

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 19 (1963)
Heft: 1

Artikel: Glaubensdiskussionen zwischen Ostkirche und Islam im 8.-11. Jahrhundert
Autor: Gauss, Julia
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878828>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Glaubensdiskussionen zwischen Ostkirche und Islam im 8.–11. Jahrhundert

Über die Auseinandersetzungen zwischen der christlichen und mohammedanischen Welt im Mittelalter urteilt der Kirchenhistoriker von Campenhausen: «Gegen den Islam war die Kirche machtlos, und die ungeheuren Einbußen, die sie ihm gegenüber erlitt, waren keineswegs nur äußerlich und militärisch bedingt.» Bei unserer Betrachtung über den geistig-dogmatischen Aspekt dieses säkularen Kampfes halten wir es von Anfang an für wichtig, die griechische und die lateinische Kirche auseinanderzuhalten. Denn natürlich fiel die Hauptlast des Geistesstreites der *Ostkirche* zu, und so nahm ihn denn diese auch schon im Moment der arabischen Expansion auf – 639 mit einem Kolloquium in Antiochia² – und führte ihn durch die Jahrhunderte weiter auf der großen Linie, die ihr Johannes von Damascus vorzeichnen sollte. Der Westen dagegen trug wenig dazu bei, außer späterer Polemik der spanischen Christen¹; Rom selber schwieg sich anscheinend aus – und hier besteht eine problematische Lücke – bis weit ins Zeitalter der Kreuzzüge hinein. So blicken wir zunächst auf den Gang der Glaubenskontroversen zwischen den Orthodoxen und den Muslim.

1.

Es bleibt erstaunlich, wie schon in der ersten Epoche dieser Auseinandersetzung, im 8. und 9. Jahrhundert, die entscheidende Grundlage zustande kam³. Die drei führenden Männer im apologetischen Kampf, *Johannes Damascenus*, sein Schüler *Abu Qurra* und ein Jahrhundert später *Niketas der Theologe*, lebten alle in der arabischen Welt, Johannes und Qurra zeitlebens in Syrien und Palästina, Niketas während einer mehrjährigen Gefangenschaft in

¹ Darüber schreibt R. Konetzke, Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter: P. Wilpert (Hrsg.), *Miscellanea mediaevalia*, I (1962).

² M. F. Nau, Un colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens: *Journ. as.* XI, 5 (1915), S. 226f.

³ W. Eichner, Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern: *Islam* 23 (1936), S. 133ff.

Mesopotamien, und so beherrschten wohl alle drei die arabische Sprache⁴, waren jedenfalls mit dem Koran vertraut.

Johannes Damascenus sah seine wesentliche Aufgabe darin, Offenbarung neben Offenbarung zu stellen, bekanntlich nicht als einander ausschließende Gegensätze, sondern als Glaubenszeugnisse von verschiedenem Rang: so erschien ihm der Islam als abweichende, immerhin «christliche Häresie». Während der Offenbarungscharakter der Evangelien, so legt er dar, sich selber legitimiere durch die alttestamentlichen Weissagungen und die neutestamentlichen Wundertaten Christi und der Apostel, besäße Mohammeds «Schrift» (γραφή) nur einen getrübbten historischen Ursprung. Echte Überlieferungen über Gott und den Messias von seiten der Juden und Arianer seien zusammengefloßen mit falschen, oft sogar unsinnigen Anschauungen des Propheten. Vor allem anfechtbar sei Mohammeds Lehre über Christus, also die sog. koranische Christologie. Denn sie besage in offenbarem Widerspruch, Christus sei Gottes Wort und Geist, aber ebensowohl sein Geschöpf und Knecht⁵, sie erkläre die Kreuzigung für einen Schatten, d. h. für unwirklich, und erzähle, Christus habe die Frage Gottes, ob er sich auf Erden für seinen Sohn ausgegeben hätte, selber verneint. Johannes Damascenus fand demnach im Koran zwar die drei göttlichen Hypostasen der christlichen Theologie, doch ohne die Idee der Trinität, der Inkarnation und der Erlösung. So war die Trennungslinie in aller Form bezeichnet.

Zu derselben Unterscheidung der Offenbarungstraditionen wie sein Vorgänger bekannte sich *Abu Qurra*. Im besondern führte auch er die Leugnung der Gottheit Christi auf «arianische Irrtümer» zurück⁶. Aus der großen Sammlung von Streitgesprächen mit Ketzern und Sektierern, die unter Qurras Namen geht, treten aus 13 Diskussionen mit Sarazenen als meist umstrittene Doktrinen hervor: das Dogma von der Wesensgleichheit des Gottessohnes und von der Erlösung.

Um die Göttlichkeit des Logos zu begründen, setzt Qurra bedeutensamerweise keine Schriftbeweise ein, sondern er führt eine begriffliche Analyse an der Idee der Gottesherrschaft durch⁷. Besteht

⁴ C. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik* (1912), S. 12.

⁵ Patr. Gr. 74, col. 768.

