen, wie Abraham

³³ Von der Wurzel (*šḥs* = erscheinen, sich zeigen) her m.E. dem griech. *prosopon* nahe.

³⁴ Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/2, Freiburg: Herder 1989, S. 585, Register s.n.

und David einen Willen hatten. Maria hat Gott geboren und Christus, ein Name, der göttliche Natur und menschliche Natur vereint, ist gestorben. Sie sagen, dass nicht Gott gestorben ist, sondern der, den Maria geboren hat, ist gestorben in der Substanz seiner menschlichen Natur. Er war vollkommener Gott in der Substanz seiner göttlichen Natur und vollkommener Mensch in der Substanz seiner menschlichen Natur. Er hat den Willen der göttlichen Natur und den Willen von der menschlichen Natur, wobei er eine Person war.³⁵ Al-Ḥasan gibt korrekt die Zwei-Naturen-Lehre zusammen mit der Zwei-Willen-Lehre (Dyothelietismus) wieder, die sich vom Monotheletismus der sog. Nestorianer unterscheidet.

Die Nestorianer bekennen, dass die Vereinigung (*ittihād*) als Einwohnung (*musākana*) verstanden wird ... darum glauben sie, dass Christus zwei Substanzen in zwei Hypostasen (*aqnūmān*, 126,29) war.³⁶ Sie bekennen auch, dass Christus zwei Personen und zwei Naturen war, – göttliche und menschliche Natur – ... zwei Naturen in *einem* Prosopon und *einem* Willen. Christus war so Gott und Mensch. Er ist Gott in der Substanz der göttlichen Natur, die nicht zunimmt und abnimmt, und er ist Mensch in der Substanz der menschlichen Natur, die der Zunahme und Abnahme fähig ist. Sie bekennen, dass Maria Christus geboren hat in seiner menschlichen Natur, und dass die göttliche Natur ihn nicht verlassen hat, seit er mit seiner menschlichen Natur eins geworden war. Zweifellos ist dies eine korrekte Beschreibung der “nestorianischen” Position, die sehr selten, wenn überhaupt, von einem Nicht-Angehörigen der Kirche des Ostens so vorgelegt wurde.

3.2 Das Glaubensbekenntnis

Dem Leser fällt auf, dass al-Ḥasan auch im 3. Kapitel über die Wunder Christi sich nicht nur auf zahlreiche (!) Stellen aus dem NT stützt, sondern auch immer wieder gerade das Glaubensbekenntnis und einzelne Wendungen daraus

³⁵ Während al-Ḥasan sonst immer die Aussagen wiedergibt mit der Einleitung “sie sagen”, fällt er nun plötzlich in die erste Person Plural (nl.: 37; IT: 316; Sepm.: 126, 22): “wir sagen nicht: zwei Personen, so dass wir nicht gezwungen sind, das Bestehen von vier Hypostasen zu behaupten.” Eine solche Aussage ist prinzipiell denkbar von Melkiten, aber auch von Nestorianern.

³⁶ Hier (nl.: 37; IT: 316; Sepm.: 126,29 – 127,2) fügt al-Ḥasan zwei Sätze über zwei verschiedene Richtungen bei den Nestorianern ein, deren dogmengeschichtliche Einordnung mir noch nicht verständlich sind. “Manche sagen, dass die Vereinigung so stattgefunden hat, wie die Inschrift eines Steines mit diesem eins geworden ist und das Porträt eines Gesichts mit dem Spiegel, ohne dass die Inschrift des Steins zu diesem oder das Gesicht zum Spiegel gebracht [gemacht?] worden wäre. Andere sagen, dass die Vereinigung des Wortes [= mit dem Wort?] geschieht [geschah?], als es sichtbar wurde und wirksam wurde mit seiner Hilfe [= durch sich?], indem es an ihm [= Jesu Menschsein?] Wunder sehen ließ.”

angreift. Das Glaubensbekenntnis, gegen das sich al-Ḥasan wendet, ist das Nicaenum – von “318 Männern”³⁷ –, wie es in der Kirche des Ostens gebetet wird: das sog. Nestorianum also, wie Sepmeijer schon mit Recht feststellte, damals unter Verweis auf Lietzmann;³⁸ ist vor allem durch das Hinzufügen von “Erstgeborener der Geschöpfe” und das Weglassen von “Licht vom Licht” gekennzeichnet.

Wir glauben an Gott, den Vater, Herrscher aller Dinge, Schöpfer des sichtbaren und des unsichtbaren, und den einen Herrn, Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, den Erstgeborenen aller Geschöpfe; er ist nicht gemacht [geschaffen], wahrhaftig Gott vom wahrhaftigen Gott von der Substanz seines Vaters, durch dessen Hand die Welten vollendet und alle Dinge geschaffen wurden, der wegen uns Menschen und wegen unseres Heils aus dem Himmel herniedergestiegen ist, Fleisch geworden ist aus dem Heiligen Geist, Mensch geworden ist, empfangen wurde, geboren wurde aus der Jungfrau Maria, gelitten hat, gekreuzigt wurde in den Tagen des Pontius Pilatus, begraben wurde, auferstanden ist am dritten Tag, wie geschrieben ist, in den Himmel gefahren ist und sich gesetzt hat zur rechten Seite seines Vaters, wobei von ihm gesagt wird, dass er wiederkommen wird zu richten die Toten und die Lebenden. Wir glauben den einen Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der von seinem Vater ausgeht als lebenbringender Geist, und an die eine Taufe zur Vergebung der Sünden und an die eine heilige apostolische katholische Kirche und an die Auferstehung unserer Leiber und an das ewige Leben in alle Ewigkeit (von ewig und alle Zeit).³⁹

20 فيها ولا يتم لهم قربان الا بها على هذا النسق الذي تبينه: نؤمن بالله الاب
مالك كل شيء، صانع ما يرى وما لا يرى، وبالرب الواحد يسوع المسيح ابن
الله الواحد بكر الخلائق كلها، وليس بمصنوع، اله حق من اله حق من جوهر
ابيه الذى بيده اتقنت العوالم، وخلق كل شيء، الذى من اجلنا معشر الناس
ومن اجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من روح القدس، وصار انسانا
وحبل به وولد من مريم البتول، وتألم وصلب ايام قيطوس بن بيلاطوس ودفن
25 وقام فى اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه،
وهو مستعد للمجىء تارة اخرى للقضاء بين الاموات والاحياء، ونؤمن بروح

³⁷ nl.: 40; IT: 319; Sepm.: 128.

³⁸ Sepmeijer, *Brief*, S. 11-12. Vgl. auch S. 111. Hans Lietzmann, *Symbole der alten Kirche* = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 17/18, Berlin: de Gruyter 1968 (6. Aufl.), S. 24.

³⁹ Cap. 1, nl.: 40; IT: 319; Sepm.: 128,19-30.



القدس الواحد روح الحق الذي يخرج من ابيه روحا محمية وبعمودية واحدة لغفران الخطايا، وجماعة واحدة قديسة سليخية جاثليقية، وبقيامة ابداننا، وبالحياة الدائمة الى ابد الآبدين.

Vergleicht man diesen Text mit dem Text des sog. Nestorianum, den Bruns 2005⁴⁰ präsentierte, dann lassen sich einige, wenige Abweichungen feststellen. Im ersten Artikel heißt es nur: wir glauben an Gott (anstatt: an den einen Gott); außerdem steht statt “allmächtig” hier: “Herrscher aller Dinge”. Im 2. Artikel hat al-Ḥasan statt “eingeboren” einfach “einzig”; auffallender ist das Fehlen der Wendung “der aus dem Vater geboren wurde vor aller Zeiten”. Im 3. Artikel über den Heiligen Geist ist die Aussage über die Taufe vertauscht mit der über die Kirche. Im Übrigen folgt das Bekenntnis des al-Ḥasan weitgehend dem Muster des sog. Nestorianum.

Die Bezüge zum sog. Nestorianum oder Antiochenum, wofür Abramowski⁴¹ eintritt, bedürften noch weiterer Arbeit. Doch darf bereits vermerkt werden, dass das Bekenntnis des al-Ḥasan nur kleine Abweichungen zu dem Bekenntnis des Shahrastani (gest. 1153) aufweist, das Bruns bietet.⁴²

3.3 Die Trinität⁴³

a) Al-Ḥasan wendet sich – wohl mit Recht – dagegen, die trinitarische Formel im Taufbefehl Jesu (Mt 28,19) als Beweis für die Trinität zu sehen.⁴⁴ Ob die Christen dies tatsächlich als Beweis im strengen Sinn anführten?

⁴⁰ P. Bruns, “Das sogenannte »Nestorianum« und verwandte Symbole”, *Oriens Christianus* 89 (2005), S. 43-62, hier: 45-46.

⁴¹ Luise Abramowski, “Die liturgische Homilie des Ps. Narses mit dem Meßbekenntnis und einem Theodor-Zitat”, *Bulletin of the John Rylands Library* 78 (1996), S. 87-100, bes. 95.

⁴² L. Cheikho, *Chrestomathia Arabica cum lexico variisque notis*, Beryti: Typographia Patrum Societatis Iesu 1911, S. 186f. (Nr. 182). Bei P. Bruns, “Nestorianum”, S. 60, abgedruckt. Ob Shahrastani dies Bekenntnis von Ḥasan übernommen hat und darüber hinaus auch Anleihen aus Ḥasan, cap. 1 über die Lehrrichtungen der Christen in sein *Kitāb al-milal wa'l-niḥal*, deutsch: T. Haarbrücker, *Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastani's Religionspartheien und Philosophen-Schulen I-II* (Halle 1850-1851), S. 262-270, müsste eigens geprüft werden. Diese Vermutung ergibt sich aus Sepmeijer, *Brief*, S. 109, Anm. 26.

⁴³ Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn, München, Wien: Schöningh 1962, S. 471-475, 496-521, 561-563, bietet Zusammenfassungen aus Ḥasan (entnommen aus Ibn Taimiya).

⁴⁴ Cap. 3, nl.: 79-80; IT: 350-351; Sepm.: 154.

Al-Ḥasan arbeitet auf zwei Ebenen: Er stellt die Authentizität der Taufformel infrage (“falls sie überhaupt echt ist”). Zum anderen meint er, es folge aus ihr keine Göttlichkeit der einzelnen Personen, es sei nur eine Segensformel (Segen Gottes, des Messias und eines Engels (=Geist)), sonst sage man ja auch, der Segen eines Heiligen sei mit dir. Das scheint also Brauch gewesen zu sein. Dagegen Argumentation der Christen: Gerade weil die drei, Vater, Sohn und Geist, nebeneinander gestellt werden, folge, dass die Träger dieser Namen gleichartig und gleichrangig sind – mit ein und derselben Wesenheit.

Dagegen antwortet al-Ḥasan zunächst mit Sure 4,59: dort werden neben Gott auch die Namen geschaffener Wesen gestellt, nämlich Gott, der Gesandte und die, die Autorität haben. Anschließend meint er, selbst wenn man es anders verstehen könnte, folge noch lange nicht, dass es sich bei den beiden anderen Wesen um Gott handelt und auch nicht, dass es zwei Personen sind.

Aus dieser Argumentation läßt sich für die Lehre der hier angesprochenen Christen nur schließen, dass sie drei göttliche Personen bekannt haben, die ein und dieselbe Wesenheit haben – also die normale Trinitätslehre, für die die Taufformel als Beleg angeführt wurde.

Die Argumentation al-Ḥasans gegen die “Zeugung” des Sohnes wendet sich gegen die Lehre der Christen, dass der Sohn vom Vater vor aller Zeit gezeugt, eine Aussage des Glaubensbekenntnisses. Al-Ḥasan wendet dagegen ein: Entweder werde etwas gezeugt, was schon vorhanden war, oder was noch nicht vorhanden war. Wenn der Sohn aber von Ewigkeit her war, dann kann es keine Zeugung gewesen sein. – Die Zeugung wird als endlicher Vorgang begriffen; hier kann man, angesichts der Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte her fragen, wie es zu dieser platten anthropomorphen Auslegung kommt, angesichts der vielfältigen Diskussion solcher Fragen bei den Kirchenvätern. – Wenn der Sohn aber nicht von Ewigkeit her war, dann hat er einen Anfang, ist also nicht Gott.

Der Vergleich der drei göttlichen Personen mit Sonne, Licht und Wärme überzeuge nicht, da die Sonne ein kugelförmiger, leuchtender, erwärmender Körper sei und ständig am Firmament kreise.⁴⁵ Licht und Wärme haben andere Eigenschaften. Sie sind also nicht “Sonne von Sonne”.⁴⁶ Aus dieser Argumentation ist ersichtlich, dass auch die Christen z.Zt. von al-Ḥasan diesen Vergleich gebraucht haben.

⁴⁵ Cap. 2 nl.: 59; IT: 329; Sepm.: 141.

⁴⁶ In der Tat kann der Vergleich nur das Hervorgehen verdeutlichen, aber nicht die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen.



Dazu ist nun zu bemerken, dass der Vergleich mit der Sonne seit alters her (Tertullian)⁴⁷ dazu diente, um die Substanzeinheit zu verdeutlichen. Grillmeier⁴⁸ zur Erklärung des Gedanken Tertullians: “Die göttliche Substanz wird also nicht geteilt, sonder dehnt sich aus, und dies für jene besondere Aufgabe, die der Sohn in der Erschaffung und Erlösung der Welt zu erfüllen hat.” Auch wegen des Mißbrauchs durch Sabellius brachte Dionysius von Alexandrien die Formel “Licht vom Licht” statt des konkreten Bildes von “Sonne und Sonnenstrahl”.⁴⁹

Bei Gregor von Nazianz höre man nur, so Dölger, “dass alle drei Personen der Trinität Licht sind und dass Sohn und Geist auch als zwei Lichtstrahlen der Vater-Sonne aufgefaßt wurden, beides aber unter dem Begriffe Licht.”⁵⁰ Gregor schreibt, er habe “die Sonne, den Strahl und das Licht als Gleichnis (scl. der Trinität) erwogen. Aber auch hier besteht erstens die Gefahr, dass man sich die nicht zusammengesetzte Natur zusammengesetzt vorstellt, wie das eben bei der Sonne und den Dingen an ihr der Fall ist, und zweitens, da man das Wesen dem Vater zuspricht, die beiden anderen aber nicht selbstständig existieren läßt, sondern sie zu Kräften Gottes macht, die bloß in einem anderen, aber nicht für sich selbst existieren.”⁵¹ Gregor hat diesen Vergleich also wieder verworfen.

Gerade im Kampf um das Homoousios Nicaeas habe man, so Dölger, aber den Lichtvergleich immer wieder hervorgeholt, den auch Basilius der Große für passend hält, “denn wahres Licht wird gegenüber dem wahren Licht keinen Unterschied aufweisen – schon nach dem Begriffe des Lichts” (ep. 52, 2). Rufin von Aquileia hat ebenfalls den Vergleich der Trinität mit Sonne, Licht, Wärme.⁵² Dölger verweist schließlich auf Anastasius von Antiochien (559-599), der schreibt:

⁴⁷ Tertullian vergleicht die zweite göttliche Person mit einem “Strahl Gottes”.

⁴⁸ Grillmeier, *Jesus*, 1, S. 243: Wie der Sonnenstrahl, die Ausdehnung der Sonnensubstanz, in Substanzeinheit mit der Sonne bleibt und doch von ihr unterschieden ist, so ist auch der Sohn Gottes “Geist vom Geist und Gott von Gott” (apol. XXI 12).

⁴⁹ Franz Joseph Dölger, “Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logos-Theologie des christlichen Altertums”, *Antike und Christentum* 1 (1929), S. 271-290, hier: 285.

⁵⁰ Dölger, “Sonne”, S. 286. Gregor von Nazianz sucht die Einheit Gottes und die Dreiheit an Joh 1,9 zu verdeutlichen; das wahre Licht ist der Vater, ist der Sohn, ist der Heilige Geist. “Licht und Licht und Licht, aber ein Licht, ein Gott”. “Aus dem Licht, dem Vater, erkennen wir und verkündigen wir auch das Licht, den Sohn, im Licht, dem Heiligen Geist, das ist die kürzeste und einfachste Theologie der Dreiheit”. Siehe Oratio 5, 3 (31,3): *PG* 36, 135BC; *Fontes Christiani* 22, S. 278-279. Dölger gab als Fundort nur Billius an.

⁵¹ Oratio 5, 32 (31,32): Hermann Josef Sieben, *Fontes Christiani*, Bd. 22, S. 335-337.

⁵² *Expos. symb. apost.* 4; Dölger, “Sonne”, S. 287.

Bild des Vaters ist die Sonne, Strahl der Sonne ist der Sohn, Wärme des Strahles der Paraklet, der Geist; und so ist die Sonne der Vater, Strahl der Sohn, feurglänzender Glanz der Heilige Geist. Und die Sonne hat niemals den Himmel verlassen, den Sohn hat sie wie die Strahlen als ihren Abglanz auf die Erde entsandt, die Wärme aber, den Hl. Geist, um wohlzutun und Wärme zu spenden der oberen und der unteren Welt.⁵³

Dieser Hinweis ist insofern besonders interessant, als der chalcedonische Patriarch Athanasius guten Kontakt zu syrischen Christen hatte und von ihnen akzeptiert wurde als Leiter einer Disputation.

Hervorzuheben ist aber insbesondere (was Dölger nicht vermerkt), dass sich der Vergleich von Sonne (oder Feuer), Licht und Wärme für die Trinität bei Ephraem dem Syrer findet, dem Kirchenvater der syrischen Kirchen.⁵⁴ In seinen Hymnen *de fide* 40, 73 und 74 entfaltet er eingehend diesen Vergleich. Das Bild von Sonne / Feuer, Licht und Wärme enthält nach Edmund Beck die ganze Trinitätslehre Ephraems.⁵⁵ Der Vergleich findet sich ferner in armenischen Texten.⁵⁶ Seine durchgängige Beliebtheit wird nicht zuletzt daran deutlich, dass dieses Bild auch in einem ostsyrischen Text des 7. Jh., dem Brief des Katholikos Georg/Giwargis an Mina (i. J. 680), verwendet wird⁵⁷,

⁵³ Anastasius Antiochenus, *Explicatio fidei orthodoxae* (CPG 6969) : PG 89, 1404C.

⁵⁴ Dazu Tanius Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien* = Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Bd. 16, Kaslik 1988, S. 201-217.

⁵⁵ Edmund Beck, *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne / Feuer, Licht und Wärme* = CSCO 425, Subs. 62, Louvain: Peeters 1981, S. 1. Beck bietet ebenfalls eine Übersicht über die Verwendung des Bildes von der Sonne bei griech. und lat. Vätern: Justin, *Dial.* S. 128; Athenagoras; Epiphani., *Panar.* 62 (für die Sabellianer); ferner bei Tertullian, *Apol.* 21,12.14; *Adv. Prax.* VIII 5.7; Athanas., *C. Arian.* I 25; II 31-33; III 11; Cyril. Hier., *Catech.*; Basilius, *De Spir.* 22; Greg. Naz., *Or.* V 14.32; Greg. Nyss.

⁵⁶ Dölger, "Sonne", S. 287.

⁵⁷ Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris : Imprimerie Nationale, S. 228-229 (syr.); 492-493 (franz.); Oscar Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart, Wien: Roth 1900, S. 350f. : "Wir Christen bekennen... eine angebetete Natur der Gottheit in der Dreiheit der Namen und Personen des Vaters, Sohnes und h. Geistes, in welchen wir jedoch nur die eine Gottheit in der Einheit der Natur... ohne Trennung, Spaltung und Entfernung aussagen... Wie nämlich die Seele im Leibe wohnt und (ihn) belebt und in ihm und mit ihm und sein (ist als) die Kraft des Lebens und der Vernunft... und die Seele nicht losgelöst ist von ihren Kräften, noch die Kräfte von ihr gesondert (sind), sondern (wie) eine Seele in 3 Seelenkräften ist und die Dreiheit der Kräfte die Einheit der Seele nicht zerstört und doch auch der Begriff 'Seele' uns der Hauptsache nach unerforschlich ist, so gezieht es sich vor allem uns nicht, über die Gottheit nachzuforschen. Wenn aber der forschende Geist sich bei diesem Vergleiche (scl. Seele im Leib), so sei ihm ein anderer Vergleich die Sonne. Obwohl die Sonnenscheibe eine ist, so sind in ihr Wärme- und Leuchtkraft. Und obwohl sie von einander verschieden und miteinander

wie mir kürzlich auffiel. Thomas machte darauf aufmerksam, dass das Son-nengleichnis auch al-Qāsim kannte.⁵⁸

3.4. Liturgische Zitate

In der Einleitung spricht al-Ḥasan selbst als erstes von seiner Vertrautheit mit dem Gottesdienst,⁵⁹ wenn er auf die Faktoren zu sprechen kommt, die seinen Übertritt zum Islam hinauszögerten. So ist es nicht so verwunderlich, wenn er in seinem Brief auch liturgische Zitate vorlegt. Damit wird klar, dass al-Ḥasan zur Kirche des Ostens gehört hat. Er verweist auf folgende Hymnen:⁶⁰

Der Lobpreis, der nach jedem Opfer gesprochen wird: “O unser Herr, der durch sein Leiden den Tod, den Tyrannen, überwunden hat.” Das ist aber offenbar ein Hymnus zur Kommunion des Volkes, den der Chor singt aus dem Buch Turgama: “Our Lord Jesus, the adorable King, Who by Thy passion did conquer death the tyrant”⁶¹ – wie sich nach einigem Suchen in den Liturgien schnell herausstellte.

Al-Ḥasan weiter: Und im zweiten Lobpreis, der am zweiten Freitag nach Ostern gesprochen wird, heißt es: “Wir rühmen uns mit dem Kreuz, durch welches die Herrschaft des Todes ein Ende gefunden und durch das wir der Sicherheit und dem Heil entgegenziehen.” / A hymn, spoken on Second Friday after Easter: “we boast with the cross which ended the kingdom of death and by which we march towards security and salvation.”

A hymn: “Through Thy cross, our Lord Jesus Christ, death found an end, the temptations of the devil ceased and their consequences are extinguished”.⁶²

vermischt sind, spricht man doch von einer Sonne. Die Trinität zerstört nicht die Einheit und die Einheit verwirrt nicht die Trinität. Denn die eine Sonne vollzieht in 3 Kräften, mischend und trennend den Beistand der Gesamtheit.”

⁵⁸ Thomas, *Abū*, S. 34.

⁵⁹ Einleitung: nl.: 34; IT: 314; Sepm.: 124-125.

⁶⁰ Cap. 2, nl.: 60; IT: 330; Sepm.: 141-142. Auch bei Stieglecker, *Glaubenslehren*, Nr. 561, S. 317.

⁶¹ Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East, *The Liturgy of the Church of the East* (Sydney 1994), S. 38; *Church of the East Turgama* (Metropolitan Press: Baghdad, 1983), S. 103.

⁶² *Syriac Dialogue* 5, S. 131: “Our pride lies in the Cross; for through it we eradicated the power of death and obtained salvation, life and hope.” (*Khothra*, Bd. 3, S. 697); *Lilya office, Church of the East Khodhra*, Bd. 2 (Trichur 1961), S. 607: “Our pride lies in the Cross; for through it the power of death was eradicated and we obtained salvation, life and hope. We praise and glorify God and to Him we say Halleluiah”. *Motba (Lilya*

3.5. Einige weitere Bemerkungen

Nichtwissen Jesu (Mk 13, 32: Nichtwissen der Stunde, etc.): Hier findet man vielfach ein ähnliches Vorgehen bei Muslimen, wie Jahrhunderte vorher die Arianer. Die Aufteilung auf die beiden Naturen wird von Ḥasan als Ausflucht verstanden (cap. 2, nl. 45; cap. 3, nl. 78, 83). Man findet also eine radikale Ablehnung der Zwei-Naturen-Lehre, bzw. der Zuschreibung an die beiden Naturen.

Jesus wird als reiner Mensch gesehen und dazu verweist Ḥasan auf die Pfingstrede des Petrus, Apg 2, 22: Jesus... ein Mann, der gekreuzigt wurde. Es ist durchaus interessant, dass es von Narsai, dem großen Theologen und Dichter der ostsyrischen Kirche, einen Hymnus gibt, der von Jesus als dem gekreuzigten Mann spricht (und damit den biblischen Text aufgreift).⁶³

Die Niedrigkeitsaussagen, die Kenosis, ist offenbar etwas, was die Muslime ablehnen, wie sich vor allem in cap. 3 erweist.

4. Schluss

Mit Recht kam Sepmeijer gegen Fritsch zur Einschätzung, dass al-Ḥasan "sehr wahrscheinlich... ein früherer Nestorianer" war.⁶⁴ Doch gibt es aus meiner Sicht noch deutlichere Hinweise dafür, dass al-Ḥasan vor seiner Konversion zum Islam der Kirche des Ostens angehört hat.

Wenn al-Ḥasan früher einmal Christ war, wie er ja selbst bekennt, dann wird in seiner Schrift keine persönliche Beziehung zu Jesus Christus, zur Erlösung durch Jesu Tod und Auferstehung erkennbar. Seine Darstellung wirkt rein als Sicht von außen.

office) of the Feast of the Cross: Church of the East Khodhra, Bd. 3 (Trichur 1961), S. 697, English translation by Fr. Michael Birnie: "By the cross of our Lord Jesus Christ the dominion of death was brought to an end, the deception of Satan was extinguished and blotted out, and the race of men was established in truth." (With gratefulness to Bishop Mar Bawai Soro and Fr. Michael Birnie for their help).

⁶³ Vgl. Luise Abramowski, "Narsai (ca. 415?-502), Hom. LIV (30) Mingana II, 114-130: 'Unser König Jesus', der 'gekreuzigte Mann'", in: P. Gemeinhardt, U. Kühneweg (Hg.), *Patristica et Oecumenica* = FS W. Bienert, Marburg: Elwert 2004, S. 157-166.

⁶⁴ Fritsch, *Islam*, S. 15: "Er war ursprünglich Christ, jedenfalls nicht Nestorianer, denn von diesen sagt er, sie vertreten ein unechtes Christentum, das im Widerspruch mit der christlichen Tradition stehe (bei b.-Taim. II 328); dieser kleine Seitenhieb dürfte wohl eine Reminiszenz aus einer antinestorianischen christlichen Vergangenheit sein, zumal grade sonst die Muslims für die nestorianische Christologie noch am meisten Verständnis haben." Die als Beleg angegebene Stelle kann ich nicht als gegen die Nestorianer gerichtet erkennen. – Sepmeijer, *Brief*, S. 10 mit Anm. 2; S. 22.

Wenn man die umfangreiche und subtile patristische Debatte um die Trinitätslehre und Christologie auch nur ein wenig kennt, wird man über die oft grob anmutende Argumentation im christlich-muslimischen Dialog enttäuscht sein. Verwunderlich erscheint dem Christen, dass von muslimischer Seite Bilder für die Trinität nicht als Metapher verstanden, sondern als ontologische Aussage gewertet werden; lag das an der Argumentation der Christen?

Deskription oder Normativität? Ibn Ḥaldūns Perspektive auf christliche Konfessionen vor dem Hintergrund seiner *Muqaddima*

BÄRBEL BEINHAUER-KÖHLER
(Frankfurt)

I

Als weitestgehend anerkannter Grund für Veränderungen in Institutionen und Bräuchen gilt die Tatsache, dass die Bräuche jedes Volkes von dem seiner Herrscher abhängen; wie das Sprichwort sagt: ‘Das gemeine Volk folgt der Religion seines Herrschers.’¹

Dieses an den Anfang gestellte Zitat aus Ibn Ḥaldūns *Muqaddima* ist in verschiedener Hinsicht aufschlussreich. Es steht am Beginn der Vorarbeiten zu seinem berühmten Werk *Kitāb al-ʿIbar*, in dem er dem Leser eine Universalgeschichte unterbreiten wird. Zuvor entwickelt er eine Methodik in Form einer Geschichtsphilosophie, in der er sich an der zitierten Stelle mit dem Thema des Wandels in Kulturen auseinandersetzt. Er führt sie im Zitat und den dieses umkleidenden Passagen auf politische Veränderungen im Zuge von Eroberungen sowie die mitgeführten Kulturen neuer Herrscher zurück. Dies schließt auch Veränderungen in Religionen ein, wie er mit dem Sprichwort “Das gemeine Volk folgt der Religion seines Herrschers” ausdrücken möchte.

Franz Rosenthal macht in seiner Übersetzung der *Muqaddima* zu dieser Aussage die Anmerkung. “*Din* ‘religion’ is here used in the more general sense of ‘way of doing things’”.² Rosenthals Bemerkung würde implizieren, daß Ibn Ḥaldūn an dieser Stelle nicht explizit auf Religionen i.e.S. abhebt,

¹ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, Beirut 1900³, S. 33. Siehe auch die englische Übersetzung von Rosenthal: *Ibn Khaldun, The Muqaddimah*, übers. v. Franz Rosenthal, hg. v. N.J. Darwood, Princeton ⁹1989, S. 25. Bei der hinzugezogenen englischen Übersetzung handelt es sich um einen Auszug aus der umfangreicheren gängigen Rosenthal-Ausgabe. Bei Folgezitaten im Haupttext werden als Verweise jeweils beide Angaben nebeneinander gestellt, zunächst die arabische, dann die englische.

² Vgl. Khaldun/Rosenthal/Darwood, S. 25.

sondern den Terminus eher im weiteren Sinne der kulturellen Dimensionen von Religion verwendet.

Dieses Zitat samt seinem Kommentar soll als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen dienen, in denen Ibn Ḥaldūns Aussagen zu verschiedenen christlichen Konfessionen näher beleuchtet werden. Der Oberbegriff "Deskription oder Normativität?" des Beitrags markiert dabei ein erkenntnistheoretisches Spannungsfeld, das vorausgesetzt werden kann: Es ist bei Ibn Ḥaldūns Ausführungen zu beleuchten, wie weit er nichtislamische Religionen schlicht deskribiert – so weit dies überhaupt denkbar ist –, oder wie weit er diese in ein bestimmtes "normatives" Konzept einordnet, das islamisch-theologisch gebunden sein oder bestimmten Thesen seines Werkes unterliegen könnte. All dies kann die Frage nach möglichen Implikationen des Terminus *dīn* weiter klären.

Doch zunächst zum Autor selbst: Ibn Ḥaldūn³ (1332-1406) entstammte höfischen Kreisen in Tunis, wo er zunächst eine höhere akademische Bildung in den damals bekannten Wissenschaftszweigen erhielt: den islamischen Disziplinen, inklusive islamisches Recht, sowie den antiken Wissenschaften, also Naturwissenschaften und nicht zuletzt Philosophie. Vor allem seine Qualifikation als islamischer Jurist eröffnete ihm eine höhere Beamtenlaufbahn, die er – in den für Andalusien und Nordafrika politisch wechselhaften Zeiten – im Dienst diverser Herrscher versah. Dabei machte er trotz Brüchen eine beeindruckende Karriere, die ihn schließlich jahrzehntelang in Kairo das Amt des Oberrichters versehen ließ und ihn im fortgeschrittenen Alter auf eine diplomatische Mission bis nach Damaskus an das Heerlager Tīmūr Langs führte. Schon Jahrzehnte früher hatte er in einer Phase des Rückzugs noch im Mağrib sein bis heute rezipiertes historiographisches Hauptwerk samt dessen Einleitung, der *Muqaddima*, verfasst.

Da im Folgenden den dortigen Rekursen auf das Christentum besondere Berücksichtigung zukommen wird, lohnt eine kurze Vorüberlegung, welchen christlichen Konfessionen Ibn Ḥaldūn begegnet sein mag. Persönliche Kontakte müssen sich um sein dreißigstes Lebensjahr verstärkt haben. Damals lebte er für eine Zeit lang in Granada am Hof Muḥammads V. und wurde währenddessen mit einer ersten diplomatischen Mission ins nahe christliche Sevilla betraut, den Ort, an dem Ibn Ḥaldūns Familie für mehrere Jahrhunderte gelebt hatte. In der *Muqaddima* wird deutlich, dass Ibn Ḥaldūn gewisse Vorstellungen vom Papstamt und der römisch-katholischen

³ Quelle biographischer Studien ist Ibn Ḥaldūns Autobiographie: Muḥammad ihn Tāwīt aṭ-Ṭanġī (Hg.), *Ibn Ḥaldūn, at-Taʿrīf bi-ibn Ḥaldūn wa-riḥlatihi ġarban wa-šarqan*, Kairo 1951.

Kirche besaß. In Sevilla wird er sie z.T. aus eigener Anschauung gewonnen haben.⁴

Mit einiger Sicherheit kann des weiteren angenommen werden, dass er während der ca. 25 Jahre, in denen er in Kairo unter den Mamluken lebte und das einflussreiche Amt des malikitischen Oberrichters versah, auf einer hohen politisch-juristischen Ebene in Kontakt mit den dortigen Kopten gestanden haben wird. In den großen islamischen Städten des Orients koexistierten verschiedene Rechtssysteme entsprechend der Glaubensrichtung ihrer Bewohner (*milla*), die zumindest im religiös – und privatrechtlichen Bereich, z.B. bei Eheschließungen oder Scheidungen, dem Richtern der jeweiligen islamischen Rechtsschulen, dem jüdischen *raʿīs* oder *kohen* sowie kirchlichen Amtsträgern unterstanden.⁵ Denn dies zeichnete das islamische System der *ahl ad-dimma*, des Schutzes der Mitglieder der Buchreligionen, aus: Sie lebten gegen Zahlung einer Kopfsteuer, der *ǧizya*, im Rahmen ihrer eigenen religiös geprägten Rechtssprechung. Immer wieder ist es jedoch im Rahmen von Rechtsfällen zwischen Mitgliedern verschiedener Religionen zu Begegnungen der Systeme gekommen, am besten nachvollziehbar für Kairo sicherlich anhand der Geniza-Dokumente, die uns Einblick in Rechtsfälle der jüdischen Gemeinden des Ortes gewähren.⁶ Al-Maqrīzī (1364-1442) berichtet zudem über Wellen der Repressionen gegen die Kopten, zuletzt unter den Mamluken in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.⁷ Die Residenz des koptischen Patriarchen (*al-baṭrak*), nominell von Alexandria, befand sich ferner auch zu Ibn Ḥaldūns Zeit bereits in Kairo.

Schließlich wäre auch eine Begegnung mit syrischen Christen denkbar, verstärkt im Zuge Ibn Ḥaldūns Mission in diese Region, wo er als Gesandter Gespräche mit Timūr Lang führte.⁸

Um einen Rahmen für die Folgebetrachtung abzustecken, soll ferner ein kleiner Blick auf weitere vorhandene Zeugnisse der innerislamischen Auseinandersetzung mit anderen Religionen geworfen werden: Mehrheitlich bekunden diese eine apologetische Haltung. Juden und Christen waren verschiedentlich Gegenstand von Arbeiten wie denen Ibn Ḥazms (994-1064),

⁴ Ibn Ḥaldūn, S. 234; Khaldun/Rosenthal/Darwood, S. 188.

⁵ Hans G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a. M. 1991, S. 505.

⁶ S. D. Goitein, *A mediterranean society. The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza 3. The Family*, Berkeley 1999.

⁷ Bearbeitet durch Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1860, S. 550-552.

⁸ Tilman Nagel, *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, München 1993, S. 338, 340f.

Šahrastānīs (1086-1153) *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* bezeugt darüber hinaus sogar eine gewisse Kenntnis des Hinduismus und Buddhismus. Besonders zu erwähnen, weil nicht primär theologisch gehalten, ist das Gesamtwerk des Iraners al-Bīrūnī (973-1048), das eine breite religionshistorische Kenntnis diverser Religionen seiner Zeit verrät.⁹ Mit Blick auf diese methodisch disparaten Werke kann also kaum von einer elaborierten Tradition einer Art “Religionsgeschichte” oder gar “Religionswissenschaft” zu Ibn Ḥaldūns Zeit ausgegangen werden, die Beschäftigung vor allem mit den Religionen der *ahl al-Kitāb* war im islamischen Umfeld jedoch durchaus nicht unüblich.

II

Aus der *Muqaddima* sollen im Folgenden drei Passagen näher beleuchtet werden, in denen der Autor intensiver auf christliche Denominationen zu sprechen kommt. Dies ist zunächst in den eingangs zitierten Passagen der Fall. Dort erwähnt er in einer Mischung unserer heute begrifflich abgegrenzten Vorstellungen von “Nation”, “Volk” und “Religion” die christlichen Byzantiner und Franken:

Einstmals existierten in der Welt die frühen iranischen Völker, die Syrer, die Nabatäer, die Tubābi‘a, die Israeliten, und die alten Ägypter (*al-qibt*).¹⁰ Sie alle hatten ihre eigenen speziellen Institutionen im Rahmen ihrer dynastischen, territorialen, politischen ... Bezüge ... Sie wurden abgelöst durch die späteren Perser, die Byzantiner (*ar-rūm*) und die Araber ... Dann waren die Tage der Araber vorüber ... Die Macht wurde von anderen übernommen, von Nichtarabern wie den Türken im Osten und den Berbern im Westen und den Franken (*al-faraṅḡa*) im Norden. (32f./25)

Seine Perspektive richtet sich wie erwähnt auf die Politik. Ihm geht es nicht primär um die Religionen, schon gar nicht im Rahmen ihrer Interaktionen mit einer politischen Sphäre. Ihn interessieren vielmehr Machtwechsel und damit verbundene Entwicklungen in verschiedenen kulturellen Bereichen, u.a. der Religion. Bemerkenswert ist der Verzicht auf eine heilsgeschichtliche Einordnung des Geschehens. Die Araber, die

⁹ Siehe stellvertretend Gotthard Strohmaier, *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft*, Leipzig 1991; Jacques Waardenburg, *Muslim perceptions of other religions. A historical survey*, Oxford 1999.

