

Briefwechsel mit einem Muslim – Al-Kindîs Apologie des Christentums (9. Jh.)

Peter Bruns, Bamberg

Einleitungsfragen

Der Brief des °Abd al-Masîh al-Kindî »nimmt in der Reihe der mit dem Islam sich befassenden polemischen Werke östlicher Christen eine einzigartige Stellung ein sowohl hinsichtlich ihrer Anlage und ihres Umfanges als auch hinsichtlich ihres Zweckes und ihrer Methode.«¹ Dem Urteil des wohl prominentesten Kenners der arabisch-christlichen Literatur deutscher Zunge entspricht indes in keiner Weise das eher geringe Forschungsinteresse² an Leben und Werk dieses christlichen Al-Kindî, der nicht mit seinem muslimischen Namensvetter, dem berühmten Philosophen, Arzt und Musiker Abû Ja°qûb ibn Ishâq al-Kindî zu verwechseln ist. Gleichwohl steht zu vermuten, daß der anonyme Apologet sich bewußt dieses schillernden Namens bediente, um größere Aufmerksamkeit bei seinem Lesepublikum zu erheischen. Der missionarische Zug dieser bemerkenswerten arabischen Apologie, welche die Muslime nicht nur zu einer bloßen Hochschätzung der christlichen Religion, sondern auch zu deren Annahme bewegen sollte, inspirierte Anton Tien³ im Jahre 1880 zur Drucklegung des Originaltextes aufgrund zweier, nicht näher gekennzeichnete Handschriften zu Konstantinopel. Wenige Jahre später folgte William Muir⁴ englischer Kommentar nebst Übersetzung umfangreicher Passagen des Originaltextes. Die geringe Bekanntheit des Textes im Orient mag mit dem beklagenswerten Umstand zusammenhängen, daß bis zur Errichtung des britischen Protektorats in Ägypten allein der bloße Besitz einer solchen islamkritischen Handschrift unter Strafe stand und den Besitzer in arge Bedrängnis⁵ brachte.

¹ Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. II. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* (Studi e Testi 133), Città del Vaticano 1947, 135–145, hier: 135.

² Vgl. P.S. VAN KONINGSVELD, *The Apology of Al-Kindî*, in: T.L. Hettema & A. van der Kooij, *Religious Polemics in Context*, Assen 2004, 69–84.

³ Anton TIEN, *Risâlat °Abdallâh ibn Ismâ°l al-Hâsimî ilâ °Abd al-Masîh ibn Ishâq al-Kindî wa-risâlat °Abd al-Masîh ilâ l- Hâsimî*, London 1880. Der *editio princeps* folgten zahlreiche Nachdrucke.

⁴ William MUIR, *The Apology of al-Kindy, written at the Court of al-Mâmûn (ca. A.H. 215/A.D. 830) in Defence of Christianity against Islam*, London 1882. Ein Nachdruck dieser Übersetzung findet sich in dem modernen Sammelband von N. A. NEWMAN, *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D.)*, Hatfield (Pennsylvania) 1993, 355–545.

⁵ Vgl. MUIR, *Apology*, 7, Anm. 1. Das Haus des Delinquenten, in dessen Besitz sich der Kodex befand, sollte durch vierzig Pferde zum Einsturz gebracht werden.

Bekannt war die Apologie im Abendland freilich schon länger durch jene berühmte lateinische Übersetzung, welche einst im Jahre 1141 der Magister Petrus von Toledo⁶ auf Verlangen des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny und unter Beihilfe eines weiteren Mönches namens Petrus hergestellt hatte. Dionysius der Karthäuser hat in seiner Streitschrift *Contra Alchoranum et sectam Machometicam*, Coloniae 1533, ebenso wie wenig später Theodor Bibliander dieses Werk ausgiebig benützt. Mit der Straßburger Dissertation des protestantischen Pastors Georges Tartar aus dem Jahre 1977⁷ liegt nunmehr eine neuere kritische Edition vor, welche zuerst von einer französischen⁸ und dann einer italienischen Übersetzung⁹ begleitet wurde. Durch Tartars Studie hat die Textkritik in den letzten Jahrzehnten zwar einige wenige Millimeter an Terrain gewonnen, doch gilt noch immer uneingeschränkt Koningsvelds¹⁰ Einschätzung der Dinge: »The transmission of the Arabic text is even more puzzling.« Die Handschriften¹¹ haben sowohl die Namen im Titel als auch den Textbestand wiederholt geändert: Häufig, aber nicht durchgehend wird als christlicher Autor ein gewisser Jakob, Joseph oder °Abd al-Masîh (Christodoulos) vom Stamme der al-Kindî genannt; der muslimische Adressat ist ein gewisser Haschemit namens Abdullah („Gottesknecht«)¹², Sohn des Ismael. Über die historische Persönlichkeit des Verfassers ist nichts bekannt. Graf's Deutung¹³ der Namen in einem symbolischen Sinne als Vertreter beider sich widerstrebender Religionen drängt sich geradezu auf: Abdullah ist der Diener Allahs und °Abd al-Masîh der Diener Christi, obschon von der christlichen Dogmatik her betrachtet, zwischen Gott und Christus kein Gegensatz besteht. Den Diener Christi genealogisch als Sohn Isaaks zu bezeichnen und ihn von Sarah herzuleiten, den Muslim aber von Ismael und Hagar, stellt gleichfalls einen klugen apologetischen Schachzug dar. Ferner ist es nicht ausgeschlossen, daß der Autor tatsächlich dem königlichen Stamme der Banû Kinda¹⁴ angehörte, der im sechsten Jahrhun-

⁶ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 143f; KONINGSVELD, *Apology*, 69–80; Ausgabe des lateinischen Textes auf der Basis zweier Handschriften (Oxford Ms 184; Paris, Bibliothèque Nationale Ms lat. 6064) bei JOSÉ MUÑOZ SENDINO, *Al-Kindî. Apología del cristianismo*, in: *Miscelánea Comillas* 11/12 (1949), 339–460. Die Dissertation von E. E. DE HAAS, *Een vergelijkend onderzoek tussen verschillende handschriften van de aan Al Kindî toegeschreven apologie*, Leiden sine anno, war mir leider nicht zugänglich.

⁷ Georges TARTAR, *Hiwâr al-islâmî masîhî fî °ahd al-khalîfa al-Ma'mûn. Dialogue Islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn* (813–834) arab., Diss. Straßburg 1977. Der Schreibmaschinentext ist leider nur schwer zugänglich und überdies nicht leicht zu benutzen; bedauerlicherweise enthält die französische Übersetzung keinen Hinweis auf die Seitenzählung des arabischen Originals. Im Folgenden verwenden wir Tartars verbesserten Text unter gleichzeitiger Berücksichtigung der älteren Ausgabe von Tien.

⁸ Georges TARTAR, *Dialogue Islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn* (813–834), Paris 1985.

⁹ Al-Kindî, *Apologia del cristianesimo*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Laura BOTTINI, Torino 1998.

¹⁰ KONINGSVELD, *Apology*, 69.

¹¹ Ausführliche Besprechung bei TARTAR, *Dialogue*, 15–17 (arabische und Karschuni-Handschriften, d.h. arab. HS in syr. Lettern), 17f (die lateinische Überlieferung), sowie GRAF, *Geschichte*, 144f; Moritz STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, (Leipzig 1877) repr. Hildesheim 1966, 131.

¹² TARTAR, *Dialogue*, 83f.

¹³ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 141; anders TARTAR, *Dialogue*, 45–50, der von einem realen und keineswegs fiktiven Briefwechsel ausgeht. Doch sind außerhalb des Briefwechsels die beiden Autoren als eigenständige Schriftsteller in der Literatur nicht weiter bezeugt.

¹⁴ Gustav ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Laḥmidin in Al-Hîra*, Berlin 1899; Theresia HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, Löwen 2007.

dert einen Hârith (Arethas) als Herrscher über die Oasenstadt Hirtâ¹⁵ südwestlich des Euphrats hervorgebracht hatte. Daß er »Jakobit«¹⁶ gewesen sei, scheint wohl mit einer falschen Zuordnung der Schrift an einen gewissen Jakob zusammenzuhängen, das dogmatische Kolorit wirkt eher streng diphysitisch, ja geradezu »nestorianisch«¹⁷. Die Herabsetzung der jakobitischen Partei oder besser der Severianer als »Ungläubigste«¹⁸ ist nur möglich, wenn sich hinter dem vorgetäuschten Muslim ein »Nestorianer« verbirgt, welcher der Jurisdiktion des Katholikos-Patriarchen Timotheus untersteht. Der strenge Diphysitismus, so wird hier suggeriert, scheint die dem Islam zuträglichste Variante des Christentums zu sein. Ebenfalls in den Osten, genauer in die Gegend südlich von Bagdad (Al-Madâ'in), weist die in den Dialog eingeflochtene, erbauliche Geschichte von einer wunderbaren Gebetserhörung¹⁹. Unser muslimischer Gesprächspartner war vom Pferd gefallen, wurde von einem Löwen bedroht und wußte sich in seiner Not nicht anders zu helfen, als die rettende Kraft des Kreuzes anzurufen. Dieser Vorgang ereignete sich in der Nähe des Klosters Al-Karkh²⁰, das mit hoher Wahrscheinlichkeit als geistliche Heimat unseres Apologeten angesehen werden kann. Spätestens seit den Tagen der Kaisers Heraclius²¹ befanden sich im Perserreich Kreuzesreliquien, denen das gläubige Volk wundertätige Kraft zuschrieb.