⁶ Patr. Gr. 97, col. 1558. Disputatio XXV. ⁷ Ebd.

solche Herrschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit, so darf man sie nicht allein auf die Schöpfung beziehen. Denn sonst müßte sie zeitlich mit dieser anheben und, wenn die Welt ins Nichts zurücktreten wird, mit ihr enden. Es ist weiter die Frage zu entscheiden, ob Gott über Höhergestellte, über Gleich- oder Tiefergestellte regiere. Weil das Erste absurd ist, und weil ein Regiment über Niedrigere die göttliche Herrscherwürde unter die eines menschlichen Regenten herabsetzen würde, ergibt sich die Schlußfolgerung: Gott übe seine Herrschaft über ein ewiges gleichgestelltes Wesen. Damit gilt der Leugner der Gottheit Christi für widerlegt.

Vom Erlösungswerk gibt Qurra den altchristlichen, auf Rechtsanschauungen gestützten Aufriß⁸: Das Todesurteil, das der höchste Richter über die in Adam abgefallenen, ungehorsamen Menschen verhängt habe, könne erst wieder aufgehoben werden durch absoluten Gehorsam, und zwar nicht bloß von gehorsamen Menschen wie Abraham, Moses oder Noah, sondern allein durch den Gehorsam eines Sündlosen. Frage der Ungläubige, wozu aber der Kreuzestod, so sei zu antworten: weil die Menschen nicht nur dem Tod, sondern auch dem Satan verfallen seien, der sie mit Recht in seiner Tyrannei festhalte. Aus solcher Knechtschaft könnten die herabgesunkenen Menschen weder reuig umkehren noch sich selber befreien. Zudem müsse erst der Teufel sein Recht auf sie verlieren, was geschehe, wenn er Christus töte und so sich selber vor Gott ins Unrecht setze. Dies ist die Erlösungsallegorie, wie sie sich seit Origenes in der östlichen und westlichen Patristik verbreitete, bei den Griechen besonders vertreten durch Gregor von Nyssa, bei den Lateinern durch Augustin, Leo und Gregor den Großen.

Qurra unternimmt es, den Rechtsvorgang in folgender Geschichte auszumalen: Einem Herrn entlaufen die Knechte über einen Grenzfluß in ein Land voll lockender Früchte. Dort werden sie aber von dessen Besitzer, einem Tyrannen, gequält. Auf ihr Bitten schickt der frühere Herr seinen Sohn in Knechtsgewand über den Fluß. Der Tyrann, der ihn ebenfalls aber vergeblich zu verführen sucht, ergrimmt und tötet ihn. Darauf spricht der Herr zum Tyrannen, d. h. Gott zum Teufel: «Ich hätte jene zwar mit meiner Macht befreien können, aber ich wollte nicht das Recht verletzen. Jetzt aber, wo du mir den Sohn getötet hast, werde ich sie dir mit bestem

⁸ Patr. Gr. 97, col. 1462.

Recht... entziehen.» In einem anderen Dialog macht sich der Sarazene zum *Advocatus diaboli* und fragt: «Was hat Christus Großes getan? Der Teufel kann sagen: Ich habe den Menschen besiegt und bin von einem Gott besiegt worden.» Am weitesten dringt ein Fragesteller in das soteriologische Paradox vor, der erklärt haben will, wieso man die Juden als Frevler und Mörder Jesu verklage, während doch dieser aus eigenem freiem Willen Kreuz und Tod auf sich genommen habe.

So treten aus Qurras Diskussionen eine ganze Reihe Fragen hervor – über Lösegeld, Opfer, Genugtuung, Gnade, Anspruch und Rechtsverlust des Satans –, die im Verlauf des Mittelalters wiederkehren. Ebenso zeigt sich die Dialogsammlung wie ein Lehrbuch für paradigmatische Argumentationen und Antworten⁹. Daß dabei primitivere und anspruchsvollere Partner zufriedenzustellen sind, macht die Aufgabe vielfältig. Es sei nur hingewiesen auf ein ungefähr gleichzeitiges Religionsgespräch zwischen dem Kalifen Mahdi († 785), dem Vater Harun al Raschids, und dem Patriarchen Timotheos¹⁰, worin der Kalife seinerseits mit derben Fragen gegen das Trinitätsdogma ansetzt, andererseits die Gleichnisreden des Christen grundsätzlich abweist mit den Worten: «Du wirst mit Gott nicht sehr weit kommen durch deine körperlichen Vergleiche und Analogien.»¹¹ Das ist ein Einwand, der die islamische Polemik zunehmend beherrscht.

Mit *Niketas von Byzanz* trat ein Theologe im offiziellen Auftrag des Reiches auf. Wie er in der Vorrede zu seiner Widerlegung der Sarazenen¹² schrieb, wolle der Kaiser – vermutlich Basileios I. – «die gegen Gott rebellierenden Geister, bevor er mit dem Schwert eingreife, mit dem Wort der Wahrheit treffen». Wie der Imperator

⁹ Güterbock (A. 4), S. 13.