¹⁰ Dabei scheint nicht die Religionsgemeinschaft der ägyptisch-orthodoxen Kopten gemeint zu sein.

jeder Leser mit dem Islam assoziieren wird, sind ebenfalls dem Prinzip politischer Veränderung unterworfen, wie der Verweis auf Veränderungen im Norden – gemeint sein könnten aus nordafrikanischer Perspektive Andalusien oder Sizilien – belegt.

Als zweiter Passus soll eine Stelle näher betrachtet werden, in der er in einem systematischem Vergleich dem Kalifen analoge Funktionen bei Juden und Christen vorstellt (231/183). In diesem Kontext gibt er einen kleinen, z.T. recht unscharfen Einblick in die Kirchengeschichte, in der z.B. Arius als direkter Nachfolger des Apostels Petrus in Rom auftritt. Er schildert ferner, zutreffender, die Hierarchien von Patriarch bzw. Papst, Bischof und Priester und im Unterschied dazu die Lebensform des Mönchtums (233/187).

Schließlich erwähnt er christologische Unterschiede in einzelnen christlichen Konfessionen (234/188), allerdings ohne diese näher inhaltlich zu umreißen.¹¹ Er kommt vielmehr auch hier auf die Besonderheiten der großen Kirchen zu sprechen, die diese in politischer, in pragmatischer und institutioneller Hinsicht auszeichnen. Interessant sind an der Stelle zunächst seine Konnotationen gängiger Bezeichnungen für damalige Denominationen. Erwähnt werden Melkiten, Jakobiten und Nestorianer. Er folgt mit dieser Dreierfolge einem offenbar gängigen Topos damaliger islamischer Autoren, auf den Bernard Lewis verweist.¹² Diese Konfessionen seien für ihn die entscheidenden christlichen Richtungen, andere hätten keine Bedeutung, schreibt er. Während die Melkiten (*al-mulkīya*) in ihrer Entstehungsperiode im 5. Jh. über das Substantiv *mulk* in Richtung byzantinische Kirche deuteten, überträgt er die dortige Konnotation der Loyalität zu einer Reichskirche auf die römisch-katholische Kirche, quasi bereits in einer Vorwegnahme der späteren Unierung mit derselben:

Der Patriarch von Rom (*baṭrak rūmata*) wird heute im melkitischen Sprachgebrauch ‘Papst’ (*bābā*) genannt. Und [die Stadt] Rom (*rūma*) gehört zum Hoheitsgebiet der Franken (*li-l-ifraṅṅa*) ... Der Papst selbst platziert die Krone auf dem Haupt des Kaisers (*al-inbarādūr*), um ihm die damit verbundene Segnung zukommen zu lassen. (234/188)

¹¹ Hier fällt eine eigentümliche Diskrepanz zwischen Rosenthals Übersetzung (188) und der genutzten arabischen Edition auf: In erster erscheint ein im arabischen Text nicht vorhandener Passus, in dem sich Ibn Haldun in der Attitüde eines Dogmatikers vom Christentum distanziiert: “We do not think that we should blacken the pages of this book with discussion of their dogmas of unbelief. This is clearly stated in the noble Qur’an.”

¹² Bernard Lewis, *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Frankfurt/Berlin 1987, S. 180. Der Hinweis verdankt sich Diskussionsbeiträgen im Rahmen der dem Sammelband zugrundeliegenden Tagung.

Zunächst überrascht der Passus, weil er tatsächlich die gängige Identifikation von *ar-rūm* mit Byzanz zu durchbrechen scheint. Im Text ist mehrfach von *rūma*, feminin und ohne Artikel, die Rede, im Gegensatz zum im Regelfall mit Artikel und maskulin verwendeten *ar-rūm*, das auch Ibn Ḥaldūn kennt und an anderer Stelle (33/25) wählt. Dies und die Tatsache, dass der Autor geographisch tatsächlich eher im Einflussbereich des katholischen Rom lebte, lassen diese Übersetzung, die auch Rosenthal bevorzugt, plausibel erscheinen. Inhaltlich erfährt der Leser Näheres über die politische Funktion des römisch-katholischen Papstes in Interaktion mit dem Kaiser; den Autor interessiert die pragmatische Dimension der Papstfunktion.

Ähnlich verfährt er auch mit der Bezeichnung Jakobiten (*ya'qūbīyūn*), eigentlich eine syrische Kirche monophysitischen Glaubens, namentlich festgemacht an Jakob Baradäus (gest. 547). Den christologischen Aspekt überträgt er in einer verbreiteten Tradition auf die koptisch-orthodoxe Kirche, denn diese steht im Mittelpunkt seiner Beschreibung:

Der Patriarch der Christen in Ägypten ist jakobitischen Glaubens. Er residiert unter ihnen. Die Abessinier folgen der Religion der ägyptischen Christen. Der Patriarch von Ägypten ernennt die abessinischen Bischöfe... (234/188)

Diese Übertragung unter einer Aussparung einer eigenen regionalen Bezeichnung für die koptisch-orthodoxe Kirche scheint sich mit einer Selbstwahrnehmung zu decken, wie sie noch Edward William Lane im 19. Jh. in Ägypten vorgefunden hat.¹³ Auch dort kursierte die Bezeichnung *ya'qūbī* für ein Mitglied der ägyptisch-orthodoxen Kirche.

Insgesamt fokussiert der Autor in diesem Abschnitt auf die lokale Ausprägung des Christentums, die Residenzen des Patriarchen, die Hierarchie der Würdenträger und die Verknüpfung mit der abessinischen Kirche, bis hin zur Aussprache der Amtsbezeichnung der jeweiligen Oberhäupter. Die erwähnten Aspekte sind eher pragmatisch-verwaltungstechnische.

Die Nestorianer werden in dieser Passage, abgesehen von der namentlichen Erwähnung oben, nicht näher umschrieben.

Der letzte zu betrachtende Abschnitt, in dem von Christen die Rede ist, handelt von der Tradierung griechisch-hellenistisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse. In islamischer Zeit setzte sich, nicht zuletzt durch Ibn Ḥaldūns eigene Fächereinteilung innerhalb der *Muqaddima*, eine Wahrnehmung einer Trennung durch: von einerseits islamisch-theologischen als Offenbarungswissen "tradierten" Fächern, *al-ʿulūm an-naqlīya*, und andererseits Naturwissenschaften und Philosophie, *ʿulūm*

¹³ Lane, 531.

al-ʿaqlīya, bei denen der menschliche Intellekt innovativ tätig wird. Ibn Ḥaldūn gibt den bekannten Rezeptionsvorgang wieder, innerhalb dessen orientalische Christen mit einem zeitlichen Höhepunkt auf der Regierungszeit des Abbasiden al-Maʿmūn einen Transfer der Texte aus dem Griechischen, manches Mal zunächst ins Syrische und dann Arabische leisteten (478-481/371-375).

Im Detail ist für das vorliegende Thema die Zuordnung dieses Zweiges der Wissenschaften aufschlußreich, die eben nicht durch eine Religion bestimmt sind. Ibn Ḥaldūn schreibt:

Die *ʿulūm al-ʿaqlīya*, die rationalen Wissenschaften, entsprechen der menschlichen Natur insofern, als er ein denkendes Wesen ist. (478/371)

Er schätzt die vorislamischen Zivilisationen, in denen die Naturwissenschaften blühten (479/372), ebenso wie er auch die positive Rolle des byzantinischen Reichs hervorhebt, in welchem die griechische Wissenschaftstradition weiterlebt (480/373). Die Araber (480f./374f.) dagegen seien zunächst von einfacherer Kultur gewesen und hätten erst mit ihrem Aufstieg zu einer Großmacht und dem Übergang zur Sesshaftigkeit ein Bedürfnis nach Naturwissenschaften entwickelt. Hier wird es als zivilisatorische Stärke ausgelegt, eigene Defizite zu erkennen und sich der Vorläuferkulturen zu bedienen, wie dies die Kalifen al-Manṣūr und al-Maʿmūn veranlassten. Ibn Ḥaldūn erwähnt die Größen der islamischen aristotelischen Philosophie wie al-Farābī und Ibn Sīnā und kommt schließlich auf das Thema Kulturverfall im Bereich der rationalen Wissenschaften zu sprechen:

Später stagnierte der zivilisatorische Geist im Maḡrib und in Andalusien. Die Wissenschaften gingen zurück. Als eine Konsequenz verschwand die wissenschaftliche Aktivität dort, abgesehen von ein paar Überresten, die man auf der Ebene von Einzelnen findet und die durch orthodoxe religiöse Gelehrte kontrolliert werden. Wir hören, dass die rationalen Wissenschaften immer noch ganz lebendig unter den Einwohnern des Ostens sind ... Wir hören ferner, dass die philosophischen Wissenschaften in großem Maße kultiviert werden im Land der Franken auf römisch-byzantinischem[?] Gebiet (*min arḍi rūmata*)¹⁴ und an den angrenzenden nördlichen Küsten.“(481/375)

¹⁴ Wieder wäre entgegen dem gängigen Sprachgebrauch, welcher *ar-rūm* und Byzanz verknüpft, die vorliegende artikellose Genitivverbindung *arḍu rūmata* auch als “West”-Rom vorstellbar, zumal dort, etwa in Andalusien, tatsächlich eine Rezeption der aristotelischen Philosophie erfolgte.

Neidlos wird bemerkt, dass die Naturwissenschaften zur Zeit Ibn Ḥaldūns in Europa einen Aufschwung nahmen, während gleichzeitig Stagnation und Verfall im Orient zu beobachten waren. Diese Disziplinen stehen für ihn also im Zusammenhang mit zivilisatorischen Leistungen, sie können von Menschen unterschiedlichster Kulturen zur Prosperität gebracht werden. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion ist dazu keine Voraussetzung, kann jedoch wie im Falle der islamischen Theologie zum Hinderungsgrund werden. Im Hintergrund steht eine Debatte, die er an anderer Stelle der *Muqaddima* zum Thema macht: Islamische Theologen wie al-Ġazālī (1111) hatten einige philosophische Maximen wie die Ewigkeit und damit Unerschaffenheit der Welt zur Häresie erklärt und die aktive Schaffensperiode der sogenannten arabisch-islamischen Aristoteliker schien zur Zeit Ibn Ḥaldūns der Vergangenheit anzugehören.¹⁵

III

Wie lässt sich Ibn Ḥaldūns Rekurs auf christliche Kirchen abschließend beurteilen? In den zitierten und näher betrachteten Passagen fällt auf, dass er die Religionen kaum eigens als solche zum Thema macht: So beschäftigt er sich eben nicht näher mit den christologischen Besonderheiten der von ihm erwähnten Kirchen. Seine Interessen gelten dagegen durchgängig den Wechselwirkungen der Kirchen mit Bereichen wie der Politik, der Verwaltung oder der Wissenschaft, so im Falle nach der einleitenden Frage zum Wandel in politischen Kulturen, in der Frage nach Oberhäuptern und Organisation von Religionsgemeinschaften oder abschließend der Frage nach den sozialen Trägern von Naturwissenschaften im Wandel der Zeiten.

Insofern ist Franz Rosenthals eingangs zitierte Fußnote, der Terminus *dīn* meine vermutlich weniger eine konkrete Religion, als übliche Gewohnheiten im Rahmen einer Kultur, sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Denn Ibn Ḥaldūns Augenmerk ruht kaum auf den konkreten Religionsgemeinschaften mit ihren theologischen oder rituell-liturgischen Besonderheiten. Dennoch soll an dieser Stelle Rosenthals Bemerkung etwas modifiziert werden. Schließlich registriert Ibn Ḥaldūn Religionsgemeinschaften und innerhalb des Christentums sogar einzelne Kirchen in ihren Bezeichnungen und Besonderheiten als solche, und somit ist auch die Übersetzung des Terminus *dīn* im Sprichwort im Sinne von "Religion" nicht unangebracht. Er nimmt diese Gemeinschaften jedoch in einer ganz bestimmten ihnen eben auch eigenen Facette wahr: in ihrer pragmatisch-politischen

¹⁵ Auch dieser Topos wird zunehmend hinterfragt.

Dimension, diejenige, die sich eben aus der Verbindung mit einem Herrscherhaus ergibt, aus Notwendigkeiten der Verwaltung und Binnenhierarchie oder mit Blick auf geistlich-intellektuelle Welten, wo sich Dimensionen von Theologie und praktischer Rationalität berühren aber auch scheiden mögen.

Insofern ähnelt Ibn Ḥaldūns Herangehensweise überraschend der einer ganz zeitgemäßen Kulturwissenschaft oder Kulturgeschichte,¹⁶ wo Religionen in ihren Wechselwirkungen mit Kulturen oder als lebensweltliche Alltagsreligiosität ins Blickfeld gelangen, aber nicht i.S. einer älteren Religionswissenschaft als abgrenzbare Systeme mit festen Dogmen und Normen primär in ihrer heilsrelevanten Dimension.

Zur einleitenden Frage nach Deskription oder Normativität zurückkehrend ergibt sich, dass Ibn Ḥaldūn eine Deskription christlicher Kirchen versucht, die Vermittlung von Sachzusammenhängen scheint ihm ein primäres Anliegen. Er bleibt dabei jedoch sehr oberflächlich und folgt gängigen islamischen Stereotypen von Christen als Melkiten, Jakobiten und Nestorianern. Allerdings beeinträchtigt keine theologisch vorgeprägte normative Haltung seine Ausführungen über Juden und Christen, insofern als er die Ablösung muslimischer durch christliche Dynastien nüchtern skizziert oder im Zusammenhang mit dem Thema Rationalität neidlos die Errungenschaften anderer Kulturen anerkennt und sogar gewisse Kritik an der Klasse der islamischen *‘ulamā’* äußert. Dennoch unterwirft auch er seine Aussagen zu Religionen und Kulturen einem “normativen” Gerüst, hier i.S. einer wissenschaftlichen Theoriebildung, die auch ein bestimmtes, konkrete Religionen und Theologien übergreifendes Konzept von Religion aufweist.

¹⁶ Peter Burke, *Was ist Kulturgeschichte?*, Frankfurt 2004, u.a. S. 46 im Rekurs auf Tylor.



‘Let us partake, all who believe in Christ’
Liturgy in the Church of the East between 1500 and 1850

HELEEN MURRE-VAN DEN BERG
(Leiden)

It was finished and completed, this book of the New Testament, in the blessed month Tammuz 14, on Wednesday of the evening of the commemoration of the young Mar Quriyaqos, of the year 1902 of the Greeks.¹

Thus wrote the scribe of a copy of the New Testament Peshitta, bishop Mar Yoḥannan, son of the priest Yosep, son of the deceased Şliba, son of Ahron, from and in the village Abnaye in Gwerkel, northeast of Gazarta Zabdayta (Cizre, Southeastern Turkey) in 1591.² He finished writing this manuscript on the “Wednesday of the evening of the commemoration of the young Mar Quriyaqos” – that is, on the day preceding the commemoration of Quriaqos and his mother Julita, July 15.³ Although this memorial was not one of the major feast days of the East Syrians, it was important enough to add it to the usual dating of the East-Syriac manuscripts, the “Greek” or Seleucid dating.⁴ More often, scribes would note

¹ See Eduard Sachau, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin: A. Asher & Co. 1899, vol. I, 129: MS Berlin 31, Abnaye, 14 July 1591.

² On this village and this bishop, see David Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913* (CSCO 582, Subsidia 104), Louvain: Peeters 2000, 100, 111, 123.

³ On the Saints’ memorials of the Church of the East, see Arthur John Maclean, *East Syrian Daily Offices. Translated from the Syriac with Introduction, Notes, and Indices, and an Appendix Containing the Lectionary and Glossary* [1894], Piscataway NJ: Gorgias Press 2003, 282. For a Syriac version of the story of Mar Quriyaqos, see Paul Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* Vol. 3, Leipzig 1892, 254-283, for a Neo-Aramaic version, *Vies de Saints*, Leipzig: Otto Harrasowitz 1912, 113-117.

⁴ P. Ludger Bernhard, *Die Chronologie der syrischen Handschriften*, Wiesbaden: Steiner 1971; Sebastian Brock, “The Use of Hijra Dating in Syriac Manuscripts. A Preliminary Investigation”, in: J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, eds. *Rede-fining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* [OCA 134], Louvain: Peeters 2005, 275-290.



the *shawuʿa* or liturgical period of the year, especially when finishing the manuscript during Lent: “in the blessed month Adar 28, on Tuesday, in the last week of the Fast of our Savior, in the year 1992,” in a manuscript written in Gazarta Zabdayta in 1661.⁵ When finishing on a Saturday, the Sunday anthem would usually be quoted, like in the colophon of a manuscript written in Dere in 1607. Here the scribe, in addition to the regular dating, included a reference to the *shawuʿa*, to a major feast day, and to the *ʿunitha* (anthem) of the Sunday:⁶

It was completed, this book of the *hudra*, then, in the blessed month of Ellul, 12, on the Sabbath, which is the evening of the Feast of the Cross and the evening of the Sunday which is the third of Eliya, whose *ʿunitha* is “his desires”, in the year 1918 of the blessed Greeks – to God be glory ...

The frequent references to the liturgical year in the colophons is but one of many indications that the liturgy, in its wider sense of the whole complex of religious symbols and rituals, characterized and structured much of the life of those being part of the Church of the East. In this particular ritual framework, this community differed significantly from its Kurdish or Arabic and usually Muslim neighbors, a difference accentuated by the use of different languages in addition to the shared languages of Arabic and Kurdish. The Assyrians, as they call themselves since the late nineteenth century, preferred to use Classical Syriac in liturgy and formal writing, in addition to Arabic and the modern Aramaic vernacular, Sureth. In the period between 1500 and 1850, Western influence was modest, whereas a strong manuscript tradition (presumably accompanied by an oral tradition of various forms of poetry) guaranteed the transmission of religious and wider cultural knowledge.⁷

Most of the religious thought and practice of the Church of the East in this period is still *terra incognita*, especially since large parts of the texts that were produced in this period have not been edited or translated. What

⁵ Camb. Or. 1145, from the “Handwritten Catalogue” (Cambridge University Library, personal notes). On the *shawuʿe* (the four- to seven-week periods of the liturgical year), see Maclean, *East Syrian Daily Offices*, 264-281.

⁶ William Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge: University Press 1901, I, 185-186; Camb. Add. 1981.

⁷ Heleen Murre-van den Berg, “Negotiating Sacred Texts: Printing in the Church of the East in the Nineteenth Century”, to appear in Nadia al-Baghdadi, ed. *Sacred Texts and Print Culture: The Case of the Koran and the Bible of the Orthodox Churches during the 18th and 19th Century*, Budapest (Central European University Press).

I intend to do in this contribution is to present an initial study of the liturgy of the period, hoping to show both its fundamental importance in the life of the East-Syriac community as well as its potential role in describing and understanding the theology of the time. After an overview of the liturgical forms and the manuscripts in which these traditions have been preserved, I will focus on the most important innovation of the time: the introduction of considerable amounts of new liturgical poetry in Classical Syriac and in Sureth. I will end with a third section highlighting the participation of the laity in the liturgy.

This article is based on a variety of sources. The first are the descriptions of the sixteenth to nineteenth-century manuscripts and the (partial) editions of the colophons in the library catalogues. Despite their fragmentary nature, a comparative study of these descriptions yields many valuable insights into the religious world of the Church of the East.⁸ In addition, a few text editions of contemporary texts are available, of which that of the Sureth poems by Alessandro Mengozzi is most important.⁹ These primary sources from within the church are compared with outsider descriptions by western missionaries. In addition, various studies of the liturgy of the Church of the East in past and present provide the necessary background.¹⁰

⁸ For an overview of the many catalogues that contain descriptions of manuscripts, compare Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation, 752-757*. All of these catalogues abridge the colophons, many giving only the bare essentials. The most useful catalogues for my purposes are the already mentioned catalogues by William Wright (Cambridge) and Eduard Sachau (Berlin).

⁹ Alessandro Mengozzi, *Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe. A Story in a Truthful Language, Religious Poems in Vernacular Syriac (North Iraq, 17th century)* 2 vols (CSCO 589, 590, *Scriptores Syri* 230, 231) Louvain: Peeters 2002.

¹⁰ Much has been written on the liturgy of the Church of the East, see recently by Patros Yousif, "East Syrian Liturgy as an Expression of Christology", in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger, *Syriac Dialogue. Second Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 1996, 173-185, and "The Divine Liturgy According to the Rite of the Assyro-Chaldean Church," in: John Maday, *The Eucharistic Liturgy in the Christian East*, Prakasam Publications, Kottayam / Ostkirchendienst Paderborn 1982, 175-237; the same author together with P. Kannookadan, *A Classified Bibliography on the East Syrian Liturgy / La bibliographie classifiée de la liturgie syrienne orientale*, Rome: Mar Thomā Yogam (The St. Thomas Christian Fellowship), 1990; Bryan D. Spinks, "Eastern Christian Liturgical Traditions: Eastern Orthodox", in: Ken Parry, ed. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing: Malden / Oxford 2007, 339-367.

The liturgy of the Church of the East

As we were conversing, the priest was called to evening prayers by the clattering of a board suspended near the church instead of a bell, and we followed him. The bishop had now returned, and after washing his hands at a rivulet, he led us into the church. The people took off their shoes as they entered, and stood upon a few mats that covered the ground, the only floor of the building. Before taking his place, however, each one kissed a cross that lay upon a book on a reading desk, and then the back of the bishop's hand who stood by its side. This was done even after worship commenced, so that in the midst of a prayer the bishop had repeatedly to put out his hand to be kissed. The bishop, priest, and deacons each had distinct parts in the services, which consisted of prayers, chants, and responses, performed with almost no ceremonies, and having an air of great simplicity. All the officiators wore nothing but their ordinary dress, and no incense was used. The people often joined in the responses, uncovered their heads two or three times at particular parts, repeatedly crossed themselves, and prostrating, kissed the earth like the Armenians, and once all kneeled for some time as if in private prayer. At the close the bishop blessed them, and they again kissed his hand. With the simplicity of their forms we were pleased, but were sorry to observe much evidence that their worship had no spirituality.¹¹

Daily offices like the one here described by the Presbyterian ministers Eli Smith and Harrison Dwight in Jamalava (Iran) in 1831, were an important feature of the Church of the East.¹² In each of the village churches, evening and morning offices were conducted, structuring the days of the week, whereas the eucharistic office on Sundays and the major Dominical and Marial Feasts connected the weeks to the liturgical year. A calendar of saints, with memorials (*duhrane*) of widely known Eastern saints such

¹¹ Eli Smith and H.G.O. Dwight, *Missionary Researches in Armenia: Including a Journey Through Asia Minor, and into Georgia and Persia with a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*, London: George Wightman, 1834, 368-9. They later learned that the use of incense was regularly part of the offices, but was not always available, cf. *ibid.*, 388, 408. Compare also Asahel Grant, *The Nestorians or the Lost Tribes*, London [1841] (reprint: Gorgias Press, New Jersey, 2002), 63: "morning and evening prayers are offered there through the whole week".

¹² On the daily offices, see Maclean, *East Syrian Daily Offices*, Juan Mateos, Lelya-Sòapra: Essai d'interprétation des matines chaldéennes [OCA 156], Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum 1959, and a German translation, Joseph Molitor, *Chaldäisches Brevier: Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1961.



as Mar Giwargis (St. George), Mar Sargis (St. Sergius), and local martyrs such as Mart Shmuni (the mother of the Maccabean martyrs) and Rabban Hormizd, added to the number of eucharistic offices and local holidays.¹³

The prevailing importance of the liturgy is confirmed by the surviving manuscripts. The majority of manuscripts that were written in this period contain texts that are related to the liturgical life of the Church. Most numerous are the volumes that are needed for the daily and weekly offices: the *ḥudra*'s, *gazza*'s and *takhsa*'s, which include both variable and invariable parts of the liturgy, the Gospel lectionaries and the Psalters, and a variety of hymnals that focus on the variable parts.¹⁴ Other manuscripts contain texts that are related to the devotion to the Saints and the use of protective prayers, and as such have their place in the wider field of religious ritual. Most of the versions of the *ḥudra* and *gazza* are said to be according to the seventh-century "order of the Upper monastery near Mosul". Some of the most popular hymnal compilations, like the thirteenth-century cycle for the major dominical Feasts by Giwargis Warda, remained popular throughout the sixteenth to nineteenth centuries.¹⁵ Studies of the anaphora of the Apostles, i.e. that of Addai and Mari, suggest that the text of this anaphora remained much the same in this period, although some additions were made.¹⁶ The same probably is true for the lections of the Gospel lectionary, although traces of

¹³ Eva Synek, "Eastern Christian Hagiographical Traditions: Oriental Orthodox: Syriac Hagiography," in: Parry, ed. *Eastern Christianity*, 439-449.

¹⁴ For an overview of the liturgical books, see Mateos, Lelya-Sòapra, 4-37. For the lections of the Gospel, see Maclean, *East Syrian Daily Offices*, 264-281.

¹⁵ The most popular collection is called *ktaba d-ʿumyatha d-mdabbranutheh d-marany*, and represented, e.g. by Camb. Add 1982 (Alqosh, 1698) in Wright, *A Catalogue*, 193ff; Camb. Add 1983 (Basuri 1550), *ibid.*, 265ff; and by Berlin 63 (Alqosh 1882) in Sachau, *Verzeichniss*, 217ff. A Warda-collection with different poems is described by Sachau in Berlin 65 (Derbend 1715), *ibid.*, 244ff. For further references, see David Bundy, "George Warda as Historian and Theologian of the 13th Century," *Acta Orientalia Belgica* 7 (1992), 191-200.

¹⁶ W.F. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari," *OCP* 32 (1966), 335-371, A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford: Clarendon Press 1992, and Bryan D. Spinks, *Worship: Prayers from the East*, Washington D.C.: The Pastoral Press 1993. Most of the discussions concern the issue of the institution narrative that some scholars think was originally present in this *quddasha*. Recent studies indicate that it probably never belonged to this anaphora, cf. Sarhad Yammo, "The Quddasha of the Apostles Addai and Mari and the Narrative of the Eucharistic Institution", in: Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger, *Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente 1994, 167-182, and G.A.M. Rouwhorst, "De viering van de eucharistie in de vroege kerk" [inaugural lecture], Utrecht 1992.

a version other than the usual Mosul rite are attested.¹⁷ Of the Gospel and the Psalter many copies survived, testifying to the importance that the Church of the East attached to these two biblical texts. The two other lectionaries, that of the Old Testament (other than the Psalms) and that of the Epistles, are found much less often in the manuscript collections. This might indicate that their use during the eucharistic office had become less regular in this period. Missionary sources differ about the occurrence of readings other than the Gospel in the Sunday morning office, some mention occasional Old Testament and Epistle readings, others only the reading of the Gospel.¹⁸

The most important changes to the liturgy of the Church of the East were proposed by the clergy that was involved in the Catholic movement of the late seventeenth and early eighteenth century. The earlier stages of the Chaldean church, resulting from Catholic connections in the sixteenth and early seventeenth century, had not led to significant changes in the liturgy, sometimes despite serious efforts from Latin missionaries in the Middle East or in Rome.¹⁹ However, the movement that started in Diyarbakir in the late seventeenth century was much more influenced by Latinizing tendencies.²⁰ The most active in this field was the second Chaldean patriarch of Diyarbakir, Mar Yosep II (in office from 1696 to 1712), who contributed with a latinizing commentary on the liturgy, with additions to the calendar and with the only systematic theological work identified so far in this period.²¹ Further

¹⁷ The alternative version is styled "according to the order of the monastery of Bet 'Aḫe" or "of Mar Ya'qub of Bet 'Aḫe", see for an example Seert Ms. 20 (Peshabur, 1572), in A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Seert (Kurdistan)*, Mosul: Imprimerie des pères dominicains, 1905, 14-15.

¹⁸ Smith (*Researches*, 409) observed Gospel reading only, Justin Perkins (*A Residence of Eight Years in Persia among the Nestorian Christians with Notices of the Muhammedans*, Andover: Allen, Morrill & Wardwell 1843, 15), and Percy George Badger (*The Nestorians and their Rituals*, vol. II [1852], London: Darf Publishers Limited 1987, 19-20) also noted the reading of the Old Testament and the Apostles.

¹⁹ Joseph Habbi, "Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553", *L'Orient Syrien* 11 (1966), 99-132, 199-230, and J.-M. Vosté, "Mar Iohannan Soulaqa. Premier patriarche des chaldéens, martyr de l'union avec Rome [+ 1555]", *Angelicum* 8 (1931), 187-234.

²⁰ Albert Lampart, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I., 1681-1696, Patriarch der Chaldäer*, Einsiedeln: Benziger Verlag 1966.

²¹ Herman Teule, "Joseph II, Patriarch of the Chaldeans (1696-1713/4), and the *Book of the Magnet*. First Soundings," in: Rifaat Ebied, Herman Teule, eds. *Studies on the Christian Arabic Heritage Vol. V* [Eastern Christian Studies 5], Louvain: Peeters 2004, 221-241.

changes in the liturgy, however, date to the nineteenth and twentieth, rather than to the seventeenth and eighteenth centuries.²²

Scholarly discussion of the liturgy seems to have been scarce. Arguably, earlier works continued to exert their influence; liturgical commentaries like the *Catechetical Homilies* of Theodore of Mopsuestia (d. 428), Narsai's *Homilies on the Mysteries of the Church and on Baptism* (d. 503), the commentary of Abraham Qatraya bar Lipa (7th c.), and the *Anonymous Exposition* (date uncertain) are found in manuscripts of this period.²³ However, judging from the number of surviving manuscripts, the two most popular works on the liturgy were the thirteenth-century *Explanation of the Divine Mysteries* by Yohannan bar Zo'bi,²⁴ and *Exposition of the service of the Mysteries* by 'Aḫdisho' of Nisibis (d. 1318).²⁵ Another commentary of some influence is that of Timothy II (d. 1353), *The Seven Mysteries of the Church*.²⁶ These works, which continue to be part of the theological and ecumenical discussions of the Church of the East, reflect a variety of symbolic interpretations of the liturgy, all of which, however, underline the fundamental importance of the eucharistic office and the communion ritual for the Church of the East.²⁷

-
- ²² J.-M. Vosté, "Paul Bedjan, le lazarisite persan (27 nov. 1838 – 9 juin 1920). Notes bibliographiques", *OCP* 11 (1945) 45-102; Heleen Murre-van den Berg, "Paul Bedjan, Missionary for Life (1938-1920)", in: Paul Bedjan, *Homilies of Mar Jacob of Sarug [Homiliae Selectae Mar-Jacobi Saurgensis]*, vol. VI, reprint Piscataway NJ: Gorgias Press 2006, 339-369.
- ²³ Compare Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922, 102-4, 109-112, 201, 239, and Yousif, "The Divine Liturgy", 186-8.
- ²⁴ Baumstark, *Geschichte*, 310-311. On Yohannan's commentary, compare Wilhelm de Vries, "Die Erklärung aller göttlichen Geheimnisse des nestorianers Johanna Bar Zo'bi", *OCP* 9 (1943), 188-203.
- ²⁵ Baumstark, *Geschichte*, 323-325. For a recent bibliography and a list of manuscripts of another of 'Aḫdisho's work, see Helen Younansardaroud, "A List of the known Manuscripts of the Syriac Maqāmat of 'Aḫdišo' bar Brīkā (d. 1318): 'Paradise of Eden'," *Journal of Assyrian Academic Studies* 20/1 (2006) 28-42, and the introduction by Hubert Kaufhold to István Perczel, ed. *The Nomocanon of Metropolitan Abdisho of Nisibis: A facsimile edition of Ms 64 from the collection of the Church of the East in Thrissur*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005. For a Latin translation of the liturgical commentary, see J.-M. Vosté, *Ordo Iudiciorum Ecclesiasticorum collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar 'Abdiso' metropolitā Nisibis et Armeniae*, Rome: Typis Polyglottis Vaticanis 1940, 93-103.
- ²⁶ Baumstark, *Geschichte*, 326; cf. William Toma, "The Mystery of the Church. Syriac Critical Edition and Translation of the Rite of the Consecration of the Altar with Oil and the Chapter "On the Consecration of the Church" from the *Book of the Seven Causes of the Mysteries of the Church* by Patriarch Timothy II (1318-1332)" [Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum], Rome 2007.
- ²⁷ Yousif, "The Divine Liturgy".

Liturgical poetry

Although the liturgy of the Church of the East in this period gives the impression of being stable and little subject to fundamental changes, not even within the Catholic context, one would be misled to believe that the liturgy was unchangeable and disconnected from the context. Several important developments took place that characterize the liturgy of the sixteenth to nineteenth centuries, distinguishing it from earlier and later periods. The most important of these is the further development of liturgical poetry by expanding the traditional genres of hymns such as the *madrasha* and *ʿunitha*, and by further developing recent genres such as the *turgama*, the *ḥuttama*, and the *duriktha*.

Of the older hymnal genres, the *ʿunitha* or anthem is the most important one, having a place in all services. It usually consists of long series of seven-syllabic four-line strophes with end rhyme, subdivided in three parts, a prologue, main part and epilogue.²⁸ In the Sunday morning office, three or four *ʿunyatha* have a place: the anthem of the sanctuary (*d-qanke*) in preparing for the Liturgy of the Word, that of the Gospel,²⁹ that of the mysteries (*d-raze*) in the pre-anaphoral section, and of the communion (*d-bima*), during the communion of people and clergy. These anthems mark important moments in the liturgy, and at least from the thirteenth century onwards these were seen as opportunities for priests and bishops to put their mark on the liturgy of their times. The *ʿunyatha* by Giwargis Warda, which remained popular until today, have already been mentioned, but the *ʿunyatha* collections of the sixteenth to eighteenth centuries were regularly complemented by works of contemporary authors. In the *ktaba d-Warda*, *ktaba d-Khames* or in the *gazza*, one finds *ʿunyatha* by the sixteenth-century priest Šliba of Mansuriya, ʿAttaya bar Athli, and ʿAḫdishoʿ of Gazarta (the second Chaldean patriarch, 1555-1570), as well as by the seventeenth-century priests Israel of Alqosh and his great-grandson Giwargis of Alqosh.³⁰ The genre of the *madrasha*, a homiletic prose hymn that was widely used in the older period, in the later period became characteristic for funeral services, but as such was further developed by the same poets that were mentioned in connection to the *ʿunyatha*.³¹

²⁸ Baumstark, *Geschichte*, 303, Sachau, *Verzeichniss* 217-8.

²⁹ Yousif, *Syriac Dialogue* II, 173ff; included in the liturgy from the first Sunday of *Subbara* ("Annunciation" > Advent) until Pentecost (first Sunday of the Apostles).

³⁰ Rudolf Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin / New York: Walter de Gruyter 1976, 37-50.

³¹ *Ibid.*



Another popular type of homiletic hymn, the *turgama* that follows the Gospel reading (acrostic, 12-syllabic meter, two-line strophes, end-rhyme), induced later poets to contribute to the genre, not only in Syriac but also in Arabic. The Chaldean patriarch Yosep II wrote an Arabic *turgama* "in honor of Mary",³² whereas 'Aḅdisho' of Gazarta and Israel of Alqosh contributed one or two Syriac *turgame* to the most important earlier collection, the *ktāḅa d-turgame* by 'Aḅdisho' bar Brikha of Nisibis (d. 1318).³³ It is this same 'Aḅdisho' bar Brikha, the most influential East Syriac author of the late Middle Ages, who was important in the introduction or perhaps popularization of the genre of the *ḥuttama*, the closing hymn to be said by the priest in an extension of the priestly blessing.³⁴ Acrostic, twelve-syllabic and rhyming, this sometimes very artificial genre usually consists of a prayer asking for blessings and protection against temptations. Most of the later examples are found in the copies of the *takhsa*, 'Attaya bar Athli, Yosep of Gazarta, Israel of Alqosh and 'Aḅdisho' of Gazarta are among the prominent authors.³⁵

It is in the late sixteenth century that a completely new type of poetry was developed. The same priest Israel of Alqosh, who was mentioned in connection to different genres of Classical Syriac poetry, is also credited with being one of the first to write in the vernacular Syriac or Sureth.³⁶

-
- ³² Attested to in Aqra 48 (Barzane, 1854), in J.M. Vosté, "Catalogue des Manuscrits Syro-Chaldéens conservés dans la Bibliothèque Épiscopale de 'Aqra (Iraq)", *OCP* 5 (1939), 368-406, here 391.
- ³³ Baumstark, *Geschichte*, 303, 325, Macuch, *Geschichte*, 37-9, 48-49. For a manuscript, see Camb. Add 1977 (Alqosh 1728) in Wright, *A Catalogue* I, 107-121.
- ³⁴ Baumstark, *Geschichte*, 303 and 325. Smith (*Researches*, 409) describes the end of the service as: "A passage (perhaps a hymn) chanted from the Takhsa by the priest, succeeded, and the ceremony was closed."
- ³⁵ For a specimen, see Israel of Alqosh, *O mareh kul*, edited in Gabriel Cardahi, *Liber Thesauri de Arte Poetica Syrorum*, Romae: S.C. de Propaganda Fide, 1875, 96-100; this *ḥuttama* is doubly acrostic (each 12-syllabic line of each strophe beginning and ending with the same consonant, producing also end-rhyme, with additional internal rhyme for the three sub-verses of each line). Most *ḥuttame* are found in the *takhsa*, compare, e.g., Camb. Add. 1984 (Alqosh, 1707) in Wright, *A Catalogue*, 288-293. For some Garshuni *ḥuttame* by Simeon, Metropolitan of Amid (16th c?), see MS Seert 122 (1664), in Scher, *Catalogue [...] de Seert*, 88.
- ³⁶ Alessandro Mengozzi, "The Neo-Aramaic Manuscripts of the British Library: Notes on the Study of the *Durikyāṭā* as a Neo-Syriac Genre", *Le Muséon* 112 (1999), 459-494; Mengozzi, *Israel of Alqosh*; Eduard Sachau, "Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer", *Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 11.8 (1896) 179-215, F.A. Pennacchiotti, "Versioni cristiane e giudaiche di una legenda islamica", in: J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, Th.M. van Lint, *Redefining Christian Identity*, 291-9.