Für die zeitliche Einordnung²² des Werkes ist eine Umgrenzung von zweihundert Jahren sichergestellt. Der Terminus a quo ist mit dem Tode des Katholikos Timotheus I. († 823)²³, der im Brief des Muslims erwähnt wird, gegeben; der Terminus ad quem

¹⁵ Vgl. J.M. FIEY OP, *Assyrie Chrétienne III*, Beirut 1968, 203–230. Die Ruinen dieser einstmals bedeutenden christlich-arabischen Oasenstadt wurden zuerst von dem deutschen Assyriologen Meißner beschrieben, vgl. B. MEISSNER, *Von Babylon nach der Ruinen von Hira und Khuarnaq*, Deutsche Orientgesellschaft Sonderschriften 2, Leipzig, 1901.

¹⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 43f. Die antimonophysitische Polemik hat die westsyrischen Kopisten freilich nicht daran gehindert, Al-Kindîs Werk fleißig zu vervielfältigen und sich seiner Argumente gegen den Islam zu bedienen.

¹⁷ Der »Nestorianismus« Al-Kindîs wirkt trotz mancher Ausfälle gegen die »Jakobiten« alles in allem sehr moderat und sucht nicht die christologische Kontroverse, indem er die Rede von Naturen und Hypostasen bewußt vermeidet. Er spricht von einem durch den Gott-Logos angenommenen Menschen, von der Vereinigung der göttlichen Majestät mit dem Menschen und der Einwohnung der Gottheit in der Menschheit sowie der Wirkweise Gottes, der sich mit einem Menschen verband und Wunder wirkte, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 225; 245f; 270.

¹⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 89. Selbstverständlich werden in der »jakobitischen« Tradition die Epitheta vertauscht.

¹⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 240.

²⁰ Um welches Al-Karkh genau es sich handelt, ist nicht klar, vgl. den Index bei J.M. FIEY OP, *Assyrie Chrétienne III*, 308.

²¹ Vgl. Jan W. DRIJVERS, Heraclius and the *Restitutio Crucis*, in: G.J. REININK, *The Reign of Heraclius* (610–641), Louvain 2002, 175–190. Auch in der Qardagh-Legende trägt der Held eine Kreuzesreliquie als Amulett um seinen Hals, vgl. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace* II, 477.

²² Vgl. GRAF, *Geschichte*, 141f; zur Auseinandersetzung mit Muirs Thesen vgl. ebd., 142, Anm. 1. Die historischen Ereignisse, auf die Muir anspielt und die wir aus Raumgründen an dieser Stelle nicht ausführlich diskutieren können, sprechen eher für die erste als die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts.

²³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 89. Die Erwähnung dieses Katholikos geschieht nicht ohne Grund, ist er doch der Autor jener berühmten syrischen Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdî, vgl. Textedition und deutsche Übersetzung von Martin HEIMGARTNER, (CSCO 631/32) Louvain 2011; zur arab. Überlieferung dieser Disputation vgl. CSCO 632, XXII–XXVII.

liegt in der Erwähnung des christlichen Antwortschreibens in der Chronologie des Al-Biruni²⁴ etwa um das Jahr 1000. Es sei dahingestellt, ob der bei Ebedjesu erwähnte Kandi²⁵, der um 893 »ein großes Buch der Disputation und des Glaubens verfaßte«, mit unserem Autor identisch ist. Dunkel sind auch die Anspielungen des Textes auf zeitgenössische islamische Diskussionen unter den mu^ctazilitischen Gelehrten; gingen diese, was zweifelhaft ist, auf eine unmittelbare literarische Vorlage zurück, dann wäre von einer Datierung in die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts²⁶ auszugehen. Man ist also gut beraten, die Schrift nicht vor Mitte des neunten Jahrhunderts²⁷ zu datieren.

Der »Brief« des Muslims – Eine »Einladung« an die Christen

Es spricht vieles dafür, den »Brief« des Muslims²⁸ als eine wohlgelungene Fiktion anzusehen, mit welcher sich der christliche Apologet eine passende Unterlage für sein eigenes Werk schaffen wollte. Der Muslim prunkt mit seinem vornehmen Stammbaum²⁹, indem er sich als Sproß der kuraischitischen Stammesfamilie der Hachimiten und als nahen Verwandten des Kalifen, und implizit auch als Nachfahren des vorgeblichen Propheten³⁰, präsentiert. Er gibt vor, in den Büchern aller Religionen, besonders des Christentums, bewandert zu sein. Für einen Muslim völlig ungewöhnlich, kennt er bestens den biblischen Kanon³¹, den er auch prompt zitiert. Außerdem, so behauptet er, führe er mit dem Katholikos Timotheus Religionsgespräche, er kenne, ebenfalls für einen Muslim ungewöhnlich, die Lehrunterschiede der drei christologischen Konfessionen³²: der kaisertreuen Melkiten (den Anhängern des Kaisers Markian), der verächtlichen Jakobiten und der lobenswerten Nestorianer. Letztere seien die vorbildlichen Schutzbefohlenen, denen schon Mohamed³³ gewogen gewesen sein soll. In Anspielung auf jene berühmte Bakhîrâ-Legende³⁴ führt er aus, daß Mohamed den Mönchen einen Schutzbrief ausgestellt habe, weil sie sein Pro-

²⁴ Vgl. Edward SACHAU (tr.), *The Chronology of Ancient Nations*, London 1879, 187 (arab. 205).

²⁵ Vgl. ASSEMANI, BOCV III/1, 213, Anm. 1.

²⁶ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 143, und die Auseinandersetzung mit P. Kraus.

²⁷ KONINGSVELD, *Apology*, 84, datiert die Schrift auf die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts. Aus der Bemerkung im Text, daß seit dem Auftreten Mohameds »zweihundert und mehr« Jahre (TARTAR, *Dialogue*, 158) vergangen seien, läßt sich keine exakte Datierung für seine Abfassung ableiten. Erdmann FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau 1930, 4-6, geht von der historischen Echtheit des Briefwechsels aus und verfißt eine Frühdatierung um ca. 820.

²⁸ So GRAF, *Geschichte*, 143; TARTAR, *Dialogue*, 85-111. Tartar hat den Brief als eigenständiges Werk eines anderen Autors herausgegeben.

²⁹ Vgl. den Prolog bei TARTAR, *Dialogue*, 83f.

³⁰ Vgl. hierzu Tilman NAGEL, *Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, München 2010, 291-295. 298f.

³¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 88.

³² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 89.

³³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 90f.

³⁴ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 145-149.

phetentum anerkannt hätten. Ferner brüstet sich der Briefschreiber mit seinen Kenntnissen des kultischen Lebens der Christen im allgemeinen und der Nestorianer im besonderen. Er zeigt sich wohl informiert über die kanonischen Gebetszeiten der Mönche³⁵, die Meßliturgie, die Buß- und Fastenordnung und rühmt sich der Bekanntschaft prominenter Bischöfe. Aufgrund seiner Freundschaft zu den Christen hält sich der Muslim zur *da‘wa*³⁶ verpflichtet, d.h., er fordert sie zur Annahme des Islams auf. Im einzelnen schließt die Vorladung, so wäre das arabische Wort eigentlich zu übersetzen, folgende Forderungen³⁷ ein: die Anbetung des einen Gottes nach dem Beispiel des gemeinsamen Vaters Abraham, der Hanīf und Muslim gewesen sei, sodann die Anerkennung Mohameds als Propheten und Allahs Gesandten, die Einhaltung des Fastenmonats Ramadan, die Wallfahrt nach Mekka, der Dschihād als Kampf für die Sache Allahs und der Glaube an die allgemeine Auferstehung³⁸ mit dem Endgericht über die Ungläubigen. Hierzu versucht der Muslim den Christen mit einer Vielzahl von Koranzitaten zu überreden. Auf jeden Fall seien das für die Muslime anstößige Bekenntnis zur heiligen Dreifaltigkeit und die Verehrung des Kreuzes aufzugeben. Der Muslim lockt ferner mit den weltlichen Annehmlichkeiten der islamischen Religion: kein Zölibat und keine Enthaltbarkeit, statt dessen lustvolle Vielweiberei³⁹, die auch im Paradies ihre Fortsetzung fände, die zumindest für den Mann bequeme Scheidungspraxis, nach der man sein Weib nach Belieben aus nichtigem Grund verstoßen dürfe etc. Die durchaus weltlichen Paradiesesfreuden⁴⁰ werden auf koranischer Grundlage ebenso lebhaft geschildert wie die Höllenqualen⁴¹, welche den Juden und Christen drohen, falls sie sich nicht willig dem Islam unterwerfen.

Der fiktive Charakter des Schreibens⁴² erhellt hinreichend aus dem bisher Ausgeführten. Die profunden Kenntnisse der Lehrstreitigkeiten der einzelnen Konfessionen, der klösterlichen Bräuche und des christlichen Ritus dürften auf das Konto des Apologeten gehen, welcher die muslimische Einwände gegen das Christentum bündelt, um sie anschließend zu widerlegen. Ein tatsächlicher Dialog (arab. *hiwār*), wie Tartar und Fritsch vermuten, findet nicht statt, wohl aber ein fiktiver Gedankenaustausch, der auf der christlichen Seite das Ziel verfolgt, die unter Islamisierungs-

³⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 90–93.

³⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 86f. Es handelt sich hierbei um einen technischen Begriff mit der Grundbedeutung »Ruf«, der eine offizielle Vorladung bzw. eine nachdrückliche Propaganda einschließt, vgl. dazu M. CANARD, Art. »Da‘wa«, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. II, 168–170. Möglicherweise hat sich die Machtübernahme von al-Mutawakkil im Jahre 847 nachteilig auf die christliche Minderheit ausgewirkt, insofern der politische, soziale und religiöse Druck seitens der herrschenden Mehrheit verstärkt wurde.

³⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 93–97.

³⁸ Es ist eindeutig, daß nur die Gläubigen im koranischen Sinne, d.h. die Muslime, die an die Einzigkeit Allahs und an seinen Gesandten glauben, des Paradieses teilhaftig werden, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 97.

³⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 106f.

⁴⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 98–102.

⁴¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 102–105.

⁴² Es kaum vorstellbar, daß die z. T. doch recht massiven Angriffe Al-Kindīs gegen die Grundlagen des Islam und die Person Mohameds ungeahndet geblieben wären, hätten sie tatsächlich in Gegenwart des Kalifen stattgefunden, zumal da, wie FRITSCH, *Islam und Christentum*, 5, ausführt, Al-Ma‘mūn »keineswegs toleranter als seine Gegner« war, »wie überhaupt Freidenkertum absolut nichts mit Toleranz zu tun hat«.

druck stehende kleine Herde gegen die Abwerbungsversuche der Muslime zu immunisieren. In einer glaubensfeindlichen Umwelt muß sich der christliche Schutzbefohlene behaupten und mit guten Argumenten zur Wehr setzen. Der anonyme Autor⁴³ hat ein kleines Handbuch geschaffen, welches dem angefochtenen Christen als Richtschnur für seine Verteidigung dienen kann.

Ablehnung der da^cwa und Bekenntnis zum einen und dreieinigen Gott

Die Abweisung⁴⁴ der muslimischen *da^cwa* im christlichen Antwortschreiben erfolgt nach einem straffen Schema, welches durch die »Einladung« selbst vorgegeben ist:

Zunächst einmal wird konstatiert, daß die Gestalt Abrahams⁴⁵ keineswegs dazu geeignet ist, Christen und Muslime zu verbinden. Abraham oder Ibrâhîm, wie der Koran⁴⁶ fälschlich vokalisiert, sei schließlich kein Muslim gewesen – dies wäre auch ein Anachronismus –, sondern bis ins hohe Alter von neunzig Jahren ein »Hanîf«⁴⁷, ein Heide (syr. *hanpâ*), d.h. ein Götzendiener, der sich erst nach einer Offenbarung Gottes zum reinen Glauben bekehrte. Vor seiner Berufung zum Stammvater der Völker habe Abraham noch zur Mondgöttin Al-^cUzzâ⁴⁸ gebetet, erst durch eine spezielle Gotteserscheinung habe er sein Hanifentum, d.h. sein Heidentum, abgelegt. Im übrigen, und darin besteht eine weitere Spitze gegen Mohamed, sei der eine Gott dem Abraham an der Eiche zu Mambre unter drei Gestalten (Gen 18,1–3)⁴⁹ erschienen, was der Väterexegese zufolge geheimnisvoll auf die Dreiheit der göttlichen Hypostasen hinweise, während die Anrede »Mein Herr« die Einheit des Wesens und Herrseins hervorhebe. Den trinitätstheologischen Traktat über die Einheit und Dreifaltig-

⁴³ Die literarische Fiktionalität ist keineswegs außergewöhnlich für dieses apologetische Genre, was indes keineswegs bedeutet, daß Christen in einer muslimischen Umgebung nicht mit konkreten, historisch greifbaren Vorwürfen gegen die eigene Religion konfrontiert gewesen wären. Man nehme als Beispiel den aus der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts stammenden Dialog des Abraham von Tiberias, vgl. Giacinto Bûlus MARCUZZO, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmân al-Hâšimî à Jerusalem vers 820. Étude, édition critique et traduction annotée d'un texte théologique chrétien de la littérature arabe*, Rome 1986.

⁴⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 117–135.

⁴⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 117f; 120f. Der Islam ist eine Erfindung Mohameds, nicht Abrahams!

⁴⁶ Zur Etymologie der Fremdwörter und Eigennamen im Koran vgl. Arthur JEFFREY, *The foreign vocabulary of the Qur'ân*, Baroda (Indien) 1938, 44–46. Die Form »Ibrâhîm« ist nicht direkt dem Hebräischen entlehnt, sondern scheint eher auf einer judenchristlichen Vokalisation analog zu Ismâ'îl und Isrâ'îl zu beruhen.

⁴⁷ Vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 112–115. Hinter Al-Kindîs Deutung steht zweifelsohne eine syrische Ableitung im Hintergrund. Nach arabisch-koranischer Lesart waren die Hanifen keine Polytheisten, für die Syrer aber waren sie schlicht »Heiden«, vgl. J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin & Leipzig 1927, 238f.

⁴⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 117; WELLHAUSEN, *Reste*, 34–45. Es fällt ins Auge, daß Al-Kindî al-^cUzzâ zur Mondgöttin macht, was mit dem in Charran gepflegten Astralkult zusammenhängen dürfte; die traditionelle, in Nordwestarabien verbreitete Deutung identifiziert sie eher mit der Venus oder dem Morgenstern.

⁴⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 131; vgl. auch L. THUNBERG, *Early Christian Interpretation of the three Angels in Gen 18*, in: *Studia Patristica* 7 (1966), 560–570. Der Anfang einer trinitarischen Deutung dieser Stelle geht auf Euseb, *dem. ev.*, V, 7, zurück und hängt mit dem Umstand zusammen, daß Kaiser Konstantin in Mamre zur Erinnerung an die Theophanie eine Basilika errichten ließ, vgl. *vitConst* III, 52.

keit⁵⁰ hat Al-Kindî auf weite Strecken wörtlich dem Lehrschreiben (*risâla*) des Ḥabîb Abû Râ'ita⁵¹, seines jakobitischen Widersachers auf der Kathedra von Takrit, entnommen. Vor allem in der Lehre über die innergöttlichen Relationen und Eigenschaften Gottes⁵² folgt unser Autor dem theologischen Werk seines Konkurrenten, ein Zeichen für den recht großzügigen Umgang mit der apologetischen Literatur, unabhängig von ihrem jeweiligen konfessionellen Kontext. Dialektisch gewandt unterscheidet Al-Kindî Gottes erworbene Eigenschaften⁵³ (barmherzig, mitleidsvoll, vergebensberei) von den absoluten, mit dem Wesen verknüpften Attributen wie Leben und Erkenntnis. Zur göttlichen Substanz gehören wesensmäßig »Wort« und »Geist«, die jeweils hypostatisch zu denken seien:

„Nachdem wir festgestellt haben, daß Leben und Bewußtsein zwei Eigenschaften Gottes sind, steht nun fest, daß Gott einer ist, mit einem Wort und einem Geist begabt, drei in sich selbst bestehende Hypostasen (*aqânîm*), geeint durch eine einzige göttliche Substanz (*dschauhar*). Dies ist die Begriffsbestimmung des Einen und Dreieinen in den Hypostasen, die wir anbeten, eine Begriffsbestimmung, die Gott sich selbst zu geben geruhte, dessen Geheimnis er in den Schriften durch die Zungen der Propheten und Apostel offenbart hat.«⁵⁴

Al-Kindî verwendet zur Bezeichnung der Hypostasen in Gott den traditionellen syrischen Begriff *qnômê*, arabisiert *aqânîm*, für die einende Substanz resp. Usie hingegen das persische Lehnwort *dschauhar*, welches ursprünglich soviel wie »Perle« oder »Juwel«⁵⁵ bedeutet. So spiegelt Al-Kindîs Trinitätslehre den syro-persischen Hintergrund seiner Metaphysik vollkommen wider. Terminologisch bewegt er sich damit auf dem Terrain der neunizänischen Kappadokier⁵⁶ im Sprachgewand der Syrer (Theodor von Mopsuestia, Synodicon Orientale). Zu den philosophischen Überlegungen treten die klassischen Bibelstellen für die Trinitätslehre hinzu, welche in ihrer typischen Reihung den bewährten Mustern der Väterzeit⁵⁷ folgen: »Im Anfang

⁵⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 121–127.

⁵¹ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 223f.

⁵² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 126f.

⁵³ Die Attributenlehre ist ein beliebtes Thema in der jüdischen wie auch der islamischen Theologie des Mittelalters, vgl. David KAUFMANN, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni*, (Gotha 1877) repr. Hildesheim 1982. Al-Kindî kommt eine gewisse Vorreiterrolle zu; zusammen mit Theodor Abû Qurra kann er als Begründer einer genuin christlich-arabischen Theologie gelten, auf die spätere Generationen aufbauen konnten, z. B. Jahjâ ibn °Adî, vgl. Georg GRAF, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn °Adî*, Münster 1910, speziell zur Attributenlehre vgl. S. 12ff.

⁵⁴ TARTAR, *Dialogue*, 127; TARTAR, *ḥiwâr*, arab. II,49,10–14.

⁵⁵ *minera unde boni quid elicitor, quod in quaque re nitet et praestat, gemma, unio, substantia, natura* (FREYTAG, *Lexicon Arabico-Latinum*). MacKenzie's *Concise Pahlavi Dictionary* gibt für *gôhr* als Bedeutung *substance, essence, nature; jewel; stock, lineage* an.

⁵⁶ Die melkitische Trinitätslehre kennt darüber hinaus noch den aus dem Griechischen entlehnten *prosôpon*-Begriff, vgl. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820)*, Paderborn 1910, 139, Anm. 1.