¹⁰ A. Mingana, *Apology of Timothy* (1927/28): Gegen die Gottheit Christi wird geltend gemacht Joh. 20, 17; ebenso der Umstand, daß Christus bete, daß er frage: Warum nennst du mich gut? Die Bezeichnung Sohn Gottes sei auch auf Moses und Esra bezogen, für Christus andere Namen wie Lamm, Eckstein, Weg verwendet. Vgl. J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, 1 (1945), S. 75.

¹¹ Mingana (A. 10), S. 145. Zur Analogie für die Trinität dient hier, wie vielfach üblich, die dreifältige Einheit von Quelle, Fluß und See.

¹² *Confutatio Agarenorum*: Patr. Gr. 105, speziell col. 669f. und 672. Zum Bekehrungsplan des Kaisers Basileios bei seinem siegreichen Vordringen gegen die Araber in Sizilien vgl. Güterbock (A. 4), S. 24.

also «mit der Tat» zu wirken suche, so der Autor «in der Palaestra der Worte», und darum «möge ihm Gott den Sieg geben, uns aber die Zunge stärken».

Der große Sendbrief des Niketas zerfällt in eine Demonstration der wahren Lehre und in eine Confutatio des falschen Glaubens der Agarener. Was methodisch interessiert, ist, daß er sich in beiden Teilen auf Allgemeinbegriffe, auf ein dialektisches Verfahren, natürliche Argumente und eine syllogistische Beweisführungskunst stützen will. Ja, laut der kaiserlichen Mahnung, die falsche Lehre mit aller Kraft zu diffamieren, nimmt er sich vor, auf Vorstellungen einzugehen, wie sie dem ganzen Menschengeschlecht zugänglich seien. Allerdings gesteht er zu, daß diese Beweismethode sich nicht unbeschränkt auf übernatürliche Dinge anwenden lasse und deshalb höchstens zu einer Evidenz führe. Er benützt am meisten den Satz vom Widerspruch, mit dem er etwa Aussagen über Gott abweist, wenn deren Folgerung sich als «absurd, irreligiös» oder als «Gotteslästerung» erweist. Dann «bleibe eben nur übrig», im umgekehrten Sinne zu argumentieren. So scheidet er bei der Frage nach einer Möglichkeit der Gotteserkenntnis eine unmittelbare Einsicht in das unaussprechliche, namenlose Wesen Gottes aus, gleichfalls aber auch ein völliges Ignorieren Gottes und schließt daraus, daß wir Gott aus seiner Schöpfung congruenter zu begreifen haben. Öfter stuft er auch Ansichten nach dem Grad ihrer Wahrheitsbegründung ab (*verius dicitur*). Im Ganzen tritt eine rationale Theologie zutage, zugleich aufgebaut auf zwingende Vernunftschlüsse wie auf Gründe der Evidenz und Kongruenz.

In dieser Weise sucht er die Trinitätslehre zu begründen. Er erörtert das Wesen Gottes als Einheit, Unendlichkeit und Ewigkeit, darauf die weltschaffende göttliche Kraft als gleich ewig und unendlich, unter den Namen «Wort» und «Weisheit» sowohl von der Bibel wie vom Koran bezeugt, schließlich die göttliche Heiligkeit, die die Welt belebt, den Geist. Seine ganze Anstrengung richtet sich darauf, den Vorwurf der Mohammedaner zu entkräften, daß die Christen drei Götter verehrten.

In der Widerlegung entfaltet Niketas seine ergiebige Korankritik. Die ersten 18 Suren bespricht er sogar im einzelnen, dann überprüft er, nach Überspringen eines angeblich sinnlosen Abschnitts, den Schlußteil von Sure 36 an in genereller Zusammenfassung. Von Anfang zieht er die Echtheit des Prophetenbuches

(el kitāb) in Zweifel, schon allein deshalb, weil Mohammed es in nächtlicher Einsamkeit empfangen habe, nicht etwa wie Moses die Tafeln vor allem Volk, vor 600 000 Zeugen¹³. Die Verknüpfung des Korans mit dem Alten Testament erscheint ihm bloße Schlaueit: «Die Barbaren sind begierig, den Gott Abrahams zu ihrem Gott zu haben.» Noch schärfer wendet er sich gegen Mohammeds Aufforderung an die andern Schriftbesitzer (Sure III, 57), gemeinsam den einen Gott anzurufen. Denn würde dies zugestanden – mit Weglassen der Lehre von Christi Gottheit und Menschwerdung –, so gäbe es für die Christen überhaupt kein Hindernis mehr, sich den Muslim anzuschließen. Im Blick auf Mohammeds Anspruch, mit seinem Buche Gesetz und Evangelium ergänzen zu wollen, fragt er empört: «Was verurteilst du an Jesus, daß du diese neue und dritte Schrift gegeben hast?» Begreiflicherweise ließ nach seiner Ansicht der abschließende Charakter des Christentums keine weitere Abrogation zu.