Later in the seventeenth century, the priest Yosep of Telkepe (a village not far south of Alqosh) became the second to write extensively in this language. The form these priests chose was that of the *durikyatha*, a rather free form resembling the *ʿunyatha* in Classical Syriac, with three- or four-line strophes of varying metrical patterns, end-rhyme and prologues and epilogues. Here is no sign of the artificial and learned forms of some of the contemporary Classical Syriac liturgical genres, but straightforward and popular renderings of Saints' lives, apocryphal traditions and biblical stories. Despite the difference in register, however, in form and content these poems are very close to the liturgical poetry of the time. This led Mengozzi to suggest a kind of para-liturgical context of priests that during nocturnal gatherings taught and entertained the people with easy to memorize poetry.³⁷ This does not exclude the possibility that the *durikyatha* were also used during the formalized liturgy. One moment that often seems to have invited such popular poetry is that following the *ʿunitha d-ḥima* during communion. Another important context is that of Saints' memorials and the accompanying *shahra*'s or festivals.³⁸ In this connection one might also think of the *duriktha* of the Robber and the Thief, which, together with the Classical Syriac *sogitha* on which it is based, was read, or rather performed, at Easter Monday in a formal church setting or at the graveyards.³⁹

A quick scan of this poetry reveals some of the important themes of the theology and spirituality of the Church of the East. The fundamental theme in the poetry of Yosep of Telkepe is that of the incarnation of the divine word, which is always formulated in terms of the clothing with humanity:

³⁷ Mengozzi, *Israel of Alqosh*, 88-96, Mengozzi, "The Neo-Aramaic Manuscripts", 472-4.

³⁸ J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq* [Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres Orientales de Beyrouth 22, 23, 42], Beirut: Imprimerie Catholique Beirut 1965-1986, Vol. II, 739-40.

³⁹ On this *soghyatha*, see Gerrit J. Reinink, "A New Textual Witness of the Dialogue Poem The Cherub and the Repentant Thief in the University Library, Groningen," in: H.L.J. Vanstiphout, W.J. van Bekkum, G.J. van Gelder, G.J. Reinink, *All Those Nations ... Cultural Encounters within and with the Near East*, Groningen: STYX Publications 1999, 117-130; on Neo-Aramaic translations, see Fabrizio A. Pennacchietti, *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico*, Turin: Silvio Zamorani editore 1993; on dialogue poems in general, see recently Kristi Upson-Saia, "Caught in a Compromising Position: The Biblical Exegesis and Characterization of Biblical Protagonists in the Syriac Dialogue Hymns", *Hugoye, Journal of Syriac Studies* 9/2 (2006) [<http://bethmardutho.cua.edu/hugoye>].

He sent his word, he clothed it with a human being / from the virgin without a man, through the power of the Holy Spirit / one person, son of God and son of humanity / he made divine, al human beings.⁴⁰

Other themes that occur regularly are that of the Christian Church as the result of the world wide missionary efforts of the apostles,⁴¹ the good works, or “compassion” expected from every Christian,⁴² and the crucial importance of repentance expressed in prayer and fasting. The latter theme underlies most of the poetry of the time, and Israel of Alqosh and Yosep of Telkepe agree in seeing this as the basic objective of their teachings: to exhort the Christians to repentance, *tyabutha*.⁴³ Yosep of Telkepe, after recalling the fate of the Jews who did not repent, exhorts the Christians:⁴⁴

So all of us, everyone who does not repent in his youth / let us hasten to repent before old age comes upon us / our Lord accepts us only if we repent before death.

Many of these themes are expressed and elucidated via a careful exposition of the Gospel narrative, the “life of our Lord” (*mdabbranutha*), that play a central role in the *ʿunyatha* of Giwargis Warda as well as in the *durikyatha* by Yosep of Telkepe. In many ways, therefore, the *durikyatha*, whether para-liturgical or part of the eucharistic office, underline and strengthen the crucial role of the liturgy, in the reading of the Gospel and the eucharistic communion. According to the seventeenth-century authors, it is the latter ritual that expresses the basic identity of the “Christian people”,⁴⁵ again in the words of Yosep of Telkepe:⁴⁶

⁴⁰ Mengozzi, *Israel of Alqosh* I, 123 / II, 214 (Yosep of Telkepe, “On Parables”, 2): “*tanayteh mšuderre lḥešle ka barnaša / men btulta d-la gaḅra b-ḥayla d-ruḥa d-quḏša / ka paṛšopa berd alaha w-bruna d-naša / ḥidile alahaye kulheyn bnay naša*” (translation slightly modified from Mengozzi).

⁴¹ *Ibid.* I, 124 / II, 214.

⁴² This is most eloquently expressed in Yosep’s commentary on the parable of the rich man and the poor Lazarus, where the rich man’s lack of compassion (*mraḥmana*) earned him a place in Sheol or Gehenna (the two are presented as identical), whereas Lazarus “inherited the Kingdom”, not because of his deeds (*ʿamle*), but because of his endurance of trials (*msuyberre nesyone*); cf. Mengozzi, *Israel of Alqosh* I, 144 / II, 228 (“On Parables”, 87-89).

⁴³ The prologue of “On the Sin of Man” by Israel of Alqosh, based on the Syriac Revelation of Paul (Mengozzi, *Israel of Alqosh*) focuses on this theme, setting the stage to understand Paul’s visions about the Kingdom and Gehenna.

⁴⁴ Mengozzi, *Israel of Alqosh* I, 152 / II, 232-3 (“On Parables”, 116).

⁴⁵ One of the terms for Christians in Yosep’s poetry (*bnay ʿamma krestyane*), e.g., in *ibid.* I, 169 / II, 244 (“On Parables”, 184).

⁴⁶ *Ibid.* I, 125 / II, 215 (“On Parables”, 9): *mšarkeḳ kulhon naše d-mhaymni ba-mšiḥa*.

Let us partake, all who believe in Christ / and are baptized in the name of the Father and the Son and the Spirit / and profess his cross at which he was crucified and beaten with a spear / and take his body and blood which he gave as a sacrifice for us.

The people and the liturgy

There can be little doubt that for the clergy of the Church of the East, the daily and weekly rituals determined the rhythms of their lives and guided their thoughts about religion. To what extent, however, were the laity, men and women, involved in this liturgy?

Let us return to Smith and Dwight's description of the evening office in Jamalava in Iranian Azerbaijan. Their lack of knowledge of the language, the ritual and the contents of the prayers, made them observe all the more closely the way in which the common people participated in the liturgy. The kissing of the cross lying on a book in front of the church (the Gospel lectionary), the kissing of the bishop's hand at the beginning and the end of the service, the taking off of shoes, the uncovering of the heads,⁴⁷ the movements of crossing oneself, kneeling and "kissing the earth", and the joining in the responses, all these contributed to an image of active participation by a considerable part of the Christian population of the village – despite the Protestants' depreciative note on the lack of "spirituality". This was even more the case with the eucharistic office on Sunday morning, of which Smith and Dwight also gave a relative precise description, noting the care (superstitious though it was, in their opinion) with which the Assyrians handled the elements:

Immediately after, the priest brought out the bread in a napkin, a part of which was passed around his neck, and the deacon brought out the wine in a metal bowl with a napkin under it, which hung down in front. Each communicant in succession stood before the priest, who broke off a bit of the bread and put it into his mouth, while he held his hand open under his chin to catch any crumbs of the consecrated element that might chance to fall. Then standing in like manner before the deacon, each drank from the bowl in his hand, wiping his mouth afterward upon the napkin that hung in front, to remove any drops that might have adhered to his lips or his beard, and then

⁴⁷ In a later description, Smith observes that the uncovering of the heads took place during the reading of the Gospel, and relates that Dwight and himself were reproached for not taking of their hats too (*Researches*, 408-9).

returned to his place with his hand upon his mouth. One or two children went up, and partook of the bread and not of the wine.⁴⁸

An interesting question is to what extent the non-clergy were able to understand the Classical Syriac of the liturgy. Nineteenth-century missionaries and later Assyrians alike asserted that ordinary people did not understand it,⁴⁹ but this is somewhat unlikely in view of the many words and forms that are common to the Classical and the modern language. Smith notes that people needed to be taught in order to understand, suggesting that this did happen and that the knowledge of Classical Syriac thus was not limited to the higher or monastic clergy.⁵⁰ This teaching perhaps mainly involved the deacons, who had to learn to chant the Classical Syriac hymns. Many boys and young men were so ordained, and thus constituted a relatively large group at home in Classical Syriac, outnumbering the priests and bishops. Considerable numbers of deacons also became proficient scribes, displaying an active knowledge of the Classical language. According to the early missionaries, the laity responded audibly during the various offices, although they did not think much of it in terms of participation.⁵¹ The most important pieces of this communal

⁴⁸ Smith, *Researches*, 409. They concluded the passage on the Sunday liturgy: "The whole was much more simple than any mass we had ever attended; and in the mode of communion at the end, almost a scriptural simplicity might be recognized." Grant's description (*The Nestorians*, 61) is practically identical. Perkins (*A Residence*, 187) adds observations on the positions of the clergy handing out bread and wine, as well as on the mixing of wine and water. All comment on the fact that the communion in both forms is given to all who come forward, and all three use the word "simplicity" or "simple" as a positive distinction from the rituals in other Eastern churches. Perkins later (*Ibid.*, 455) criticizes the general interpretation of the communion, "which all seem to regard as possessing a certain *magic charm*, that will somehow tend to prepare them for heaven, or rather entitle them to it, without reference to any influence exerted on their characters." On the fundamental differences between Missionary Protestant and Middle Eastern Christian perceptions of religion, see Heleen Murre-van den Berg, "William McClure Thomson's THE LAND AND THE BOOK (1859): Pilgrimage and Mission in Palestine", in: Heleen Murre-van den Berg, ed. *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* [Studies in Christian Missions 32], Leiden: Brill 2006, 43-63.

⁴⁹ Grant, *The Nestorians*, 60-61: "ancient Syriac" is "quite unintelligible to the common people".

⁵⁰ Smith, *Researches*, 371.

⁵¹ *Ibid.*, 408: "Besides occasionally responding, the people in the body of the church took no part in the services, except that the deacon came forward once and touched the hands of one of them, and then the kissing of hands passed around the company." However, Grant (*The Nestorians*, 63) notes that during the week "many of the people say their prayers in their own dwellings," which implies an active use of Classical Syriac.

repertoire must have been the *Lakhumara* hymn (“You, Lord of all, we confess, and you, Jesus Christ, we glorify, for you give life to our bodies, and you are the savior of our souls”), the Lord’s Prayer, the Nicene Creed, and the Trisagion.

At the same time, there is little doubt that Classical Syriac was little spoken in informal contexts.⁵² In line with the development of vernacular poetry, therefore, it is not surprising that also the reading of the Gospel was complemented by a translation into the vernacular. Such oral and impromptu translations were usually accompanied by short exegetical notes, as the Presbyterian missionary Asahel Grant notes somewhat dismissively: “but one of the priests read a portion of the Gospels, and gave the translation into the vulgar Syriac spoken by the Nestorians; and this constituted the preaching. Sometimes the reading is accompanied by some explanations or legendary stories, of which they have many.”⁵³ The survival of a few of such vernacular translations in late eighteenth- and early nineteenth-century manuscripts confirms this.⁵⁴

A different type of active participation of lay men and women in the liturgical life of the church emerges from a study of the colophons of the manuscripts. Many of these manuscripts were funded for, commissioned by and donated to churches and monasteries, by laity, men and women, sometimes single men and women, sometimes in couples, sometimes in larger groups. There can be no doubt that this type of participation, by paying considerable amounts of money to enable the writing of a manuscript, was thought an essential part of the religiosity of the time, a form of “generous devotion” as I styled it elsewhere. Women who in the daily and weekly offices most of the time were literally barred from coming too close, by paying for a Gospel lectionary or *hudra* were participating financially in ways identical to men.⁵⁵

⁵² See my “Classical Syriac, Neo-Aramaic and Arabic in the Church of the East and the Chaldean Church between 1500 and 1800,” to appear in H. Gzella, M.L. Folmer, eds. *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting* [Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission], Wiesbaden: Harrassowitz 2008.

⁵³ Grant, *The Nestorians*, 60-61.

⁵⁴ Heleen Murre-van den Berg, “A Neo-Aramaic Gospel Lectionary translation by Israel of Alqosh (Ms. Syr 147, Houghton Library, Harvard University, 1769/70)”, in: Pier Giorgio Borgone, Alessandro Mengozzi, Mauro Tosco, eds. *Loquentes Linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchetti* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006), 523-533.

⁵⁵ Heleen Murre-van den Berg, “Generous Devotion, Women in the Colophons of the Church of the East (1550-1850)”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 7/1 (2004) [<http://bethmardutho.cua.edu/hugoye>].



Women must also have played a vital role in a variety of more informal rituals, such as the devotion of the saints and the prayers of protection that were part and parcel of the more individual aspects of religion. The missionaries hardly wrote about these rituals, whereas the manuscripts transmit the relevant texts without a context. One may assume that women were of crucial importance to maintain such devotional rituals, especially in the preparations for the yearly Dominical, Marial and saints' Feasts, the small-group pilgrimages to shrines, and the commissioning of protective amulets. The latter were written by a priest on special small scrolls that were sown into clothing or stored in the houses at special places.⁵⁶ Prayers for the well being of family and clan, especially in matters of fertility, illness and family quarrels, were the domain of women more than of men.

Conclusions

The sources dating to the sixteenth to nineteenth centuries indicate that religious ritual, expressed in the Sunday liturgy and in a variety of weekday services and saints memorials, played a fundamental role in the life of the East-Syriac community. In a world whose communities identified first and foremost on a religious basis, it is not surprising that the life of the "Christian people" was characterized by a strong commitment to and regular participation in the Christian ritual. That such participation was not an ideal of the officiating clergy alone, becomes clear from the manifold ways in which the laity, men, women and children, participated in the liturgy. Such participation varied from financial contributions to manuscript writing and the renovation of churches and monasteries, via participation in the liturgy with prostrations, kissing, crossing, and communal reciting, to the devout partaking in the eucharistic communion as the central religious ritual. When further research into the theology and religious practice of the Church of the East in this period takes place, this central place of the liturgy needs to be given full weight.

⁵⁶ E.C.D. Hunter, "Another Scroll Amulet from Kurdistan", in: G.J. Reinink and A.C. Klugkist, *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers* [OCA 89], Louvain: Peeters 1999, 161-72.



Vom Missionszeitalter zur Gegenwart





Zinzendorfs und Herrnhuts Interesse an Persien: Ein Missionsversuch der Brüdergemeine in den Jahren 1738 und 1747–1749

ARTHUR MANUKIAN
(Göttingen)

Einleitung

Die 1722 auf dem Gut des pietistischen Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) in Herrnhut gegründete und seit 1732 missionarisch weltweit aktiv gewordene Herrnhuter Brüdergemeine hatte früh ihren Blick auf den Orient gerichtet.¹ Liest man die handschriftlichen Protokolle Herrnhuter Synoden, Hauskonferenzen, Sitzungen der Pilgergemeine, also des engen Mitarbeiterkreises um den Reichsgrafen seit seiner Ausweisung aus Sachsen 1736, so stehen Länder wie Türkei, Äthiopien, Algier, Palästina, Persien, Wallachei, das russische Zarenreich mit seinen zahlreichen Völkerschaften oft im Mittelpunkt missionarischer Pläne, Reiseüberlegungen und strategisch zu bedenkenden Partnerschaften.² Im Rahmen des letzteren sollte es beispielsweise den orthodoxen Kirchen in diesen Ländern, also der Griechischen, Russischen, Äthiopischen, Koptischen und Armenischen, eine besondere (Vermittler-)Rolle zukommen, wie die Unternehmungen der folgenden Jahre nahe legen. Vor allem ist es aber der Graf Zinzendorf, der ehemalige Zögling des Pädagogiums August Hermann Franckes in Halle, der die östlichen und orientalischen orthodoxen Kirchen in seine missionarischen und ökumenisch-philadelphischen Pläne hineinziehen will, führt doch seine erneuerte, mährisch-böhmische Brüder-Unität – mag dies oft stilisiert sein – ihre Ursprünge auf die Slavenmission des Kyrillus und Methodius zurück. Die Verbin-

¹ Zu den Missionsaktivitäten der Herrnhuter Brüdergemeine siehe folgende Überblickswerke: Adolf Schulze, *Abriß einer Geschichte der Brüdermission*. Mit einem Anhang, enthaltend eine ausführliche Bibliographie zur Geschichte der Brüdermission, Herrnhut 1901; Karl Müller, *200 Jahre Brüdermission*, 1. Band, Das erste Missionsjahrhundert, Herrnhut 1931; Hartmut Beck, *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*, Erlangen 1981.

² Siehe Protokolle zu den Synoden zwischen 1736-1739 im UA [=Unitätsarchiv in Herrnhut] unter R.2.A.



derung zu der sog. Mutterkirche in Konstantinopel, der man sich in Dankbarkeit erinnert und zu der man im Herbst 1739 einen Botschafter schickt, macht den Anfang der offiziellen Kontakte zu diesen Kirchen. Das Ziel ist nicht allein sich die neu zu gewinnende Freundschaft und das Wohlwollen der Orthodoxen Kirchenoberhäupter und Würdenträger zu sichern, die geographische Verbreitung dieser Kirchen in Osteuropa, im Vorderen Orient und Nordafrika für die Heidenmission der Brüdergemeine zunutze zu machen, sondern zugleich eine pietistisch anmutende Erweckungsbewegung innerhalb dieser Kirchen zu bewirken und auch eine überkonfessionelle, philadelphische Herzengemeinschaft und Einheit mit ihnen oder zumindest mit einzelnen ihrer Vertreter zu pflegen: Eine spannungsreiche und interessante Abteilung der Herrnhuter Missionsgeschichte und zugleich der Ökumenegeschichte des 18. Jahrhunderts.³ Im Kreis dieser groß angelegten Aktivitäten ist auch der folgende Missionsversuch Herrnhuts in Persien einzuordnen.

1. Ein Brief des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Kirchenvorsteher der Armenier in Amsterdam

Vor der bereits erwähnten offiziellen Deputation nach Konstantinopel läßt sich eine frühere, ihrem Grunde nach eine eher inoffizielle Verbindung – diesmal zu der Armenischen Kirche – einem Brief des Grafen Zinzendorf entnehmen. Glücklicherweise haben sich zwei Abschriften des ursprünglichen Briefes erhalten, die deswegen auch lesbar sind, denn Zinzendorfs eigene Handschrift besteht meist aus undefinierbaren horizontalen und vertikalen Linien, derer Sinnhaftigkeit oft nur aus den beiliegenden archivalischen Zetteln näher zu kommen gelingt.

Am 16. Dezember 1738 schrieb der Graf aus Texel in Holland an „Bruder Kriegelstein“, einem Herrnhuter Arzt,⁴ der sich zu diesem Zeitpunkt mit seiner Frau im Baltikum aufhielt und sich auf dem Weg nach Persien machen sollte, unter anderem Folgendes:

³ Der Verfasser beschäftigt sich in seiner Dissertation an der Theologischen Fakultät in Göttingen mit den Begegnungen des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel (1739/40) und mit der Koptischen Orthodoxen Kirche in Ägypten (1750-1783).

⁴ David Siegmund Kriegelstein [auch Krügelstein] (Theologe und Arzt, geb. am 10. Oktober 1698 in Bautzen/Sachsen, gest. am 9. Dezember 1760 in Kasan/Russland). Zu ihm siehe bei Theodor Bechler, *200 Jahre ärztlicher Missionsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine*. Missionsärzte, Chirurgen, ärztlich tätige Missionare, Diakonissen und Schwestern, Herrnhut 1932, S. 30-36.

Wir haben inzwischen eine Entdeckung von deiner Persianischen Sache gemacht. Der Kirchen-Vorsteher der Armenier in Amsterdam Herr Theodorus, hatt mich gesprochen, und mir eine ausführliche Beschreibung der Gauren gemacht. Es ist eine stille, friedliebende, sanfte Nation. Die Persianer sindt ganz von einer andren Arth als die Türken, wenig um die Religion bekümmert, und gantz höfflich gegen die Fremden. Die Gauren sindt würcklich noch die alten Magi, und beten die Sonne an. Weil ich nichts weiter gegen ihn außlaßen durfte, konte ich nichts mehr erfahren. Er wirdt dir unterdeß ein Recommandation an die Armenier mitgeben, bey denen die Medici sehr angenähme sindt. Sie bewohnen eine schöne Vorstadt von Ispahan, nahmens Zulfa.⁵

Wann genau und wie der Graf seinen armenischen Gesprächspartner in Holland kennengelernt hatte, bleibt etwas ungewiss, doch einige Zusammenhänge lassen sich herausarbeiten:

Zum einen gab es in dieser Zeit eine grosse armenische Gemeinde in Amsterdam,⁶ die sowohl enge wirtschaftlich-kaufmännische als auch verwandschaftliche Kontakte weltweit und besonders zu der Gemeinde in Julfa pflegte.⁷ Julfa bei Ispahan war infolge der gezielten Umsiedlungsaktion der armenischen Bevölkerung seitens des Schah Abbas des Großen (1586-1629) Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts aus dem historischen Armenien entstanden, wovon sich der persische Herrscher wirtschaftlichen und politischen Nutzen versprach.⁸ Armenische Kaufleute übernahmen seitdem intensive wirtschaftliche und diplomatische Dienste im und außerhalb vom persischen Reich.

Zum anderen war Graf Zinzendorf oft und gerne in Holland, unterhielt zahlreiche Kontakte dort, nicht allein zu den Sympatisanten und Mitgliedern

⁵ UA R.15.P.a.2.1 (Brief Zinzendorfs an David Siegmund Kriegelstein; Texel den 16. Dezember 1738; zwei Abschriften). Alle weiteren Quellensignaturen sind dem UA zuzuordnen.

⁶ Zur Gemeinde und ihren buchdruckerischen Aktivitäten siehe Meliné Pehlivanian, "Mesrops Erben: Die armenischen Buchdrucker der Frühzeit (1512-1800)", in: *Armenien syn die menschen genant... Eine Kulturbegegnung in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kurlturbesitz* 2000, S. 41-70, hier S. 55-58. Ferner siehe Hrachia Acharyan, *Geschichte armenischer Diaspora*, Jerevan 2002, bes. S. 230-241, 606-617 (armenisch); Nazari J. Gorozjan, *Armenier in Persien*, Teheran 1968 (arm.).

⁷ Siehe Arakel Saruchan, *Holland und die Armenier im 16.-19. Jahrhundert*, Wien 1926 (arm.).

⁸ Siehe *Geschichte des Armenischen Volkes*, Bd. IV (XIV-XVIII Jh.), Jerewan 1972, S. 324-337 (arm.). Siehe dazu auch *The Cambridge History of Iran, Volume 6: The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge 1986, S. 262-278; zur Umsiedlungsaktion und zu armenischen Kaufleuten siehe S. 453-456. Ferner Hans Robert Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, Beirut 1989.

seiner Brüdergemeinde, sondern auch zu unterschiedlichsten Standespersonen.⁹ Er hatte beispielsweise während seiner Kavalierstour 1719-1721 die religiös-tolerante Atmosphäre und die kirchliche Vielfalt in Holland kennen- und schätzengelernet und hatte 1719 nachweislich zweimal den armenischen Gottesdienst in Amsterdam besucht (4. Juni und 3. September).¹⁰ So steht es in seinem Reisetagebuch, allerdings ohne dass es dabei Namen einzelner Personen genannt werden oder private Begegnungen geschildert werden. Lernte der junge Zinzendorf bereits zu dieser Zeit den Herrn "Theodorus" kennen? Oder hatte er etwa zwei Jahrzehnte später einen Kontakt gesucht, als der Herrnhuter Missionsplan zu "Gebern und Gauern in Persien", wie es in Synodalprotokollen der Brüdergemeinde heißt, im Gange war? Die unmittelbare Zeitspanne vor der Abfassung des Briefes Zinzendorfs an Kriegelstein erscheint mir viel wahrscheinlicher, wobei die früheren Gottesdienstbesuche in Amsterdam sicherlich den Grundstein für weitere Kontaktsuche legten.

Wer war nun der sog. "Herr Theodorus"? Folgt man armenischen und holländischen Quellen,¹¹ so läßt sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein einflußreicher armenischer Kaufmann namens Nikoghajos Theodorian, einer von den zwei Initiatoren des Kirchenbaus für die Gemeinde in Amsterdam (1713), entdecken, der als Kirchenvorsteher (*Aghotarani Atorakal*) bezeichnet wird und mit der latinisierten Version seines Namens "Nicolaas Theodore" unterschreibt.¹² Mit dieser dem westlichen Umfeld angepassten Namensform ist er dem Grafen Zinzendorf wohl bekannt geworden. Dass der Kontakt zwischen diesem Kirchenvorsteher und Zinzendorf länger andauerte und der Graf in ihm einen Freund, womöglich einen Gleichgesinnten fand, ist auf Grund eines anderen Briefes Zinzendorfs fest-

⁹ Siehe Paul Peucker, "Zinzendorf in den Niederlanden", in: *Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*, Herrnhut 2000, S. 60-64 und Wilhelm Lutjeharms, "Die Evangelische Brüdergemeinde in den Niederlanden", in: *Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien*, hrsg. von Mari P. van Buijtenen, Cornelius Dekker, Huib Leeuwenberg, Utrecht 1975, S. 93-118.

¹⁰ Das Reisetagebuch Zinzendorfs als Ganzes befindet sich in der Edition, Prof. em. Hans Schneider/Marburg hat mir die entsprechenden Stellen daraus dankenswerterweise ausgesucht und zur Verfügung gestellt. Unvollständig ist das Tagebuch in der *Zeitschrift für Brüdergeschichte* veröffentlicht: ZBG 1 (1907), S. 113-191; 2 (1908), S. 81-117; 4 (1910), S. 5-97 (bis Ende Juli 1717). Zum Besuch Zinzendorfs in der Armenischen Kirche in Amsterdam siehe den Hinweis bei Karl Müller, *200 Jahre Brüdermission*, 1. Bd., Das erste Missionsjahrhundert, S. 251; Erich Beyreuther, *Der junge Zinzendorf*, Marburg 1957, S. 173 und Hans Schneider, "Nikolaus Ludwig von Zinzendorf", in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Band 7: Orthodoxie und Pietismus, Stuttgart 1982, S. 351.

¹¹ Siehe bei Arakel Saruchan, *Holland und die Armenier im 16.-19. Jahrhundert*.

¹² *Ibid.*, S. 149.

zuhalten. Am 28. April 1759 schrieb der Graf an den Patriarchen der Kopten in Kairo Markus VII. im Blick auf seine Ökumenischen Kontakte:

Ich kenne zwar die Römische [Kirche] und einen Theil der Armenischen auch. In der letzten habe ich nur einen bekannten, in der Römischen aber viele.¹³

Die Verbindungslinie zum Amsterdamer Kirchenvorsteher liegt auf der Hand, und Zinzendorf wird zumindest ein Jahr bis zu seinem Tode (9. Mai 1760) – den Kontakt in irgendeiner Form gepflegt haben.

Zurück aber zum Brief Zinzendorfs an David Sigmund Kriegelstein: Aus der anfangs zitierten Briefpassage wird weiter deutlich, dass Zinzendorf kurz vor der Verfassung des Briefes ein Gespräch mit “Theodorus” geführt hat und hat sich dessen Empfehlung an die armenische Kirche und Gemeinde in Julfa vergewissern können. Sie sollte den Herrnhuter Missionaren bei ihren geplanten Aufenthalten in Persien und vielleicht bei ihrer Missionstätigkeit unter den Gebern und Gauern beistehen, bedenkt man die ähnlichen Bemühungen des Grafen im Blick auf die Griechen, Russen, Kopten und Äthiopiern. Die Auskunft des Herrn Theodorus, dass diese Gebern und Gauern “wirklich die alten Magi” seien und “die Sonne” anbeten würden, hatte den Grafen mehr als alles andere beeindruckt, konnte nun in der Herrnhuter evangelischen Bibeleineinfalt den Magiern, welche doch als die Erstlinge in der Anbetung Christi in Bethlehem galten, das vergessene bzw. verlorengegangene Evangelium gebracht werden! Zugleich konnten die Herrnhuter Missionare, nach der äußerst positiven Auskunft des armenischen Kirchenvorstehers, auf einen toleranten Umgang der Perser in Religionsfragen hoffen. Inwieweit die letztgenannten Informationen der Realität entsprachen, ist eine Frage, die einer Sonderbehandlung bedarf. Es wird aber klar, dass es sich bei den sog. Sonnenanbetern bzw. den Magiern¹⁴ unmißverständlich um die Zoroastrier in Persien handelte, die auch in der europäischen Reiseliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts meist als “Gebern und Gauern” bezeichnet wurden.¹⁵ Ihnen in Persien und später auch in

¹³ R.17.B.6.a.7, S. 3.

¹⁴ Vgl. Guisepppe Messina, *Der Ursprung des Magier und die zarathustrische Religion*, Rom 1930.

¹⁵ Siehe Nora Kathleen Firby, *European travellers and their perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th centuries*, Berlin 1988. Zu “Gauren und Guebres” siehe auch folgende Quelle: *Herkunft, Leben und Thaten des Persianischen Monarchens, Schach Nadyr vormals Kuli-Chan genannt, Samt vielen Historischen Erzehlungen und Nachrichten, [...] sorgfaeltigst zusammen getragen von Pithander von der Quelle [...]*, Leipzig und Rudolstadt 1738, S. 744.



Indien¹⁶ galt das Interesse des Grafen Zinzendorf und der Brüdergemeine dieser Zeit.

David Siegmung Kriegelstein war es aber nicht beschieden diesen Plan zu verwirklichen, da er auf seiner Weiterreise durch das Zarenreich gefangen genommen und nach St. Petersburg gebracht wurde. Er starb am 9. Dezember 1760 im Exil in Kasan. Ob ihn je ein armenisches Empfehlungsschreiben aus Holland erreicht hat, wie im Zinzendorfbrief angekündigt, bleibt ungewiss, zumindest konnte ich bis jetzt kein entsprechendes Schriftstück in den Herrnhuter Archivalien finden wie auch keine weiteren schriftlichen Materialien zum Kontakt mit Nikoghajos Theodorian alias "Nicolaas Theodore" oder "Herr Theodorus, der Kirchenvorsteher der Armenier in Amsterdam".¹⁷

2. Friedrich Wilhelm Hocker, seine Begegnung mit der Brüdergemeine und die Aussendung nach Persien

Der Weitergang bzw. die Fortsetzung der "Zoroastriermission" der Brüdergemeine ist unmittelbar mit dem Namen eines anderen Herrnhuters verbunden: Friedrich Wilhelm Hocker (1713-1782). Dabei ist der Orientreisende Arzt, Theologe, Missionar, Übersetzer Hocker als der eigentliche Pionier und Träger der Ägyptischen Diaspora- und Missionstätigkeit des Grafen Zinzendorf und der Brüdergemeine und ihres Kontaktes mit der Koptischen Orthodoxen Kirche zwischen 1750 und 1783 zu betrachten. Persien stellte in Wirklichkeit das Sprungbrett für Ägypten dar und kam nicht zuletzt deswegen zustande, weil Kriegelsteins und Hockers Wege im Baltikum sich kreuzten.

Geboren ist Hocker am 27. Juli 1713 zu Groß(en)behringen in Sachsen-Gotha (heute: Thüringen), wo sein Vater, Johann Christoph Hocker,¹⁸

¹⁶ Erst Friedrich Wilhelm Hocker entdeckt die Angehörigen der Zoroastrierreligion in Surat/Indien. Er schreibt in seinem Brief-Tagebuch am 16. Februar 1748 aus Isfahan, R.15. P.a.2.6.e (2. Stück-Diarium), S. 31: "weil ich gestern in Salmons modern hystory of the present state of all Nations gelesen, daß vor alten Zeiten sich eine Colonie Guebren in Surat niedergelaßen; so fiel mir auf, ob nicht einer von uns nach Surat und der andere nach Egypten gehen sollte; Es fiel aber bald weg." Auch später, während seines Aufenthaltes in Ägypten, hatte Friedrich Wilhelm Hocker immer wieder Überlegungen und Vorschläge im Blick auf Surat/Indien, die allerdings nicht verwirklicht wurden.

¹⁷ Weder in den Korrespondenzkarteien des Grafen Zinzendorf noch in der Akte Kriegelsteins (R.21.A.82) waren entsprechende Quellen zu finden. R.21.A.82 ("Personalien des lieben, zu Casan in Asien heimgegangenen seligen Bruder David Sigismund Krügelstein") enthält neun Briefe aus den Jahren 1730/1-1737, von denen nur "3-6.7" mit Kriegelstein in Verbindung gebracht werden können.

¹⁸ R.21.A.70.2, S. 1.

Pfarrer war. Die Mutter, Anna Maria Mellin, war Tochter eines schlesischen Arztes,¹⁹ der wegen seines evangelischen Glaubens aus Jägern-dorf in Schlesien²⁰ (vermutl. Österr. Schlesien; heute Krnov/Tschechien) Ende des 17. Jahrhunderts auswandern mußte.²¹ Im Alter von 13 Jahren wurde Friedrich Wilhelm auf das Gymnasium nach Gotha geschickt und ging 1730 nach Jena, an die dortige Universität, wo er in Berührung mit pietistisch-erweckten Kreisen kam. Das Studium der Theologie, das er hier aufgenommen hatte, war wohl auf den besonderen Wunsch der Mutter erfolgt: "Sie hatte mich in ihrer Schwangerschaft dem Herrn gewidmet, und zu einem Theologo bestimmt."²², so Hocker in seinem Lebenslauf, doch galt sein eigenes Interesse mehr dem "Sprachstudium"²³, der "Erlernung der Orientalischen Sprachen"^{24,25} Dies begleitete ihn sein Leben lang: In Persien hat er sich der Persischen und in Ägypten der Arabischen Sprache gewidmet. 1734 verließ Hocker – nach einem familiären Konflikt, einem Streit mit der Stiefmutter – das Vaterhaus und die Vaterstadt, wo er zuvor nach dem kirchlichen Examen bei seinem Vater predigen durfte, und ging nach "Reval in Liefland", wo er bei einem Pfarrer in die Dienste trat.

1736 erfolgte allerdings die Wendung Hockers zum Medizinstudium, welches ihn zeitweise nach Helmstedt führte.²⁶ Der Abkehr vom Pfarramt und Predigen und letztlich von der Theologie war eine Zeit innerer Unruhen, Glaubenszweifeln und geistlichen Krisen vorangegangen. Sein Medizinstudium begründet Hocker einerseits damit, dass sonst keiner ihm wegen einer eigenen (leiblichen?!) Krankheit ("weil ich kränklich war"²⁷) helfen konnte,²⁸ andererseits aber mit der Unlust, "den Comödianten länger zu machen, und den Leuten etwas vorzusagen, das ich weder glaubte noch hätte."²⁹

Ein Wendepunkt in der geistlich-geistigen Lebenswelt Friedrich Wilhelm Hockers, das auch Folgen für den weiteren Lebensgang nach sich

¹⁹ NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 337.

²⁰ R.21.A.70.2, S. 1.

²¹ *Ibid.*

²² R.22.53.16, S. 1, dazu auch R.21.A.70.2, S. 1.

²³ NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 337.

²⁴ R.22.53.16, S. 2.

²⁵ Siehe R.21.A.70.2, S. 2-3.

²⁶ *Ibid.*, S. 5; R.22.53.16, S. 4; NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 338.

²⁷ R.21.A.70.2, S. 4.

²⁸ *Ibid.* und R.22.53.16, S. 3.