⁵⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 128–133. Die Testimoniensammlung war ursprünglich separat überliefert und ist erst nachträglich in den jetzigen Zusammenhang eingefügt worden, sie fehlt in einigen Handschriften ganz. Zum patristischen Hintergrund vgl. Franz COURTH, *Trinität in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1988, 9–13.

schuf (Sg.!) al-Alihah (Pl.) die Himmel und die Erde.«⁵⁸ Die Verwendung der hebräischen Pluralform Elôhîm, arabisiert zu al-Alihah mit vorangestelltem, nicht assimilierten Artikel, die aber wie ein Singular behandelt wird, zeigt nach Al-Kindî, daß wir in Gott den Singular seines Wesens und den Plural seiner Hypostasen zu bekennen haben und daß die Schöpfung das Werk des einen und dreieinigen Gottes ist. Neben der Pluralform des alten Gottesnamens Elôhîm führt Al-Kindî noch jene zahlreichen Stellen aus der Thora⁵⁹ an, wo Gott von sich selbst und mit sich selbst in der Mehrzahl spricht, was nicht als reines Stilmittel der Emphase gedeutet werden darf. Auch das Trishagion des Propheten Jesaja (6,3) weist geheimnisvoll auf die Dreiheit der göttlichen Hypostasen hin:

»Ferner beschrieb der Prophet Jesaja, daß Gott – er sei gelobt und hochgepriesen – ihm erschienen sei, umgeben von Engeln, die seine Heiligkeit wie folgt besangen: ›Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Mächte, Himmel und Erde sind seiner Ehre voll!‹ – Dieses dreimal Heilig der Engel, das ohne Mehrung oder Minderung angewandt wird, ist das Mysterium der Heiligung der drei Hypostasen in einem einzigen Gott und Herrn. Dies ist die Heiligung der Engel seit Anbeginn ihrer Erschaffung bis in Ewigkeit, ein Dienst, den sie beständig ohne Unterlaß, Grenze und Ende verrichten.«⁶⁰

Das trinitarische Gottesbekenntnis stellt das Herzstück des christlichen Glaubens dar. Für dieses Bekenntnis Spuren und Hinweise im Psalter Davids zu suchen, ist für Al-Kindî insofern geboten, als der verheißene Messias der Davidssohn schlechthin ist, welcher die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung bringt:

„Und der Prophet David sprach in seinem Psalter (Ps 33,6) über Gott: ›Mit dem Worte (*kalîma*) Gottes wurden die Himmel geschaffen und mit dem Hauch (*rûh*) seines Mundes all ihr Heer.‹ So umreißt, bestätigt und verkündigt David die Dreiheit der Hypostasen (*aqânîm*), indem er von Gott, seinem Wort und seinem Geist spricht.«⁶¹

Der Gedanke, daß die Schöpfung durch Wort und Geist (Wind, Hauch) hervorgebracht wird, findet sich schon im Buch Genesis ausgesprochen. Daß dieses Schöpferwort und dieser Schöpfergeist hypostatisch zu denken sind, muß indes eigens betont werden, um nicht in einen irrigen Modalismus abzugleiten. »Wort« und »Geist« liefern Al-Kindî das Stichwort für eine kurze Auseinandersetzung mit einigen »christologisch« relevanten Textpassagen⁶² des Korans (Sure 4,171), die

⁵⁸ TARTAR, *hiwâr*, arab. II,50,1f. Bezeichnenderweise wird diese schwierige Stelle in einigen Handschriften ausgelassen. Für unseren Zusammenhang ist es unerheblich, ob Al-Kindî eine jüdisch-arabische Bibelübersetzung benutzt hat oder selbst ad hoc formuliert. Er verwendet jedenfalls nicht die koranische Form »Allâh« (aus al-ilâh, »der Gott«, entstanden, auch nicht die Verballhornung »Allahumma« als Defektivschreibung für Elôhîm), sondern ein archaisches, dem Syrischen entlehntes Wort, vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 66f, das vorislamisch ist und die Bedeutungen *Deus*, *Numen* in sich vereint, vgl. FREYTAG, *Lexicon Arabico-Latinum*.

⁵⁹ Vgl. Gen 1,26; 2,18, 3,22; 11,7; TARTAR, *Dialogue*, 129–131.

⁶⁰ TARTAR, *hiwâr*, arab. II,55,7–13.

⁶¹ TARTAR, *hiwâr*, arab. II,56,22–57,4.

⁶² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 135; vgl. auch Claus SCHEDL, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Freiburg/Wien 1978. Von einer »Christologie« des Koran im strengen Sinne kann eigentlich nicht die Rede sein, da der Messiasbegriff inhaltlich nicht näher bestimmt ist und der ʿÎsâ des Koran mehr mit einer manichäischen Mythen-Gestalt als dem Jesus der Evangelien gemein hat.

den christlichen Sprachgebrauch zwar widerspiegeln, den Christen aber implizit Trithemismus unterstellen. Doch haben wir es im Christentum nicht mit drei Göttern zu tun, auch ist Allah nicht einer *von* dreien, sondern einer *in* dreien. Der Vorwurf des Korans (Sure 5,72–75)⁶³ zielt also ins Leere und scheint sich eher auf eine nicht-christliche Sekte zu beziehen:

»Wer sind denn die, die da sagen, Gott sei der dritte von dreien? Sind es überhaupt Christen, und welcher Gemeinschaft gehören sie an? Du behauptest die drei christlichen Gemeinschaften zu kennen, welche fürwahr die bekanntesten sind. Doch kennst du eine von diesen Gemeinschaften, die sagt, Gott sei der dritte von dreien? Ich glaube nicht, daß du auch nur eine einzige kennst, ich auch nicht. Vielleicht spielte dein Meister (= Mohamed) auf die Markioniten an, welche die Existenz dreier, voneinander verschiedener Äonen, Götter genannt, lehrten: den einen gerechten, den anderen barmherzigen und den dritten bösen. Aber diese Leute sind weder Christen noch tragen sie diesen Namen.«⁶⁴

Der Hinweis auf den Erzketzler des zweiten Jahrhunderts, Markion aus Sinope, mag uns verwundern, da dieser eher durch seinen betonten Dualismus, welcher zwischen dem schlechten jüdischen Schöpfergott des Alten Bundes und dem guten Erlösergott des Neuen Bundes radikal trennt, bekannt geworden ist. Al-Kindî zitiert an dieser Stelle zweifelsohne Sondergut aus den Kanones des Marutha von Maipherkat⁶⁵ und den syro-arabischen Akten des Konzils von Nicaea. Es handelt sich hierbei um einen Bericht über die Markioniten in Mesopotamien zu Beginn des fünften Jahrhunderts. Ob sie auch noch im neunten Jahrhundert als fest umrissene Gruppe existierten, sei dahingestellt; die Arabische Halbinsel bot jedenfalls vielen von den Byzantinern verfolgten Ketzern Zuflucht. Ihre Lehren bildeten den fruchtbaren Humus, auf dem der junge Islam prächtig gedeihen konnte. An einer anderen Stelle weist Al-Kindî den koranischen Vorwurf (Sure 6,6; 72,3)⁶⁶, die Christen gäben Gott eine Genossin oder ein Kind bei, entschieden zurück. Religionsgeschichtlich interessant, aber im einzelnen schwer zu überprüfen ist seine Behauptung, jüdische Häretiker⁶⁷ und Apostaten hätten diese Lehre hinterrücks in den Koran eingeschleust. Obwohl selbst »Nestorianer« verwirft Al-Kindî den christologischen Adoptianismus: der ewige Sohn ist dem Vater wesensgleich und weder in Zeit noch Rang ihm unter- oder nachgeordnet. Die fleischlichen Vorstellungen im Koran über die christliche Trinität (Vater, Mutter, Kind) sind Ausfluß eines theologisch höchst defizitären, rein anthropomorphen Denkens.

⁶³ Wir folgen der Ausgabe, dem Kommentar und der Verszählung der Suren von Rudi PARET, *Der Koran*, Stuttgart 1966.

⁶⁴ TARTAR, *Dialogue*, 134f: *hiwâr*, arab. II,54,1–3.

⁶⁵ Vgl. Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, 363*f.

⁶⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 124f.

⁶⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 125, Anm. 5. Al-Kindî nennt eine Reihe bedeutender jemenitischer Juden, die sich unter den ersten Kalifen dem Islam unterwarfen. Sie seien für das judaisierende Material im Koran verantwortlich.

*Mohamed – weder Prophet noch Gottes Gesandter*⁶⁸

Die Frage, was Mohamed den Menschen Gutes gebracht habe, stellte sich nicht erst für die spätbyzantinische Polemik⁶⁹, sondern bereits Jahrhunderte früher für all jene Christen, die als Schutzbefohlene unter islamischer Herrschaft zu leben sich gezwungen sahen. Auch Al-Kindî macht hiervon keine Ausnahme. Er übergießt Mohameds angemäße Prophetenwürde mit beißendem Spott, indem er die Lebensgeschichte und das moralische Verhalten des vorgeblichen Gottesmannes einer kritischen Revision unterzieht. In seiner Jugend⁷⁰ war Mohamed Götzendiener und verehrte Allahs Töchter, vor allem die Mondgöttin Al-ʿUzzâ, und mußte deshalb, wie die autobiographische Notiz im Koran (Sure 93,6–8) nahelegt, von Allah eigens rechtgeleitet werden. Die Heirat der erheblich älteren, aber gut situierten Kaufmannswitwe Khadîscha diente einzig der persönlichen Bereicherung. Nach ihrem Tod konnte Mohamed mit dem ererbten Vermögen seine Position ausbauen und die schlichten Gemüter in Mekka mit seinem Reichtum und den angeblichen Offenbarungen beeindrucken. Überdies beehrte er die Häuptlingswürde der Quraischiten und begann seine Umgebung mit militärischen Abenteuern zu terrorisieren. Wegen Räuberei und Wegelagerei⁷¹ mußte Mohamed Mekka schließlich verlassen, siedelte nach Medina über (*Hidschra*) und führte von dort seine Kriege fort.