Gegen den islamischen Glauben selber richtet Niketas den Vorwurf, es fehle ihm, trotz dem strikten Monotheismus, an wahrhaft würdigen und erhabenen Gottesanschauungen. Immer wieder meine dieser Gott im Koran, er müßte bei sich selber schwören, d. h. sein eigenes Wort mit einem Eid bekräftigen. Und ähnlich beziehe sich der Prophet in seinen Schwüren auf Sonne, Mond, Laufhunde, Pflanzen und Dämonen. Im übrigen begründe sich der Koran weder auf Prophetien noch Wunder noch ein heilig geführtes Leben, höchstensfalls auf einen Stern (wohl auf Grund von Sure 52, «Beim niederfallenden Stern, nicht irrt euer Genosse»). Mohammed behaupte bloß: «mir genügt Gott», was bedeute, Gott sei Zeuge für seine Botschaft. Mit viel und kräftigem Spott bedenkt der byzantinische Polemiker die historischen und logischen Unstimmigkeiten der koranischen Erzählungen, desgleichen die Jenseitsvorstellungen und die Sittengebote. Abschließend warnt er seine Glaubensgenossen vor jeder täuschenden rationalen Dialektik. Wenn die Muslim auch lehrten, Gott sei weise, gerecht und mächtig und wolle in seiner Güte unsere Seelen zum Heil führen, so dürfe sich doch kein Christ herausnehmen zu sagen, der wahre Gott werde auch von den Sarazenen verehrt. Damit grenzt Niketas das Christentum nicht bloß ab gegen eine Häresie, sondern setzt intolerant den Unterschied zwischen einer wahren und falschen Religion.

¹³ Patr. Gr. 105, col. 705; die folgenden Zitate col. 792; 716.

2.

Auf diese drei hochbedeutenden orthodoxen Autoritäten folgten in den beiden nächsten Jahrhunderten keine ebenbürtigen Apologeten mehr. Eher handelt es sich um den *Nachklang* einer großen Tradition.

So entstammen dem 10. Jahrhundert zunächst einmal zwei theologische Schreiben byzantinischer *Kaiser* an arabische Herrscher. Wir stehen damit am Beginn der großen Kampfzeit, wo die Griechen Zypern, Kreta und Kalabrien umkämpften, dann aber, nach der Jahrhundertmitte, durch Kleinasien über Kilikien in heroischer Offensive bis Syrien vorstießen. Die kaiserlichen Briefe dürften dem Brauch entsprechen, der auf die Tage Mohammeds zurückgehen soll, keinen Kriegszug zu beginnen, ohne vorher den feindlichen Herrscher zum Glaubensübertritt aufzufordern, offenbar in der Auffassung, der Blutpreis falle auf denjenigen Feldherrn zurück, der versäume, die Andersgläubigen vor dem Waffengang mit Beweisführungen zu gewinnen.

Als Teilstück einer solchen Regentenkorrespondenz stellt sich ein Brief dar, der ca. um 900 unter dem Namen von Kaiser *Leo VI.* († 911) an Omar adressiert wurde¹⁴. Anfangs nimmt das Schriftstück augenscheinlich Lehrsätze auf, die der arabische Partner angeführt hat, zuallererst sogar das koranische Glaubensbekenntnis: *Credimus in unum Deum cui similis non est*, darauf Christuszeugnisse aus der Bibel, als Beweise für die Menschheit Jesu: nämlich sein Selbstzeugnis, er sei Gottes Gesandter, das johanneische Abschiedswort bei der Himmelfahrt, ebenso die Gleichstellung Jesu mit Adam. Der kaiserliche Autor beteuert, wer echtes Wissen über Christus suche, müsse das Alte und Neue Testament von Grund aus durchforschen, und gibt Omar viele Hinweise auf genau bestimmte Stellen aus der Genesis, den Propheten, Hiob und den Psalmen, auf neutestamentliche Aussagen vor allem bei Johannes und Paulus.

Aber in den Mittelpunkt drängt sich das Erlösungsdogma, die Lehre also, wo die Griechen den Glaubensgegensatz am schärfsten zu fassen vermeinten. Daß hierüber der Koran keine Auskunft gebe, erstaunt Leo, und er schreibt: «Das ist die Finsternis in euch, daß ihr es nicht versteht.» Dann bringt er die Doktrin vor

¹⁴ Patr. Gr. 107, col. 315–24.

im Sinne des Rechtshandels mit dem Satan und erklärt dabei auch, der Logos habe Menschengestalt angenommen, um nicht unsichtbar zu bleiben. Ausgerechnet fehlt also das den Muslim anstößige Kernstück, der Sühne- und Kreuzestod. Außerdem versucht Leo, die Christus- und die Kreuzverehrung zu rechtfertigen, ohne sich auf Christi Tod zu berufen. Wie damit dogmatisch die letzte Schroffheit vermieden ist, schließt der ganze Brief auch mit versöhnlichen Worten: Die Muslim hätten durch Nestorianer soweit Kunde erhalten, daß sie, wenschon nicht die eigentliche Wahrheit, doch einiges vom Glauben an Christus verstünden.