²⁹ R.22.53.16, S. 3-4, siehe auch R.21.A.70.2, S. 4.

zog, trat im Dezember des Jahres 1738 ein: Er kam in Berührung mit den Berlinischen Reden bzw. Predigten des Grafen Zinzendorf, wurde "sehr angefaßt", wie es im Lebenslauf steht³⁰ oder wie Hocker 1744 an den Grafen schrieb, "[ich wurde] durch Lesung der Berlinischen Reden gerüket"³¹. 1739, ein Jahr nach diesem "Bekehrungserlebnis", begegnete er nach eigenem Zeugnis dem *ersten* Herrnhuter Bruder und Arzt David Siegmund Kriegelstein.³² Wie weit der Kontakt Hockers mit dem für Persien ausgewählten Kriegelstein ging, läßt sich nicht weiter entschlüsseln, da es dazu allein diese Lebenslaufnotiz Hockers gibt, doch ist die Wahrscheinlichkeit, dass Hocker bereits bei dieser Bekanntschaft etwas über den Missionsplan der Brüdergemeine in Persien erfuhr, relativ gross.

In den nachfolgenden Jahren lernte Friedrich Wilhelm Hocker im Baltikum auch andere Herrnhuter Brüder kennen,³³ so dass der Kontakt mit der Brüdergemeine immer verbindlicher wurde und er immer mehr in ihre Strukturen hineinwuchs. 1743 entschied er sich zu der Brüdergemeine in der Wetterau zu gehen und zugleich mit dem Herrnhuter Bruderarzt August Christian Friedrich Eller³⁴ eine Missionsreise nach Persien machen zu wollen.³⁵ Eller, der sich in der Zeit um den 26. März 1743 in St. Petersburg befand und um einen Pass für die Weiterreise angehalten hatte,³⁶ wie es aus einem erhaltenen Brief hervorgeht, war vermutlich anstelle von Kriegelstein bzw. als sein Gefährte ausgesandt worden, fand nach Kriegelsteins Gefangenschaft in Russland in dem jungen Arzt Hocker einen passenden Begleiter für diese Reise. Doch wurde Eller die Durchreise durch das russische Reich offensichtlich verweigert und er starb während Rückreise in Norddeutschland. Im späteren – nicht von Hocker stammenden – Lebenslauf wird dies eigenartig-humorvoll konstatiert: "Auf der See verband ich [=Hocker] mich mit Eller, mit ihm nach Persien zu gehen, er aber ging statt dessen in Lüneburg heim".³⁷

Im Todesjahr Ellers (1743) kam Friedrich Wilhelm Hocker in Marienborn, in der Wetterau, an und wurde bald in die Brüdergemeine aufgenommen.

³⁰ R.21.A.70.2, S. 5, R.22.53.16, S. 4, siehe auch NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 338.

³¹ R.15.P.a.2.2.b, S. 1.

³² Siehe R.21.A.70.2, S. 5, R.22.53.16, S. 4, siehe auch NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 338.

³³ Vgl. R.21.A.70.2, S. 5-6; R.22.53.16, S. 4-5; NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 338-339.

³⁴ August Christian Friedrich Eller (Arzt und Missionar, gest. am 22. Juni 1743 in Lüneburg). Zu ihm siehe bei Theodor Bechler, *200 Jahre ärztlicher Missionsarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine*, S. 81-83.

³⁵ Siehe R.21.A.70.2, S. 5; R.22.53.16, S. 4; NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 339.

³⁶ Siehe R.15.P.a.2.2.a.

³⁷ NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 339.

men. Am 13. August 1744 ging er nach eigenem Zeugnis “nach 9 Jahren das erste mahl in Marienborner Kirche zum Abendmahl”.³⁸ Die geistliche und zugleich auch die “leibliche” Heimat, die er in der Brüdergemeinde fand, und die Erinnerung an den unverwirklichten und unglücklich beendeten Bund mit Eller prägten die folgenden Jahre. Hocker wurde als Arzt und Pfleger der ledigen Brüder in Marienborn beschäftigt, wurde am 26. Juli 1745 konfirmiert, zur Akolythie aufgenommen und gleich zum Diakon der Brüderkirche ordiniert.³⁹ So nahm er auch 1746 – mit dem Jüngerhaus nach Holland gereist – an der Brüdersynode in Zeist teil.⁴⁰

In der späteren Erinnerung verlegt Friedrich Wilhelm Hocker den Zeitpunkt seiner konkreten Überlegungen im Blick auf Persien in die Zeit nach der Zeister Synode 1746 (12. Mai-14. Juni)⁴¹ bzw. nach der Rückkehr mit dem Jüngerhaus über England nach Ebersdorf, wo er – ähnlich wie in Marienborn – Pfleger der ledigen Brüder wurde.⁴² “Es war mir ab dort so”, notiert er in seinem Lebenslauf, “ich sollte das, was ich dem seligen Bruder Eller versprochen, erfüllen, und nach Persien gehen.”⁴³ An dieser Stelle aber ist Hocker entweder ein Gedächtnisfehler unterlaufen oder man muss diese Erklärung schlicht als eine endgültige und ohne Umkehr gefaßte Entscheidung verstehen, weil seinen “Trieb” für diese Unternehmung hatte er bereits am 25. Januar 1744 dem Grafen Zinzendorf gemeldet, in seinem ersten Brief an ihm. Er schrieb:

So bald ich den Hingang des Br. Ellers vernahm: so wurde mirs so, als sollte ich ihn in seinem posten ablösen und ein mahl die armen Gauren besuchen. Ich hielt aber vor eine phantasie. Allein in einer Kranckheit, womit mich der Heyland begnadigte, kriegte ich aufs neue einen Trieb nach Persien, und bis diese Stund fühle ich so einen Zug dahin.⁴⁴

Dieser Brief, der die theologische Grundsatzerklärung des späteren Arzt-Missionars Hockers darstellt, steht am Anfang seiner missionarischen “Kariere” innerhalb der Herrnhuter Brüdergemeinde. Darin faßt er sein geistliches Befinden und seine theologischen Grundüberlegungen in

³⁸ R.21.A.70.2, S. 6.

³⁹ Siehe R.21.A.70.2, S. 7; R.22.53.16, S. 5; NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 339.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Die Synodalprotokolle siehe unter: R.2.A.19.1 und R.2.A.19.2.

⁴² Vgl. R.21.A.70.2, S. 7.

⁴³ *Ibid.*, S. 7-8.

⁴⁴ R.15.P.a.2.2.b, S. 2.

Begriffe zusammen, die sowohl lutherisch-orthodox als auch brüdergemeinlich-piesticistisch gewertet werden können. Es heißt dort in einer an Beichte erinnernden Offenheit:

Ich bin ein Grundböser Mensch und ein Ertztaugenichts; so fühl ich mich alle tage. Der Heyland liebt mich aber doch, und zeigt mir seine Wunder; drum bin ich vergnügt. [...] mein Gemüth (wurde durch die Lesung der Berlinischen Reden) von der ewigen Gottheit des gecreutzigten Jesu sehr lebhaft überzeugt und eingenommen. Ob ich nun gleich darauf in allerhand wieder verstricket wurde: so blieb mir doch dieser Grund-Satz; daß Gott vor die Menschen sein blut vergoßen, immer wichtig und unvergeßlich.⁴⁵

Die Erfahrung und die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und der heilsamen und rechtfertigenden Nähe des Sühnetodes Jesu Christi waren die zwei theologischen Grundpole, die das Denken und Fühlen Hockers bestimmten und sie waren ihm erst durch die Theologie und die Frömmigkeit der Brüdergemeine zur tragenden Glaubensgewißheit geworden. Die "übereifrige" Bereitschaft zur Missionreise nach Persien, unter die "Gebern und Gauern", ist keineswegs übertrieben, wenn der im Glauben der Brüdergemeine befestigte Hocker konstatiert: "da gehß von gantzem Hertzen dahin, und thuß nicht mehr als einer, der ein paquet briefe nach Gellnhausen trägt: so ists schon gut."⁴⁶ Doch die Unternehmung erwies sich als viel schwieriger.

3. Die Reise nach Persien und die Korrespondenz

Am 11. April 1747,⁴⁷ drei Jahre nach seiner schriftlichen Meldung zur Herrnhuter Mission in Persien und ein Jahr nach der Zeister Synode, wonach der entgültige Entschluß gefallen war, machte sich Friedrich Wilhelm Hocker mit dem Chirurgen Heinrich Ruffer, den er von der Brüdergemeine als "Gehilfen" bekam, von Herrnhaag aus auf den Weg. Ein Brief Hockers und Ruffers aus London datiert auf den 27. September 1746, darin sie dem Grafen Zinzendorf mitteilen, sie haben "bis dato nichts zu verlässiges von den nach Persien gehenden Schiffen" in Erfahrung bringen können, legt aber einen mislungenen Reiseversuch sieben Monate zuvor nahe.⁴⁸ Die beiden Herrnhuter reisten nun von Wetterau aus über Livorno

⁴⁵ *Ibid.*, S. 1.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 2.

⁴⁷ Vgl. R.21.A.70.2, S. 8.9; R.21.A.70.4 und auch NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 340.

⁴⁸ Siehe R.15.P.a.2.3.a, S. 1. Zu den Reisevorbereitungen siehe auch R.15.P.a.2.4.a (Hockers Brief an Zinzendorf) [undatiert, aber vermutlich aus Herrnhaag 1747].

nach Alexandretta⁴⁹ und von dort nach Aleppo⁵⁰, wo sie im Spätsommer 1747 ankamen.⁵¹

Während des zweimonatigen Aufenthaltes in Aleppo⁵² nahm sich Hocker einen Sprachmeister, einen Melkiten namens “Petro Simoneti”, über den er in seinem Brief-Tagebuch nicht sonderlich gut zu sprechen ist und diese negative Beschreibung zugleich auf die anderen Christen in Aleppo pauschal anwendet:⁵³ “Petro Simoneti” sei “ein in Religionssachen erstaunlich dummer Mensch, und so sind die hiesigen Christen fast alle.” Auch wenn der Pietist Hocker in seinen Beobachtungen zeitweise eine gewisse Sensibilität für die (politischen) Zustände vor Ort entwickeln kann, bleiben seine Urteile meist pauschal-grob: “Die Christen sind”, schreibt er, “der schwächste theil, und haben ihre Kirchen vor dem thor und sind alle Mause tod, und wissen so, wie die Juden, deren hier eine große Menge, von nichts als der äußern Noth.”⁵⁴ Besitzt die Wahrnehmung der “äußeren Noth” hier nur einen punktuellen Charakter, wird die pietistisch-erweckliche Redewendung “sie sind alle mause todt” zur dominierenden Beobachtung. Sie ist keine Erfindung Hockers und wird auch nicht für die Beschreibung eines physischen Zustandes gebraucht, sondern soll den erweckten und missionarisch aktiven Geschwistern in Europa in ihrer eigenen “verschlüsselten” Sprache die geistlich-geistige Situation vor Ort beschreiben. Sie wird auch nicht ausschließlich auf die Orthodoxen Christen im Orient oder gar die Juden angewandt, sondern ist zugleich in den Urteilen zu den Hugenotten und anderen Protestanten und auch Katholiken zu finden, wie beispielsweise in den aus Südfrankreich geschriebenen Briefen und Tagebüchern Arvid Gradins, des Abgesandten Zinzendorfs nach Konstantinopel: Hat der Gesprächspartner – nach Einschätzung des Herrnhuters – “keinen täglichen Umgang” bzw. “tägliche Connexion mit dem Heiland” (herrnhutisch), also keinen lebendigen Glauben, keine praxis pietatis (pietistisch), so gehört er in die Kategorie der “Mausetodten”.

Etwas anders, ökumenisch-modern und weitgefaßt – so würden wir dies heute vermutlich charakterisieren – klingen dagegen die Worte des

⁴⁹ Siehe R.15.P.a.2.5.a (Brief Rüffers an Christian Rénatus von Zinzendorf; Alexandretta, den 1. Juli 1747).

⁵⁰ Siehe R.15.P.a.2.5.b (Brief Rüffers an Johannes von Watteville; Aleppo, den 23. August 1747).

⁵¹ Siehe R.15.P.a.2.5.c (Hockers und Rüffers Brief an Johannes von Watteville, zusammen mit dem Tagebuch; Aleppo, den 23. August 1747).

⁵² Vgl. R.21.A.70.4, S. 1.

⁵³ Siehe R.15.P.a.2.5.c, S. 4.

⁵⁴ *Ibid.*

englischen Residenten in Aleppo, bei dem Friedrich Wilhelm Hocker am 9. Juli 1747 eingeladen war und ins Tagebuch notierte, dass der Engländer sich über die Mission der katholischen Ordensleute in Aleppo unter den dortigen Christen (Proselytismus) beklagte, „da sie doch [bereits] Christen wären“.⁵⁵ Es war eine Information, die Hocker ohne weitere Erklärungen und Reflexionen weitergab. Eine gewisse ökumenische Reflexion setzt sich bei Hocker erst nach 1752 in Ägypten ein und dies sehr wahrscheinlich unter dem theologischen und ökumenischen Übergewicht Zinzendorfs.

Mit einer Karavane setzten Hocker und Ruffer ihre Reise am 23. August 1747 aus Aleppo Richtung Bagdad fort, um von dort aus nach Isfahan zu gelangen.⁵⁶ Die Reise bis nach Bagdad erfolgte ohne grössere Zwischenfälle und die beiden Herrnhuter lernten unterwegs verschiedene Personen kennen (englische, jüdische, armenische Kaufleute, türkische Soldaten, katholische Missionare) und über diese Begegnungen wissen die Tagebücher⁵⁷ einiges zu berichten.⁵⁸ In Bagdad informierte sich Hocker – am 13. September – beispielsweise bei „Padre Fidele, einem Mayländer“, zur katholischen Mission unter orientalischen Christen und er berichtet über die Klage des Priesters, dass es keine sonderliche „Progression“ gibt, denn „wenn sie ja einen Armenianer oder Nestorianer auf ihre Parthey ziehen, so ist die GegenParthey so schlim, daß sie diese Leute bey dem Basha verklagen, der sich den[n] aller Gelegenheit um eine avanie[=Feindschaft] zu begeben, bedienet, und diese Leute [-] so in der Patrum ihre Kirche gehen [-], um Geld strafet.“⁵⁹ Zugleich erfuhr Hocker über die Streitigkeiten zwischen den Armeniern und Nestorianern wegen eines Kirchengebäudes⁶⁰

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Siehe R.15.P.a.2.6.a (Brief Hockers an Johannes von Watteville; Isfahan, den 27. März 1748); R.15.P.a.2.6.b (Brief Hockers und Ruffers an Zinzendorf; Isfahan, den 27. März 1748); R.15.P.a.2.6.c (Brief Ruffers an Christian Rhenatus von Zinzendorf; Isfahan, den 27. März 1748); R.15.P.a.2.6.d (Brief Ruffers an Johannes von Watteville; Isfahan, den 27. März 1748); R.15.P.a.2.6.e (Brief Hockers und Ruffers, zusammen mit dem Reisetagebuch vom 24. August 1747 bis 25 März 1748; Isfahan, den 27. März 1748).

⁵⁷ Siehe dazu die zahlreichen – z.Z. noch unsignierten – Abschriften im Unitätsarchiv in Herrnhut, alte Signatur: R.15.P.b (‐Diaria der Brüder etc.‐).

⁵⁸ Siehe R.15.P.a.2.6.e (2. Stück-Diarium).

⁵⁹ *Ibid.*, S. 10.

⁶⁰ *Ibid.*: „[...] die Armenier und Nestorianer liegen einander immer in den haaren, und der Basha gibt bald die Armenische Kirche den Nestorianern bald die Nestorianische den Armeniern nachdem diese oder jene Parthey am meisten spendirt. Vorjetzo hatten die Armenier die Nestorianische Kirche in Besiz.“

und beschließt sein Bericht mit den Worten: “So elend siehet es um die Morgenländischen Christen aus.”⁶¹

Hatten die Begegnungserzählungen die Reise bis Bagdad dominiert, besteht die Weiterfahrt nach Isfahan meist aus Überfallsberichten. Es war eine Zeit der politischen Unruhen und der Unsicherheit in Persien: In der Nacht vom 30. Juni auf den 1. Juli 1747 wurde Nadir Schah, der am 8. März 1736 zum neuen persischen Herrscher gekrönt war und in der Zeit seiner Regierung Persien erneut zu einer regionalen Großmacht erhoben hatte, ermordet.⁶² Es hatte nun eine Periode der Nachfolgekämpfe und sich abwechselnden Herrscher eingesetzt. Den Tod Nadir Schahs erfuhren die beiden Herrnhuter am 12. September bei der Ankunft vor Bagdad.⁶³ Hocker und Ruffer machten sich aber am nächsten Tag bei der sich anbietenden Möglichkeit mit “eine[r] Karavane von Persianern von mehr als 2000 Menschen nach Kermanschan [=Kermanschah], die erste Stadt in Persien” auf den Weg, so Hocker im Tagebuch.⁶⁴ Diese erreichten die beiden Herrnhuter wohlbehalten, doch waren sie kaum aus Kermanschah, einer mehrheitlich von Kurden besiedelten Stadt an der Westgrenze Irans, im Iranischen Kurdistan, aufgebrochen, so wurden sie – am 23. Oktober 1747 – von einer Räuberbande überfallen und gänzlich ausgeplündert. Hocker schildert ausführlich den Überfall,⁶⁵ währenddessen er Verletzungen davontrug, welche hätten tödlich enden können (zwei Lanzenstiche in die Seite und ein Säbelschlag auf das Knie), und im Blick auf seinen Begleiter Ruffer, der zwar nicht verletzt war, aber ausgeplündert, schreibt er: Ruffer war “ganz splitternackend ausgezogen”.⁶⁶ Von den anderen ebenfalls ausgeplünderten Persern wurden die beiden Herrnhuter notdürftig versorgt und konnten auf diese Weise – mit vielen Entbehrungen – die Reise fortsetzen.⁶⁷ War der erste Überfall kaum überstanden, wurden sie am 1. November erneut von Räubern angegriffen und Hocker und Ruffer wären diesmal auch noch verschleppt worden, hätten die mitreisenden “Persianer nicht so inständig vor uns gebeten”, so im Tagebuch.⁶⁸

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Vgl. *The Cambridge History of Iran*, Volume 7: From Nadir Shah to the Islamic Republic, Cambridge 1991, S. 51. Zur Regierungszeit Nadir Schahs siehe S. 33-59. Siehe auch John Malcolm, *Geschichte Persiens von der frühesten Periode an bis zur jetzigen Zeit*, Zweiter Band, Leipzig 1830, S. 141-193.

⁶³ Siehe R.15.P.a.2.6.e (Diarium), S. 9.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 9.

⁶⁵ Siehe R.15.P.a.2.6.e (2. Stück-Diarium), S. 14-17.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 17.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 17-19.

⁶⁸ *Ibid.*, S. 19.

In seinem Brief vom 27. März 1748 schrieb Friedrich Wilhelm Hocker aus Isfahan an Christian Rhenatus von Zinzendorf im Blick auf die überstandenen “fatalitaeten” im Orient, wie er sie nennt:

wenn wir einander angesehen, wir, bey allem Elend, [haben] manchmal selbst über uns lachen müßen; und wir sind auch eben so gar traurig dabey nicht gewesen, weil das Lämmlein uns in unserem Herzen mit seinem Seiten-hohlgen unausprechlich nahe gewesen, und uns alles Leid dadurch versüßet.⁶⁹

Der Brief ist von der Sprache der schwärmerischen Periode der Brüdergemeine, der sog. “Sichtungszeit”, geprägt, darin ist der Glaubende mystisch-leibhaftig in die Nähe Christi, “des Bräutigams der Seele”, gerückt und in Christi Wunden aufgehoben, was in diesem Fall den ausgeplünderten und mishandelten Herrnhuter Ärzten durch die Strapazen hindurchzugehen half. Hocker schwärmte aber nicht, er drückte in dieser Sprache seine innersten Empfindungen aus, die nicht von seinen Erfahrungen zu trennen sind.

Am 9. November 1747 erreichten Friedrich Wilhelm Hocker und sein Begleiter Heinrich Rüffer endlich Julfa, von wo aus Hocker brieflichen Kontakt mit dem Englischen Residenten “Mr. Peirson” in Isfahan aufnahm.⁷⁰ In Julfa wurden sie von katholischen Ordensleuten (2 französische Jesuiten, 1 Dominikaner und 1 Karmeliter aus Italien) besucht und in die Pflege genommen, wobei auch der englische Resident die notwendigsten Sachen zuschickte und sie am 23. November zu sich nach Isfahan holen ließ.⁷¹ Die beiden Herrnhuter waren nach allen Strapazen nunmehr in Persien angekommen und sie trugen von nun an persische Kleider, die sie vom Englischen Residenten zugeschickt bekamen.

Bis zum Frühjahr 1748 hielten sich die beiden Herrnhuter in Isfahan auf und Hocker beschäftigte sich intensiv mit der Erlernung des Persischen, wurde aber auch öfter von den Einheimischen, bes. von den Machthabenden, als Arzt in Anspruch genommen. Wir erfahren beispielsweise über ärztliche Behandlungen “des Adil Schaw bruder Mirza” oder “Cassen Chan, des haupt Favoriten des Mirza” oder von “Abel Nashen Chan, destinirte[r] Beglerbey von Schiras”, denen allen Nadir Schah seinerzeit hatte die Augen ausstechen lassen.⁷² Die Erwartungen der Perser an einen europäischen Medicus waren hoch, “indem man von ihnen persuadirt [=überzeugt] ist,

⁶⁹ Siehe R.17.B.9.1, S. 2.

⁷⁰ Siehe R.15.P.a.2.6.e (2. Stück-Diarium), S. 20.

⁷¹ *Ibid.*, S. 21-23.

⁷² *Ibid.*, S. 23-25.

sie können alles curiren“, so die Klage Hockers.⁷³ Diese Bekanntschaften, aber auch die enge Verbindung Hockers zum englischen Residenten führten letztendlich dazu, dass die beiden Herrnhuter nach einigen Monaten einen Teil ihrer geplünderten Habseligkeiten zurückbekommen konnten bzw. vergütet wurden, da die Räuber gefasst waren und Hocker den Verlust beim “Cashem Chan” melden konnte.⁷⁴

Was aber die “Zoroastrier” anging, so erfuhr Hocker, nachdem er am 30. Januar 1748 dem englischen Residenten schlußendlich das wahre Ziel seiner Persienreise geoffenbart hatte, dass die sog. Gebern, die in der Nähe Julfas lebten, bereits vor vielen Jahrzehnten zwangsislamisiert, massakriert oder geflohen waren.⁷⁵ Die Idee eine Reise in die Stadt “Kermoun”⁷⁶ bzw. “Ceramania”⁷⁷ [=Kerman] zu machen, wo es ebenfalls nach der Erzählung des englischen Residenten eine beträchtliche Anzahl der Zoroastrier lebte, zog nun Hocker ernsthaft in Erwägung. Dort würde die “Ostindische-Compagnie” eine Fabrik besitzen und Angehörige der Zoroastrier beschäftigen und es wäre dort sogar eine Agentenstelle zu besetzen, so die Informationen Hockers von seinem englischen Freund.⁷⁸ Doch wurde die politische Situation im Lande immer unsicherer, was Hocker und Ruffer nicht nur in Isfahan erfahren konnten, sondern auch im Blick auf andere Regionen Persiens von Freunden bestätigt bekamen.⁷⁹ An weiteren Reisen innerhalb Persiens oder gar an eine Missionsarbeit unter “Gebern und Gauren” war nicht mehr zu denken. Über die durchlittenen Strapazen der Reise und des Aufenthaltes in Persien und über das faktische Scheitern dieses Missionsversuches schrieb Friedrich Wilhelm Hocker aus Isfahan:

So daß es mir lange nicht so wehe gathan, mich nackend und von allen entblöbet zu sehen; als es mich nachdem geschmerzet, daß ich nicht zu den Gauern kommen können. Jedoch da es mein Lämmlein so will, daß wir wieder sollen zurückgehen, so habe ich mich auch darin ergeben, und sehe mich ietzt nach Reise-Geld um, und nach einer

⁷³ *Ibid.*, S. 24.

⁷⁴ *Ibid.*, S. 26-27.

⁷⁵ *Ibid.*, S. 30: “was die Guebern in Gueber-Abad betrifft; so wären die armen leute von dem Schaw Sultan Hassein/: welcher 1694 zur Regierung gelangt ist:/ fast alle mit einander zur Muhammedanischen Religion forcirt[?], und was nicht hätte wollen Musselmanisiren, ermordet worden, und der Ort Guebr-Abad, so gleich hinter Julpha an einem berge liegt, Hashen-Abad genennet worden, und so hieß er auch noch heute.”

⁷⁶ *Ibid.*, S. 29.

⁷⁷ Siehe R.21.A.70.4, S. 3.

⁷⁸ Siehe R.15.P.a.2.6.e (2. Stück-Diarium), S. 29-34 und R.21.A.70.4, S. 3-4.

⁷⁹ Siehe R.15.P.a.2.6.e (2. Stück-Diarium), S. 29 und S. 34.

sichren passage über Bassora nach Egypten zu gehen und daselbst Briefe von der Gemeine zu erwarten.⁸⁰

Hocker und Ruffer waren durch das Los – ein übliches Verfahren in der Brüdergemeine jener Zeit, um den Willen des Heilandes zu erfahren –, angewiesen, zurückzukehren⁸¹ und den Rückweg nach Bagdad über “Bas-sora” [=Basra] zu nehmen. Der direkte Weg von Isfahan nach Bagdad war gesperrt.⁸² Es war ein langer Umweg über Shiraz, Kazerun und vermutlich Bandar-e Mahshahr bis nach Basra.⁸³ Zwei Briefe Hockers und Ruffers sind aus Basra erhalten – sie sind im Spätherbst 1748 und Winter 1749 geschrieben worden –,⁸⁴ darin sie über schwere Krankheit und auch weitere Reisepläne berichten.

Im Zusammenhang der Rückreise aus Persien wird zum ersten Mal “Ägypten” erwähnt, wobei es nicht eine reine reisetechische Überlegung darstellte. Zinzendorf hatte Hocker vor der Persienreise offenbar die Frage gestellt – so erfahren wir aus Hockers Brief –, “ob ich nicht auf unserer Reise nach Persien Egypten zugleich mit besuchen wollte?”⁸⁵ Doch gesteht Hocker zugleich:⁸⁶ “[...] weil wir aber den eigentlichen Plan mit Egypten nicht ganz und völlig wissen und verstehen: so bitten wir, allerliebstes Papagen, recht flehentlich um eine eclarcissement [=eclaircissement, d.h. Aufklärung, Erklärung] darüber: was unser eigentliches Plan in Egypten? Wie wir uns dabey zu verhalten? Und wie lang ohngefähr unser Sejour daselbst dauren soll?”⁸⁷

Zinzendorf hatte diese Idee bereits vor 1747 gefaßt, wobei er seine Abgesandten im Unklaren gelassen hatte. Hocker verlangte klare Instruktio-

⁸⁰ R.17.B.9.1 (Hockers Brief an Christian Renatus von Zinzendorf; Isfahan, den 27. März 1748), S. 2.

⁸¹ Zur Losbefragung siehe R.15.P.a.2.6.b (Hockers und Ruffers Brief an Zinzendorf; Isfahan, den 27. März 1748), S. 1.

⁸² Siehe R.21.A.70.4, S. 4.

⁸³ *Ibid.*, S. 4. Zu den Ortsbezeichnungen siehe auch R.21.A.70.2, S. 12-13 und NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 342.

⁸⁴ Siehe R.15.P.a.2.6.f (Basra, den 6. November 1748) und R.15.P.a.2.7 (Basra, den 3. Februar 1749).

⁸⁵ Siehe R.15.P.a.2.6.b, S. 1.

⁸⁶ Im Brief aus Basra am 3. Februar 1749 – siehe R.15.P.a.2.7, S. 1 –, macht er seine Reise nach Ägypten von der Situation in Aleppo abhängig, ob er dort passende Schiffe vorfinden wird, wobei dies nicht gegen sein eigentliches Wollen spricht; auch eine Reise nach Colombo war hier in Erwägung gezogen worden, wieweil bald wegen der Kränklichkeit Ruffers, den er zu begleiten hatte, verworfen.

⁸⁷ R.15.P.a.2.6.b, S. 1.

nen von seinem Auftraggeber und hoffte sie bei seiner Ankunft in Kairo vorzufinden.

Über Bagdad, Aleppo und Alexandretta gingen die beiden Herrnhuter Ärzte nach Damiatta, wo Ruffer am 26. Juli 1749 in Folge einer Krankheit starb und auf dem Friedhof der Griechischen Kirche bestattet werden konnte.⁸⁸ So berichtete der nach Livorno zurückgekehrte und ebenfalls kranke Hocker am 11. November 1749 in einem ausführlichen Brief an die Brüdergemeine.⁸⁹ In seinem kaum mehr lesbaren Reisetagebuch findet sich am 26. Juli 1749 dagegen allein die kurze Notiz: “den 26. Jul.[y] gieng m.[ein] Br.[uder] Ruffer aus der Zeit. ach was [für ein] Schmerz!”⁹⁰

Nach dem Tod Ruffers in Damiatta reiste aber Hocker – nicht zuletzt auch wegen seiner eigenen Krankheit – nicht weiter nach Kairo, sondern kehrte über Alexandrien nach Europa zurück.⁹¹ Seine ersten Beobachtungen zu den Kopten und Griechen in Damiatta und in Alexandrien machte er bereits zu diesem Zeitpunkt. Am 8. Februar 1750 kam Friedrich Wilhelm Hocker in Herrnhag an.⁹²

Ein Ausblick

Der Missionsversuch der Brüdergemeine in Persien hatte zwar sein eigentliches Ziel nicht erreicht, eine Herrnhuter Zoroastrier-Mission konnte nicht etabliert werden, doch einige wichtige Aspekte dieser Unternehmung sind festzuhalten: Zum einen blieb Persien im Bewußtsein Hockers und der Brüdergemeine noch lange wach und zum anderen wurde durch die Reisekorrespondenz ein gewisses Orientbild vermittelt: Das Verhängnisvolle, die sog. Fatalitäten prägten die Reise, die negativen Eindrücke und Informationen – besonders im Blick auf die Orientalischen Christen – dominierten die Wahrnehmung und die ebensolche Beschreibungen zeigten dem Frommen zu Hause die Missions- oder Erweckungsbedürftigkeit Orients. Und da wichtige Abschnitte aus Briefen und Tagebüchern der ausgesandten Mis-

⁸⁸ Siehe R.15.P.a.2.8 (Brief Hockers an Johannes von Watteville; Livorno, den 11. November 1749), S. 1.

⁸⁹ Die Todesnachricht Heinrich Ruffers siehe auch im folgenden Brief: R.17.B.6.a.10 (“Fischer von St. Blaise an Nicolas von Wattewille, Bern, 30. November 1749. Meldet Bruder Ruffers Tod am 26. Juli in Damiatta und sein Begräbnis in der dortigen Kirche.”), S. 4.

⁹⁰ R.21.A.70.2, S. 13.

⁹¹ Siehe o. S. [alte Signatur R.15.P.b.], “Br. Hockers Diarium aus Hisphahan und von seiner Reise bis Livorno, vom 28.sten Martii 1748 bis Nov. 1749.”, S. 67.

⁹² Siehe R.21.A.70.4, S. 4 und NB.I.R.4.291.c.1.81, S. 342.

sionare während der Herrnhuter Gemeinstunden vorgelesen wurden und durch die handschriftlich verbreiteten Gemeinnachrichten ein noch breiteres Publikum erreichten, ist davon auszugehen, dass sie weitere Generationen von Missionaren und Gemeindegliedern prägten.⁹³ Dies zeigte sich besonders in den nachfolgenden Ägyptenaktivitäten der Brüdergemeine und Ägypten stellte den nächsten Missionsversuch der Brüdergemeine im Orient, im Bereich des Osmanischen Reiches, dar.

1752 kam Friedrich Wilhelm Hocker mit einem ersten Brief Zinzendorfs an den Patriarchen der Kopten gerichtet nach Ägypten zurück und blieb mit einigen kurzen und längeren Unterbrechungen bis zum Jahre 1782 in Kairo, wo er am 8 August starb und in einem Begräbnisgewölbe des griechisch-orthodoxen Klosters des Hl. Georgii beigesetzt wurde.⁹⁴

⁹³ Abschnitte aus der Persienkorrespondenz Hockers und Rüffers aus den Jahren 1747-50 siehe sehr eindrücklich in den folgenden Gemeinnachrichten: GN.A.1.1747, S. 100-101, 211-212, 447-448; GN.A.2.1747.2, S. 1178-1182; GN.A.4.1748.2, S. 270-288, 493-538; GN.A.5.1749.1, S. 613; GN.A.5.1749.2, S. 467; GN.A.7.1749.3, S. 186-187; GN.A.11.1750.4, S. 1-80.

⁹⁴ Die Herrnhuter Quellen zu Ägypten (Briefe, Tagebücher, Berichte) werden z.Z. in einem von der DFG (=Deutsche Forschungsgemeinschaft) finanzierten Projekt in Göttingen, am Institut für Ökumenische Theologie/ Orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte ediert, um einem breiteren wissenschaftlichen Kreis zugänglich gemacht zu werden. Der Abschluss des Projektes ist im Sommer 2009 geplant. Siehe mehr unter: <http://www.uni-goettingen.de/de/sh/56198.html>.

Auswirkungen der Begegnung mit dem Orient für das Gottesbild protestantischer Theologen im 19. Jahrhundert am Beispiel von Friedrich Naumann

MAIBRITT GUSTRAU
(Göttingen)

I. Biographische Vorbemerkung

Mit dem Antritt seiner ersten Pfarrstelle in Langenberg/Sachsen 1885 ließ sich Friedrich Naumann endgültig auf einen Beruf ein, dessen Wahl stärker von Wunsch und Tradition seines Elternhauses bestimmt wurde als von ihm selbst.¹ Hinter ihm lagen seine Kindheit und Jugend im streng lutherischen Pfarrhaus in Störmthal bei Leipzig, das Theologiestudium in den traditionell lutherisch geprägten Universitäten von Leipzig und Erlangen und zwei Jahre Tätigkeit als Oberhelfer in dem von Wichern gegründeten "Rauhen Haus" in Hamburg. Hier erhielt er entscheidende Anstöße für das "Christlich-Soziale", jenes Element, das wenige Jahre später sein Denken bestimmte.²

Ebenfalls in diese Zeit gehen seine ersten publizistischen Versuche zurück. Außer einem breiten Spektrum von Themen und Gattungen zeichneten sie sich dadurch aus, dass sie stets für eine ganz bestimmte Gelegenheit verfasst wurden, meist mit pädagogischem Interesse.³

Politisch aktiv wurde er in der Zeit seiner ersten Pfarrstelle. 1890 übernahm er das Amt des Vereinsgeistlichen für Innere Mission in Frankfurt

¹ 1885 schrieb Naumann an die Eltern: "Ihr habt meinen Beruf gewählt in einer Zeit, wo bei mir innerlich nichts für Theologie sprechen konnte." Zitiert nach: Theodor Heuss, *Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit*, Stuttgart/Berlin 1937, 31. Naumann wäre, Heuss zu Folge, nach dem Abitur lieber Mathematiker geworden. Dieter Kleinmann macht ebenfalls auf den Konflikt der Berufswahl aufmerksam, den er immer wieder in Naumanns Biographie als Vater-Sohn-Konflikt herausstellt. Vgl. Dieter Kleinmann, "Friedrich Naumann", in: *Protestanten. Von Martin Luther bis Dietrich Bonhoeffer*, Klaus Scholder und Dieter Kleinmann, hg., Frankfurt a. M. 1992, 267-285. Hier: 268ff.

² *Ibid.*, 271.

³ I. Dingel, Art. "Naumann", in: TRE, vol. XXIV, Berlin/New York 1994, 225-230. Hier: 227.

am Main. Ab 1895 gab er die Zeitschrift *Die Hilfe* heraus, deren Programm sich schon im Untertitel "Gotteshilfe. Selbsthilfe. Staatshilfe. Bruderhilfe" erschloss. Ab 1897 begann seine intensive Parteiarbeit, die den Umzug nach Berlin mit sich brachte, aber weder 1898 noch 1903 bei den Reichstagswahlen zum Erfolg führte. In diesem Zeitraum unternahm Naumann Bildungsreisen, u.a. die Orientreise 1898.

Die Entwicklung in Naumanns Gottesverständnis bis zu seiner Asienreise wird im Folgenden anhand einiger weniger Aufsätze und kleiner Schriften nachgezeichnet.

II. Naumanns Gottesbild vor seiner Orientreise

Die Gemeinde, die Naumann in Langenberg vorfand, war eine Dorfgemeinde am Rand der Wirker- und Strickerindustrie, die sich zwischen Chemnitz und Zwickau angesiedelt hatte.⁴ Dadurch lernte er sowohl die Lebensbedingungen der Bauern als auch die der Industriearbeiter kennen und begann in Folge dessen, sich an der Gründung evangelischer Arbeitervereine zu beteiligen.