Der Dschihâd, der angebliche Verteidigungskrieg um des Glaubens willen, bestand in Wirklichkeit aus höchst profanen Raubzügen („Razzien«)⁷² nach Beduinenart. Ihr Ablauf wird im einzelnen lebendig geschildert und war nach Art, Zweck und Intensität weit entfernt von den biblischen Jahwekriegen. Ganz schlecht passen zu einer Sendung aus Barmherzigkeit und Erbarmen zu allen Menschen Mohameds hinterhältige Mordanschläge und Mordaufträge⁷³, seine Rachsucht und seine Raffgier⁷⁴, seine kriegerische Gesinnung⁷⁵ und seine Lust am Töten, seine Schamlosigkeit und Vielweiberei. Genüßlich breitet unser Autor die unappetitlichen Geschichten um den Raub der Zainab⁷⁶, der Frau des Zaid, den Ehebruch, den Fehltritt der Aischa⁷⁷ aus und gießt seinen Spott über die pseudotheologischen Verklärungen und Entschuldigungen der Sure 24. Sämtliche Frauen Mohameds, fünfzehn an der Zahl⁷⁸, werden mit Namen aufgezählt und unter Beigabe schlüpfriger Anekdoten präsentiert. Bei der

⁶⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 137–173.

⁶⁹ Vgl. Manuel II. Palaiologos (SChr 115,142f).

⁷⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 138.

⁷¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 140.

⁷² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 140–145.

⁷³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 145f.

⁷⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 146f.

⁷⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 147f. Mohamed führte höchstpersönlich Kriege und wurde in einer Schlacht schwer verwundet.

⁷⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 149.

⁷⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 150f.

⁷⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 151–153; Matti MOOSA (trans.), D. Nicholas RANSON, *Bint Al-Shati, The wives of the Prophet*, Gorgias Press LLC 2006. Die einzelnen Namen tun in unserem Zusammenhang nichts zur Sache, auch nicht die Frage, aus welchen Quellen Al-Kindî geschöpft hat.

Vielzahl der Affären kann der Chronist schon einmal durcheinander kommen. Die Hauptbeschäftigung Mohameds⁷⁹ war das Plündern und Huren. All diese unschönen Vorkommnisse fallen bereits unter das Verdikt des Naturrechts, erst recht aber der neutestamentlichen Sittenlehre und entlarven Mohamed als religiösen Scharlatan:

„Wenn schon der Mann, der nur einer Frau dient und gefällt, schwerlich Gott, seinem Schöpfer, gefallen kann (vgl. 1Kor 7,32f), um wieviel weniger dann der, der sein ganzes Sorgen darauf richtet, gleich fünfzehn Frauen zu gefallen, nicht eingerechnet die Beschäftigung mit den Kriegsvorbereitungen gegen die Heiden, um ihre Frauen gefangen zu nehmen, Schwadronen auszuheben, Wege zu belagern und zu plündern! Wie hätte er da bei seiner andauernden Beschäftigung Zeit finden können zu Fasten, Gebet und Gottesanbetung, zur Betrachtung und Erwägung der ewigen Dinge, wie es sich eigentlich für Propheten geziemt? Ich bin mir sicher, daß es keinen Propheten gibt, der so sehr den Lüsten dieser Welt verhaftet ist wie dein Meister.«⁸⁰

Ein ausführlicher Vergleich mit den prominenten Prophetengestalten des Alten Testaments (Moses, Isaias, Jeremias, Daniel)⁸¹ fällt eindeutig zuungunsten Mohameds aus. Selbiges gilt auch vom Neuen Testament. Selbst wenn man Jesu Sein und Sendung nicht auf das eines Propheten reduzieren kann, so hat das fleischgewordene Wort dennoch in seinem Erdenleben ein wirkliches Prophetenamt ausgeübt:

„Was aber Christus, unseren Herrn und Erlöser der Welt, anbelangt, so ist sein Stand über dem Prophetentum, da sein Rang unendlich erhabener, edler und würdiger als jener der Propheten ist. In der Tat sind diese Knechte Gottes – er sei hochgepriesen –, während Christus der geliebte Sohn ist, das schöpferische Gotteswort. Er ist es, der die Propheten erweckt, er ist ihr Herr, der sie mit Geist begabt, führt und erhält, denn er ist das schöpferische, fleischgewordene Gotteswort. Nichtsdestoweniger werden wir jene prophetischen Worte auflisten, die er vor Juden und Jüngern verkündigt hat...«⁸²

Im Gegensatz zu Jesus und den alttestamentlichen Gottesmännern erfüllt Mohamed kein einziges Kriterium biblischer Prophetie. Neben den mangelnden sittlichen Qualitäten eines Gottesmannes fehlen bei ihm alle Kennzeichen des echten Prophetentums⁸³ wie Weissagungen, deren Erfüllung und die beglaubigenden Wunder. Außerdem enthält Mohameds Koran⁸⁴ nichts, was man nicht schon durch die Bibel früher und besser gewußt hätte. Die vorgeschützten kriegerischen Erfolge und die erlangte politische Macht bedeuten nichts in den Augen Gottes und können nicht als Ausweis für ein übernatürliches Prophetentum herangezogen werden. Die Siege der muslimischen Waffen sind keine verdienstvollen Unternehmungen, sondern Strafgerichte Gottes über lasterhafte und heidnische Völker, so besonders über die Perser⁸⁵, die als Magier und Feueranbeter die christlichen Bewohner ihres Reiches ungerecht

⁷⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 148f.

⁸⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 152f; TARTAR, *dschawâr*, arab. II,77,22–78,7.

⁸¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 153–156.

⁸² TARTAR, *Dialogue*, 156; TARTAR, *dschawâr*, arab. II,81,14–82,7.

⁸³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 158f.

⁸⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 158.

⁸⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 159–161.

verfolgt hatten und dafür ihre gerechte Strafe erhielten. Mit gehäuften Spott bedenkt Al-Kindî auch Mohameds außerkoranische Geschichten, die sogenannten Hadithe. Es handelt sich hierbei um lächerliche Altweiber- und Beduinengeschichten⁸⁶, die eines Gottesmannes unwürdig sind und die sich nicht mit den biblischen Berichten messen können. Anders als Jesus⁸⁷ ist Mohamed nicht von den Toten erstanden und auch nicht in den Himmel aufgefahren; letzteres war das prophetische Zeichen des Gottesmannes Elias. Mohameds Verkündigung hingegen konnte sich nur mit List und Gewalt durchsetzen; bei der raschen Verbreitung des Islam⁸⁸ kurz nach seiner Entstehung kamen all jene Kennzeichen zum Tragen, welche die Falschheit eines angemessenen Prophetentums entlarven: Gewalttat, partiische Voreingenommenheit und Stammesrivalitäten sowie ganz allgemein ein niedriges sittliches Niveau der Eroberer. Der Christ hat also überhaupt keine Veranlassung, die muslimische Einladung anzunehmen, denn demjenigen, der sich nicht als Prophet ausweisen⁸⁹ kann, darf auch kein Gehör geschenkt werden. Das letzte Glied in der Kette der Propheten war Johannes der Täufer, der als Vorläufer des Herrn zu gelten hat; mit seinem Tode erlischt in Israel und außerhalb der Kirche jegliche Prophetie. Mohamed gehört daher zu jenen »Dieben und Räubern«⁹⁰, die sich gewaltsam Zugang zum Schafstall verschaffen wollen und denen die Gefolgschaft zu verweigern ist.

*Der Koran in der Kritik*⁹¹

Ein weiteres Diskussionsfeld zwischen Christen und Muslimen betrifft die Entstehung des Korans, dessen sittliche Minderwertigkeit gegenüber der Bibel in folgenden Gedankengängen beleuchtet wird. Al-Kindî unterscheidet ein dreifaches Gesetz⁹²: ein göttliches mit dem Gebot der Liebe und Barmherzigkeit, welches Christus gebracht und selbst vorgelebt hat (Bergpredigt), ein natürliches oder vernunftgemäßes Gesetz der Maßhaltung, was dem *ius talionis* des Alten Bundes (»Aug« um »Aug«, »Zahn« um »Zahn«) entspricht und von Moses verkündet wurde, und schließlich ein satanisches Gesetz der ungerechten Gewaltanwendung, welches sich im Koran („satanische Verse«) findet und durch das Leben Mohameds und seiner Anhänger ausdrucksvolle Bestätigung gefunden hat. Denn letzterer hat als gewöhnlicher Strauchdieb und Straßenräuber weder das Gesetz des Moses noch das des Herrn Jesus erfüllt. Al-Kindî wendet sich an den Nachfolger des Falschpropheten:

„Du bist ein ungerechter Angreifer. Du willst dich nur unseres Erbbesitzes bemächtigen in dem Moment, da du erkennst, daß es uns gehört und es nicht abstreiten kannst. Wenn du es versuchen würdest, dich seiner zu bemächtigen, dann müßtest du

⁸⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 161–166.

⁸⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 166f.

⁸⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 167–170.

⁸⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 170–172.

⁹⁰ Vgl. das vielsagende Mischzitat aus Mt 11,13 und Joh 10,8: TARTAR, *Dialogue*, 172.

⁹¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 175–206.