Von durchaus verwandter Art erscheint das zweite Sendschreiben, das im Auftrag von Kaiser *Romanos*, also manche Jahre später, an den Emir von Damaskus abgehen sollte¹⁵. Als sein Verfasser bezeichnete sich – wenn es kein Deckname ist – der berühmte Erzbischof *Arethas* von Kaisarea. Jedenfalls stand hinter dem Text ein kampfbereiter Geist. Denn er wagte sich im Schlußteil mit einer direkten Kampfansage hervor und behauptete, die vielen Siege der Muslim seien keineswegs, wie sein Gegner schreibe, ein Zeichen dafür, daß Gott ihnen die Herrschaft über die Welt geben wolle, im Gegenteil züchtige Gott ja vielmehr diejenigen, den er liebe. Immerhin hätten auch die Griechen einen Land- und Seesieg zu verzeichnen, und so, verkündet *Arethas*, «hoffen wir, eure Zeit ist abgelaufen»¹⁶.

Der Vergleich der Religionen fällt zuungunsten des Islams aus, aus dem üblichen Grund, weil sich für Mohammeds Dasein und Werk keine Weissagungen angeben lassen. Besonders folgenschwer sei, daß das göttliche Heilswerk im Korantext unverständlich bleibe. So werde dort die Geburt Jesu zwar wohl als ein übernatürlicher Akt, als die Erschaffung eines Menschen durch das Schöpfungswort des Engels dargestellt, nicht aber als das Leib- und Menschwerden eines Gottes. Die Christen sähen darin keine fleischliche Zeugung, wie man ihnen vorhalte, sondern sie verstünden unter dem Namen Sohn die Wesensgleichheit Christi mit

¹⁵ A. Abel, La lettre polémique «d'Arethas» à l'Emir de Damas: *Byzantion* 24 (1954), S. 343f.

¹⁶ Ebd., S. 368. Die erwähnten Schlachten sind allem Anschein nach der Seesieg des Admirals Himerios bei Lesbos im Jahr 915 und der Landsieg bei Tarsus 916. Dies läßt sich gut vereinbaren mit den Regierungsdaten des Kaisers *Romanos I. Lekapenos* 919–944 und der Lebenszeit des *Arethas* ca. 860–932.

dem Vater, unter dem Namen Logos die unkörperliche Emanation aus Gott. Um die Trinität zu erklären, dient nun schon bis zum Überdruß der alte Analogiebeweis mit der Sonne, den Sonnenstrahlen und der Sonnenwärme. Schließlich erhebt sich noch, entscheidungsvoll, die Frage nicht nach dem Wie, sondern dem Warum der Inkarnation: Was hat Gott dazu getrieben, Mensch zu werden? Die Antwort des Arethas stehe hier im Wortlaut: «Gott hatte Adam zum Tode verurteilt wegen seiner Sünde im Paradies. Und da dieses Todesurteil aufgehoben werden sollte, schickte Gott notgedrungen seinen Sohn, damit dieser, Sohn Gottes und selber Gott, das Todesurteil zurücknehme, wie der Sohn eines Königs durch seinen Vater geschickt wird, um eine vom Vater verhängte Verurteilung zurückzunehmen... Jesus aber, von den Juden getötet, auferstand von den Toten und wird niemals mehr sterben.»¹⁷

Wieder zeigt auch diese Interpretation des Heilsereignisses, wie sehr es dem Christen darauf ankam, das Paradoxe und Anstoß-erregende des Sühnegedankens zu eliminieren. Aus wohlverstandener Vorsicht, denn schon schließen sich an die zentrale Frage die weiteren Einwendungen des Mohammedaners an: Wie kann der geweissagte Tod Christi zugleich ein freiwilliger sein? Was heißt, der Tod sei abgeschafft, wenn die Menschen doch nach dem Kreuzestod Christi wie zuvor sterben? So werden die christlichen Glaubensprobleme durch die unerbittliche Konsequenz der fragestellenden Muslim in einer Tiefe aufgedeckt, daß ihnen kaum ein Großer unter den Theologen genügen dürfte.

Die Anforderungen an die christliche Apologetik sollten sich im Lauf des 10. Jahrhunderts noch weiter steigern, weil die arabischen Denker, an *Aristoteles* geschult, das logisch-philosophische Element in der Diskussion hervorkehrten. So tat es al Kindi im Angriff gegen das Trinitätsdogma¹⁸. Er begründete nach den Kategorien von Porphyrs Isagoge, daß sich die Dreifaltigkeit weder durch den Begriff der Zahl, der Art oder Gattung als Einheit fassen lasse, und spottete unverhohlen: «Die Christen sagen, drei macht eins und eins macht drei.» Der Vertreter der Christen, der ihn zu widerlegen suchte, *Yahya ibn Adī* (in Bagdad 974 †), wich vor der logischen Argumentation zurück auf die patristische Lehre von Gottes ewigen Eigenschaften – gut, weise, mächtig – als einer

¹⁷ Ebd., S. 369.

¹⁸ E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter* (1930), S. 102ff.

Manifestation der drei göttlichen Personen, die zur Substanz in einerlei Relation stehen¹⁹.