Die so genannte "Arbeiterpredigt", die er 1888 vor einem Arbeiterverein hielt, vermittelte Gott als Gott der Liebe, der sich in seinem Wort offenbare. Die soziale Not der Arbeiter, die Naumann als Unzufriedenheit und Freudlosigkeit der Arbeiter interpretierte, erkannte er zu diesem Zeitpunkt noch nicht als Existenzgefahr, da sich Gott nicht nur im Wort offenbare, sondern als Gott der Liebe im Leben jedes Einzelnen dadurch erfahrbar sei, dass er ihn mit Arbeit, Familie und dem Glauben segne.⁵

Im weiteren Sich-Einlassen auf seine Gemeindeglieder und ihre Lebensumstände erkannte Naumann, dass die soziale Not doch eine akute Existenzgefahr für die Arbeiter bedeute, sodass nicht ihr Verhältnis zu Leben und Arbeit, sondern ihre Lebensverhältnisse geändert werden müssten. Die Erkenntnis, dass Sozialismus und Sozialdemokratie, die er noch zwei Jahre zuvor als "träumende Weltverbesserer" bezeichnet hatte,⁶ den Kampf gegen die soziale Not offensichtlich am besten aufnehmen konnten, holte er später

⁴ Heuss, *Friedrich Naumann*, 47.

⁵ Friedrich Naumann, "Arbeiter-Predigt. Gehalten beim ersten Jahresfest des evangelischen Arbeitervereins Wilkau-Niederhaßlau am 13. Mai 1888", in: *Friedrich Naumann. Werke*, Walter Uhsadel, hg., vol.1, Köln/Opladen 1964, 56-67. Hier: 56.

⁶ Ingrid Engel, *Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann*, Göttingen 1972, 22.

in den Aufsätzen "Was tun wir gegen die glaubenslose Sozialdemokratie?"⁷ und "Das soziale Programm der evangelischen Kirche"⁸ auch theologisch ein. Dabei entwickelte er einen Standpunkt, der es ihm erlaubte, sein eigenes Verständnis der Notwendigkeit sozialer Hilfe theologisch zu entfalten und die Kritik an der Sozialdemokratie von der Theologie aus zu führen.⁹ Als Schlüsselbegriff diente ihm dabei das "Reich Gottes". Im Kern lehnte Naumann die theoretische (nicht die praktische!) Grundlage der Sozialdemokratie ab.¹⁰ Ihrer starken Anziehungskraft könne nur widerstehen, wer sich in seinem Glauben das in Jesus Christus erschienene Reich Gottes bewahrt habe.¹¹ Gott, der sich in seinem Wort offenbart hat, wurde jetzt von Naumann v.a. so wahrgenommen, wie er sein Reich in Jesus Christus gezeigt hat. Im Rahmen der synoptischen Evangelien konzentrierte sich Naumann von nun an fast völlig auf die Bergpredigt.¹² Das soteriologische Verständnis Jesu trat zurück zugunsten eines Verständnisses, das Jesu Leben zum Inhalt des Glaubens bestimmte.¹³ Die wichtigste Aussage, die aufgrund der Synoptiker über die Welt gemacht werden müsse, sei, dass die Welt wie sie ist nicht dem Willen Gottes entspreche. In der Welt herrsche die Sünde und in ihrer Folge Not, Unglück und Einsamkeit.¹⁴ Diese Welt gälte es sowohl innerlich als auch äußerlich zu überwinden. Innerlich würde die Welt durch den Glauben überwunden: er befreie von ihr und lasse an Gottes Liebesgeist teilhaben. Dieser Liebesgeist ermögliche dann die äußerliche Überwindung der Welt, nämlich die Tat der Liebe, die Arbeit am Reich Gottes.¹⁵ Vorbild, Maßstab und Orientierung, wie das Reich Gottes zu verwirklichen sei, biete das Leben Jesu.

Gott war für Naumann ganz auf der Seite der Armen und ganz der Gott der Liebe. Nun aber nicht mehr so, dass er selbst dafür sorgte, dass die Arbeiter mit dem Lebensnotwendigen versorgt werden, sondern dadurch, dass er durch sein Wort Menschen zur Liebe rief und sie damit befähigte,

⁷ Friedrich Naumann, "Was tun wir gegen die glaubenslose Sozialdemokratie?", in: Uhsadel, *Werke*, 112-141.

⁸ Friedrich Naumann, "Das soziale Programm der evangelischen Kirche", in: Uhsadel, *Werke*, 141-265.

⁹ Engel, *Gottesverständnis*, 34.

¹⁰ Naumann, "Was tun wir", 125-127.

¹¹ *Ibid.*, 127.

¹² *Ibid.*, 133.148.

¹³ *Ibid.*, 137.

¹⁴ *Ibid.*, 135.

¹⁵ Naumann, "Das Programm", 198f.

am Reich Gottes mitarbeiten zu können.¹⁶ Der Gott der Geschichte, im Sinne der Arbeiterpredigt, der in den Weltlauf eingreift oder sich im Leben eines Arbeiters darin offenbart, dass er genug zu essen hat, kam in diesen Aufsätzen nicht mehr zur Sprache.

Anfang der 90er Jahre, in seiner christlich-sozialen Zeit, modifizierte Naumann sein Verständnis vom Reich Gottes. Auf seine sozialpolitischen Forderungen hatte diese Veränderung keine Auswirkung. Sie ist aber deshalb wichtig, weil hier die schrittweise Identifikation von Reich Gottes und Welt begann.¹⁷ Die Veränderung besteht darin, dass er den Kampf gegen die soziale Not nicht mehr als Wirkung des Glaubens sah, sondern als Glauben selbst. Die Welt musste nicht mehr im Glauben *und* in der Liebe überwunden werden, sondern hauptsächlich im Tun der Liebe, so dass nicht mehr die Welt als Ganze, sondern die Not *in* der Welt überwunden werden sollte.¹⁸

Vor seiner Orientreise gewann dann zum einen die Geschichte als Ort der Offenbarung Gottes wieder größere Bedeutung in Naumanns Denken, und zum anderen erkannte er unter dem Einfluss von Rudolf Sohm und Max Weber die Notwendigkeit nationaler Macht als Grundvoraussetzung der Politik. So war bspw. in seinem Aufsatz "Der Christ im Zeitalter der Maschine" von 1893¹⁹ seine grundlegende These, dass Gott seinen Willen "in den Tatsachen der Geschichte" offenbare. U.a. am Beispiel der Sorge um die Überbevölkerung machte Naumann deutlich, *wie* Gott für die Menschen Sorge, nämlich indem er "Indien zur Kornkammer Europas" machte und die "Felder Südrusslands zu Gefilden für Deutschland".²⁰

Das neue und von nun an bestimmende Element in seinem Denken, die Notwendigkeit der Sicherung und Erhaltung nationaler Macht, führte auch zu einem neuen Verständnis der Bergpredigt. Direkt ableiten konnte er Machtsicherung und die damit verbundene Gewaltanwendung daraus nicht, aber da er Mt 5,17 jetzt so interpretierte, dass Jesus nur gegen schlechte Obrigkeit, aber nicht gegen Obrigkeit überhaupt gewesen sei, konnte er seine Politik als von Jesus legitimiert verstehen, denn sie war die Grundvoraussetzung für Sozialreformen. Das Reich Gottes war für Naumann ein Reich geworden, das ein Streben nach Erhaltung der nationalen Macht für notwendig hielt.²¹ Damit war das Reich Gottes völlig mit der Welt iden-

¹⁶ Engel, *Gottesverständnis*, 43.

¹⁷ *Ibid.*, 56.

¹⁸ *Ibid.*, 54.

¹⁹ Friedrich Naumann, "Der Christ im Zeitalter der Maschine", in: Uhsadel, *Werke*, 311-322.

²⁰ *Ibid.*, 317.

²¹ Engel, *Gottesverständnis* 66.

tisch geworden. Die Aufgabe des Reiches Gottes fiel zusammen mit der Aufgabe des Staates, das Volk, die Nation zu erhalten.²²

Mit der neuen Einsicht in die Notwendigkeit der nationalen Macht war auch Naumanns neues Verständnis des Lebens als "Kampf ums Dasein" verbunden. Theologisch entstand eine Spannung im Gottesbild, wenn Gott als Schöpfer und Lenker der Welt, also auch des Leids und des Elends mit dem Gott der Liebe vereinbart werden musste. In einer seiner Andachten aus dieser Zeit konnte Naumann die Spannung auflösen, indem er von Gottes Liebe als "herber Liebe" sprach, welche die Menschen zu Personen machen wolle.²³

III. Naumanns Begegnung mit dem Orient

In zwei Andachten aus dem Jahr 1898²⁴ vor der Orientreise versteht sich Naumann als Christ in seinen Traditionen und seinem Denken ganz abhängig vom Morgenland. Landschaften und Stätten der Bibel seien vertrauter als manch mitteldeutsche Stadt, zentrale Begriffe wie "Opfer" und "Kreuz" seien in Palästina gewachsen. Jeder Predigt, ob in Kalifornien, Kapstadt oder Rom "merkt man an: ex oriente lux."²⁵ Trotz der starken religiösen Sehnsucht, rechnete Naumann doch aber auch mit einer gewissen Differenz zwischen Wirklichkeit der biblischen Stätten und den inneren sehnsüchtigen Bildern.²⁶

Ob die religiösen oder politischen Motive stärker gewesen waren, als Naumann sich mit einer Reisegruppe von etwas über 100 Teilnehmern auf dem Luxusdampfer *Asia* auf den Weg nach Palästina machte, ist schwer zu sagen. Seinem Reisebericht, den er schon während der Reise etappenweise nach Deutschland schickte, wo er in der *Hilfe* abgedruckt wurde, fügte nach der Orientreise einen religiösen und einen politischen Ergebnisteil hinzu.²⁷

Anlass der Reise war die Orientreise des Kaiserpaares 1898. Auch Kaiser Wilhelm II. wurden verschiedene Motive unterstellt. Offizieller Anlass war die Einweihung der deutsch-evangelischen Erlöserkirche in

²² *Ibid.*, 67.

²³ Friedrich Naumann, *Gotteshilfe. Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895-1902, sachlich geordnet*, 496f, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.

²⁴ *Ibid.*, 166-171.

²⁵ *Ibid.*, 170.

²⁶ *Ibid.*, 170f.

²⁷ Friedrich Naumann, *Asia. Athen, Konstantinopel, Baalbek, Damaskus, Nazaret, Jerusalem, Kairo, Neapel*, 5.unveränd.Auflage, Berlin o.J., 135. Die beiden Ergebnisteile verfasste er vor der Rückreise nach Deutschland in Italien.

Jerusalem am Reformationstag 1898. Dass aber in der europäischen Presse auch macht- und wirtschaftspolitische Interessen diskutiert wurden, überrascht nicht.²⁸ In Naumanns Wahrnehmung des Kaisers griffen dessen gelebte Religiosität und die politischen Interessen ineinander. Einerseits spürte er die religiöse Ergriffenheit des Kaisers und bemerkte, dass dieser in Jerusalem nur Christ sein wolle,²⁹ andererseits war ihm bewusst, dass z.B. die Überlassung des den Katholiken als Sterbeort Marias heiligen "Dormitio"-Grundstücks an die deutschen Katholiken als Versuch verstanden werden musste, Deutsche im Orient zu organisieren und nicht nur kirchlichen, sondern auch staatlichen Interessen diene.³⁰ Offiziell verfolgte das Kaiserreich keine politischen Interessen im Orient, doch für Naumann war klar, dass es nur eine Frage der Zeit sein würde bis Deutschland im Stande sei, "große Griffe in die Weltgeschichte"³¹ hinein tun zu können und dass jetzt die Zeit sei, diese Griffe vorzubereiten. Für den Orient hieße das: Stabilisierung der Türkei und Schutz der Deutschen im Orient, um einen zukunftsfruchtigen Absatzmarkt zu sichern.³²

Die Buchausgabe von *Asia*, die 1899 erschien und einige Auflagen erlebte, hat wie schon erwähnt, drei Teile: den etwa 100 Seiten starken Reisebericht, den ca. 20 Seiten umfassenden Teil, den Naumann "Religiöse Ergebnisse" nannte, und einen abschließenden Teil über 45 Seiten mit der Überschrift "Orientpolitik". Als Zielgruppe hat Naumann Leserinnen und Leser vor Augen, die selbst nicht in den Orient reisen konnten und auch keine wissenschaftliche Literatur dazu lasen.³³ Er erhob ausdrücklich keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit oder Vollständigkeit, präsentierte sich aber als "politischer Pastor"³⁴ mit aufklärerischen Absichten, denn er ging davon aus, dass er "Überlieferungen und weit verbreitete Ansichten" stören würde.³⁵ Sein Stil entsprach der vorgestellten Zielgruppe. Er war schlicht und unterhaltsam. Geschickt bezog er seine Leserinnen und Leser immer wieder in seine Überlegungen mit ein und machte sie dadurch zu "Mitreisenden". Anschaulich wurde sein Bericht auch durch Bilder, die er

²⁸ Zu den Reaktionen auf die Kaiserreise in der Öffentlichkeit: Thomas Benner, *Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898*, Marburg 2001, 227-237.

²⁹ Naumann, *Asia*, 71.

³⁰ *Ibid.*, 72.

³¹ *Ibid.*, 159.

³² *Ibid.*, 159.

³³ *Ibid.*, 1f.

³⁴ *Ibid.*, 2f.

³⁵ *Ibid.*

selbst oder der mitreisende Pfarrer Hartmann während der Reise angefertigt hatte.

Die Überraschung, mit der er in Athen wahrnahm, dass die Auslagen der Geschäfte "völlig das Gepräge des Abendlandes" trugen, spricht dafür, dass für Naumann der Orient schon in Griechenland begann.³⁶ Wie in einigen der später bereisten Städte,³⁷ interessierte er sich besonders für den wirtschaftlichen Zustand des Landes. Griechenland stellte sich Naumann als hochverschuldetes Land dar, dessen Bevölkerung zu wenig "straff"³⁸ sei, um souverän zu sein, und dessen Anblick seinen Respekt vor den alten Griechen (Sophokles, Demosthenes, Sokrates werden erwähnt) zerstöre. Das Bild der griechischen Antike, das Naumann aus seiner Schulzeit mitbrachte, versuchte er sich dadurch zu bewahren, dass er die geschichtliche Kontinuität in Frage stellte: "Es hat eine andere Rasse hier geschafft, als dieses heutige Volk."³⁹

Konstantinopel überraschte ihn. Das Resümee, das Naumann nach vier Tagen zog, wirkte auf ihn selbst wie ein Geheimnis: "[...] woher kommt es, daß du diese vergitterten Häuser, diesen Haufen von Gebrüll, diese Stadt des Padischa so bald lieb gewinnen mußt?"⁴⁰ Naumann erklärte sich seine Faszination damit, dass er in Konstantinopel die eigene Vergangenheit erleben könne. Denn das europäische Mittelalter, habe hier seinen Ursprung. "Die begrabenen Väter in uns schreien Heimat! Heimat! wenn wir nach Konstantinopel kommen."⁴¹ Das handwerkliche Treiben, in dem moderne Industrie fehlte, vermittelte Naumann "den Eindruck einer fleißigen Stadt nach alter Art."⁴² Für die Zukunft zeigte er sich optimistisch, denn die steigende Bildung würde langsam aber unaufhaltsam westeuropäischen Lebensstil und -standard bringen.⁴³

In einem längeren Abschnitt⁴⁴ über die türkische Wirtschaft und das Verwaltungssystem arbeitete Naumann die Überzahl an Beamten und damit außergewöhnlich hohe Staatsausgaben als Grundproblem des Staates heraus. Der Staat müsse diese hohen Ausgaben durch Steuern ausgleichen. Besonders belastend wirke sich der so genannte Zehnte aus, ein

³⁶ *Ibid.*, 12.

³⁷ V.a. Konstantinopel und Kairo.

³⁸ Naumann, *Asia*, 13.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 19.

⁴¹ *Ibid.*, 20.

⁴² *Ibid.*, 22.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 27-30

Inlandszoll, der von den Zollpächtern erhoben und eingenommen würde, allerdings oft doppelt und dreifach so hoch als eigentlich vorgesehen. “Der Steuerpächter (biblisch gesprochen der Zöllner) ist im allgemeinen der Armenier.”⁴⁵ Auf diese Weise machte Naumann seine Leserinnen und Leser mit einer in der Türkei lebenden christlichen Konfession bekannt. Anschließend berichtete er von einem Abend im deutschen Handwerkerverein. Es sei ein “unvergesslich schöner” Abend gewesen, man habe viele deutsche Lieder gesungen, sich an die Zeiten erinnert, als “kein starkes, geeintes Deutschland hinter ihnen [den Handwerkern] stand” und deutsches Bier getrunken.⁴⁶ Wörtlich zitierte Naumann einen deutschen Töpfermeister, “der 19 Jahre in Konstantinopel lebt und auch Anatolien kennt”.⁴⁷ Dieser Töpfermeister führte sich selbst als Christ ein, dem die Nächstenliebe das erste Gebot sei.⁴⁸ Offensichtlich wurde über die Frage diskutiert, wie die Massaker an den Armeniern aus den Jahren 1896-1898 zu beurteilen seien, denn gleich in seinem ersten Satz billigte der Töpfermeister das gewaltsame Vorgehen der Türken. Einem allgemeinen “Der Armenier ist der schlechteste Kerl von der Welt”⁴⁹ folgte eine Reihe von Stereotypen⁵⁰, an deren Ende er seine Billigung des türkischen Vorgehens noch einmal unterstrich, indem er betonte, dass es kein “geordnetes Mittel” gäbe, um sich vor den Armeniern zu schützen. Die Türken hätten in Notwehr gehandelt.⁵¹ Zunächst unterstützte Naumann diese Äußerung, indem er betonte, dass weder an diesem Abend noch im allgemeinen Gegenstimmen zu dieser Meinung zu hören gewesen. “Irgendwie verantwortlich [...] fühlen” wollte er sich aber nicht und vertagte eine eigene Stellungnahme auf später.⁵² Im Ergebnisteil blieb Naumanns Haltung ambivalent. Durch seinen Kontakt nach Deutschland konnte er auf das geteilte und kritische Echo in Presse und Öffentlichkeit reagieren.⁵³

⁴⁵ *Ibid.*, 30.

⁴⁶ *Ibid.*, 31.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, 31.

⁵⁰ “Er verkauft seine Frau, seine noch unreife Tochter, er bestiehlt seinen Bruder. Ganz Konstantinopel wird von den Armeniern moralisch verpestet.” Naumann, *Asia*, 32.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, 32.

⁵³ Zu den Auseinandersetzungen in der deutschen Öffentlichkeit vgl. Uwe Feigel, *Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen, Kirche und Konfession*, vol. 28, Göttingen 1989, hier zu Naumann besonders 86-91.

Zunächst wehrte er sich gegen den Vorwurf, er habe seine eigene Meinung in der des Töpfermeisters versteckt und verteidigte sein Verständnis von sich als reinem Berichterstatter. Dann verurteilte er zwar die gewaltsame Tötung der Armenier "für sich allein betrachtet", schloss sich aber dann dem Urteil an, die Türken hätten in Notwehr gehandelt.⁵⁴

Nach Beirut, Baalbeck und Damaskus ging es mit der Eisenbahn und Pferden über Nazareth und Nablus bis Jerusalem. Mit dem Eintritt ins Heilige Land begann Naumann sich mit der biblischen Überlieferung zu beschäftigen. Er betonte, dass die Bedeutung Jesu nicht vom "Augenschein des heiligen Landes" abhängt⁵⁵ und dass er nicht nach Galiläa gereist sei, "um hier zu grübeln und zu kritisieren".⁵⁶ Doch die Eindrücke, die er auf der Reise gewann, zwangen ihn dazu, sich mit seinen eigenen Vorstellungen von Jesus und dessen Zeitgenossen auseinander zu setzen. "Hat Jesus vor solchen Leuten gesprochen? Vor solchem Volk? Es scheint, er hat seine Perlen vor die Säue geworfen. Eine Bergpredigt vor solchem Menschenmaterial: O Herr, Herr, du bist die Geduld gewesen!"⁵⁷

In Jerusalem beschäftigte Naumann zunächst weniger die biblische Vergangenheit als die christliche und muslimische Gegenwart. Im Vergleich zwischen dem "Muhammedanismus" und dem "alteingessenen Christentum" schnitt letzteres sehr viel schlechter ab. Naumann sah in der Omarmoschee⁵⁸ das "bessere Bauwerk" und die "wohlthuerendere Kultusstätte" im Gegensatz zur Grabeskirche, die er als "Labyrinth von Aberglauben, Dogmenzank, Gestank und Geschwätz"⁵⁹ wahrnahm. Unerträglich war ihm die Vorstellung, dass Jesus an einem Ort ruhen sollte, der ihm als "Jahrmarkt einer veräußerlichten Frömmigkeit" erschien, der sein "Heidentum" breit machte. Aberglauben entdeckte Naumann zwar auch in der Omarmoschee, fühlte sich dafür aber nicht verantwortlich.⁶⁰

⁵⁴ Naumann, *Asia*, 135-137. "Wir glauben bei allem Groll über die blutige, muhammedanische Barbarei an die Notwehr des Türken, denn wir sehen die armenische Frage und den Armeniemord in erster Linie als eine innertürkische politische Angelegenheiten, als ein Stück vom Todeskampfe eines alten großen Reiches, das sich nicht ohne letzte blutige Rettungsversuche will töten lassen." *Ibid.*, 137.

⁵⁵ *Ibid.*, 45f.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 48.

⁵⁸ Gemeint ist der Felsendom.

⁵⁹ Naumann, *Asia*, 63.

⁶⁰ *Ibid.*



Aber nicht nur das ‐alteingesessene Christentum‐ wurde von Naumann ablehnend und negativ beurteilt, sondern die ‐Stadt als solche ist charakterlos.‐⁶¹ Ihr fehle der Wille zu Ordnung und Wirtschaftswachstum.⁶² Seine unverhohlene Enttäuschung versuchte Naumann dadurch zu bewältigen, dass er das biblische Jerusalem nicht mehr mit dem gegenwärtigen Jerusalem in Verbindung brachte.⁶³

Naumann nahm während seiner Reise orientalisches Christentum wenig differenziert wahr. In der Türkei war er vermutlich an der ‐armenischen Frage‐ nur als politischer Frage interessiert und blieb deshalb auf sie beschränkt. In Palästina berichtete er fast ausschließlich vom ‐alteingesessenen Christentum‐. Die Vielfalt der Traditionen nahm er, wie oben gezeigt wurde, nur negativ wahr, wenn er z.B. die dogmatischen Streitigkeiten erwähnte. Auch die Glaubenspraxis beurteilte er pauschal als verauerlichte Frömmigkeit und Heidentum und nannte keine konkreten Bräuche. Orientalisches Christentum, wie es sich Naumann v.a. durch seinen Besuch der Grabeskirche darstellte, wurde von ihm nicht als *anders* geartet, geschichtlich *anders* gewachsen, wahrgenommen, sondern als ‐entartet‐.⁶⁴

Lobend äußerte sich Naumann zum evangelischen Christentum in Jerusalem. Am Beispiel des syrischen Waisenhauses unter der Leitung von Johannes Schneller erklärte Naumann, wie er sich zukunftiges deutsches und evangelisches Engagement in Palästina vorstelle. Einrichtungen wie das Waisenhaus arbeiteten ‐[...] an der Gewinnung eines Stammes christlicher Menschen aus der eingeborenen Bevölkerung.‐⁶⁵ Dass für Naumann zu der Bevölkerungsgruppe, die missioniert werden müsse, auch die orientalischen Christen gehörten, wurde in der weiteren Ausführung deutlich, in der er die Aufgabe dieser Einrichtung darin sah, ‐einige hundert Syrer, Araber und Armenier intensiv christlich zu beeinflussen [...]‐.⁶⁶

‐Manche weihevollere Stunde wahrer Jesusdankbarkeit‐ habe er in Jerusalem erleben können, schrieb Naumann rückblickend. Aber es ‐war deutsches, evangelisches Christentum, das uns auch dort wohlgethan hat.‐⁶⁷

Der Rückweg nach Neapel führte über Port Said nach Kairo. Nach der bis dahin für ihn entbehrungsreichen Reise schwärmte Naumann zwar von den

⁶¹ *Ibid.*, 64.

⁶² *Ibid.*, 66.

⁶³ *Ibid.*, 67.

⁶⁴ *Ibid.*, 63.

⁶⁵ *Ibid.*, 69.

⁶⁶ *Ibid.*, 69.

⁶⁷ *Ibid.*, 110.

Annehmlichkeiten, die das Hotel in Kairo bot,⁶⁸ schränkte seinen Respekt für die Stadt aber anschließend durch den Vergleich mit Konstantinopel ein. Die arme Bevölkerung vor der Stadt erschien ihm als "verwahrloste Masse",⁶⁹ deren kulturelles Niveau unbedingt gehoben werden müsse, wenn Ägypten auf dem Weg seiner Modernisierung nicht stehen bleiben wolle.⁷⁰

IV. Die Auswirkung der Orientreise auf Naumanns Gottesbild

Die Asienreise hinterließ bei Naumann eine tiefe Enttäuschung und viele Fragen. "Peinliche Fragen" wie: Warum konnte das Christentum vom Islam besiegt werden?⁷¹ Außerdem sah er sich vor die Aufgabe gestellt, die deutsche Christenheit nicht zu "schonen", sondern mit einer "Wahrheit", die für ihn die Pietätsgrenze überschreitet, zu konfrontieren.⁷² Vor allem musste er sich aber von einem "deutschen Christus" verabschieden und sich über Ursache und Wirkung klar werden. Der Besuch Palästinas führte also zu einer Konfrontation des Jesusbildes, das Naumann während seiner sozialpolitischen Tätigkeit entwickelt hatte, mit dem Jesusbild, das ihm das Land Palästina vermittelte.

Für Naumann war bis zu seiner Orientreise das Christentum eine Lebenskraft, die zum Schaffen animiert und dazu treibt, ein Volk aufzubauen. Als er dann Palästina als verfallenes Land kennen lernte, mit "Ruinen aus Menschen und Mauern", in dem trotz vieler Jahrhunderte Christentum "nichts ordentliches geleistet"⁷³ wurde, musste er gezwungenermaßen sein Verständnis von Jesus, der Bergpredigt und Gott überdenken.

Zu Beginn seiner Überlegungen beruhigte sich Naumann damit, dass die Kritik und das Versagen nicht auf den "Mann Jesus Christus" zurückzuführen sei, sondern auf das "Christentum als System, als morgenländische Kirche".⁷⁴ Das hatte, nach Naumann, zum einen damit zu tun, dass der Orient unter der Herrschaft der Römer geschwächt worden sei, und zum anderen damit, dass die Juden mit der Kreuzigung Christi ihr Land dem Ruin preisgegeben hätten.⁷⁵ Die Differenzierung zwischen der

⁶⁸ *Ibid.*, 82.

⁶⁹ *Ibid.*, 85.

⁷⁰ *Ibid.*, 85, 91.

⁷¹ *Ibid.*, 103.

⁷² *Ibid.*, 102f.

⁷³ *Ibid.*, 105.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 119.

Person Jesu und der Gegenwart, wie sie sich ihm in Palästina und dem "alteingesessenen Christentum" zeigte, hielt Naumann nicht durch. In den "Religiösen Ergebnissen" erinnerte sich Naumann an ein Gespräch mit einem Mitreisenden, das den Zustand der Wege zum Inhalt hatte.⁷⁶ Sich an den steinig und schwer passierbaren Weg von Nablus nach Jerusalem erinnernd, stellte Naumann jetzt fest, dass der Weg zu Jesu Zeiten schon in ähnlich schlechtem Zustand gewesen sein musste. Diese Feststellung war sozusagen das Aha-Erlebnis in seiner Beurteilung des historischen Jesus: "Jesus ging und ritt auf solchen Wegen, ohne etwas zu ihrer Besserung zu thun!"⁷⁷ Daraus zog er den Schluss, dass Jesus eben doch nicht "der irdische Helfer, der alle Arten menschlicher Nöte sieht",⁷⁸ war. Anders könne er sich nicht erklären, warum Jesus nicht von den elementaren Grundlagen des sozialen Fortschritts gesprochen habe, denn wer "sozial denken gelernt hat, muss diese Wege als Gegenstand praktisch christlichen Handelns ansehen."⁷⁹ Naumann konnte sich nicht länger der Erkenntnis entziehen, dass Jesus, der offensichtlich kein Interesse an der Neuerung der Wege hatte, auch kein Interesse an fundamentalen sozialpolitischen Fragen gehabt haben konnte.⁸⁰ Das verfallene Land zeigte ihm, dass die Zeit Jesu und seine Zeit doch nicht ähnlich strukturiert waren, sondern dass sich Galiläa zur Zeit Jesu in einem Zustand vorkapitalistischer Struktur befunden haben musste, so dass der Zeitabstand jetzt nicht mehr vergessen werden konnte.

Die neue Sicht auf die wirtschaftlichen Verhältnisse erschloss Naumann ein neues Verständnis der Bergpredigt. Da er die Bergpredigt jetzt als Ablehnung von Kapitalanhäufung verstand, musste er sie darüber hinaus auch als Ablehnung von wirtschaftlichem Aufwärtstreben und Erwerbsgeist überhaupt verstehen. Damit versuchte er ernst zu nehmen, dass sie in einem geschichtlichen Kontext entstanden war, der noch keine kapitalistischen Strukturen kannte, sondern gerade erst damit in Berührung kam.⁸¹ Da für Naumann, anders als zu christlich-sozialen Zeiten, der Kapitalismus als Wirtschaftsform außer Frage stand, konnte er seine Politik nicht

⁷⁶ Bereits im Reisebericht hatte er sein Unverständnis über den schlechten Zustand der Wege ausgedrückt: "Man begreift nicht, für was der Türke 3 Frank pro Kopf jährlich Wegesteuer zahlt. Es giebt Wege, an denen vermutlich seit der Zeit der Kreuzfahrer nichts gebessert ist." *Ibid.*, 54.

⁷⁷ *Ibid.*, 114.

⁷⁸ *Ibid.*, 115.

⁷⁹ *Ibid.*, 115.

⁸⁰ Engel, *Gottesverständnis*, 76.

⁸¹ *Ibid.*, 78.

mehr im Namen Jesu führen. “Die Bergpredigt ist durch ihre historische Betrachtung historisch geworden, überholt, stumm für die Gegenwart.”⁸²

Nach seiner im wahrsten Sinn des Wortes enttäuschenden Asienreise, erschien 1903 die Buchausgabe der Aufsatzreihe “Briefe über Religion”, die er als Bekenntnis seiner Weltanschauung verstanden haben wollte.⁸³ Er wiederholte seine Erkenntnis aus *Asia*, dass durch die grundverschiedene Wirtschaftsstruktur die Bergpredigt heute nicht mehr befolgt werden könne.⁸⁴ Jesus geschichtlich verstanden hieß für Naumann jetzt, ihn als Bruder der Geringen zu verstehen, dem heute v.a. die Funktion zukomme, durch sein tatkräftiges Mitleid auf die Sittlichkeit der Menschen zu wirken.⁸⁵ Die Forderung des Mitleids konkurriere in der modernen Welt, die anders als die Welt Jesu nicht vom Weltende ausgehe, sondern als dauerhaft gedacht werden müsse, mit der Forderung der Macht und des Rechts. Neu waren diese Bekenntnisse bis dahin nicht, allerdings wirkten sie durch Naumanns Vehemenz radikaler: “Welt bleibt Welt und vor dem Mitleid kommt die Macht.”⁸⁶ Dem Geist Jesu, dem Mitleiden, stand demnach der Geist der Welt gegenüber. Sagte die Bergpredigt “du sollst nicht begehren” sagte die Welt “du sollst begehren deines Nächsten Haus! Du sollst den Markt gewinnen wollen, den die Engländer haben, du sollst Einfluss in Konstantinopel bekommen.”⁸⁷ Angesichts dieser gegensätzlichen Geister sei eine Entscheidung fällig. Es überrascht nach dem Gesagten nicht, dass sie bei Naumann zugunsten der Welt fiel, sogar fallen musste, denn ein konsequentes Leben nach der Bergpredigt, das sich ja gegen jede Form von Leistungsdenken und Besitz richtete, würde in die Anarchie führen.

Das Christentum, das Naumann immer als Christentum der Bergpredigt verstanden hat, wurde aus der Welt herausgehalten und hatte für ihn nur noch im Seelenleben des Einzelnen Bedeutung. In seinen Andachten nannte es Naumann etwas “Überirdisches”. “Alle Stimmungen des Evangeliums schweben nur wie ferne, weiße Sehnsuchtswolken über allem wirklichen Tun unserer Zeit.”⁸⁸

In den Briefen verstand Naumann seinen theologischen Standpunkt als Rückkehr zur lutherischen Zwei-Reiche-Lehre,⁸⁹ d.h. als Rückkehr zum

⁸² *Ibid.*, 79.

⁸³ Friedrich Naumann, “Briefe über Religion”, in: Uhsadel, *Werke*, 566-632.

⁸⁴ Naumann, “Briefe”, 607.

⁸⁵ *Ibid.*, 612f.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 610.

⁸⁸ Zitiert nach Engel, *Gottesverständnis*, 82.

⁸⁹ Naumann, “Briefe”, 626.

Standpunkt zu Beginn seiner Gemeindegarbeit. Das einzig gemeinsame der beiden Zeiten bestand aber darin, dass christliche Sozialpolitik abgelehnt wird. Damals hielt Naumann sie nicht für notwendig, weil er in der Not der Arbeiter, aufgrund Gottes Versprechen keine Existenzgefahr sah. In den Briefen bedeutete soziale Arbeit im Sinn der Bergpredigt eine Gefahr für die Arbeiter, weil sie letztendlich die Welt ins Chaos führe.⁹⁰ Sein theologischer Standpunkt erschloss sich ihm allein aus seiner Haltung zur Sozialpolitik. Das darin zur Sprache kommende Welt- und Gottesverständnis wurde kaum reflektiert und die theologischen Schwierigkeiten, die daraus entstanden, dem inneren Ringen des Einzelnen überlassen.⁹¹

Die Asienreise führte für Naumann zum endgültigen Verlust des Wortes Gottes als Ort der Offenbarung. Die Schwierigkeit, die sich schon vor der Reise in dem Versuch zeigte, Gott als Lenker der Geschichte mit dem Gott der Liebe zu vereinbaren, konnte damals noch überwunden werden, indem Gottes Liebe als "herbe Liebe" verstanden wurde. Diese Schwierigkeiten verstärkte die Asienreise und sie führten in den Briefen dazu, dass Naumann nicht mehr eindeutig sagen konnte, wer Gott ist. Durch die Reise verlor das Wort Gottes, die Bergpredigt, seine Bedeutung für die Gegenwart. Gott hat sich in der Bergpredigt offenbart, und die hat sich als geschichtlich bedingt erwiesen. Damit war für Naumann verloren gegangen, was ihm vor der Reise wichtig gewesen war.⁹²

Naumann selbst sah den Grund für die Rückkehr zur lutherischen Scheidung der Gebiete hauptsächlich in seiner Asienreise. Mit Ingrid Engel ist diesem Urteil zu widersprechen. In den Briefen kam eine Entwicklung an ihr Ende, die ihren Anfang in der christlich-sozialen und dann in der national-sozialen Zeit genommen hatte. Wie gezeigt worden ist, hat Naumann, ohne sich selbst darüber im Klaren zu sein, Reich Gottes und Welt schrittweise miteinander identifiziert.⁹³ Die Asienreise beschleunigte diese Entwicklung.

⁹⁰ Engel, *Gottesverständnis*, 83.

⁹¹ Naumann, "Briefe", 617.

⁹² Engel, *Gottesverständnis*, 91.

⁹³ Engel, *Gottesverständnis*, 89.

Die Gottesfrage als Kern des Glaubens – Veränderungen im Denken W. H. Temple Gairdners¹

MICHAEL MARTEN
(London)

William Henry Temple Gairdner ist einer der bedeutendsten christlichen Denker zum Thema Islam im frühen 20. Jahrhundert. Obwohl Samuel Zwemer, sein Kollege und Freund in Kairo, in vielen Kreisen eher bekannt/berüchtigt ist, z.T. wegen seines aggressiven Verhaltens und seiner Einstellung der Konfrontation dem Islam gegenüber,² hatte Gairdner, obwohl er auch als christlicher Missionar unter Muslimen tätig war, ein relativ positives und freundliches Verständnis vom Islam: er hat sich konstruktiv mit Muslimen auseinandergesetzt und mit Bedacht den Islam als Glauben und als kulturelles Vehikel gewürdigt.

Zunächst ein paar kurze Angaben zu der Person Gairdners. Er wurde 1873 geboren, Sohn eines berühmten Medizinprofessors an der Universität Glasgow in Schottland, und einer englischen Mutter aus der anglikanischen Tradition, die dann auch seine wurde. Er hat ab 1892 in Oxford studiert, wo er seinen evangelikalen Glauben gefunden hat, der das Fundament für seine missionarische Berufung bildete. Erste Erfahrungen in diesem Bereich hat er im Student Christian Movement und ihrer Volunteer Missionary Union gemacht, bevor er anfang, für die Church Missionary Society zu arbeiteten.³ Knapp dreißig Jahre lang hat er in Kairo gedient

¹ Ich möchte hier meinen Dank an Herrn Prof. Dr. Tamcke für die ursprüngliche Einladung zu der Tagung in Göttingen, Mai 2007, Ausdruck geben, die mir die Gelegenheit geboten hat, mich etwas mehr mit diesem Thema auseinander zu setzen, das schon seit geraumer Zeit am Keimen gewesen ist.

Die Rückmeldungen der Teilnehmer auf meinen Vortrag waren hilfreich und haben dazu geführt, dass einzelne Kommentare und Punkte hier etwas deutlicher hervorgehoben werden konnten – dafür bin ich auch dankbar. Sämtliche Kommentare und Einschätzungen sind aber natürlich nur meine Verantwortung.

² Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 108. Detaillierte Beschreibungen sind im 4. Kapitel von Heather Sharkeys neuem Buch zu finden: *Americans in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire* (wahrscheinlich 2008).

³ 1895 wurde er auch Präsident des Oxford Inter-Collegiate Christian Union.

(1899-1928). 1902 hat er Margaret Mitchell – die er aus Kindheitstagen kannte, und die ursprünglich in Indien missionarisch tätig werden sollte – in Nazareth geheiratet. 1910 hat er einen einflussreichen Bericht über die Edinburger Weltmissionskonferenz geschrieben, der für ihn das erste Mal vielleicht Apologetik statt Polemik als Vorgehensweise mit anderen Religionen glaubwürdig darstellte. Daran schloss sich ein Studienjahr an: zunächst hat er drei Monate (Oktober-Dezember 1910) in Deutschland verbracht, um Deutsch zu lernen, damit er deutschsprachige Literatur zum Thema Islam lesen konnte, und danach studierte er Islamwissenschaften an der Hartford Seminary, Connecticut, USA, wo sein Mentor, der berühmte Duncan Black Macdonald lehrte (Januar-Mai 1911).⁴ Macdonald stammte auch aus Glasgow, hatte in Berlin Orientalistik studiert, und wurde 1892 Professor für Semitische Sprachen in Hartford. Macdonald wollte das – seiner Meinung nach – notdürftige Wissen über den Islam unter den evangelischen Missionaren im Nahen Osten verbessern und gründete dafür 1911 die Kennedy School of Missions. Macdonald galt zu dieser Zeit als einer der wichtigsten Islamwissenschaftler im Westen. Missionare sollten seines Erachtens eine Liebe für die Vielfältigkeit und den Reichtum des Islams entdecken, sowie auch ein Verständnis für den Glaubensinhalt und die Praxis im Islam. Nur dadurch, so Macdonald, könnten Anknüpfungspunkte für die missionarische Tätigkeit gefunden werden. Er sprach von „spiritueller Freundschaft“ mit Muslimen, die gegen den säkularen Materialismus wirken könnte.⁵ Gairdner und Macdonald hielten die Anwendbarkeit der intellektuellen Beschäftigung für wichtig – Wissen an und für sich war nicht von Interesse, da es nur selbstsüchtige Eliten förderte. Statt dessen sollte Wissen nützlich sein und der Gemeinschaft dienen, eine Ansicht die eine lange Tradition in Schottland darstellt, manchmal als „democratic intellect“ beschrieben wurde.⁶ Das ist mitunter sicher einer der Gründe, weshalb Gairdner Macdonalds Bitte, in der akademischen Welt tätig zu werden,

⁴ Obwohl er beabsichtigt hatte, über den Islam auch zu schreiben, hat er nach Hartford nie die Zeit gefunden, seine Gedanken in einem wissenschaftlichen bzw. akademischen Kontext zu formulieren.

⁵ Maria Småberg hat zum Thema Freundschaft in der anglikanischen Theologie in der Mandatszeit Palästinas geschrieben. Hier ist es nicht möglich näher darauf einzugehen: *Ambivalent Friendship. Anglican Conflict Handling and Education for Peace in Jerusalem 1920-1948*, Lund: Lund University Department of History (Doktorarbeit).

⁶ Siehe Jean Barr, *Re-Framing the Democratic Intellect*, Scottish Affairs, No. 55, Spring 2006, http://www.scottishaffairs.org/onlinepub/sa/barr_sa55_spr06.html (gelesen 18.5.07): „a type of higher education which encouraged breadth of study and, through the compulsory study of philosophy, a concern with theory and ideas. For these thinkers, the critical role of education can only properly be fulfilled through engagement with the wider community...“

nicht folgte – er sah für sich mehr Möglichkeiten, seine Berufung im Missionsfeld in Kairo zu erreichen als in einer Universität. Nach Hartford ging Gairdner zurück nach Europa und verbrachte mit Ignaz Goldziher (1850-1921) eine kurze Studienzeit, mit dem er vor allem sein Studium der Werke al-Ġazālīs, angefangen unter Macdonald, fortgesetzt hat. Nach einem kurzen Aufenthalt in Syrien ging er Ende November 1911 nach Kairo zurück. Abgesehen von relativ kurzen Besuchen in Europa, blieb er anschließend den Rest seines Lebens in Ägypten.⁷

In diesen Kontext können wir Gairdners lange schriftliche Tätigkeit und großen Einfluss auf die Mission unter Muslimen setzen. Er hat ständig an einer Verbesserung der Kommunikation mit Muslimen gearbeitet und verschiedene Foren dafür benutzt; u.a. hat er mehrere Bücher geschrieben und in der Zeitschrift *Orient and Occident*, die sein Kollege Douglas Montagu Thornton (1873-1907) gründete, und die eine relativ große muslimische Leserschaft hatte, Artikel veröffentlicht.⁸ Gairdner hat – angeknüpft an die Tradition von al-Baiḏāwī (1226-1260) – Dramen zu biblischen Themen und arabische Kommentare geschrieben, sowie auch arabische Texte zu christlichen Liedern gedichtet, und viele kurze Pamphlete in Kairo und im englischsprachigen Raum veröffentlicht. Nach einer langen Krankheit ist er 1928 in Kairo gestorben. Die ‚Jesus, Light of the World‘ Kirche in Kairo wurde nach seinem Tode errichtet und ist seinem Andenken gewidmet.

Ich habe hier dem Wanderjahr Gairdners 1910-11 mehr Gewicht gegeben, als zunächst im Kontext des 30-jährigen Wirken des Missionars vielleicht passend erscheinen mag. Aber das geschieht mit Absicht. Er selbst hat dieses Jahr als Wendepunkt in seinem Leben empfunden, als der Ausgangspunkt für eine große Veränderung in seinem Denken.⁹ Macdonald hat den Einfluss dieser Studienzeit auf Gairdner ebenfalls hoch eingeschätzt:

⁷ Constance Padwick beschreibt dieses Jahr in ihrer Biographie (eher: Hagiographie) in ihrem Kapitel XII „The Wandering Scholar“: *Temple Gairdner of Cairo*, [1929], London: SPCK ²1930, 196-215.

⁸ Gairdner schrieb ein Jahr nach Thorntons Tod eine Biographie anhand der Papiere des Verstorbenen. Gairdner hat sich als Thorntons Nachfolger verstanden, wurde aber bekannter und hat Thorntons Gedankengut wesentlich erweitert. William Henry Temple Gairdner, *D. M. Thornton. A Study in Missionary Ideals and Methods*, London: Hodder and Stoughton 1908, ³1909.

⁹ Er nannte es „my Grand Transformation Year“, zitiert von Michael T. Shelley, „Temple Gairdner of Cairo Revisited“, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10/3 (1999), 261-278, 268.

When Temple Gairdner came to me to study Islam, he came seeking knock-down arguments against Islam. I never gave him such, but he went away understanding the genius of Islam and able to enter into the minds of Muslims. He had passed from controversy to persuasion.¹⁰

Ich möchte hier die Frage nach dem *Wesen* dieser Veränderung nachgehen, mit anderen Worten, was für eine Veränderung war es, und was hat sich verändert? Das Zitat von Macdonald gibt einen Hinweis auf eine mögliche Erklärung – “controversy to persuasion” – ist aber nicht ganz deutlich. Um diese Frage weiter zu erläutern, werde ich verschiedene Schriften Gairdners kurz untersuchen.

Es wird hier nicht möglich sein, ein Gesamtbild von Gairdners Schriften darzustellen, dafür gibt es einfach zu viele.¹¹ Stattdessen möchte ich vor allem sein berühmtestes Buch untersuchen, und dann einzelne Hinweise auf andere Schriften bieten. Dieses Buch ist sein *The Reproach of Islam*, also *Der Vorwurf des Islams*. Dieses Buch wurde erstmals 1909 veröffentlicht – also vor seiner Studienzeit mit Macdonald und Goldziher – und später unter einem leicht veränderten Titel erneut herausgegeben: *The Rebuke of Islam*, also *Die Rüge des Islams*. Sein Buch ist als Manifest zu verstehen, an die Christen in seiner Heimat und im Westen ganz allgemein: der “Vorwurf” ist an die Christenheit gerichtet, die sich nicht genug um die Bekehrung der islamischen Welt gekümmert hat. Gairdner fand u.a., dass der erste Titel in dieser Hinsicht nicht ganz deutlich genug war, und hat ihn deshalb geändert; der Inhalt wurde etwas überarbeitet und erweitert, ist aber im Wesentlichen der gleiche Text wie von 1909.¹² Das Buch beschreibt erst einmal, wie weit der Islam in der Welt verbreitet ist, seine Entstehungsgeschichte und den Werdegang Mohammads, wie der Glaube in der Praxis gelebt wird (da wird z.B. ausführlich über die, in Gairdners Sicht, benachteiligte Position der Frau in der muslimischen Welt berichtet), wie Christen in der Vergangenheit versuchten, den Islam zu “retten”, wie sie es heute versuchen (vor allem dieses Kapitel wurde für die Neuauflage von 1920 aktualisiert), und was die Zukunft in dieser Hinsicht vielleicht bringen könnte.

¹⁰ Michael T. Shelley, “Al-Ghazālī’s Benign Influence on Temple Gairdner”, in: David Thomas with Clare Amos (Hrsg.) *A Faithful Presence. Essays for Kenneth Cragg*, London: Melisende 2003, 201-218, 203.

¹¹ Eine Liste seiner Schriften ist bei Padwick, *Gairdner*, zu finden, 327-330.

¹² William Henry Temple Gairdner, *The Rebuke of Islam*, London: United Council for Missionary Education, 1920, iii.

Gairdner gehört zu der frühen Schule der "fulfilment theology", die Eric Sharpe u.a. ausführlich beschrieben hat.¹³ Vor allem in Indien, mit John Nicol Farquhar und Krishna Banerjea, wurde dieser Gedanke in aller Konsequenz durchgedacht: Christus kam um den Hinduismus (eine "niedrige" Religion) zu erfüllen, so wie er einst das jüdische Gesetz und die prophetische Botschaft erfüllte, anhand Mt 5: 17; zusätzlich sollte das Christentum das innere Verlangen eines jeden Herzen erfüllen können, egal an welche "niedrigere" Religion sie zuerst geglaubt hatten.¹⁴ Gairdner ging nicht ganz so weit in seiner Auffassung (vor allem mit dem ersten Teil hatte er Schwierigkeiten in Bezug auf den Islam), aber in seinem ausführlichen Bericht über die 1910er Weltmissionskonferenz in Edinburgh war er dieser Einstellung gegenüber sehr sympathisch, und sein 1910 Bericht hat wesentlich dazu beigetragen, dass in Jerusalem (1928) und Tambaram (1938) diese Gedanken fortgeführt wurden.

Das Problem für Gairdner, mit dem seine Kollegen in Teilen Indiens, wo der Hinduismus die wichtigste Religion war, sich nicht beschäftigten mussten, war, dass der Islam zeitlich *nach* Christus kam. Es war für Gairdner und seine Kollegen einleuchtend, dass Christus die vorangegangene Religionen erfüllen konnte, aber es war nicht ganz so einfach zu erklären, wie eine ältere Religion (die christliche) eine neuere (die muslimische) "erfüllen" konnte.¹⁵ Diese Frage stellte sich vor allem, weil der Islam die einzige aktive Konkurrenz zum Christentum war, so Gairdner:

...the Founder of Islam alone is later in time than the Christ of God, and coming after Him is by many preferred before Him; and that his

¹³ Eric J. Sharpe, *Not to Destroy, but to Fulfil*, Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB 1965; s. auch Kapitel 6 in sein späteres Werk, *Faith Meets Faith. Some Christian Attitudes to Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London: SCM Press 1977. Siehe auch Geoman K. George "Early 20th century British missionaries and fulfilment theology: Comparison of the approaches of William Temple Gairdner to Islam in Egypt, and John Nicol Farquhar to Hinduism in India", in: Martin Tamcke, Michael Marten (Hrsg.), *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings: Modern historical missions in the Middle East*, Serie: *Studien zur orientalischen Kirchengeschichte* (Hrsg. Martin Tamcke), Band 39, Münster: LIT-Verlag 2006, 11-22.

¹⁴ Shelley, "Gairdner Revisited", 264.

¹⁵ Die Frage, wie der "neuere" Islam in Bezug zum "älteren" Christentum zu verstehen ist, wird immer noch von Theologen in diesem Bereich behandelt. Es gibt hier aber viele Fallen, in die sogar renommierte Forscher und Denker hineingeraten können: so ist z.B. Anthony O'Mahonys Aussage, "The historic break caused by Islam did not influence in the slightest the internal development of Christianity..."; eher missverständlich und hier z.T. sogar unverständlich, zumindest im Kontext der gesamten Kirchengeschichte über die Jahrhunderten; "Christianity, Interreligious Dialogue and Muslim-Christian Relations", *One in Christ – a Catholic Ecumenical Review*, 41/3 (Juli 2006), 3-26, 17.

book alone claims to supersede, and alone denies, the Book in which the world is claimed for Christ.¹⁶

Diese Sicht hat er auch öfters an anderen Stellen beschrieben, z.B. in seiner Biographie von seinem Kollegen Douglas Thornton, wo er den Islam als den gefährlichsten Gegner des Christentums bezeichnete. Das Leben Thorntons diene als Beispiel für die Möglichkeiten, die es gab, dieser sog. Gefahr zu begegnen, behauptete Gairdner.¹⁷

Er sprach davon, dass viele Teile der Welt, aber vor allem Afrika, "die Szene des Hauptkampfes zwischen dem Islam und dem Christentum"¹⁸ bildeten, und in seinem Buch wollte er diese Problematik, und, wie er es verstand, die Lösung des Problems beschreiben. Bei allem Wohlwollen Muslimen als Individuen gegenüber war Gairdner beruflich und ideologisch ein Missionar, und die Christianisierung der muslimischen Welt war stets sein Hauptziel. Deshalb hat er sich auch die Frage gestellt, weshalb der Islam in diesen "Kampf" anscheinend gerade am Gewinnen war:

The Survival of the Fittest is a principle that has a more than merely biological meaning. And in GOD's mysterious counsels it would seem that religious privilege, however sacred, is not exempt from its working. Islam survived because Persian and Byzantine rule was unfit, and because the salt of the latter's Christianity had lost its savour.¹⁹

Nur wenige Jahre früher wäre kein britischer Theologe aus der evangelikalen Tradition überhaupt auf den Gedanken gekommen, Darwin in eine theologische Diskussion einzubeziehen, aber Gairdners breit gefächerte Bildung und seine Offenheit für neues Denken bedeutete, dass er für alle Methoden und Gedankengänge offen war, die seinem endgültigen Ziel vielleicht helfen konnten. Er erkannte deshalb auch Gutes in Muhammad: obwohl er wie alle Sterblichen auch Fehler begangen hatte, war er auch ein "rechtschaffener" Mensch gewesen, der "in seinen Umgang mit Menschen bewundernswert war".²⁰ Er war zwar "a very great man, with the mixed character of light and shade which the natural great man ever displays",

¹⁶ William Henry Temple Gairdner, *The Reproach of Islam*, Edinburgh: Foreign Missions Committee of the Church of Scotland/Mission Study Council of the United Free Church of Scotland 1909, 5.

¹⁷ Gairdner, *Thornton*, vii-viii.

¹⁸ "the scene of the chief battle-ground between Islam and Christianity"; Gairdner, *Reproach*, 82.

¹⁹ *Ibid.*, 104.

²⁰ "virtuous", "admirable in his dealings with men"; *ibid.*, 67-8.

aber er war selbstverständlich nicht mit Jesus Christus zu vergleichen.²¹ Und darin bestand für Gairdner der Schlüsselpunkt: der Islam hat "nur" einen Menschen, einen *normalen* Menschen zu bieten, der für sich behauptet, durch ein Buch den wahren Weg zu Gott zu zeigen, aber dieser Weg ist nicht als Erfüllung oder als Überholung der Botschaft Christi und des Menschen Christus zu verstehen. Das kommt für Gairdner zum Ausdruck in seinem Begriff "Spirit of Jesus", also "Geist Jesu":

It means all that God in Christ is; all that the heart of Him who was and is Jesus contained and contains; His whole character, His whole view of the world and God and religion and man and man's healing – His *Spirit*: – all *this*, clothing itself in the lives of those who confess His name, taking flesh in the life of His Church...²²

Deshalb, obwohl der Islam geschichtlich später auf der Weltbühne als Jesus Christus erschienen ist, kann er die zentrale Botschaft Jesu weder ersetzen noch überholen. Dafür gab es einen klaren Grund:

...the Islam of Muhammed, coming after Christ, reverted to the lower types before Him. The Prophet of Islam was in fact precisely the type of Messiah after which the Jews of Christ's day hankered, and which Jesus Christ Himself definitely rejected, from the Mount of Temptation and the Mount of Calvary.²³

Diese Gleichstellung mit dem Judentum zu Jesu Zeiten, für die meisten seiner Leser ein sehr nachvollziehbares, eindeutiges und vor allem klischeegeformtes Bild, war sicher eine Vereinfachung, aber nicht eine, die Gairdner nicht wirklich auch selber glaubte. Und bei allem was es im Islam zu bewundern gab – und Gairdner war für einiges sehr offen, wie wir gleich sehen werden – ist es doch so, daß er den Islam als "alt" und rückwärtsweisend sieht:

...Islam and Christianity are incompatible; they are different in ethos, in aim, in scope, in sympathy. Islam is the later born. If then it is not, as it claims, a definite advance on Christianity, or rather a correction of the latter's corruption, then it is as definitely retrograde.²⁴

Weil aber der Islam mit seinen Riten und Glaubenssystem für so viele attraktiv war, konnte es nur mit dem Einzigartigen im Christentum überboten

²¹ *Ibid.*, 75.

²² *Ibid.*, xi.

²³ *Ibid.*, 63.

²⁴ *Ibid.*, 171.

werden – dem “Geist Jesu”. Das ist sogar das Einzige, das Christen bieten können, denn “Christianity has always cut its most pitiful figure when seen trying to meet Islam with Islam’s weapons, or competing with it on its own ground.”²⁵ Diese einzige Möglichkeit betont Gairdner ausdrücklich immer wieder: “...we have nothing else to give Islam: no, NOTHING!”²⁶ und “The Spirit of Jesus is the only asset of the Church. Thus we say in faith, *Nil desperandum Christo duce.*”²⁷

Wäre das Christentum in der Lage, seinen Glauben für Muslime klarzustellen und plausibel zu machen, wäre die Weltlage schon ganz anders, behauptete Gairdner. Stattdessen ist der Islam “a perpetual reminder to Christendom of the latter’s failure truly to represent her Lord. For if she had done so, Mohammed would have been a Christian. And the world by this time had been won for Christ”.²⁸

Diese Einstellung zum Islam ist recht hart. Für Gairdner gibt es kein vergleichbaren Geist im Islam, es ist eine veraltete Religion, die ihren Anhängern nur Ritus und ein System bietet, aber keine geistliche Freiheit (im Sinne von seinem “Spirit of Jesus”), und es unterdrückt die Frau in der Religion und in der Gesellschaft. Mit anderen Worten: es wird alles im Kontrast zu den vermeintlichen positiven Aspekten des Christentums dargestellt. Aber, so fand Gairdner, das Christentum muss sich mit dem Islam auseinandersetzen, eben weil es die größte und aktivste Gefahr für die Bekehrung der Welt zum Christentum darstellte; in den Worten Kenneth Craggs, ein Erbe Gairdners Gedankenguts, ist der Islam der “größte Verdränger” (“supreme displacer”) des Christentums.²⁹

Der Eindruck, den wir hier von Gairdner bekommen, ist hauptsächlich als polemisch zu charakterisieren. Zwar ist Gairdner nicht ganz so bissig und abfällig wie sein Freund und Kollege Samuel Zwemer es oft war, auch oft Muslimen direkt gegenüber,³⁰ aber es scheint bei Gairdner relativ wenig Respekt und Zuneigung für den Islam zu geben. Es gibt aber Nuancen hier, die vielleicht nicht sofort offensichtlich sind.

²⁵ *Ibid.*, 172.

²⁶ *Ibid.*, 172.

²⁷ *Ibid.*, 326.

²⁸ Gairdner, *Rebuke*, iii.

²⁹ Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, Oxford/Boston, MA: One World Publications 1956, ³2000, 218, 238.

³⁰ Siehe den früheren Verweis auf Sharkeys Buch.

Zunächst einmal müssen wir bedenken, dass dieses Buch (und die Neuauflage von 1920) für Christen im Westen geschrieben wurde, und als Aufruf zu größerem Engagement mit der Mission unter Muslimen gedacht war. Gairdner und seine Kollegen plädierten fortwährend für weitere Missionare, die mit ihnen in Kairo arbeiten konnten, aber die C.M.S., sowie auch viele andere Missionsgesellschaften in dieser Zeit, hatte einfach keine passenden Kandidaten und auch wenn es die richtigen Mitarbeiter gegeben hätte, hatte die Organisation oft nicht genügend finanzielle Unterstützung, um mehr zu unternehmen. Mission unter Muslimen wurde als schwierig und ineffizient angesehen. Kairo, das wegen der Institution al-Azhar als das wichtigste muslimische Zentrum der Welt gesehen wurde (das ist der Grund weshalb Gairdner überhaupt nach Kairo ging), war ebenso von diesem Mangel betroffen wie große Teile Afrikas, wo der Islam sich immer schneller verbreitete. Gairdner versuchte durch seine Bücher, weitere Rekruten für sein Lebenswerk zu finden.

Zweitens schreibt er hier (und damit sind beide Ausgaben des Buches gemeint) über den Islam als Religion, als Glaubenssystem, als theologische und praktische Konkurrenz zu seinem eigenen Glauben. Dadurch werden manche Aussagen vielleicht krasser als sie es eigentlich sein könnten. Sein intensives Studium der islamischen Tradition und sein Umgang mit Muslimen in Kairo waren vielseitiger, als in diesen Büchern der Fall zu sein scheint. In den Büchern konnte er weniger zu den positiven und eindrucksvollen Themen, die er im Islam entdeckte, etwas sagen, weil der Zweck der zwei Bände nicht das Erklären des Islams für eine westliche Leserschaft per se war, sondern die Rekrutierung neuer Missionare. Tatsache ist aber, dass Gairdner sehr viel offener war, als in *Reproach* oder *Rebuke* zunächst offensichtlich wird, obwohl seine positivere Einstellung auch da ab und zu zum Vorschein kommt, wie z.B. wenn er über Muhammads "Größe" und "Recht-schaffenheit" sprach. Dazu kam sein positiver Eindruck der Spiritualität in der muslimischen Praxis: er beschreibt die regelmäßigen Gebetsstunden und sieht wie Muslime ihre Arbeit fallen und liegen lassen, damit sie beten können, und "No one takes any notice of the sight, or calls attention to it. Neither in passer-by nor in worshipper is there any embarrassment or surprise."³¹ Und obwohl er zwischen einem "echten lebendigen" Glauben ("really living faith") und einer "externen Haltung" ("external... posture") unterscheidet, bewundert er die Würde, die er in der Praxis der Muslime beobachten kann:

Another praiseworthy result of Islam, when it is held as a really living faith, is the dignity with which it invests the believer, who, though a

³¹ Gairdner, *Reproach*, 164.

slave, has the slave's right of access to his Lord. The calm dignity of a Moslem at prayer is ever a striking, and even a moving sight. And the stately bearing of the robed and turbaned Moslem Sheikh has at all times excited the admiration of beholders.³²

Wir können hier klare Anzeichen dafür finden, dass Gairdner die Spiritualität und die Tiefe der Religion unter Muslime wirklich auch ehren wollte, wenngleich er das nicht in dem Maße tat, wie sein theologischer und intellektueller Nachfolger, Kenneth Cragg.³³ Dazu kommt das Verständnis der Mission, die im Islam viel ausgeprägter ist, behauptet Gairdner: "...every Moslem is proud of Islam, loves Islam in his own fashion, and therefore stands for Islam wherever he goes: and so is a Moslem missionary..."³⁴ Im Christentum hingegen ist die Mission eine Frage von Organisationen, Gesellschaften, bezahlte Mitarbeiter, Zahlungen und Berichten, zitiert er Zwemers etwas zynische Zusammenfassung.³⁵

Überhaupt ist bei Gairdner zu beobachten, wie sich langsam aber sicher nach seinem Wanderjahr eine sympathischere, wenngleich noch kritische, Einstellung zu muslimischen Texten bildet.³⁶ Obwohl die Neuauflage von *Reproach* immer noch die gleichen Themen behandelte und die, seines Erachtens, wichtige Aufgabe der Mission unter Muslimen befürwortete, bewegte er sich doch immer näher an ein Modell des Dialogs mit dem Islam, und entfernte sich von einer einfachen polemischen Auseinandersetzung. Er entwickelte zunehmend Respekt für Muslime, die er kennen lernte, ob nun die Gelehrten an der al-Azhar, oder die ungebildeten Muslime, die in ihrem täglichen Leben ihren Glauben ernst nahmen und in jedem Kontext praktizieren wollten und konnten.³⁷ Es wird von manchen vermutet, dass Gairdner sogar den Koran – ähnlich wie das Judentum für hebräische Christen – als *preparatio evangelica* verstanden hat, aber er ist gestorben, bevor er diese Gedanken ausreichend schriftlich weiterführen konnte, um in dieser Hinsicht sichere Feststellungen machen zu können.³⁸

³² *Ibid.*, 138.

³³ Yates, *Christian Mission*, 152.

³⁴ Gairdner, *Reproach*, 123.

³⁵ *Ibid.*, 123-124.

³⁶ Andrew Porter, *Religion Versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, Manchester/New York: Manchester University Press 2004, 298.

³⁷ Ruth A. Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions*, Grand Rapids: Zondervan 1983, ²2004, 234.

³⁸ Lyle L. Vander Werff, *Christian Mission to Muslims – The Record. Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East, 1800-1938*, South Pasadena/California: William Carey Library 1977, 215, 217.

Aber es war in diesem Sinne, dass Gairdner versuchte, das Christentum für Muslime näher zu bringen, u.a. durch Dramen, wie z.B. *Joseph and His Brothers* von 1921 oder *Saul and Stephen* vom gleichen Jahr. Wir haben es hier mit einer Form von Apologetik zu tun, denn es ging Gairdner darum, Missverständnisse unter der muslimischen Bevölkerung bezüglich der biblischen Geschichten zu korrigieren. Er wollte aber nicht nur Geschichten erzählen, sondern auch wichtige Themen des christlichen Glaubens thematisieren. In *Saul and Stephen* zum Beispiel, werden Vergebung, Verfolgung der neuen Religion, Frieden, und Lob als Themen herausgearbeitet. Seine musikalische Begabung wurde auch in dieser Hinsicht benutzt: er hat zahlreiche Kirchenlieder geschrieben und vor allem umgeschrieben, und hatte großes Interesse an der Musik in der Liturgie der koptischen Tradition. Allerdings sah er die koptische Kirche – wie so viele andere westliche Missionare dieser Zeit die Ostkirchen allgemein verstanden – als eine Kirche, die die zentralen Aufgaben ihrer Berufung *als Kirche* nicht wahrnahm. Das war unter anderem der wichtigste Anstoß für die Gründung einer anglikanischen Kirche in Kairo, behauptete Gairdner: die Kopten hatten wenig oder gar kein Interesse an der Bekehrung ihrer muslimischen Nachbarn und hatten sogar bekehrte Muslime an die Anglikaner weitergeschickt, anstatt sich selbst mit ihnen zu befassen. Das hatte alles seinen Grund in der unterschweligen Angst der einheimischen Christen vor Verfolgung.³⁹ Eigentlich wollte Gairdner der koptischen Kirche helfen, ihre „verlorenen“ kirchlichen Merkmale wieder zu finden⁴⁰ – „evangelical militancy and Catholicity“⁴¹ – aber bis dahin würde er mit einer anglikanischen Gemeinde arbeiten müssen. Er hat zwar immer wieder von der Hoffnung gesprochen, mit den Kopten näher zusammen arbeiten zu können, aber vor allem nach der formellen Gründung der anglikanischen Gemeinde war das eine eher unrealistische Erwartung.

Gairdner hat die islamische Tradition nicht aus bloßem Interesse studiert; und er sah sich selber nicht als Islamwissenschaftler, obwohl es ihm klar war, dass er immer mehr zu einer Autoritätsfigur in dieser Hinsicht wurde, jedenfalls in kirchlichen Kreisen im Westen:

It is too mortifying! That is the worst of writing cheap books that have an enormous circulation guaranteed to them irrespective of their in-

³⁹ So Padwick, *Gairdner*, 264: „a heritage of fear from days of persecution“.

⁴⁰ Das war auch die offizielle Einstellung der CMS.

⁴¹ Padwick zitiert hier Gairdner: Padwick, *Gairdner*, 264.

trinsic value. Dearly do I pray for it! I am no orientalist nor son of an orientalist, and know only a very *little* more about Islam than any intelligent person in England knows when he has read two or three books thereon. *Never* did man get such a reputation on so shockingly slender an equipment.⁴²

Diese niedrige Selbsteinschätzung entsprach natürlich nicht dem aktuellen Stand seines Wissens. Er wollte – in der besten Tradition des schottischen Verständnisses von “democratic intellect” – den Islam und ihre Tradition kennen lernen, damit er besser mit Muslimen umgehen konnte.⁴³ So hat er z.B. versucht – anhand von al-Ġazālīs Umdenken der Tradition – das Prinzip der historisch-kritischen Bibelauslegung in den Islam einzuarbeiten. Es ging ihm nicht so sehr um den Koran, sondern um die *ḥadīth*-Tradition. Sein Ziel war natürlich nicht, seine muslimische Leserschaft einfach auf Unebenheiten oder gar Widersprüche in ihrer eigenen Tradition aufmerksam zu machen, sondern sie dazu zu bringen, diese Tradition als etwas menschliches zu sehen, die nicht von Gott stammen konnte. Das Christentum war selbstverständlich anders, denn da wo der Islam und seine Tradition zu einem Buch von oder über Gott führte, führte das Christentum zu Christus, der für die Menschheit gelebt, gestorben und auferstanden ist, und die Evangelien, die sogar der neuen historisch-kritischen Methode standhielten, waren der eindeutige Beweis dafür.

Obwohl er bis zu seinem Tode davon überzeugt war, dass das Christentum mit dem Islam einen “entscheidenden” Streit führen musste, hat er immer weniger auf Konfrontation gesetzt als auf Erklärung:⁴⁴ er wollte Muslimen zeigen, wie und wo sie die wichtigsten religiösen Fragen im Leben

⁴² Padwick zitiert hier Gairdner: *ibid.*, 196.

⁴³ Constance Padwick, seit 1916 eine Kollegin Gairdners in Kairo, die durch sein Beispiel davon überzeugt wurde, selber Missionarin zu werden, hat später u.a. seine Biographie geschrieben. Sie war selbst eine wichtige Missionswissenschaftlerin und hat die Herausgabe der Zeitschrift *Orient and Occident* von Gairdner übernommen. Nach Gairdners Beispiel hat sie darauf bestanden, dass “the missionary [should] have an understanding of Islamic thought”; sie hat die arabische Sprache schon an der Universität in London studiert, bevor sie für die CMS tätig wurde; Walter Lewis Liefeld/Ruth A. Tucker, *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*, Grand Rapids; Zondervan 1987, 325.

⁴⁴ A “decisive quarrel” – zitiert von James A. Tebbe, “Kenneth Cragg in Perspective: A Comparison with Temple Gairdner and Wilfred Cantwell Smith”, *International Bulletin of Missionary Research*, (Januar 2002), 16-21, 17. Wir können hier auch feststellen, wie sehr Gairdner in seine Zeit passt: seine Einstellung zu andere Religionen ist geprägt von seinem biblisch-evangelikalem Glauben und hat nur in einzelnen Aspekten Elemente der Moderne des 20. Jahrhunderts; *ibid.*, 21.

falsch verstanden hatten.⁴⁵ Nur dann, so Gairdner, konnten sie auch den “Spirit of Jesus” wahrnehmen, denn so lange sie nicht einmal die richtige (also: christliche) Version der biblischen Geschichten kannten, würden sie keine oder die falschen Schlüsse über Gottes Teilnahme an dem Schicksal der Menschen ziehen. Mit anderen Worten ging es für Gairdner darum, Bildungsarbeit zu unternehmen.

Wir können hier die vorhin angesprochene Veränderung merken: wie schon erwähnt, bewegt sich Gairdner von einer ausgesprochen polemische Position, zu einem Gebrauch der Apologetik. Dadurch sollten Muslime dann ihren Glauben in Frage stellen können, ein Glaube der für Gairdner z.T. ein ehrlicher und ehrenwerter Versuch war, die Beziehung zwischen Gott und den Menschen zu verstehen, und z.T. ein “broken light” war (1910 Edinburgher Weltmissionskonferenz), eine Religion die manche wahren Elemente hatte, die aber nur in Christus ihre Erfüllung fand. Und nachdem das für seine muslimischen Leser und Hörer klar wurde, so wollte es Gairdner natürlich, würden sie das Christentum als richtige Religion erkennen und annehmen. Das fehlende Element – den “Spirit of Jesus” – blieb für Gairdner der Kern des christlichen Glaubens, und obwohl er nach 1911 viel über die islamische Tradition gelernt und veröffentlicht hat, konnte sie nichts Vergleichbares bieten. Seine Missionsmethode – von Polemik zu Apologetik – wurde durch sein Engagement mit dem Islam zwar anders, aber für ihn blieb der Islam immer ein irreleitender Glaube, mit dem es überhaupt keinen Kompromiss geben konnte, und der selbstverständlich durch den christlichen Glauben ersetzt werden konnte und sollte.

Seine Weltanschauung hat sich also nach 1910/11 nicht grundlegend verändert, wie z.T. behauptet wird. Es blieb immer ein christozentrisches Weltbild, das er mit neuen Methoden versuchte herbeizuführen.⁴⁶ Seine Studien des Islams und der islamischen Tradition dienten alleine diesem Zweck, und wir sollten nicht noch mehr in seine “Veränderung” hineinlesen, als eigentlich da ist. Wäre er zu dem Schluss gekommen, der Koran

⁴⁵ Ein perfektes Beispiel dafür ist ein Aufsatz, den er als Antwort auf Fragen in der Kairoer Presse geschrieben hat: W. H. T. Gairdner, *Why the Cross? Being an answer to some questions asked in Cairo newspapers*, New York: Central Literature Committee for Moslems 1933 (zuerst in *The Moslem World* veröffentlicht).

⁴⁶ Sein Einfluss in diesem Bereich war natürlich groß, auch weit über Ägypten hinaus. So war z.B. Rennie MacInnes längerer Zeit in Kairo Kollege von Gairdner, was sicherlich auf sein Wirken in der Mandatszeit Palästinas (wo er zum Anglikanischen Bischof ernannt wurde) einen großen Einfluss hatte. Mehr über MacInnes und seine Arbeit ist z.B. bei Smaberg und z.T. bei Inger Marie Okkenhaug (*The Quality of Heroic Living, of High Endeavour and Adventure. Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888/1948*, Leiden: Brill, 2002) zu finden.

wäre tatsächlich als *preparatio evangelica* zu verstehen, könnten wir vielleicht noch mehr dazu sagen, aber es fehlen eindeutige Beweise, die eine solche Schlussfolgerung erlauben würden. Solche Überlegungen werden erst bei Kenneth Cragg und Wilfred Cantwell Smith und ihresgleichen gefunden, es ist aber deutlich, dass Gairdners Leben und Werk diese und andere Theologen stark beeinflusst hat – es ist vielleicht sogar zu überlegen, ob diese Christen in ihren verschiedenen Kontakten zum Islam ohne Gairdners Vorarbeit solche Schritte hätten unternehmen können – und somit hat seine Arbeit und sein Gedankengut auch im heutigen Kontext im Umgang mit dem Islam und mit Muslimen eine Relevanz.

“Diesem furchtbaren Gottesgerichte gegenüber,
das wir gesehen und erlebt haben”:
Theologische Deutungen der Verfolgungen der ostsyrischen
Christen aus ostsyrisch-lutherischen Berichten während
des Ersten Weltkrieges

MARTIN TAMCKE
(Göttingen)

1. Einleitung:
Der Völkermord an den Nestorianern (Ostsyren/Assyren)

Die Geschichte der Bedrückungen gegen ostsyrische Christen im Vorderen Orient beginnt nicht mit dem 20. Jahrhundert. Vielmehr gehen ihr langwierige Prozesse voraus, die schließlich in dem Geschehen während des Ersten Weltkrieges, der alle weltpolitischen Ordnungen in der Region außer Kraft setzte, eskalierten.

Das Geschehen selbst vollzog sich hauptsächlich im Jahr 1915.¹ Am 18. Mai 1915 telegraphierte der deutsche Konsul von Mossul nach Konstantinopel an die Botschaft des Deutschen Reiches. Der Patriarch der Kirche des Ostens und der Patriarch der Chaldäer hatten ihn über die laufenden Verfolgungen informiert.² Schon am 13. Juni 1915 sprach der Konsul davon, dass sich die Zustände in den Bezirken von Mardin und Amadia “zu einer wahren Christenverfolgung ausgewachsen” hätten. Am 3. August 1915 lud der Vali von Van den “nestorianischen” Patriarchen ein, eine Loyalitätserklärung für das Osmanische Reich und seine Armee abzugeben.³ Doch

¹ Jüngster Versuch einer historischen Zusammenschau der Vorgänge: David Gaunt, *Masacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, Piscataway 2006.