⁹² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 175–179.

dich wie ein Räuber aufführen, der dazu kein Recht hat. Laß uns vielmehr sehen, was du hast und dir gehört, was von dem verschieden ist, was wir haben und besitzen, und dann werden wir dich in deinem Rechtsanspruch bestätigen.«⁹³

Höchst interessant ist die weitausholende und breit ausgespinnene Darstellung bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des Korantextes⁹⁴, der keineswegs fertig vom Himmel fiel, sondern mühsam zusammengestellt und nachlässig redigiert wurde. Der muslimischen Apologetik zufolge sei der Koran das einzige Wunder, das Mohamed⁹⁵ vollbracht haben soll. Al-Kindî beginnt daher mit der Entmythologisierung des muslimischen Sakraltextes, indem er zunächst die Sergius-Nestorius-Legende⁹⁶ bemüht und auch jüdischen Einfluß bei der Entstehung des Korantextes wahrscheinlich machen kann. Er spielt nicht ungeschickt auf die Sure 16,103 an, in der Mohamed vorgehalten wird, er lasse sich von fremden Menschen belehren. Dieser Fremde sei, so Al-Kindî in Abwandlung einer älteren Tradition⁹⁷, der exkommunizierte Mönch Sergius gewesen, der, da er seine Häresien nicht mehr im Byzantinischen Reich verbreiten konnte, ausgewandert und unter dem Decknamen Nastûr (Nestorius!) seine Irrlehren von Tihâma aus, einer Oasensiedlung am Roten Meer, bis nach Mekka verkündete. Mohamed habe dem Abtrünnigen nicht nur Asyl, sondern auch Gehör geliehen, habe schließlich auf dessen Anraten dem Götzendienst an Allahs Töchtern entsagt und sei so zu einer positiven Meinung über die »Nazarener«, Mönche und Priester (Sure 5,82) gelangt. Nach dem Tode des Mönches Nestorius hätten nun die Juden gegenüber den Christen an Bedeutung bei Mohamed gewonnen, und nach dessen Ableben hätten sie es bei dem noch jungen und unerfahrenen Vetter Ali versucht, der gegen Abû Bakr das Kalifat anstrebte, aber kläglich scheiterte. Diese bei syrischen Christen äußerst beliebte und je nach konfessionellem Kontext oft variierte Legende sucht den offenkundig heterodoxen Charakter⁹⁸ zahlreicher Textpassagen des Koran zu erklären und stempelt Mohamed als ungelehrten Schüler exkommunizierter Ketzler ab.

⁹³ TARTAR, *Dialogue*, 178; TARTAR, *dschawâr*, arab. II,105,7–15.

⁹⁴ Vgl. hierzu Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qurâns*. Bearbeitet von Friedrich Schwally. Drei Teile in einem Band, Leipzig 1909–1938.

⁹⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 179f.

⁹⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 180–182. Der Name wechselt in der Überlieferung mehrfach; neben Sergius/Nestorius ist Bahîra („der Erwählte“) am weitesten verbreitet, ein Name der ursprünglich nur als Beinamen verstanden sein wollte. Wie wenig sich Al-Kindî als »Nestorianer« verstand, kann man dem Umstand entnehmen, daß er unbefangen von »Nestorius« als Lehrmeister Mohameds handelt. Von Bahîra spricht Al-Kindî weiter unten, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 231. Sergius (Nestorius) und Johannes (Bahîra) seien die einzigen Mönche in Mohameds Umgebung gewesen, was aber nicht annähernd ausgereicht habe, um aus ihm einen guten Christen zu machen.

⁹⁷ Vgl. GRAF, *Geschichte*, 145–149. Auf den ausführlichen Vergleich mit den späteren Ausformungen der sog. Bahîra-Legende muß an dieser Stelle aus Platzgründen verzichtet werden, vgl. dazu Sidney H. GRIFFITH, „Muhammad and the Monk Bahîra: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times“, in: *Oriens Christianus* 79 (1995), 146–174; Barbara ROGEMA, *The Legend of Sergius Bahîra: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden/Boston 2009. Im 100. Kapitel gegen die Häresien macht Johannes von Damaskus Mohamed offensichtlich wegen der Leugnung der Gottheit Christi zu einem Schüler der Arianer.

⁹⁸ Zum heterodoxen Einfluß auf der Arabischen Halbinsel vgl. WELLHAUSEN, *Reste*, 230–234, bes. 232.

Daß der Korantext⁹⁹ bereits zur Zeit der »rechtgeleiteten« Kalifen in den Anfängen des Islam absolut unvollkommen war, ist in den ersten Jahrhunderten selbst den Muslimen bekannt gewesen und wurde keineswegs abgeleugnet. Für Al-Kindî ist es daher ein leichtes Unterfangen, eine Anzahl von Traditionen zu benennen, in denen direkte Fehler, keineswegs nur Schreibfehler, gerügt werden. Kopisten und Kommentatoren aber duldeten Textverderbnis in keinem Fall und griffen – zumindest in der Frühzeit – massiv in den Überlieferungsbestand ein, und zwar in einer Weise, wie sie spätere Generationen aufgrund ihrer Verehrung des Heiligen Buches nicht mehr zu tun wagten. Auch stand dem eine einseitige, apologetische Verklärung des »rechtgeleiteten« Kalifen ʿUtmân entgegen, dem die Herstellung der ersten vier offiziellen Koranversionen nachgesagt wurde. In diesem Zusammenhang verdient es festgehalten zu werden, daß christliche Autoren wie Johannes bar Penkaye in Mesopotamien oder Johannes von Nikiu in Ägypten Ende des siebten Jahrhunderts¹⁰⁰ nichts über ein heiliges Buch der neuen arabischen Herren zu berichten wissen. Der Übergang von einer rein mündlichen Tradition hin zur endgültigen schriftlichen Fixierung, zum *sacer codex* (arab. *muḥḥaf*) reichte also weit über die Zeit der ersten Kalifen hinaus. Die durch die ungenaue Lapidarschrift bedingte, vollkommen unsichere Orthographie¹⁰¹ ist dabei noch das geringste Übel, gravierender sind die nicht-othmanischen Varianten und Lesarten des Textes¹⁰², die Abweichungen der Palimpseste¹⁰³, sowie die Parallelüberlieferung der syrischen Kirchenväter mit ihren ausgiebigen Koranzitaten¹⁰⁴, und nicht zu vergessen, die von schiitischer Seite¹⁰⁵ gegen ʿUtmân erhobenen Vorwürfe einer Textfälschung bis hin zu den obrigkeitlichen Maßnahmen¹⁰⁶ bei der gewaltsamen Vernichtung der Varianten.

Für unseren Apologeten steht also fest: Die Verschiedenheit der einzelnen Rezensionen¹⁰⁷, der schwankende Umfang und die Reihenfolge der einzelnen Su-

⁹⁹ Vgl. dazu NÖLDEKE, *Geschichte III*, bearbeitet von G. BERGSTRÄSSER/O. PRETZL, Leipzig 1938, 1–19.

¹⁰⁰ Vgl. dazu FRITSCH, *Islam und Christentum*, 97f. Die muslimische Seite habe, so stellt Fritsch, fest, die Textabweichungen, wie Al-Kindî sie bringt, mit Stillschweigen übergangen. Die Textunterschiede der verschiedenen Koranausgaben wurden verschleiert.

¹⁰¹ Einen ersten Überblick über die Koranhandschriften bietet NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 249–274. Die Textfunde alter Koranmanuskripte in der Moschee zu Sanaa sind ebenso wie der photographische Nachlaß Bergsträßer noch nicht ausgewertet.

¹⁰² Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 57–97.

¹⁰³ Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 97–100.

¹⁰⁴ Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 100–102. Pretzls pessimistische Sicht, die Kirchenväterzitate ergäben nichts für die älteste Textgeschichte des Korans, teilen wir nicht. Sowohl Johannes von Damaskus als auch Theodor Abû Qurrah und nicht zuletzt Al-Kindî sind Kenner der koranischen Materie, die zu widerlegen sie als christliche Apologeten angetreten sind.

¹⁰⁵ Vgl. dazu NÖLDEKE, *Geschichte II*, 93–112. Die von Nöldeke zitierte schiitische Zweilichter-Sure mit ihrem Bekenntnis zum »Licht vom Lichte« ist das beste Beispiel dafür, daß man noch bis ins hohe Mittelalter hinein außerkanonische Suren dichten konnte.

¹⁰⁶ Vgl. dazu NÖLDEKE, *Geschichte II*, 112–119.

¹⁰⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 182–188. Al-Kindî führt aus, daß es schon in der Zeit der »rechtgeleiteten« Kalifen Streit um den Koran gegeben habe, so habe Alî ein anderes Buch als Abû-Bakr besessen, der Kampf zwischen Schiiten und Sunniten gehe also im wesentlichen um den richtigen Text, nicht ausschließlich um die Nachfolge und Beerbung Mohameds. Die von unserem Apologeten diskutierten Varianten können hier im einzelnen aus Platzgründen nicht vorgestellt werden, sie unterstreichen aber den Wert seiner Ausführungen für die Textkritik des Korans.

ren¹⁰⁸, die Unsicherheit hinsichtlich der Authentizität des ursprünglichen Korantextes und die durch die wechselvolle Überlieferung verschuldeten Widersprüche im Text nehmen ihm alle Beweiskraft für ein direkt aus dem Himmel herabgesandtes, fehlerfreies Buch. Al-Kindî¹⁰⁹ kennt beispielsweise vier offizielle, aber divergierende Koranexemplare, die bei Aufständen verloren gingen; lediglich das in Damaskus entstandene und nach Malatya (Melitene) verbrachte Exemplar¹¹⁰ sei erhalten geblieben. Der Urtext des Korans sei unwiederbringlich verloren, die Umajyaden und Abbasiden hätten eigenmächtige, z. T. recht gewagte Rekonstruktionen vorgenommen, deren Kopien¹¹¹ sich heute, d.h. zur Zeit des Al-Kindî, in Ägypten, Damaskus, Medina, Mekka, Kûfa und Basra befänden. Die Endredaktion des Korans als geschriebener Kodex habe demnach erst zwei Jahrhunderte nach dem Ableben Mohameds dezentral an verschiedenen Orten des Arabischen Großreiches stattgefunden. Übrig geblieben sei dann ein stark verstümmelter, ja mangelhaft redigierter und weitgehend unverständlicher Text, der in keiner Weise das Prophetentum Mohameds¹¹² beweise. Es spricht für sich, daß erst in der Neuzeit Al-Kindîs Ansätze zur Korankritik vor allem bei westlichen Forschern¹¹³, doch keineswegs bei allen¹¹⁴, auf vehementes Interesse gestoßen sind. Der heutige *textus receptus*, d.h. der Kairiner Koran¹¹⁵, stammt aus dem vergangenen Jahrhundert (1924); er ist gewiß eine liturgisch brauchbare Fassung, aber keineswegs eine wissenschaftlich editierte historisch-kritische Textausgabe vergleichbar mit den Ausgaben der Vulgata oder Septuaginta.