Beim Zusammenstoß eines philosophisch Gebildeten mit einem Ungebildeten konnte allenfalls eine disparate Kontroverse entstehen. Eine solche liegt vor in der *Confutatio des Bartholomäus von Edessa*, einem Schriftstück von völlig ungewisser Datierung²⁰. Philosophisch ist der Ansatz, den der ungenannte Sarazene mit einer Definition Gottes vorgebracht hat. «Gott ist Substanz ohne Ursache, aller Dinge mächtigste und wahre Ursache, jeder andern Substanz und Natur überlegen, ohne Anfang und Ende.» Soll nun an diesem Gottesbegriff, wie der Muslim verlangt, die behauptete Gottheit Christi gemessen werden, so entstehe Widerspruch auf Widerspruch: wie könnte er Gott sein, wenn er Geburt und Tod erfuhr, vom Vater gezeugt wurde? – sei er von Ewigkeit her, wie könnten Menschen alsdann zur Kenntnis von Dingen gelangen, die von Ewigkeit her sind? Sei die höchste Substanz eine einzige, woher eine Gottheit aus drei Personen? Nicht allenfalls aus vier? Und wie erst lasse sich die Aussage begreifen «zugleich Mensch und wahrer Gott»? Wir begegnen also der Gedankenwelt einer rationalen Aufklärung. Ihr entzieht sich aber Bartholomäus. Denn er setzt sogleich mit Polemik im Stil eines vulgären Pamphlets ein. Dabei pocht er auf seine Korankenntnis und erhebt Vorwürfe, wie sie vor ihm kaum ein christlicher Autor ausgesprochen hat. Wo bleibe der Monotheismus, da die Mohammedaner außer Gott Aphrodite und Saturn, sogar die Sterne verehrten? Unmöglich könne der Gott der Muslim derselbe sein wie der christliche, da dieser unsichtbar sei, jener aber aus fester Masse gehämmert²¹. Über den Propheten fällt er die größten Verdikte: Er sei lange ein Ungläubiger gewesen, ein Wüstling, Dieb und Straßenbandit. Im Koran habe er Wahres und Falsches durcheinandergemischt, darunter jedenfalls keine himmlische Offenbarung. All diesem Irrglauben stellt Bartholomäus endlich zwei neutestamentliche Bestätigungen Gottes für die Sohnschaft Christi entgegen, bei der Taufe und bei der Verklärung. Diese genügten vollauf, um zu er-

¹⁹ A. Perier, Yahya ibn Adi, édition et traduction: Rev. de l'Or. chrét. 22 (1920/21), S. 3–21.

²⁰ Patr. Gr. 104, col. 1387f. Zur Datierung vgl. Güterbock (A. 4), S. 23.

²¹ Arabisch «samed»: Koran 112, 2. Vgl. dazu Güterbock (A. 4), S. 18, und Eichner (A. 3), S. 157.

fassen, sonst «gebe es kein Wort des Heils». – Die ganze Schrift erweckt das Gefühl, daß der Mönch von Edessa keine gemeinsame Basis suchte, sondern kurzerhand Feindschaft setzen wollte, sei es aus persönlichem Glaubensfanatismus oder aus der Kriegsstimmung seiner Zeit. Auf jeden Fall hätte sich das Dokument geeignet zur Propaganda in rückeroberten Gebieten, wo nach den griechischen Siegen oft die Araber aus Stadt und Land vertrieben, Moscheen angezündet und Koranexemplare massenweise verbrannt wurden.

3.

Das 11. Jahrhundert brachte dem Byzantinischen Reich nicht mehr so glänzenden Kriegserfolg, sogar bald nach seiner Mitte die Einfälle der Türken. Aus dem ganzen Zeitraum sind nur spärliche Schriften zur Auseinandersetzung unter den Religionen überliefert, auch nicht besonders bedeutende.

Von Gaza, also von außerhalb der Reichsgrenze, wo Christen und Muslim jahrhundertlang in direktem Kontakt standen, stammt angeblich die friedlich beherrschende Unterredung des Bischofs *Samonas* mit einem vornehmen Araber über das Abendmahl²², hübsch eingekleidet in die Erzählung eines gemeinsamen abendlichen Spazierritts, dem Inhalt nach einfach die Replik eines Dialoges von Abu Qurra²³. Ebenso traditionell mutet eine *Disputatio de fide*²⁴ an, von zeitlich unbestimmter Herkunft. Darin gibt der Repräsentant der Christen, der sich «*Euthymios*» nennt, einem arabischen Philosophen aus Melitene in recht zufälliger Reihenfolge Auskunft über die christlichen Hauptdogmen und Sakramente sowie über die Überlieferung der Bibel. Das Eigenartige, man möchte fast sagen Rückständige seines Verfahrens liegt darin, daß er mit Schriftworten beweisen will, und zwar mit alttestamentlichen, die ja für den Muslim ebenso sehr Beweiskraft besitzen. Zunächst fragt er den Partner an, was er von Mose und Jesaja halte, ob er die Verkündigung eines David, Daniel, Hesekei, Jeremia anerkenne, um so mit seiner Zustimmung eine breite Grundlage von Propheten- und Psalmenworten zu gewinnen. Nun fällt es ihm leicht, daraus das Wirken eines göttlichen Geistes, eines Erlöserwillens und das Kommen des

²² Patr. Gr. 120, col. 821f.