² Nr. 57, Holstein, Kaiserliches Konsulat Mossul, Telegramm, Abgang aus Mossul, den 18. Mai 1915, Ankunft in Pera, den 20. Mai 1915, in: Johannes Lepsius, *Deutschland und Armenien 1914-1918: Sammlung diplomatischer Aktenstücke*, Potsdam 1919, S. 72-73.

³ In den Quellen wird, auch in den ostsyrischen selbst, erstaunlich oft die (Selbst-) Bezeichnung “Nestorianer” für die ostsyrischen Christen verwendet. Daher erscheint diese Bezeichnung auch hier, obwohl die Problematik einer akzeptierten Selbstbezeichnung damit natürlich nicht gelöst ist. Interessanterweise aber nutzten die ostsyrischen Autoren damals nicht den Begriff “Assyrer”, den die Kirche des Ostens heute offiziell angenommen hat und der die – freilich politisch aufgrund ihrer Auswirkungen auf die gesamte syrische Ethnie (also auch auf die sich Aramäer nennenden Westsyren) strittigen – Bezeichnung ihrer Gläubigen als Assyrer gestatten würde.



schon im Oktober wurden die ersten Ostsyrer massakriert, ehe noch die Verhandlungen zwischen Patriarch und osmanischem Staat beendet waren. Auf der großen Stammesversammlung kamen daraufhin die Ostsyrer zu der Entscheidung, dem Osmanischen Reich den Krieg zu erklären. In einem Brief an den Vali von Van beklagten sie die Massaker; sie sähen sich deshalb genötigt, sich von der Regierung zu trennen. Am 1. Mai 1915 erfolgte formal die Kriegserklärung. Unter Leitung des Valis von Mossul begann der türkische Angriff gleichzeitig mit dem kurdischen auf den Stamm der ostsyrischen Tiari.

Die Verhandlungen der Ostsyrer mit den Russen führten zu keiner effektiven Hilfe. Im Oktober 1915 floh das gesamte eingeschlossene Volk schließlich mit Pferd und Wagen oder zu Fuß in einem riesigen Treck nach Persien. Doch dort hatte der Abzug der russischen Truppen aus Nordwestpersien im Januar 1915 die Niedermetzelung, Vertreibung und Flucht unzähliger Christen in der fünfmonatigen türkisch-kurdischen Besetzungszeit der Region zur Folge gehabt. Irreguläre kurdische und reguläre türkische Truppen vertrieben systematisch die assyrischen Christen der Region. Die internationalen Missionsstationen füllten sich mit den Flüchtlingen, siebzig Dörfer wurden zerstört, eintausend Assyrer ermordet. In der amerikanischen Missionsstation in Urmia vegetierten Tausende unbedacht und unterversorgt dahin. Der Missionsdirektor der amerikanischen Mission, Shedd, wies eindrücklich anhand exemplarischer Beispiele auf, dass an den Massakern reguläre türkische Truppen beteiligt waren.

Der Patriarch wurde vom Kurdenführer Simko, mit dem er gemeinsam für die Entente eine Verteidigungslinie gegen die Türken aufbauen sollte, hinterrücks ermordet. Unter enormen Verlusten bei ständigen kurdischen Übergriffen zog schließlich das Volk den Engländern entgegen nach Hamadan und wurde von dort nach Bakuba (in den heutigen Irak also) abgeschoben – wo die Ostsyrer von der neuen irakischen Staatsführung in den 1930er Jahren erneut massakriert wurden.⁴

⁴ Diese erneuten Verfolgungen zeitigten dann bei den hier behandelten theologischen Autoren auch Versuche, die deutsche Öffentlichkeit zu mobilisieren: Martin Tamcke, "Hermannsburg, die Assyrerfrage und der Völkerbund", in: Georg Gremels (Hg.), *Die Hermannsbürger Mission und das "Dritte Reich"*, Zwischen faschistischer Verführung und lutherischer Beharrlichkeit, Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsbürger Mission und des Ev.-luth. Missionswerkes in Niedersachsen XIII, Münster 2005, S. 151-166.

2. Theologische Deutungen in den Berichten

Die überlebenden ostsyrischen Theologen, sofern sie über internationale Kontakte verfügten, informierten die Weltöffentlichkeit. Sie sahen sich aber auch vor die Aufgabe gestellt, das Ungeheuerliche, das ihnen widerfuhr, im Nachhinein zumindest beiläufig theologisch zu deuten. Im Folgenden kommen ostsyrische Priester zu Wort, die in der Umgebung von Urmia als Priester der Kirche des Ostens mit Unterstützung der deutschen lutherischen Mission in Hermannsburg gearbeitet hatten.⁵

Einer der ersten, der sich theologisch deutend zum Geschehen äußerte, war der Priester Luther Pera aus Urmia.⁶ Nach seiner Flucht aus Persien nach Deutschland äußerte er sich mehrmals dazu, wie er zu verstehen versuchte, was nicht zu verstehen schien:

Wir haben die wichtige Lehre empfangen, dass wir uns auf keine menschliche Macht und Hilfe verlassen dürfen, sondern allein auf den allmächtigen und lebendigen Gott. In seiner Hand stehen die Geschicke der Völker. Er bedient sich der Weltmächte, sei es zur Strafe oder zur Rettung der morgenländischen Christen.⁷

Die Einschätzung zur politischen Verlässlichkeit der Mächte entsprach den realen historischen Erfahrungen. Keine der Mächte hatte ein ernsthaftes Interesse an den syrischen Christen. Für alle Krieg führenden Weltmächte waren sie nur mehr oder weniger nützliche Helfer für die Erlangung der eigenen politischen Ziele im Orient. Luther Pera zog eine Lehre aus der

⁵ Zur Arbeit der Hermannsburger Mission in der Urmia-Region: “Die Arbeit im Vorderen Orient”, in: Ernst-August Luedemann (u.a.), *Vision: Gemeinde weltweit, 150 Jahre Hermannsburger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen, Hermannsburg 2000*, S. 511-548; Martin Tamcke, “Die Hermannsburger Mission in Persien” (mit einem Anhang: Pera Johannes, *Kirchliche und bürgerliche Sitten der Nestorianer in Persien*), in: Martin Tamcke/Andreas Heinz: *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche*, Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.-4. Oktober 1998 in Hermannsburg, *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 9, Hamburg 2000, S. 231-265 (Anhang: Seite 266-273).

⁶ Zu ihm: Martin Tamcke, “Urmia und Hermannsburg. Luther Pera im Dienst der Hermannsburger Mission in Urmia 1910-1915”, in: *Oriens Christianus* 80 (1996), S. 43-65; Martin Tamcke, “Luther Pera’s Contribution to the Restoration of the Church of the East in Urmia”, in: *The Harp, A Review of Syriac and Oriental Studies* 8/9, Kottayam 1995/96, S. 251-261; kurzgefasst: Martin Tamcke, Artikel “Pera, Luther”, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 18, Herzberg 2001, 1138-1139.

⁷ *Hermannsburger Missionsblatt* 1916, S. 188. Sämtliche Zitate werden hier anhand der Veröffentlichungen der Berichte nachgewiesen, wurden aber anhand der handschriftlich verfassten Briefe im Archiv des Evangelisch-lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen in Hermannsburg überprüft; ihre Orthografie bleibt unverändert.

Geschichte für sein Volk. Da nun den irdischen Mächten erwiesenermaßen nicht zu trauen war, so wuchs das Bedürfnis wenigstens nach religiöser Sicherheit. Die Allmacht des lebendigen Gottes wird hierzu von Luther Pera berufen. Doch gerade mit dieser Allmacht Gottes musste die Erfahrung erlittenen Vernichtungswillens irgendwie in Einklang gebracht werden. Dazu entmachtet Luther Pera im religiösen Sinn die Mächte. Deren Mächtigkeit wird nicht aus ihrer militärischen Stärke heraus verstanden. Vielmehr wird die Macht transparent gemacht hin auf den, der sich ihrer bedient. Strafe oder Rettung werden als Ziele göttlicher Indienstnahme der Macht gesehen. Von Rettung konnte angesichts der Vernichtung nicht die Rede sein. Wofür nun strafte Gott die orientalischen Christen? Die Antwort auf diese Frage gab Luther Pera unterfüttert durch historische Fakten. Christen hätten sich mit den Russen an der Beraubung der Muslime in Urmia beteiligt bei der zwischenzeitigen Herrschaft der zaristischen Armee in der Stadt.⁸ Dadurch sei die Feindschaft zwischen Christen und Muslimen in der Stadt noch größer geworden. Nach Abzug der Russen und Rückkehr der muslimischen Flüchtlinge seien die Christen "der Wut und dem Fanatismus dieser Mohammedaner preisgegeben. Sie haben nirgends Halt, nirgends Schutz. Wer soll sie beschützen?"

In diesem Zusammenhang vermied Luther Pera jede das Geschehen abschwächende Interpretation.

Gottes Wege und Gerichte sind sehr dunkel und unbegreiflich. Er hat die morgenländischen Christen als Schlachtschafe den Mohammedanern preisgegeben.

Dem Unverständnis dem Gericht Gottes gegenüber korrespondierte hier der Martyriumsgedanke und damit die Nähe der eigenen Vernichtung zum Opfertod Christi. Gestraft worden aber seien diese Schlachtschafe für ihre Untreue in konfessioneller Hinsicht. Sie hatten sich in ihrer politisch hoffnungslosen Situation jeder Macht zugewandt, die ihnen politische Sicherheit versprach.

Besonders der Vater des Luther Pera, Pera Johannes, hatte die Abwesenheit kirchlicher Beweggründe bei der Massenkonzersion von Nestorianern zur Russischen Orthodoxen Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts kritisiert:

Diese ganze Bewegung hat im Grunde keinen kirchlichen, sondern einen weltlichen Charakter; es handelt sich wesentlich um den Schutz

⁸ Nachrichten aus der Lutherischen Mission in Persien 5, 2, Hermannsburg 9. Dezember 1918, S. 3.

Russlands wider die Mohammedaner und der Einfluß Russlands ist dadurch im Norden Persiens der herrschende geworden. Überall sind die Christen der alt-syrischen Kirche demselben erlegen und erwarten große Dinge von Russland.⁹

Der sich solchen Beweggründen verschließende Mann fand sich dann alsbald bestätigt in seiner Haltung, weil die Russen nicht hielten, was sich die Nestorianer von ihnen versprochen hatten:

Die Russen hatten dem Volk versprochen, dass sie es von dem schweren Joch des Mohammedanismus befreieten, aber es ist alles vergebens gewesen. Gar kein Gutes haben sie diesem bedrängten Volke erwiesen, sondern das Gegenteil.¹⁰

In der Vorrangstellung der kirchlichen und dogmatischen Gründe für das Handeln vor politischen Zweckallianzen lag bereits ein möglicher Keim für die später in greifbare Nähe rückende Interpretation des Vernichtungsgeschehens als einer Strafe Gottes für die Untreue der Nestorianer.

Freilich ist auffällig, dass die ostsyrischen Geistlichen dies allenfalls andeuteten. Luther Pera betont deutlich das Dunkle und Unbegreifliche. Wer verstehen will, warum sein Volk ausgerottet wurde, und zugleich daran festhalten will, dass Gott die Geschicke der Welt lenkt, muss wohl in diese Aporie geraten. Den Tod der Ermordeten aber als Schlachtopfer zu verstehen, entscheidet die Sicht zugleich doch für die Ermordeten und bürdet ihnen nicht auch noch auf, selbst die Ursache zu sein für den gegen sie gerichteten Vernichtungswillen und das darin erkennbar werdende Gericht Gottes. Der Begriff betont nicht nur die Opferrolle, sondern zugleich dessen vermeintlichen religiösen Sinn. Tatsächlich leistet sich Luther Pera in diesem Zusammenhang sogar einen kritischen Blick auf die Deutschen. Hinsichtlich der deutschen Bündnispolitik gegenüber der Türkei kolportierte er ein Kurzgespräch mit einem Gemeindeglied seinen deutschen Zuhörern, das das religiös begründete Unverständnis der Syrer für die Politik des deutschen Reiches kennzeichnete. Eine Frau fragte ihn:

Man sagt, dass die Mohammedaner Bundesgenossen der Deutschen seien. Und wir haben uns zu der deutschen Mission bekannt und einschreiben lassen. Warum geschieht uns so?¹¹

⁹ *Hermannsburger Missionsblatt* 1899, S. 233. Kurzgefasste Erstinformation zu Pera Johannes: Martin Tamcke, Artikel “Pera, Johannes”, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 18, Herzberg 2001, 1136-1138.

¹⁰ *Hermannsburger Missionsblatt* 1900, S. 230.

¹¹ *Hermannsburger Missionsblatt* 1916, 168.



Die sicher eher seltene Option von Syrern für Deutschland erhoffte sich also ebenfalls Schutz vor dem Vernichtungswillen der muslimischen Mitmenschen in der Region. Luther Peras Reaktion – “Ich konnte ihr keine Antwort geben” – offenbart sodann seine Gebundenheit an das Land, in dem er theologisch ausgebildet wurde, zu dem er eine starke Beziehung hatte, und dessen Luthertum er sich zugehörig fühlte. Die religionsübergreifende Kriegsallianz widerstritt dem Gefühl der Nähe zum deutschen Protestantismus. Der deutsche Protestantismus gehörte innerlich für die germanophilen Geistlichen mit auf die eigene Seite und damit auf die des Gegenübers zum Islam. Der Zwiespalt wurde so tatsächlich auch in Deutschland von vielen Verantwortlichen in den Orientmissionen empfunden und hatte entsprechenden Widerstand gegen die militärische Allianz zwischen Berlin und Istanbul zur Folge gehabt.

Luther Pera steht nun mit seiner Formel vom Gericht nicht allein da. Auch der Priester Lazarus Jaure aus Gogtapa sah das so.¹² Er begründete seine Flucht aus der Region und seinen, vom Vater, dem Priester Jaure Abraham, ihm nachdrücklich auferlegten, Eintritt in die Hilfsarbeit an den Überlebenden gerade mit diesem theologischen Topos:

Diesem furchtbaren Gottesgerichte gegenüber, das wir gesehen und erlebt haben und das noch in seiner ganzen Strenge auf unser Volk drückt, war ich innerlich gezwungen, alles eigene Denken und Wünschen beiseite zu lassen und der inneren Stimme und des Vaters Aufforderung demütig nachzukommen. Ach, ich weiss nicht, ob Sie erfahren haben, was unser Volk in dieser Kriegszeit alles erduldet hat, bis zur Unmenschlichkeit!¹³

Wenn das Gericht hier in seiner Sichtbarkeit und Erlebbarkeit seitens eines Betroffenen herausgestellt wird, so betont er damit die Realität, die zu erdulden war. Dieser Realität gegenüber konnte man nicht aktiv werden. Einerseits wird das sichtbare und erlebbare Gericht mit Blick auf Gottes darin sich zeigendes Handeln als streng erfahren, andererseits mit Blick auf die Auswirkung auf die betroffenen Menschen als Druck.

¹² Zu ihm: Martin Tamcke, “‘Eingeborener Helfer’ oder Missionar? Wege und Nöte des Lazarus Jaure im Dienst der Mission”, in: Martin Tamcke/Wolfgang Schwaigert/Egbert Schlarb (Hg.), *Syrisches Christentum weltweit, Studien zur syrischen Kirchengeschichte (Festschrift Wolfgang Hage), Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte Band 1, Münster 1995, S. 355-385.*

¹³ Ausführliche Diskussion dieses Briefes bei Martin Tamcke, “Ein Brief des Lazarus Jaure aus dem Frühjahr 1916 zu den Geschehnissen in Urmia”, in: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hg.), *Die Suryoye und ihre Umwelt, 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004, Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 36, Münster 2005, S. 59-72.*



Was aber leistete solche theologische Deutung? Konfliktlösendes Potential in ihr ausmachen zu wollen, wäre verfehlt. Generell möglich freilich wäre selbst ein solches Verständnis. Der vernichtende Gegensatz unter den Menschen wäre dann als Ausdruck metaphysischen Willens verstanden. Die eigene Ohnmacht würde verstanden als eine religiöse gegenüber der Allmacht Gottes. Sowohl das Wort von der Unmenschlichkeit bei Lazarus Jaure für das alles überschreitende Maß des Leides, das die Menschen entmenschlichte, oder die der dunklen und unbegreiflichen Gerichte Gottes bei Luther Pera, der wie Lazarus Jaure daran festhalten möchte, dass dieses Verbrechen gegen die Menschlichkeit seine letzte Ursache nicht im menschlichen Vernichtungswillen, sondern im Gericht Gottes hat, weisen ins Extreme sowohl der erfahrenen Wirklichkeit, als auch hinsichtlich des Versuchs, dieses Unausdenkbare nicht ohne Sinn zu lassen. Der Versuch der beiden Syrer, das, was ihrem Volk widerfuhr, als Gericht zu verstehen, steht auf schwankendem Boden. Beiden Syrern war das deutlich, und sie fingen es in die gleichzeitigen Formeln von der Unausdenkbarkeit ein.

3. Fehlgeleitete deutsche Rezeption der ostsyrischen Aussagen

In der Rezeption dieses Gedankens durch die deutschen Verantwortlichen in der Mission fehlt dann gerade dieser Aspekt völlig. Bereits auf dem Missionsfest 1919 kommentierte der Vorsitzende des Missionsvereins, Karl Röbbelen, die Aussage eines Syrer, es sei die Wahrheit, dass es mit seinem Volk aus sei, mit der Aufnahme der syrischen Deutungsversuche:

Fromme syrische Christen erkennen in der schrecklichen Heimsuchung einen Ruf zur Buße.¹⁴

Als derselbe Röbbelen aber ein Jahr später eigenständig Gedanken dazu in der Zeitschrift des Missionsvereins veröffentlichte, wurde hieraus eine nachgerade anmaßende Argumentation eines Außenstehenden. “Warum ist es so gekommen?”, fragte Röbbelen sich und seine Leser.¹⁵ Noch vor

¹⁴ *Hermannsburger Missionsblatt* 1919, S. 169.

¹⁵ Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 7, 3/4, Hermannsburg 20. September 1920, S. 2. Dem “grauenhaften Christenhaß” der Muslime kam in Röbbelens Konzeption der theologische Zweck zu, “dass das Böse sich in seiner schändlichen und grauenhaften Art recht deutlich darstellen und so in seinen Werken sich selbst richten soll. Durch die an den Armeniern und Syrern verübten Greuel ist der Mohammedanismus in seiner teuflischen Art vor aller Welt offenbar geworden.” (*ibid.*, S. 3.) Darin sah Röbbelen Gottes Ausübung seiner Weltregierung, der “zuletzt der menschlichen Sünde ihren Lauf” lasse (*ibid.*, S. 2).

dem vermeintlichen Christenhass der Muslime nannte er da jenen anderen Grund, den die Syrer selbst gegen sich ins Feld führten. Nur eben: Hier ist es nicht mehr der hilflose Versuch gegenüber dem, was nicht zu verstehen ist, sondern hier wird die unzulängliche Antwort zu einer zulänglichen stilisiert.

Röbbelen stellt die Fraglosigkeit der Schuldzuweisung heraus. Eine menschliche Sünde nennt er den "Abfall der syrischen Christen zu einer irrgläubigen Kirche"; der Abfall sei "durch weltliche Rücksichten verursacht" worden. Fraglos steht für Röbbelen diese Ursache als erste noch vor dem Vernichtungswillen der muslimischen Umwelt. Die Ursache im Abfall sei "zunächst ja offenbar": Gott gebrauche die Bösen "zum Gericht über den Abfall seines Volkes. So musste auch über die syrische Kirche, die ihren Glauben wechselte wie ein Kleid und die echte Lehre und Predigt des Evangeliums nicht achtete, ein Gericht kommen."¹⁶ Dass die Syrer die lutherischen Evangelisationsbemühungen weithin zugunsten der russischen Unionsbemühungen verschmäht hatten, stellte die vermeintlich die Treue zu Gott verletzende Sünde der Syrer da – und war doch nur die Enttäuschung des deutschen Missionsmannes über das Verhalten der sich für eine andere Option entscheidenden Syrer. Angesichts der von Röbbelen selbst bekannt gemachten Zahlen – in Urmia seien von 8.000 Christen noch etwa 700 übrig¹⁷ – verblüfft zudem, dass Röbbelen den von ihm strikt durchgezogenen Gerichtsgedanken alsbald hinausführt zu einer frommen Verheißung: Gott habe auch über das Volk der Syrer noch Gedankens des Friedens.

Durch die schwere Heimsuchung will Er die zur Buße führen, die sich durch sein Wort weisen lassen.¹⁸

Freilich wies die Mission in Wirklichkeit seither alle Anträge von Seiten der Syrer zurück, die Arbeit überhaupt auch nur wenigstens an einem Ort in der Region wieder aufzunehmen.¹⁹ Die theologische Formel behauptete

¹⁶ Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 7, 3/4, Hermannsburg 20. September 1920, S. 3.

¹⁷ *Hermannsburger Missionsblatt* 1919, S. 169.

¹⁸ Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien 7, 3/4, Hermannsburg 20. September 1920, S. 3.

¹⁹ Auch die Formulierungen Röbbelens in seinem Artikel vom 20. September 1920 machen schon deutlich, dass er nicht von konkreten Plänen zur Wiederaufnahme der Arbeit getragen war. Wenn die Syrer zur Buße geführt seien, dann könne "für sie eine neue Zeit des Heiles und Segens anbrechen". Dann möge es sein, dass dann auch die Evangelisationsarbeit in Persien wieder eine neue Bedeutung gewinne (a.a.O., S. 3).

ihre Richtigkeit gegen die eigene Untätigkeit der Deutschen ebenso wie gegen den offensichtlichen Aberwitz angesichts der historisch geschaffenen Fakten. Der Deutsche suchte nicht das Unfassliche irgendwie fasslich zu machen und zugleich in seiner Unfasslichkeit zu wahren, sondern meinte mit dem theologischen Schema des dem Tun folgenden Ergehens den Schlüssel zum Verstehen in Händen zu halten. Darüber hinaus blieb nur die blutleere eschatologische Vertröstung.

Bei den Syrern hingegen ist die Rede vom Gericht ein verzweifelter Versuch, an Gottes Allmacht festzuhalten angesichts des unausdenklichen Leids der Vernichtung. Er steht neben dem Gedanken des Schlachtopfers, der Unschuld und Passivität ebenso festhält wie die Transparenz des Vorganges zum Göttlichen und Heiligen des Martyriums und der eucharistischen Kommunion hin. Wie konnten die Überlebenden nach dem Völkermord an den Ihren noch von Gott sprechen? Jedenfalls so, dass der Gedanke des im Morden sich zeigenden göttlichen Strafgerichts ihnen selbst nicht ganz geheuer war. Die Deutung des Todes der vielen Unschuldigen als Schlachtschafe hingegen stellte die sinnlosen Tode der vielen lediglich zu dem des Einen und ehrte damit die Getöteten. Dabei waren die Aussagen der Syrer theologische Reflexe am Rande, eingebettet in die Berichte vom Unfasslichen. Sie erhoben nicht den Anspruch, die begründete Antwort auf eine vorab gestellte theologische Frage zu sein. Röbbelens Fragen wie: "Aber wie verhält sich das, was dort geschah, zu den Gedanken und Wegen Gottes?", oder: "Warum hat Gott all das Böse geschehen lassen, das die Feinde der Kirche Jesu Christi zugefügt haben?" dienten lediglich als Öffner für schon fertige theologische Antworten.

4. Schluss

Das heißt natürlich nicht, dass die Syrer mit ihren Deutungen nicht auch auf alte theologische Erklärungsmuster zurückgegriffen hätten. Schon die theologische Reaktion auf die islamischen Eroberungen und Bedrückungen des Mittelalters verweisen, wenn sie die Schuldfrage erörtern, auf die Vergehen und Sünden der Christen, auf ethisches Versagen, auf Unmoral. Selbst angesichts des Angriffs der Sassaniden und der vernichtenden Naturkatastrophen wies schon Ephraem der Syrer seine Zuhörer auf ihre eigenen Vergehen hin, die solch ein Handeln Gottes erst hervorgerufen hätten. Dabei gelang es den syrischen Theologen aller Zeiten, dem ihnen begegnenden Vernichtungswillen nicht nur als ohnmächtige Opfer gegenüberzustehen; vielmehr haben sie sich durch die religiöse Deutung und den Rückverweis auf eigene Schuld wieder in die Verantwortlichkeit zurückgerufen, womit

sie eben nicht nur Opfer blieben (selbst wenn dies der historischen Realität gerecht geworden wäre), sondern sich selbst wieder in die Position der Täter versetzt fanden.

Den Syrern kamen ihre Antworten nachgerade beiläufig aus dem Schatz erlernter Theologie, und sie zerbrachen ihnen schon in dem Moment, in dem sie sie erwogen – so dass sie die gerade gegebene Antwort sogleich als unzulänglich empfanden und beides den angesprochenen Dritten gegenüber hatten da sein lassen. Insofern liegen in diesen kurzen Deutungen doch individuell zu verantwortende und tastende Versuche vor (auch wenn diese sich aus Antworten der eigenen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte speisen). Diese Versuche nahmen bereits vorweg, was der deutsche Protestantismus erst im Angesicht von Auschwitz zu lernen hatte – dann freilich primär aus der Sicht der Täter heraus.

Das Kreuz als Hingabe (*islām*) an den Willen Gottes. Zu den Besonderheiten der Kreuzestheologie Georges Khodrs im Blick auf ihren islamischen Kontext

ASSAAD ELIAS KATTAN
(Münster)

Einleitung

“Golgotha, und nicht Bethlehem, wurde zum eigentlichen Ort seiner Geburt [...] die Krippe buchstabiert das Grab.”¹ “Es ist unwichtig, über die Liebe zu sprechen. Sie ist da. Von Ewigkeit fließt sie von einem einzigen gekreuzigten Gesicht. Am Anfang war das Blut. Wird es vergossen, bildet sich ein anderes Gesicht heraus, entsteht eine Sprache, kehrt das Antlitz zum Antlitz zurück, werden die Bücher zugeklappt.”² “Es ist in der großen Verschwörung unausweichlich, dass Gott verscheidet. Die Klugen wissen es und lachen laut.”³

Diese sowie zahlreiche andere Texte, die hier nicht zitiert werden können, verraten es: Alles, was Georges Khodr (geb. 1923), augenblicklicher byzantinisch-orthodoxer Metropolit des Berg-Libanon und seit Jahrzehnten vielleicht der bedeutendste aller christlichen Theologen des Vorderen

¹ Georges Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, Beirut: Dar an-Nahar 2001, 227 (23. 12. 2000). Bei vielen der Belege in diesem Beitrag handelt es sich um kurze Aufsätze, die Georges Khodr in der Beiruter Zeitung “*An-nahār*” veröffentlichte und die dann später in Anthologien erschienen. Sofern das der Fall ist, verweise ich in Klammern auf das Entstehungsdatum des fraglichen Aufsatzes, verzichte aber der Einfachheit halber darauf, den Titel zu erwähnen. Die Übersetzungen von Khodrs Texten stammen alle von mir. Zu Khodr vgl. ferner Jad Hatem, “L’*épiphanie* du visage chez Georges Khodr”, *Contacts* 141 (1988), 50-68; As’ad E. Khairallah, “The Way of the Cross as a Way of Life. Bishop George Khodr’s Hope in Times of War”, in: *Religion Between Violence and Reconciliation*, ed. Thomas Scheffler, Beirut 2002, 481-495; Assaad E. Kattan, “Hermeneutics. A Protestant Discipline for an Orthodox Context?”, *The Near East School of Theology Theological Review* 23 (2002), 47-57; *idem*, “*Al-jadīd fī lughati-l-muṣṭarān Jūrj Khodr*”, in: *Naḥwa muṣṭalahāt lāhūtiyyah masīhiyyah ‘arabiyyah muwaḥḥadah*, Ghazir (Lebanon) 2005, 121-135; *idem*, “Some Aspects of George Khodr’s Attitude Towards Modern Western Culture”, *Chronos* 14 (2006), 139-150.

² Georges Khodr, *Mawāqif aḥad*, Beirut: Dar an-Nahar 1992, 191 (16. 02. 1982).

³ *Ibid.*, 144 (12. 04. 1974).



Orients, geschrieben hat, kann als ein grandioses Zusammenspiel von Variationen zu einem einzigen Thema bezeichnet werden: Jesus von Nazareth, der gekreuzigte Herr. Egal welchem Gebiet die von Khodr im einzelnen behandelten Fragen subsumiert werden können, ob Theologie, Sozialethik, Politik oder Kunst, in allem tritt der Gekreuzigte als Maßstab zutage, mit dem Anspruch seiner Wahrheit als Leitfaden werden Ideen auf ihre Adäquatheit hin befragt, Denkstrukturen zur Rechenschaft gezogen, politische Programme kritisch durchleuchtet. Und in alldem tritt Khodr als ein tiefgehender Denker hervor, der sich einer Fülle von theologischen, philosophischen, literarischen, kunsthistorischen, politischen und sozialwissenschaftlichen Kenntnissen bedient, um die von ihm vertretene Position zu konsolidieren. Er tritt aber auch als ein großer Träumer hervor, als ein Kind, das alles von der anderen Seite des Spiegels betrachten möchte, als ein Dichter, der mit Hilfe von Metaphern die Welt wieder erschaffen will. In einem langen Gespräch mit dem libanesischen Journalisten Samir Farhāt, das 2006 als Buch erschienen ist, beantwortet Khodr die Frage, ob er über sein Leben glücklich ist:

Diese Welt reicht nicht aus. Nehmen wir die Schönheit des blutigen Antlitzes Jesu wahr, sind all die Schönheiten des Diesseits nichts.⁴

Hier ist bereits zu Beginn einem Missverständnis vorzubeugen: Der liturgischen Tradition seiner Kirche gemäß lässt sich bei Khodr keine Trennung zwischen Kreuz und Auferstehung feststellen: Im Sinne des Johannesevangeliums, des Buches, das Khodr am meisten bewundert, ist bei ihm der Gekreuzigte zugleich der Sieger, Sieger über den Tod und die mit ihm korrelative Sünde. „Als wir ihn am dritten Tage in seiner Pracht sahen“, schreibt Khodr, „war das nur die Offenbarung einer Wahrheit, die sich auf dem Golgothahügel realisierte“.⁵

In Anbetracht der Zentralität des Kreuzesgeschehens im Denken Khodrs sowie seines intensiven Engagements im theologischen christlich-islamischen Dialog liegt die Vermutung nahe, dass gerade durch die Auseinandersetzung mit dem Islam seine Kreuzestheologie besondere Akzente aufweisen muss. Es ist weiterhin anzunehmen, dass diese Akzente, sofern sie existieren, eng damit zusammenhängen müssen, dass der offizielle Islam nach wie vor massive Schwierigkeiten mit dem christlichen Kreuzesverständnis hat. Demzufolge versuchen die folgenden Ausführungen,

⁴ Georges Khodr, *Hādihā-l-ʿālam lā yakfī*, Beirut: Dar an-Nahar 2006, 9.

⁵ Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 185 (04. 01. 1997); ferner *idem*, *Maṭāriḥ sujūd* 1, Beirut: Dar an-Nahar 2001, 7-9 (06. 04. 1986), 65 (01. 04. 1989), 107f. (14. 04. 1990), 145 (25. 04. 1992), 171 (24. 04. 1993), 199 (25. 03. 1995), 295 (18. 04. 1998).

die Existenz dieser Akzente zu beweisen, sie aufzudecken, kritisch zu beleuchten und deren Relevanz im Blick auf Khodrs Interpretation des Islam zu erfassen. In einem ersten Stadium wird auf die Grundzüge von Khodrs Kreuzestheologie eingegangen, wie sie sich im Spannungsfeld von Christentum und Islam artikuliert. Zweitens wird anhand von etlichen Beispielen gezeigt, wie Khodr auf Grundlage seiner Kreuzestheologie den Islam sozusagen "korrigiert". Drittens wird seine Konzeption vom Kreuzestod Jesu von Nazareth als Hingabe (*islām*) an den Willen Gottes thematisiert. Um die Gewichtung einiger Aspekte der Kreuzestheologie Georges Khodrs im Blick auf ihren arabisch-islamischen Kontext bemüht sich eine abschließende Auswertung.

Khodrs Kreuzestheologie im Spannungsfeld von Christentum und Islam

Schreibt Georges Khodr über das Kreuzesgeschehen – und das tut er oft, geschieht es stets in expliziter oder impliziter Auseinandersetzung mit islamischer Theologie. Demzufolge bekräftigt er immer wieder die Historizität des Kreuzestodes Jesu von Nazareth, die von den meisten islamischen Korankommentatoren bestritten wird.⁶ Dass Jesus am Kreuz starb, ist angesichts dessen, was in christlichen und heidnischen Quellen aus dem ersten und zweiten Jahrhundert dokumentiert ist, nicht zu leugnen.⁷ Khodr ist sich aber dessen bewusst, dass der neuralgische Punkt im Blick auf das Gespräch mit den Muslimen nicht in der bloßen Historizität des Kreuzestodes zu situieren ist, sondern in dem theologischen Sinn, der diesem Ereignis verliehen wird. Ausschlaggebend ist also die Frage, ob der Kreuzestod Jesu eine heilsschaffende Kraft hat⁸ und ob sich Gott selbst dadurch mit den sterblichen Menschen solidarisch erklärt.⁹ Damit hängt auch die weitere, eher ontologische Frage zusammen, ob Gott dem Menschen so nahe sein kann, dass er in seinem Herzen wohnt, und ob der Mensch in der Lage ist, sich so zu erheben, dass er in der Gottheit wohnt.¹⁰ Es ist kein Zufall,

⁶ Vgl. Khodr, *Mawāqif aḥad*, 167 (25. 12. 1979); *idem*, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 107 (14. 04. 1990).

⁷ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 215f. (11. 09. 1999), 171 (14. 09. 1996).

⁸ *Ibid.*; ferner Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 169 (17. 04. 1993).

⁹ Vgl. Khodr, *Mawāqif aḥad*, 164 (22. 04. 1979), 172 (11. 04. 1980). Daher versteht es sich, warum Khodr zuweilen auch gegen Tendenzen polemisiert, die den gekreuzigten Jesus als bloßen Märtyrer auffassen. Dass er damit unter anderem auch einige Trends islamischer Korandeutung meint, ist nicht auszuschließen; vgl. *ibid.*, 163f. (22. 04. 1979).

¹⁰ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 17f. (14. 09. 1986).

dass sich Khodr bei diesem letzten Entsprechungsverhältnis von Gott und Mensch auf einen mystischen Gedanken zurückbesinnt, der in der patristischen Theologie der Menschwerdung verankert ist. In der Tat werden Menschwerdung und Kreuz bei dem orthodoxen Bischof zusammengedacht. Vor allem die byzantinische Weihnachtsikone, in der das Kind Jesus in weiße Windeln gewickelt erscheint, die stark an die Grabtücher erinnern, dient ihm dazu, die enge Zusammengehörigkeit von Geburt und Tod Christi zu pointieren.¹¹ In sonstiger Hinsicht ist der Rückgriff auf die Mystik insofern von Belang, als der Islam sowohl in der Gestalt bedeutender Mystiker wie in der Volksfrömmigkeit eine Tradition der Vereinigung mit Gott (unio mystica) kennt, selbst wenn sich die islamische Orthodoxie damit schwer tut, sich mit dieser Tradition zu identifizieren. Bei seinen kritischen Rückfragen an den Islam nimmt Khodr deshalb oft die islamische Mystik zu Hilfe, die eine Theologie der Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf entwickelt hat. "Derjenige, der meint", schreibt Khodr, "dass wir dazu aufgerufen sind, Gott anzuhängen, und dass seine Natur darin besteht, uns anzuhängen, dürfte kein Problem mit dem Kreuz haben. Dieses ist das letzte aller Liebesworte".¹²

Doch die theologische Bedeutung des Kreuzestodes Jesu wird Khodr zum Anlass, sich nicht nur mit den Vorstellungen der islamischen Theologie im Blick auf das Kreuz auseinanderzusetzen, sondern auch jedwede christliche Kreuzesideologie zu verwerfen. Diese Ideologie, die Khodr am häufigsten mit dem Begriff "*ṣalībiyyah*" (Kreuzzüglertum) zum Ausdruck bringt,¹³ ist wesentlich älter als die Kreuzzüge des Mittelalters. Denn jeder Versuch, im Namen Christi zu regieren oder Kriege zu führen, einen christlichen Staat zu gründen oder das Christentum mit Waffengewalt zu verbreiten, ist als eine implizite oder explizite "*ṣalībiyyah*" zu verurteilen.¹⁴ Hier hat der Metropolit vornehmlich den Fall Konstantins des Großen vor Augen, welcher der Legende nach mit Hilfe des Kreuzeszeichens siegte und dessen Sieg in einigen der byzantinischen liturgischen Texte verherrlicht

¹¹ *Ibid.*, 45 (17. 12. 1988), 48 (24. 12. 1988), 180 (21. 12. 1996).