Neben den allgemeinen Problemen der koranischen Textüberlieferung weiß Al-Kindî als arabischer Muttersprachler sehr wohl um die sprachliche Mangelhaftigkeit des Textes. Die Vielzahl der persischen und sonstigen Fremd- und Lehnwörter¹¹⁶ be-

¹⁰⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 188–190.

¹⁰⁹ Vgl. NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 6, Anm. 1.

¹¹⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 187; NÖLDEKE/BERGSTRÄSSER/PRETZL, *Geschichte III*, 6–11.

¹¹¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 190.

¹¹² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 190–193.

¹¹³ Eine moderne Sicht findet sich bei Karl-Friedrich POHLMANN, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt 2013. Der an der Ezechiel-Exegese geschulte Alttestamentler von heute hat keine Schwierigkeiten, gleich zwei Dutzend Überlieferungsstränge in dem »Prophetenbuch« des Korans zu entdecken. Ein grundsätzliches Problem besteht allerdings darin, daß der Koran keinen expliziten Bezug zu den Schriftenpropheten des Alten Testaments herstellt. Gleichwohl bleibt als Aufgabe jeder Koranexegese die Gattungskritik vor allem der großen, unförmigen Suren bestehen.

¹¹⁴ Es stellt ein besonderes Kuriosum der Nachkonzilsepoche dar, daß sich heute vornehmlich die am interreligiösen Dialog beteiligten Jesuiten weigern, den Koran durch die Brille der historischen Bibelkritik zu betrachten und ihre muslimischen Partner in ihrer unhistorischen Sichtweise auch noch bestätigen, vgl. POHLMANN, *Entstehung*, 19f, und die Kritik an Felix KÖRNER SJ, *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2006. Das Fehlen einer kritischen Koran Ausgabe beklagt Pohlmann allenthalben.

¹¹⁵ Vgl. POHLMANN, *Entstehung*, 21.

¹¹⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 193–195. Vor allem persische Luxus- und Importwaren werden in den koranischen Paradiesbeschreibungen mit Lehnwörtern bezeichnet: *istabraq*, *sundus*, *abâriq*, *namâriq*, vgl. dazu allgemein JEFFREY, *foreign vocabulary*, 14–16; speziell 46f (*abâriq* »Wasserkrüge«), 58–60 (*istabraq* »Seidenbrokat«), 179f (*sundus* »Feinseide«), 281 (*namâriq* »Polster«, »Sitzkissen«). Al-Kindî beschränkt sich aufgrund seiner geographischen Nähe zum ehemaligen Sasanidenreich auf die persischen Lehnwörter; auf die zahlreichen syrischen, äthiopischen und hebräischen Fremdwörter geht er nicht ein.

weist hinlänglich, daß es sich nicht um »reines« Arabisch handelt und daß Allah wohl auch nicht auf arabisch zu Mohamed (Sure 16,103) gesprochen habe. Auch unter formalem Aspekt weist das Koranarabisch einige Schwächen auf. Die vorislamische Poesie¹¹⁷ sei allemal gehaltvoller gewesen als der literarisch eher mittelmäßige Koran, mit denen Mohamed nur die ungebildeten Nabatäer¹¹⁸ (Kaufleute und Krämerseelen) hätte beeindruckt können. Gerade die Kuraischiten¹¹⁹, denen Mohamed und Al-Kindîs Gesprächspartner angehörten, seien nicht eben für ihren guten Geschmack und Schreibstil bekannt. Im Nordwesten der arabischen Halbinsel, in Mekka und Medina, habe es halt nur Handels- und Marktleute gegeben, die sich mit den Nachfahren der Dichter und Könige vom Stamme der Kinda, welchem der Autor angehört, überhaupt nicht vergleichen können. Auch die gekünstelte Reimsprache einiger Koranverse sei kein Beweis für die Göttlichkeit ihres Ursprungs oder gar die objektive Wahrheit ihrer Lehren. Die Verbreitung des Islam vor allem unter den ungebildeten Arabern¹²⁰ erklärt sich Al-Kindî so, daß es gerade die kulturlosen und bildungsfernen Schichten gewesen seien, die sich von der Aussicht auf die sinnlichen Genüsse des muslimischen Paradieses haben gefangen nehmen lassen. Diese irdischen Versprechungen seien aber nur der Widerschein des weltlichen Luxus am Perserhof, den die reisenden Kaufleute, darunter auch Mohamed, kennengelernt hätten. Geblendet vom falschen Glanz der verweichlichten Perser¹²¹, habe dieser Kriege geführt, gemordet und geplündert, um sich und seinen Anhängern ein bequemes Leben zu ermöglichen. Den Abfall der zoroastrischen Perser zum Islam während der Abbasidenzeit führt Al-Kindî auf die Heuchelei der herrschenden Klasse im Iran zurück, die sich den Machterhalt durch ein Arrangement mit den neuen muslimischen Herren sichern wollte und lieber ihren angestammten Glauben als ihre gesellschaftliche Position aufgab. Anders die meisten Christen, die standhaft blieben. Der Religionswechsel vom Zoroastrismus zum Islam geschah zum Schaden der orientalischen Christen, die als Schutzbefohlene von den leitenden Positionen in Verwaltung und Militär ausgeschlossen blieben und zu einem Nischendasein in der islamischen Gesellschaft Mesopotamiens verurteilt waren.

In einem weiteren Abschnitt spottet der Verfasser über die Ungereimtheiten im muslimischen Bekenntnis¹²², die Rolle Mohameds¹²³ im himmlischen Hofstaat und die vielen Kultübungen und Rechtsentscheidungen, welche durch eigenartige »Erzählungen« (Hadithe) theologisch abgesichert werden. Das dritte Kapitel¹²⁴ endet mit einem allgemeinen Lobpreis des Menschen, seines Lebenswerkes und seines

¹¹⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 195f.

¹¹⁸ Die Nabatäer scheint unser Autor nicht besonders zu mögen, waren sie doch Konkurrenten der Kaufleute von Al-Hîra, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 199.

¹¹⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 196–198.

¹²⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 198–201.

¹²¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 201–203.

¹²² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 203f. Die Frage, was für ein Bekenntnis auf Allahs Thron im Himmel eingeritzt und ob auch der Name Mohameds dort zu finden sei, treibt den muslimischen Dialogpartner schier um. Für den Christen ist es eine Bagatelle.

¹²³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 204f.

¹²⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 205f.

Verstandes: doch gerade vor dem Forum der Vernunft kann Mohamed nicht bestehen, so der christliche Autor: »Ich werfe seine Worte hinter mich und halte ihn für einen Gegner, der meine Aufmerksamkeit nicht verdient.«¹²⁵

*Die rituellen Verpflichtungen der Muslime*¹²⁶

Ein weiteres Feld der interreligiösen Konfrontation bilden die zahllosen rituellen Verpflichtungen der Muslime¹²⁷, die in den Augen der Christen, ähnlich wie vieles am alten jüdischen Zeremonialgesetz¹²⁸, überflüssig seien. In bezug auf die Speisegesetze beispielsweise stellt Al-Kindî fest, daß der Koran mit seinem Verbot allein des Schweinefleisches die jüdische Thora nur sehr unvollkommen wiedergebe. Für den Christenmenschen hingegen sei jede Gottesgabe, jedes Tierfleisch mit Ausnahme des Götzenopfers¹²⁹ rein und könne unter Danksagung genossen werden. Al-Kindî macht sich geradezu einen Spaß daraus, die Widersprüche in der mündlichen Überlieferung der Muslime und ihre schwache theologische Begründung aufzudecken. Das Lächerliche am muslimischen Ethos wird dann sichtbar, wenn man es mit dem hochstehenden und hehren Gesetz Christi, wie es im Evangelium und dort vor allem in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, vergleicht. So sei etwa die Beschneidung¹³⁰ reine Konvention ohne besonderen religiösen Wert. Die Wallfahrt nach Mekka¹³¹ sei auf derselben Ebene wie das Treiben der Heiden, Magier und Brahmanen zu verorten; allein die Taufe und das Gebet an heiliger, geweihter Stätte¹³² bringe dem Menschen die Reinheit des Herzens. Daß die heidnischen Araber gerne tote Steine verehren, war den Kirchenvätern¹³³ bereits in der Antike wohlbekannt, und auch Al-Kindî weiß sehr wohl um die Kultkontinuität zum frühen Islam.