²³ Vgl. Güterbock (A. 4), S. 16.

²⁴ Patr. Gr. 131, col. 20–37.

Messias abzuleiten, ganz so, als ob er einen Juden unterweisen wollte. Wo aber der Schriftbeweis nicht zureicht, hält sich Euthymios an die beliebten Allegorien. So stellt er dem baren Unvermögen des Sarazenen, sich Gott räumlich zerteilt zu denken, oben im Himmel als Weltenlenker und unten auf Erden in Menschengestalt, den Vergleich mit der Sonne entgegen: obwohl ihr Licht sich über den Erdboden ergieße, bleibe sie selber, was sie immer ist. Doch mit der Erlösungsallegorie vom Rückkauf der Menschen aus der Teufelsgewalt stößt er auf unbeugsamen Widerspruch, auf den Protest, wenn Christus beim Loskauf sein Blut dem Teufel habe geben sollen, so fehle nichts mehr zu einer Blasphemie und Tollheit. In der Tat weicht Euthymios zurück und versichert, die allegorischen Erklärungen seien nur in übertragenem Sinn zu fassen – ein Zeichen also für die Bereitschaft, ein patristisches Erbe aufzugeben²⁵.

Ein letztes Werk der apologetischen Literatur der Byzantiner vor 1100 ist die *Panoplia*, ein Traktat aus der Reichshauptstadt, der heute dem Theologen *Euthymios Zigabenos* zugeschrieben wird²⁶. Nach Art und Ton sticht er durchaus von den bescheidenen Dialogen ab. Denn sein Autor fühlt sich mächtig in der Rolle, seinem Auftraggeber, dem Kaiser Alexios I., zuliebe, sich für die Orthodoxie einzusetzen und, nach seinem Wort, Unkraut vom Weizen zu scheiden. Im Schlußkapitel seiner umfassenden Kampfschrift wendet er sich gegen den Islam. Was er biographisch über Mohammed zu berichten weiß, sind weitgehend verleumderische Legenden. Was er dann anschließend an Kritik gegen den Koran vorbringt, erscheint voll Sachkenntnis und Aggressivität, ist aber, manchmal bis in den Wortlaut hinein, ausgeschrieben aus Niketas, also nichts weiter als ein Rückgriff um 200 Jahre²⁷. Statt gegen die Araber richtete sich derselbe Angriff nun, der Zeit entsprechend, gegen die vielgefürchteten Türken, und es ist buchstäblich eine Ironie der Geschichte, daß die intolerante Kampfschrift bei ihrer

²⁵ Ebd., col. 32/33. Vgl. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption* (1905), S. 283. Eine scharfe Ablehnung sprach auch schon Johannes Damascenus aus: Da wir gegen Gott gesündigt hatten, folgt daraus, daß er es ist, dem der Loskaufspreis zu zahlen war. Fern sei der Gedanke, daß das Blut des Herrn dem Tyrannen übergeben worden sei, *Patr. Gr.* 44, col. 1096.

²⁶ *Patr. Gr.* 130, col. 20–1360. Zur Autorschaft H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (1959), S. 614.

²⁷ Die Übereinstimmung der Texte bei Euthymios mit Niketas ist im einzelnen nachgewiesen von Güterbock (*A.* 4), S. 36.

zweiten Druckausgabe im Jahr 1710 um dieses letzte Kapitel gekürzt worden ist mit dem Vermerk: *prae metu Turcarum*²⁸.

4.

Versuchen wir uns – als Bilanz – einen Überblick zu geben über die religionsphilosophische Entwicklung im *Islam*, die mit der dreihundertjährigen Reihe der angeführten Streitgespräche zusammenhing.

Wie die maßgebenden Islamforscher, besonders Becker, betonen, stand die *christliche* Glaubenswelt dem *frühen Islam* mit einer dialektischen *Überlegenheit* gegenüber²⁹. Denn ihre Vertreter konnten ihr Rüstzeug einfach herholen aus den Kontroversen der Kirchenväter mit den spätantiken Häresien und so etwa die Mohammedaner treffen mit den Argumenten gegen die Arianer oder Sabellianer.