¹² *Ibid.*, 18 (14. 09. 1986). Die Idee einer Begegnung zwischen Gott und Mensch erkennt Khodr allen monotheistischen Religionen zu. Durch Barmherzigkeit oder Liebe ergreift Gott die Initiative, während der Mensch diese Initiative durch seinen Gehorsam empfängt, der sich im innersten Kern als ein Liebesausdruck ausweist. Khodr lokalisiert aber die besondere Note des Christentums darin, dass ein göttlicher Heiland in einem menschlichen Leib diese Initiative nicht nur durch Worte über das Heil verwirklicht, sondern auch durch den Tod; vgl. Khodr, *Mawāqif aḥad*, 166 (25. 12. 1979).

¹³ Vgl. z. B. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 17 (14. 09. 1986). Belegt ist auch der Neologismus "*ṣālibiyyah*"; vgl. *ibid.*, 19 (13. 09. 1987).

¹⁴ *Ibid.*, 16f. (14. 09. 1986).

wird.¹⁵ In diesem Zusammenhang denunziert Khodr jene Art des Christentums, die sich nach dem 4. Jahrhundert "mit dem Schwert" verbreitete, indem mit Waffengewalt heidnische Tempel geschlossen und Häretiker verfolgt wurden. Beachtenswert ist die Tatsache, dass der Schwert-Topos, auf den Khodr in seiner Kritik an der christlichen Kreuzesideologie rekurriert, häufig in apologetisch-polemischer Literatur christlicher Provenienz begegnet, die gegen den Islam gerichtet ist.

Dem Kreuzzüglertum (*ṣalībiyyah*) stellt Khodr das Gekreuzigtsein (*maṣlūbiyyah*) gegenüber. Bei diesem Neologismus, den Khodr selbst prägte,¹⁶ geht es um den Zustand derjenigen, die sich aus Treue zu ihrem Glauben an den gekreuzigten Jesus von Nazareth weigern, Gewalt mit Gewalt zu erwidern, und demnach das Leiden hinnehmen müssen.¹⁷ Dieser Zustand des Gekreuzigtseins ist dennoch keineswegs mit einer masochistischen Haltung gleichzusetzen. Denn die Lust am Leiden widerspricht für Khodrs Begriffe dem Glauben an die Auferstehung.¹⁸ Auch die im westlichen Mittelalter zur Geltung gebrachte Idee, das Leiden habe eine purifizierende Wirkung, lehnt der orthodoxe Bischof kategorisch ab.¹⁹ Hiergegen ermuntert er die Christen dazu, dem Kreuz eine universale Bedeutung zu verleihen, indem sie es zum Symbol aller leidenden Menschen erklären, statt es als Symbol ihrer historischen Unterdrückung oder ihres historischen Sieges wahrzunehmen.²⁰

Aus den obigen Ausführungen kristallisiert sich die Multidimensionalität des Kreuzesgeschehens in der Theologie Georges Khodrs heraus. Denn Khodrs Kreuzestheologie ermöglicht es ihm, nicht nur die Verneinung des Todes Jesu am Kreuz in der islamischen Geschichte der Koraninterpretation in Abrede zu stellen oder an die islamische Mystik anzuknüpfen, sondern auch die christlichen Kreuzesideologien zu demontieren. Khodr ruft Christen und Muslime dazu auf, sich zu vergegenwärtigen, dass die Wahrheit des Kreuzes in krassem Gegensatz zu jeder Art von Kreuzzüglertum, Triumphalismus und Selbstkasteiung steht. In seinem Bekenntnis

¹⁵ *Ibid.*, 19 (13. 09. 1987).

¹⁶ Zu den Neologismen Khodrs vgl. Kattan, *Al-jadīd fī lughati-l-muṭrān Jūrj Khodr*, 132-135.

¹⁷ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 17 (14. 09. 1986); ferner 215 (11. 09. 1999), 19 (13. 07. 1987); *idem*, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 160 (20. 03. 1993), 193 (30. 04. 1994).

¹⁸ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 17 (14. 09. 1986); ferner *idem*, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 107 (14. 04. 1990), 171 (24. 04. 1993).

¹⁹ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 216 (11. 09. 1999); *idem*, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 8 (06. 04. 1986), 20 (04. 05. 1986), 269 (03. 05. 1997).

²⁰ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 17 (14. 09. 1986); *idem*, *Mawāqif aḥad*, 143f. (12. 04. 1974); *idem*, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 201 (25. 03. 1995).

zu dieser Wahrheit, zu dem Gott, der sich gewaltlos in den Tod hinein begibt, um den Menschen davon zu befreien, fühlt sich Khodr frei, literarisch zwischen Christentum und Islam zu pendeln, sich von gewissen historischen und gegenwärtigen Aspekten beider Religionen zu distanzieren, bestimmte Elemente der Bibel- und Korandeutung zurückzuweisen und apologetisch-polemische Topoi umzukehren. Somit bietet seine Kreuzestheologie ein veranschaulichendes Beispiel dafür, wie sich die Dynamik seines kritischen – auch selbstkritischen – Denkens in mehreren Richtungen entfalten kann.

Der Islam wird “korrigiert”

Den wenigen Wissenschaftlern, die sich bisher mit Khodrs Schriften befassten, gelang es herauszuarbeiten, dass er programmatisch versucht, den Grundzügen der christlichen Theologie mit islamischer Begrifflichkeit Ausdruck zu verleihen bzw. nach konzeptuellen Verbindungslinien zwischen Christentum und Islam zu suchen.²¹ Hierbei ragt vor allem heraus, dass der orthodoxe Metropolit dem arabischen Begriff “*kalimah*”, der dem griechischen Begriff “*λογος*” entspricht und daher auch als Titel Jesu fungiert, eine entscheidende Rolle beim theologischen Gespräch mit den Muslimen beimisst. Dass einerseits Johannesevangelium und Koran den Begriff “*λογος-kalimah*” als christologischen Titel gemeinsam haben und dass andererseits der Koran von den Muslimen als ungeschaffene Rede Gottes aufgefasst wird, stellt für Khodr ein Potential des christlich-islamischen Dialogs dar, dessen Relevanz nicht genug akzentuiert werden kann. So meint er, dass die Rede vom ungeschaffenen Sprechen (*kalām*) Gottes, das sich in einem Buch, dem Koran, konkretisiert, und die Rede von einem ungeschaffenen Wort (*kalimah*) Gottes, das Mensch wird und unter uns wohnt, auf dieselbe Logik verweisen.²² Doch obwohl Khodr darum bemüht ist, die dem arabischen Begriff “*kalimah*” innewohnenden dialogischen Dimensionen zu entfalten und ihn als Plattform des Gesprächs mit den Muslimen vorzuführen, ist bei ihm nirgendwo der Versuch anzutreffen, die damit einhergehenden offenen Fragen herunterzuspielen. Insofern stellt er auf Basis der gemeinsamen christlich-islamischen Überzeugung, dass sich Gott auf

²¹ Vgl. vor allem Kattan, *Al-jadīd fī lughati-l-muṭrān Jūrj Khodr*, 127-132. Ein gutes Beispiel dazu ist Khodrs Bereitschaft, den koranischen Vers: “Sie haben ihn nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt” (Sure 4, 157) nur in dem Sinne zu akzeptieren, dass der Tod auch im Grab keine Macht über Jesus hatte; vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 296 (18. 04. 1998).

²² Vgl. insbesondere Georges Khodr, “Al-kalimah wa-l-jasad”, *An-nahār*, 29. März 1987.

ungeschaffene Art und Weise ausdrückt, die Frage, ob es bei Gott etwa ein diffuses Sprechen (*kalām*) oder nicht vielmehr ein einziges Wort (*kalimah*) gibt, dem alle restlichen Worte vor und nach seinem historischen Erscheinen entspringen. Es versteht sich von selbst, dass sich die semantische und pragmatische Tragweite von Khodrs obigen Ausführungen erst vor dem Hintergrund der arabischen Unterscheidung zwischen der Kollektivform "*kalām*" und der Singularform "*kalimah*" zu erkennen gibt.

Was aber bisher in der Khodrforschung wenig Beachtung fand, ist, dass sich der orthodoxe Bischof nicht scheut, gewisse Aspekte des Islam sozusagen zu "korrigieren". Es ist nämlich bei ihm keine Seltenheit, sich kritisch mit koranischen Versen bzw. islamischen Konzepten auseinanderzusetzen und mit dem Evangelium als Kompass zu zeigen, dass es hier einer Revidierung bzw. Korrektur bedarf. 1980 schreibt Khodr beispielsweise im Kontext einer weihnachtlichen Meditation, dass das Geheimnis seines fleischgewordenen Herrn darin besteht, dass bei seiner Liebe Wissende und Unwissende gleichwertig sind.²³ Dass es sich hierbei um eine Infragestellung und "Korrektur" des koranischen Verses "Sind (etwa) diejenigen, die Bescheid wissen, denen gleich(zusetzen), die nicht Bescheid wissen" (Sure 39, 9) handelt, kann nicht angefochten werden. Doch vor allem Khodrs Kreuzestheologie bietet ihm die Möglichkeit, die islamische Theologie in vielerlei Hinsicht kritisch zu hinterfragen. Ich beschränke mich auf ein einziges Beispiel, das einem Text entnommen ist, in dem Khodr anlässlich des byzantinischen Kirchenfestes der Kreuzerhöhung über die Bedeutung des Kreuzes reflektiert.²⁴ Dass Khodr in diesem Text – wie in vielen anderen Texten, die das Kreuz thematisieren – seine muslimische Leserschaft vor Augen hat, erhellt aus der Tatsache, dass er zu Beginn mit apologetischem Ton die Historizität des Kreuzesgeschehens hervorhebt, freilich ohne lange dabei zu verweilen. Das erste Indiz einer Korrektur von islamischen Konzepten ist, dass Khodr einen der koranischen Namen Gottes, nämlich "*al-qahhār*" (der Unterwerfende/Zwingende/Erobernde), aufgreift und auf Jesus überträgt, indem nun der Akt der Unterwerfung dem Tod gilt.²⁵ Die negative Konnotation eines gewalttätigen Gottes, die in diesem koranischen Gottesnamen durchschimmert, wird also von Khodr im Sinne des gewaltlosen Kreuzestodes Jesu und seines darauf folgenden Sieges über den Tod korrigiert. Denn unterwerfend (*qahhār*) ist Gott nur insofern, als er den Tod unterwirft. Anschließend geht Khodr zur Infragestellung eines anderen islamischen Grundkonzepts über. Ausgangspunkt

²³ Vgl. Khodr, *Mawāqif aḥad*, 182 (25. 12. 1980).

²⁴ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 171f. (14. 09. 1996).

²⁵ *Al-qahhār li-l-mawt*: Der Unterwerfer des Todes.

ist die paulinische Deutung des Kreuzesereignisses im 1. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Hier erweist sich der gekreuzigte Christus als "Ärgernis" für die Juden und "Torheit" für die Griechen gerade deshalb, weil die ersteren ein Zeichen fordern, während die letzteren nach Weisheit suchen (vgl. 1 Kor 1, 22f.). Khodr weitet aber diese Logik auf den Islam aus, indem er das paulinische Konzept von "Weisheit" in die Nähe des islamischen Konzepts von "*iġāz*" rückt. Bekanntermaßen liegt dieses Konzept der islamischen Lehre von der Verbalinspiration des Koran zugrunde, denn unter *iġāz* wird die sprachlich-ästhetische Unüberbietbarkeit des Koran verstanden, die als Zeichen seiner göttlichen Herkunft fungiert. Dass Khodr Weisheit und *iġāz* als zwei Seiten der einen Medaille erachtet, scheint in dem Maße berechtigt zu sein, als in beiden Fällen vorausgesetzt wird, dass sich Gott durch das Schöne, durch diesen Inbegriff griechischer Philosophie also, manifestiert. Doch der islamischen Auffassung vom *iġāz* setzt Khodr die Torheit des Kreuzes entgegen. Denn am Kreuz offenbart sich Gott nicht durch Schönheit und Weisheit, sondern gerade durch deren Ausbleiben. Jesus am Kreuz war nämlich nach menschlichem Ermessen ein schwaches und hässliches Wesen.²⁶ Doch gerade dadurch wird die gesamte griechische Schönheitskultur in Frage gestellt, einschließlich des islamischen *iġāz*-Konzepts, das Khodrs Ansicht nach dieser Kultur verpflichtet bleibt. Khodr ist also auf der Suche nach einem anderen *iġāz*-Verständnis, das nicht mehr in der Ästhetik oder in der Philosophie zu situieren ist, sondern sozusagen in einem *apophatischen* Moment des göttlichen Sich-Offenbarens. Mit paulinischen Worten ausgedrückt: "Und das Geringe vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist" (1 Kor 1, 28). In diesem Sinne schreibt Khodr, dass das Kreuz die höchste Beredsamkeit (*balāghah*) bildet²⁷ oder dass jede Weisheit aus ihm fließt.²⁸ Und obgleich er in sonstiger Hinsicht die künstlerische Ästhetik zu schätzen weiß und sie als göttliche Erscheinungsweise zu erachten vermag,²⁹ bleibt er hier dem paulinischen Prinzip treu: Höhepunkt der göttlichen Offenbarung ist nicht die Schönheit, sondern das Kreuz.

²⁶ Vgl. auch Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 215 (11. 09. 1999).

²⁷ Vgl. Khodr, *Mawāqif aḥad*, 160 (15. 04. 1979); ferner *idem*, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 140 (18. 04. 1992).

²⁸ Vgl. Khodr, *Mawāqif aḥad*, 149 (25. 12. 1975).

²⁹ Vgl. z. B. *ʿAlāmāt fāriqah fi ḥayātī. As-sāʿih*, Rundfunksendung der "Voix du Liban", Beirut 1991.

Der Kreuzestod Jesu als Hingabe (*islām*)

Das arabische Verb “*aslama*” kommt in den liturgischen Übersetzungen des Neuen Testaments vor. Es gibt unter anderem das griechische Verb “*παραδίδωμι*” (ausliefern, übergeben) wieder und weist im Kontext der Passionsgeschichte auf den Verrat des Judas hin. Beachtenswert ist auch die Tatsache, dass die protestantische arabische Bibelübersetzung, die auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückgeht, das griechische Verb “*εκπνεω*” (verscheiden), das im Lukasevangelium (23, 46) den Tod Jesu am Kreuz bezeichnet, mit der arabischen Kombination “*aslama-r-rūh*” (den Geist übergeben) zum Ausdruck bringt. Die orthodoxe Übersetzung, die in der Liturgie benutzt wird, scheint davon abhängig zu sein und hat die gleiche Wortkombination.³⁰ Es ist also nicht auszuschließen, dass dieser sprachliche Hintergrund dazu beigetragen hat, dass Khodr den Kreuzestod Jesu als “*islām*” auffasst. Doch maßgeblich dürfte erstens die Semantik seiner Kreuzestheologie und zweitens seine Auseinandersetzung mit dem Islam am Beispiel des Kreuzes gewesen sein. Bei dieser Auffassung geht es allem Anschein nach um ein jüngeres Theologoumenon Khodrs, das in seinen arabischen Schriften erst Ende der 90er Jahre belegt ist. Die gleiche Idee findet man in einem langen französischen Text von ihm, der in Schreibmaschinenschrift vorliegt und den Titel “*Le credo, essai d’interprétation dans un milieu non-chrétien*” trägt. Diesen Text konnte ich leider bisher nicht datieren.

Es liegt nahe, dass Khodr hierbei den Begriff “Islam” nicht in seinem spezifischen Sinne von Weltreligion deutet, sondern im Sinne der menschlichen Berufung, sich Gott völlig hinzugeben und in allem Gehorsam auf ihn zu verlassen, versteht. Dass diese ursprüngliche Bedeutung vom Begriff “*islām*” im Koran verankert ist und dort paradigmatisch dem Glaubensakt von Abraham gilt, ist bei den muslimischen Gelehrten unumstritten.³¹ In diesem Sinne benutzt auch Khodr das Verb “*aslama*”, um das Sich-Hingeben der Christen an den gekreuzigten Jesus zu bezeichnen.³² Indes hebt sich Khodrs Beschreibung des Kreuzestodes Jesu als “*islām*” nicht nur deshalb ab, weil er auf das Substantiv, und nicht bloß auf das neutralere Verb “*asla-*

³⁰ Vgl. *Al-injīl al-ilāhī ash-sharīf*, Jerusalem 1903, 201. Zur Abhängigkeit des orthodoxen liturgischen Textes von der protestantischen Übersetzung vgl. Nicolas Abou Mrad, “*Al-urthūdhuk wa tarjamāt al-kitāb al-muqaddas al-injīliyyah*”, in: *Al-urthūdhuk wa l-injīliyyūn fī-l-mashriq al-‘arabī. Qirā’ah tārikhiyyah wa āfaq mustaqbaliyyah*, Lebanon: University of Balamand 2006, 245-251.

³¹ Vgl. z. B. Sure 3, 67; ferner 3, 83; dagegen Sure 5, 3; 49, 14.

³² Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 141 (18. 04. 1992).

ma”, rekurriert, sondern auch weil “*islām*” hier als Inbegriff der Beziehung zwischen Jesus und Gott definiert wird, was stark an das koranische Modell des bedingungslosen Sich-Hingebens eines Propheten, sprich Abrahams, an den Willen Gottes erinnert. Nun vollzog sich Jesu “*islām*” in den Augen Khodrs am Kreuz. Denn am Kreuz wurde Christi Tod zum “*islām*”, indem er sich dem Willen Gottes – interessanterweise redet Khodr in diesem Kontext nicht vom Vater – hingab und auf diese Art und Weise das Ziel der alttestamentlichen Opfer verwirklichte und die Liebe vollendete.³³ Aber in Anbetracht der Tatsache, dass der *offizielle* Islam – zumindest durch viele seiner exegetischen Sprachrohre – den Tod Jesu am Kreuz bestreitet und es Gott zuschreibt, Jesus mit einem anderen Menschen, eventuell Judas, ersetzt zu haben, um im Endeffekt seinen Propheten zu retten, tritt er in Widerspruch zu sich selbst, indem er Jesus seinen bedingungslosen “*islām*” abspricht. Doch gerade zu diesem “*islām*” hatte sich Jesus von Nazareth am Ölberg kurz vor der Kreuzigung nach einem dramatischen Ringen mit sich selbst bekannt. Khodrs Meinung nach bleibt also dem *offiziellen* Islam der Weg zur Erkenntnis, dass Jesu Tod am Kreuz den tiefsten Ausdruck der Hingabe (*islām*) an den Willen Gottes darstellt, im Wesentlichen versperrt. Derart verfehlt der Islam als Religion, was seine Deutung des Kreuzesgeschehens anbelangt, das Ziel seiner eigenen spirituellen Dynamik und wird, wenn auch für eine kurze Weile, seinem Wesen untreu.

Auswertung

Aus der obigen Darstellung wird ersichtlich, dass viele Facetten der Kreuzestheologie George Khodrs ohne den Bezug auf ihren islamischen Kontext nicht angemessen zu erfassen und zu würdigen sind. Obwohl sich Khodr in seinen vielen Texten zum Kreuzesgeschehen gelegentlich auch mit philosophischem Agnostizismus oder mit historisch-kritischem Skeptizismus auseinanderzusetzen scheint, sind die Akzentsetzungen seiner Kreuzestheologie an erster Stelle auf seine Debatte mit dem Islam zurückzuführen. Aufs Ganze gesehen kann sich die Art und Weise, wie sich Khodr in seiner Kreuzestheologie zum Islam verhält, als eine Dialektik von Nähe und Distanz beschreiben lassen. Denn einerseits teilt er mit den Muslimen ihre Kritik an den Kreuzzügen und weitet die Bedeutung des Begriffs “*ṣalībiyyah*” (Kreuzüglertum) so aus, dass er jede Art von christlicher Kreuzesideologie zu verurteilen vermag. Andererseits aber verteidigt er gegen die gängige islamische Meinung die Historizität des Kreuzestodes Jesu und beteuert in

³³ Vgl. Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 2, 217 (11. 09. 1999).

Auseinandersetzung mit islamischer Theologie, dass der Sinn des Kreuzes im Christentum unter anderem die Überspitzung eines Ansatzes darstellt, den man auch im Islam findet – vor allem, aber nicht ausschließlich, in der Mystik, nämlich der Liebedynamik zwischen Gott und Mensch. Doch Khodrs Distanz zum Islam, was das Kreuz anbetrifft, kommt erst in seinen gelegentlichen Versuchen, Aspekte des Islam aus der Sicht seines christlichen Bekenntnisses zu „korrigieren“, zu ihrem Höhepunkt. Hier erscheint Khodr nicht nur als Theologe, der um den Dialog mit den Muslimen bemüht ist, sondern auch als überzeugter Christ, dessen Versuch, den Islam von innen zu verstehen und seiner Spiritualität mit Empathie zu begegnen, ihn nicht davon abhält, alles aus der Perspektive seines gekreuzigten Herrn zu beurteilen. Khodr beschränkt sich aber nicht auf das bloße „Korrigieren“, sondern inauguriert einen durchaus innovativen theologischen Ansatz, indem er Jesu Tod am Kreuz als „*islām*“, als Hingabe an den Willen Gottes, auffasst. Das Anliegen, das diesem Ansatz zugrunde zu liegen scheint, ist eine Umkehrung der Art und Weise, wie Jesus vom Islam wahrgenommen wird. Es ist nämlich eine Tatsache, dass Jesus von Nazareth insofern vom Islam anerkannt wird, als er wie Abraham und andere Propheten den Islam in seinem ursprünglichen Sinn, d. h. als Hingabe an den Willen Gottes, gepredigt hat. Hierbei gehen der Koran und die spätere islamische Tradition im Blick auf Jesus vereinnahmend vor, indem sie ihn als ein islamisches Moment definieren. Die Herangehensweise Khodrs versucht, dieses Vorgehen in dem Maße umzukehren, als nun das spezifisch Christliche, nämlich das Kreuz, im Sinne des Islam in seinem ursprünglichen und gleichzeitig letzten Sinn interpretiert wird. Nicht Jesus fungiert demnach als islamischer Prophet, sondern der Islam erscheint als ein wahrhaftig christliches Moment. Im Unterschied also zu den christlichen Theologen und Islamwissenschaftlern, die dem Islam lediglich eine auf das Christentum vorbereitende Rolle zuerkennen, auch wenn er historisch nach dem Christentum entstanden ist, deutet Khodr den Islam als untrennbaren Teil dessen, was das Christentum am stärksten charakterisiert, nämlich des Kreuzesgeschehens, unter der Voraussetzung, dass „*islām*“ in seinem ursprünglichen Sinn als Hingabe an den Willen Gottes verstanden wird.

Natürlich kann man kritisch sagen, dass Khodr eine inklusivistisch geprägte christliche Interpretation des Islam vertritt. Mit welchem Recht erlaubt er sich, den Islam zu korrigieren? Khodr sind diese Vorwürfe bewusst. Er versteht sich nämlich als Theologe, für den der gekreuzigte Christus das Epizentrum von Raum und Zeit ist. Seine Antwort würde aber lauten, dass allein seine tiefe Liebe zum Islam und zu den Muslimen seine Herangehensweise erlauben würde. Deshalb gibt er die Hoffnung nicht auf, dass er von seinen muslimischen Freunden in seinem christologischen

Anliegen verstanden wird, dass sie die Liebe, die sich seiner Ansicht nach am Kreuz offenbarte, nachempfinden und ihrer teilhaftig werden, auch wenn sie an die Historizität des Kreuzestodes Jesu nicht glauben, genauso wie er sich wahrhaftig freut, wenn sie Ramadan und *al-Adḥa* feiern, und den Sinn dieser Feste nachempfindet. Das ist für ihn eine spirituelle Stufe, die über den gesprochenen rationalen Dialog hinausgeht. Deshalb greift er auf die Metapher des Festes, der Feier, zurück, die im Koran den Tisch bezeichnet, den Jesus von Himmel herabsteigen lässt (vgl. Sure 5, 114): “Dass du dich über mich freust und dass ich mich über dich freue, dass wir beide gemeinsam zu Gott wandeln, auch wenn unsere sichtbaren Wege auseinander gehen, ist das der reinste Wahn, oder das, was die Liebe, also die Wahrheit, diktiert? Alles setzt damit ein, was ich für eine Feier halte und was du für eine Feier für den ersten und den letzten von uns hältst, bis das Reich Gottes die Zungen von Menschenkindern zum Schweigen bringt”.³⁴

³⁴ Khodr, *Maṭāriḥ sujūd* 1, 194 (30. 04. 1994).

معهد الألساني للبحوث الشرقية

ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre, Beirut 1964, XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar, Beirut 1966, *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġi Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von Heribert Busse, Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XXIV, 10 S. dt., 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut 1969, unveränd. Nachdr. 2004, XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Karten.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubad. Zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Dāraquṭnī, Beirut 1967, mit Korrekturen versehener Nachdruck 2004, 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāġannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
- 9.* STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, Beirut 1973, XVIII, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāsi‘ al-Akbar (gest. 293 H.), Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XII, 185 S. dt., 134 S. arab. Text.
- 12.* DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut, Beirut 1971, VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpäne.
- 13.* WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte, Beirut 1973, XII, 166 S.
- 14.* JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra, Beirut 1977, XII, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī‘īyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī, Beirut 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa, Beirut 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpäne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien, Beirut 1978, XXII, 201 S., 19 Taf.
- 18.* GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts, Beirut 1976, XII, 106 S. dt., 116 S. arab. Text, 2 Taf., 2 Karten.
- 19.* HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, XII, 604 S.
- 20.* WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, XIII, 309 S.



21. ŞALĀĤADDĪN AL-MUNAĖĖID, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanġ an-Nābulusġs Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uţaifis Reise nach Tripolis, Beirut 1979, XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Karte, 2 Faltkarten.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, eds.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980, XVII, 652 S.
- 24.* REINHARD WEIPERT, ed.: Der Dġwān des Rā‘ġ an-Numairġ, Beirut 1980, IV dt., 363 S. arab. Text.
- 25.* AS‘AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend, Beirut 1980, 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maġmūd Taymūr, Beirut 1983, XII, 434 S.
- 27.* ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūţġ’s al-Hay’a as-sunnġya fġ l-hay’a as-sunnġya with critical edition, translation and commentary, Beirut 1982, VIII, 289 S. engl., 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydġ Imāms of Ťabaristān, Daylamān and Ėġlān, Beirut 1987, 23 S. engl., 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ĥaram aš-Şarġf in Jerusalem. 1984, XIII, 480 S. engl., 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. KATALOG DER ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN IN MAURETANIEN. Bearb. von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und Ahmad Wuld ‘Abdalġādir, Beirut 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmārchens, Beirut 1984, XIII, 312 S., 5 Tab., 3 Karten.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ėāuzġ und seine Kompilation wider die Leidenschaft, Beirut 1984, XIV, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen, Beirut 1986, VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATĤALLĀĤ, ed.: Der Diwān des ‘Abd al-Laţġf FatĤallāĤ, 2 Bde., Beirut 1984, 1196 S. arab. Text.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāġġin al-Qalānisġ. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur, Beirut 1986, VI, 304 S.
36. HĖLĖNE SADER: Les Ėtats AramĖens de Syrie depuis leur Fondation jusqu’ā leur Transformation en Provinces Assyriennes, Beirut 1987, XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk, Beirut 1991, XII, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ėā‘far al-Idrġsġ (gest. 649/1251), Beirut 1991, XI u. VI, 94 S. dt., 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, ed.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen, Beirut 1990, 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750, Beirut 1989, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrġs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, Beirut 1992, 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995, XIV, 590 S. dt. Text.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-WāġiĤa“ des ‘Abd al-Malik b. Ĥabġb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyġn 809/49 (Abwāb aţ-ţahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ġġihāġ) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule, Beirut 1994, 547 S. arab., 197 S. dt. Text, Indices.

45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwayrī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: Die *quḍāt* Dimašq und der *maḡhab al-Auzāfī*. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische *qaṣīda* bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.
48. AYMAN FUʿĀD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ–Essai de Reconstitution Topographique, Beirut 1998, XL, 754 S. franz., 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993, 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“, Beirut 1993, 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut 1992, XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert, Beirut 1992, I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler, 2 Bde., Beirut 1994, Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, XV, 284 S.; Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung, XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḡnaf und das *Ġazal*, Beirut 1995, IX, 246 S.
56. ESTHER PESKES: Muḡammad b. ʿAbdalwahrāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahrhābiya, Beirut 1993, VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.
- 58.* FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen, Beirut 1994, 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit, Beirut 1996, VIII, 310 S.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, eds.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt, Beirut 1995, XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, eds.: Rezeption in der islamischen Kunst, Beirut 1999, 332 S. dt. Text, Abb.
- 62.* ROBERT B. CAMPBELL, ed.: Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir. Siyar wa-siyar dātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies), 2 Bde., Beirut 1996, 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: La ville source d'inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains, Beirut 1998, 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Beirut 1999, 640 S. engl. Text.
65. Türkische Welten 1. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren, Istanbul 1997, XXIII, 328 S.
66. Türkische Welten 2. CABBAR, SETTAR: Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language. Ed., transl. and linguistically revisited by A. Sumru Özsoy, Claus Schöning, Esra Karabacak, with contribution from Ingeborg Baldauf, Istanbul 2000, 335 S.

67. Türkische Welten 3. GÜNTER SEUFERT: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul 1997, 600 S.
68. EDWARD BADEEN: Zwei mystische Schriften des ‘Ammār al-Bidlīsī, Beirut 1999, VI S., 142 S. dt., 122 arab. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Baalbek: Image and Monument, 1898–1998, Beirut 1998, XIV, 348 S. engl., franz. Text.
70. AMIDU SANNI: The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and nazm in Arabic Theoretical Discourse, Beirut 1988, XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung, Beirut 2001, XV, 549 S.
72. STEPHAN GUTH, PRISKA FURRER, J. CHRISTOPH BÜRCEL, eds.: Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East, Beirut 1999, XXI, 332 S. dt., engl., franz. Text.
73. Türkische Welten 4. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture, Beirut 2003, 352 S., 25 Abb.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane, Beirut 2002, VIII, 244 S.
75. Türkische Welten 5. TOBIAS HEINZELMANN: Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914, Beirut 1999, 290 S. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: Religion between Violence and Reconciliation, Beirut 2002, XIV, 578 S. engl. u. franz. Text.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: Crisis and Memory in Islamic Societies, Beirut 2001, XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996, Beirut 2001, XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam, Beirut 2000, XV, 620 S., 23 Abb.
80. LESLIE A. TRAMONTINI: „East is East and West is West“? Talks on Dialogue in Beirut, Beirut 2006, 222 S.
81. THOMAS SCHEFFLER: Der gespaltene Orient: Orientbilder und Orientpolitik der deutschen Sozialdemokratie von 1850 bis 1950. In Vorbereitung.
82. Türkische Welten 6. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds.: Türkischer Islam und Europa, Istanbul 1999, 352 S. dt., engl. Text.
83. JEAN-MAURICE FIEY: Al-Qiddīsūn as-Suryān, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
84. Türkische Welten 7. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: The Ghazal as a Genre of World Literature II: The Ottoman Ghazal in its Historical Context. Würzburg 2006, XLIX, 340 S.
85. Türkische Welten 8. BARBARA PUSCH, ed.: Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen, Beirut 2001, 326 S.
86. Türkische Welten 9. ANKE VON KÜGELGEN: Inszenierung einer Dynastie – Geschichtsschreibung unter den frühen Mangiten Bucharas (1747–1826), Beirut 2002, XII, 518 S.
87. OLAF FARSHID: Islamische Ökonomik und Zakat. In Vorbereitung.
88. JENS HANSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds.: The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, Beirut 2002, X, 375 S., 71 Abb.
89. THOMAS BAUER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Ghazal as World Literature I: Migrations and Transformations of a Literary Genre, Beirut 2005, 447 S.
90. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, Beirut 2002, XIV, 341 S.

91. HANNE SCHÖNIG: Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KĀZIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAŠTĪ: Risālat as-sulūk fī l-aḥlāq wa-l-a'māl. Hrsg. von Waḥīd Bihmardī, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.
94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḥāl wa-Maḡallatuḥu „Šīr“. In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.
96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.
97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.
98. ABDALLAH M. KAHL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. In Vorbereitung.
99. OLAF FARSCID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Würzburg 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.
100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historio-critical text of the Qur'ān, Beirut 2007, 198 S, engl., franz. Text.
101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell's "Contemporary Arab Writers", 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.
102. MAURICE CERASI, et alii, eds.: Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean, Beirut 2007, 269 S. engl., franz. Text, zahlr. Abb., Karten.
103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. In Vorbereitung.
104. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung (BTS 90). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.
105. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt“ (BTS 95). Arab. Übersetzung. In Vorbereitung.
106. MATTHIAS VOGT: Figures de califes entre histoire et fiction – al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l'historiographie arabe de l'époque abbaside, Beirut 2006, 362 S.
107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde., Beirut 2005, XLVIII, 823 S.
108. LESLIE TRAMONTINI, CHIBLI MALLAT, eds.: From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue sj., Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.
109. RICHARD BLACKBURN, ed.: Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent, Beirut 2005, 366 S.
110. STEFAN REICHMUTH, FLORIAN SCHWARZ, ed.: Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Im Druck.
111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Würzburg 2006, 335 S., 43 Abb.
112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Evolution of Artistic Classical Arabic Prose. In Vorbereitung.
113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, 265 S., maps, plates.



114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia. In Vorbereitung.
115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: Courants et dynamiques chiïtes à l'époque moderne (1800-1925). In Vorbereitung.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. In Vorbereitung.
117. MARTIN TAMCKE, ed.: Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages, Beirut 2007, 210 S. dt., engl. Text.
118. MAHMOUD HADDAD, et alii, eds.: Towards a Cultural History of Bilad al-Sham in the Mamluk Era. Prosperity or Decline, Tolerance or Persecution? In Vorbereitung.
119. TARIF KHALIDI, et alii, eds.: Al-Jahiz: A Muslim Humanist for our time. In Vorbereitung.
120. FĀRŪQ ḤUBLUṢ: Abḥāt fī tāriḥ wilāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-Uṭmānī, Bairūt 2007, 252 S.
121. STEFAN KNOST: Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen Stiftungen in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches. In Vorbereitung.
122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City. In Vorbereitung.
123. JOHN DONOHUE: Robert Campbells A'lām al-adab al-'arabī (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
124. ANNE MOLLENHAUER: Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, 224 S.

* Vergriffen

Die Unterreihe „Türkische Welten“ geht in die unabhängige Publikationsreihe des Orient-Instituts Istanbul „Istanbuler Texte und Studien“ über.

Orient-Institut Beirut
Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
Tel.: 01-359424, Fax: 01-359176
e-mail: oib-bib@oidmg.org
homepage: www.oidmg.org

Vertrieb in Deutschland:
ERGON Verlag GmbH
Keesburgstr. 11
D-97074 Würzburg
Tel: 0049-931-280084, Fax: 0049-931-282872
e-mail: service@ergon-verlag.de
homepage: www.ergon-verlag.de

Vertrieb im Libanon:
al-Furat
Hamra Street
Rasamny Building
P.O.Box: 113-6435 Beirut
Tel: 00961-1-750054, Fax: 00961-1-750053
e-mail: info@alfurat.com

Stand: Februar 2008









Was in einer Religion von Gott gelehrt wird, ist wesentlich mitbestimmt vom Kontext, in dem diese Lehre sich Gehör zu verschaffen sucht. Der jeweiligen Besonderheit einer religiösen Umwelt galt es in den von ihr vorgegebenen Verstehenshorizonten sich verständlich zu machen. Bei seiner Expansion über die Weiten Asiens und den Nordosten Afrikas stand das orientalische Christentum so unausgesprochen oder auch erklärtermaßen im Gespräch mit unterschiedlich religiös geprägten Welten. Mit keiner Religion koexistierte das orientalische Christentum so nachhaltig wie mit dem Islam und hatte seinen Platz in der vom Islam dominierten Welt zu suchen, zu bestimmen und einzunehmen. Wie sich die christliche Gotteslehre im orientalischen Christentum zunächst von der des Judentums zu emanzipieren hatte, so sah es sich nun selbst so gespiegelt in der Sicht der Muslime, die die einst christlich dominierten Regionen des Vorderen Orients eroberten und je länger je mehr als ihre Welt betrachteten. Die Faktoren, die dabei die islamische Kultur der Umwelt bestimmten, unterlagen Veränderungen. Wie die christliche Gotteslehre sich zu allen Zeiten den jeweils zeitspezifischen Herausforderungen zu stellen hatte, so galt dies auch für den Orient. Allen europäisch-amerikanischen Fehlwahrnehmungen zum Trotz reagierte die christlich-orientalische Theologie tatsächlich in je spezifischer Weise auf spezifische Herausforderungen. Die Völkermorde der Neuzeit erforderten andere theologische Aussagen als die Diskussionen am Ausgang der Debatten um die göttliche und menschliche Natur Christi in der Spätantike.

Die Beiträge eines Symposium, das sich im Rahmen des Graduiertenkollegs "Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder" an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität mit der christlichen Gotteslehre im Vorderen Orient befasste, werden in diesem Band zusammengeführt.

Martin Tamcke ist Professor für Kirchengeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen and Direktor des Instituts für Orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte in Göttingen.

ISBN 978-3-89913-637-1