Dieses Verhältnis begann sich seit dem *9. Jahrhundert* umzuwandeln, als sich die *islamische* Theologie, der *Kalām*, zur entscheidenden *Religionsphilosophie* heranbildete. In den Diskussionen trat dabei der Schrift- oder Traditionsbeweis hinter den Vernunftbeweis zurück³⁰. – Die Durchbildung des *Kalām* erscheint, vom christlich-islamischen Gegensatz her, wie eine Vorschule. Nachdem beide theologischen Richtungen, die ältere radikale der Mutaziliten und die jüngere vermittelnde der Aschariten, aus dem platonisch-aristotelischen Erbe den Begriff des *Nus* (*akhl*) aufgenommen hatten, verwendeten ihn die Mutaziliten zur Kritik an der koranischen Orthodoxie, während die Aschariten sich darum bemühten, die Glaubenslehren mit vernunftgemäßen Begründungen zu erklären oder auch zu verteidigen. Das waren die prinzipiellen Haltungen, mit denen sie auch dem Glaubensgegner entgentreten sollten. – Für die Auseinandersetzung mit dem Christentum wurde es folgenreich, daß die Vertreter des *Kalām* zur Wahrung des reinen Monotheismus nicht nur einmütig den vulgären Anthropomorphismus des Korantextes verwarfen, sondern auch mit der Streitfrage rangen, ob es erlaubt sei, im namenlosen, unaussagbaren Wesen Gottes bestimmte Attribute anzunehmen. Damit war je nachdem schon

²⁸ Patr. Gr. 130, col. 33.

²⁹ C. H. Becker, *Islamstudien*, I (1924), S. 433.

³⁰ Becker (A. 29) führt an, S. 445, daß die Parteien miteinander ausmachten, nicht auf Grund der Offenbarungsschriften zu diskutieren.

ihre Einstellung vorgezeichnet gegen die christliche Lehre von Gottes ewigen Eigenschaften, den «willkürlichen» drei – der Unterlage für den Trinitätsglauben³¹. Nach der allerstrengsten Ansicht führte das Zugeständnis der Attribute geradezu zum Abfall von der göttlichen Einheit, zum Schirk. – Von unabsehbarer Tragweite war schließlich die Abkehr der Rationalisten vom altorthodoxen Begriff einer schrankenlosen Freiheit Gottes. Wenn nach dieser älteren Auffassung das für gut und gerecht galt, was Gott befiehlt, und für schlecht, was er verbietet, so lehrte nun der Kalām, Gott müsse sich an das Gute und Gerechte halten, d. h. sich einer normativen Notwendigkeit unterstellen. Auf solche Weise ließ sich die Welt- und Heilsordnung gleichsam nach sittlichen Postulaten erschließen, etwa sagen, Gott *müsse* die Menschen, da er sie zur Seligkeit bestimmt habe, durch Propheten auf den richtigen Weg leiten oder er *müsse* sie nach seiner Gerechtigkeit im Jenseits lohnen oder strafen. Anders ausgedrückt, die Konvenienzgründe bekamen in theologischer ihre überragende dialektische Bedeutung.

Im letzten Zeitabschnitt, den wir betrachtet haben, im *11. Jahrhundert*, sollte das *islamische* Glaubensgut weitgehend *spiritualisiert* werden unter dem Einfluß der Philosophie und der Mystik. Am Anfang wie am Ende der Epoche stand je eine große Gestalt, Avicenna und Al Ghazali, die zusammen die einzigartige Spannweite ihres Zeitalters darstellen. Der Perser Ibn Sina, wie bekannt ein erstrangiger Kenner der aristotelischen Metaphysik, formulierte seine Gotteslehre nach dem vierfachen Satz vom Grunde, durchaus nach den Anschauungen seines Meisters, ohne aber dadurch mit dem Koran in Widerspruch zu treten. Er wirkte ja auch nicht ausschließlich als Philosoph, sondern ebenso als Theologe³². Als solcher stellte er sich die Aufgabe, die übervernünftigen Offenbahrungslehren – nach seiner Überzeugung die Lehre vom Wesen Gottes, vom Prophetentum, vom Gebet und dem Leben nach dem Tode – weder abzuweisen noch zu kritisieren, sondern sie durch philosophisches Denken zu erhellen.

Zu welcher Weite und Tiefe Al Ghazali vordrang, gibt uns Wen-
sinck zu bedenken mit seinem Urteil: er war als Bekenner Muslim,

³¹ Fritsch (A. 18), S. 107f.

³² Leicht zugänglich in «Wisdom of the East Series»: A. J. Arberry, Avicenna on Theology (1951).

als Philosoph Platoniker, als Ethiker Christ³³. Seine Gottesverehrung, seine Gotteshingabe, die sufische Doktrin vom Aufstieg der Seele in der liebenden Erkenntnis, sie lassen sich kaum scheiden von der frühchristlichen, ebenfalls von Plato ausgehenden Mystik.

So stieg der Islam zu einer geistigen Stufe empor, auf der er sich dem Christentum an Kraft der Argumentation, an dialektischer Methode längst nicht mehr unterlegen wußte wie in der Frühzeit, sondern sich für ebenbürtig oder gar für mehr als ebenbürtig hielt. Ihm auf dieser Stufe zu begegnen, vermochten jedenfalls die Theologen der griechischen Kirche damals nicht.

Wie aber, so fragen wir, stand es denn mit dem Westen und Rom? Darauf wollen wir in einer nachfolgenden Studie über Anselm von Canterbury eingehen.

Julia Gauss, Basel

³³ A. J. Wensinck, *La pensée de Gazzali* (1940).