Ein weiterer Kontroverspunkt in der christlich-muslimischen Debatte ist der sog. »Dschihâd«¹³⁴, d. h., der fehlgeleitete »Eifer auf dem Pfade Gottes«, jener unselige Krieg, welcher zur Versklavung der Christen im Vorderen Orient geführt hat. Die

¹²⁵ TARTAR, *Dialogue*, 206; TARTAR, *hiwâr*, arab. II, 132, 19f.

¹²⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 207–244.

¹²⁷ So sind die zahllosen rituellen Waschungen ohne Wert, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 207f.

¹²⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 210–212.

¹²⁹ Vgl. WELLHAUSEN, *Reste*, 112–129, bes. 117. Die blutigen Tieropfer, das damit verbundene rituelle Schächten und das anschließende Opfermahl wurden in der Frühzeit des Islams nirgends in Frage gestellt, sofern nur der Name Allahs darüber angerufen worden war.

¹³⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 208–210. Die muslimische Praxis der Beschneidung ist inkonsequent; denn wer sich beschneiden läßt, muß die ganze Thora (den Sabbat, das Pascha etc.) halten. Noch lächerlicher ist die Beschneidung der Frauen, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 212f.

¹³¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 213–219. Zum muslimischen Hâdsch vgl. auch WELLHAUSEN, *Reste*, 68–101. Die heiligen, geweihten Stätten sind für Al-Kindî nur solche Wallfahrtsorte, an denen sich auch tatsächlich (Heilungs-)Wunder ereignen.

¹³² Al-Kindî denkt vor allem an die zahlreichen Klöster Mesopotamiens mit ihren Reliquienschreinen und Kirchenschätzen, die von Wallfahrern aufgesucht werden.

¹³³ Vgl. WELLHAUSEN, *Reste*, 101–112.

¹³⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 219–224.

vom Koran (Sure 9,29) für die Schutzbefohlenen vorgeschriebene Abgabe diene, so Al-Kindî, lediglich der unrechtmäßigen Bereicherung der Muslime zulasten der Christen und sei eine vorgeschobene Rechtfertigung für die widergöttlichen Handlungen des Raubens, Mordens und der Verschleppung Unschuldiger. Die Aufforderung zum Dschihâd steht eindeutig im Gegensatz zum christlichen Gebot der Nächsten- und Feindesliebe; der Gewalttätigkeit Mohameds¹³⁵ bei der Durchsetzung des Islam stellt Al-Kindî die Milde Christi¹³⁶ bei der Verkündigung seines Evangeliums gegenüber. Im Gegensatz zu Jesus, Zoroaster und Buddha sei Mohamed der einzige Religionsstifter gewesen, der höchst persönlich brutale Gewalt bei der Verbreitung seiner Religion angewandt habe. Als Pseudoprophet und Pseudoapostel findet Mohamed seine besondere Gefolgschaft unter den Pseudomärtyrern¹³⁷, jenen Gefallenen des Dschihâds, die im Gegensatz zu den christlichen Märtyrern nicht des ewigen Lebens gewürdigt werden. Die Frage um das rechte Verständnis der »Zeugenschaft« resp. des Martyriums wird zwischen Al-Kindî und seinem muslimischen Gesprächspartner durchaus kontrovers diskutiert. Die ältere religionsgeschichtliche Forschung¹³⁸ hat vor allem das Gemeinsame in den semitischen Traditionen des Märtyrerbegriffs herausgestellt und wollte das zentrale Dogma in der Vorstellung vom gefallenem Krieger verortet wissen, eine Sicht, die bei Al-Kindî zurückgewiesen wird.

»Laßt uns einmal – Gott möge dich ehren! – die Angelegenheit ausgeglichenen Sinnes überprüfen... Wer verdient denn wirklich den Titel ›Märtyrer‹ und von wem kann man sagen, er sei ›auf dem Pfade Gottes‹ gestorben? – Doch nur der, der sich aufgeopfert hat für seine Religion, da man von ihm verlangte, den Mond und die Sonne anzubeten, oder die anderen Götzen aus Gold, Silber oder Schnitzwerk von Menschenhand, die man an Gottes Statt zu Gottheiten machte, und die Anbetung Gottes, seines Wortes und seines Geistes, aufzugeben, derjenige, der den Befehl verweigerte und sich weigerte, sich zu unterwerfen, der es vorzog, seine Seele und sein Blut herzugeben, sein Leben und seine Güter, seine Familie und seine Kinder! Oder etwa der, der auszog, zu plündern und zu rauben, die Leute auszurauben und ihre Kinder gefangen zu nehmen, die Frauen zu vergewaltigen, was verboten ist, Angriffe zu starten und sie zum ›Krieg auf dem Pfade Gottes‹ zu erklären, indem es heißt: ›Wer tötet und getötet wird, geht ein ins Paradies.« (vgl. Sure 9,111; 47,4-6)?«¹³⁹

¹³⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 222–224.

¹³⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 224–227.

¹³⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 227–232. Die »Märtyrer« sind im neutestamentlichen Sinne die Zeugen der Auferstehung Christi, besonders jene, die ihre Treue zum Herrn mit dem eigenen (nicht dem fremden!) Blut besiegelt haben. Paulus kennt auch deren Gegenteil, vgl. 1Kor 15,15.

¹³⁸ Vgl. Arent Jan WENSINCK, *The oriental doctrine of the martyrs*, in: Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Amsterdam 1922, 147–174, hier: 173. Wensincks an Reitzenstein orientierte methodologische Vorgehensweise hebt vor allem auf die formalen Entsprechungen ab und vernachlässigt dabei die inhaltlichen Aspekte. Dadurch kommt es zu voreiligen Harmonisierungen zwischen den Ansichten der unterschiedlichen Glaubensrichtungen. Gleichwohl hat der Autor sehr viel lesenswertes Material zu Ephräms Hymnen über die Märtyrer zusammengetragen.

¹³⁹ TARTAR, *Dialogue*, 231f; TARTAR, *hiwâr*, arab. II, 158, 1–10.

Zu den Begriffen, welche der Koran der christlichen Tradition¹⁴⁰ entlehnt und mit anderem Inhalt erfüllt hat, gehört auch der des »Zeugen« oder »Märtyrers«, der zum Gefallenen im »Heiligen Krieg« (Dschihâd) umstilisiert wurde. Al-Kindî ist es ein Anliegen, dem entwendeten Begriff seine ursprüngliche Bedeutung wieder zurückzugeben. Er recurriert dazu auf die Geschichte der persischen Blutzeugen¹⁴¹, die ihm aus der unmittelbaren Umgebung für ihre Gewaltlosigkeit und ihr stilles Dulden bekannt sind. Sie, nicht die Gewalttätigen sind es, die das Himmelreich erben. Zwar kennt der Koran den Schahîd als Fremdwort aus dem Syrischen (*sâhdâ* für griechisch *μάρτυς*), doch nimmt erst in der nachkoranischen, mündlichen Tradition der Plural *schuhadâ*¹⁴² die spezielle Bedeutung »Gefallene« an. Angedeutet ist der Gedanke freilich in den von Al-Kindî bemühten Koranversen, wonach der »Pfad Gottes«¹⁴³ der Kampf gegen die Ungläubigen ist, in dem die Muslime »töten und getötet werden«. Eine Spiritualisierung des Dschihâds im Sinne des bei den Mönchen geübten »Kampfes gegen die Leidenschaften«¹⁴⁴ ist dem christlichen Apologeten nicht bekannt, sie scheint wesentlich später aufgekommen zu sein und ist, wie Goldziher betont, »mit der kriegerischen Tendenz des Islam kaum vereinbar«¹⁴⁵.

Nicht nur der gewalttätige Dschihâd, auch die sexuelle Ausschweifung Mohameds und seiner Anhänger erweisen den Islam als eine ungeistige Religion des Fleisches. Für die muslimische Vielweiberei, die laxen Ehemoral und die gängige, für den Mann bequeme Scheidungspraxis¹⁴⁶ hat der Christ nur Verachtung übrig. Auch von den fleischlichen Genüssen des muslimischen Paradieses läßt er sich nicht locken. Was schließlich den Jüngsten Tag¹⁴⁷, den Tag des Gerichts, anbelangt, so können ihn die frommen Christen, welche die Gebote des Herrn getreu befolgen, in getroster Zuversicht erwarten, da Gott Vater das Gericht seinem Sohn, vor dem auch die Muslime sich werden rechtfertigen müssen, übertragen hat.

*Epilog: Die Essenz des christlichen Glaubens*¹⁴⁸

Der Schlußteil des Antwortschreibens schlägt wieder etwas versöhnlichere Töne an. Hier geht es nicht mehr um bloße Abgrenzung gegen die Muslime, sondern um

¹⁴⁰ Vgl. hierzu GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien II*, Halle 1888, 382–393, bes. 387ff. Spiritualisierende Tendenzen finden wir eher in der heterodoxen islamischen Mystik (Ghazâlî), die keineswegs für den Islam repräsentativ ist. Goldziher, a. a. O., 390f, hat darauf hingewiesen, daß auch die Muslime in ihrer Geschichte immer wieder selbst Opfer ihres eigenen fanatischen Dschihâdismus wurden, wenn die Sektierer in der Bekämpfung einer als gottlos betrachteten Regierung zur Gewalt griffen.

¹⁴¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 228f.

¹⁴² Vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 162.

¹⁴³ Auch das arab. Wort *sabîl* („Pfad«) ist mit dem Hebräischen und Syrischen verwandt, vgl. JEFFREY, *foreign vocabulary*, 162. Es meint im technischen Sinne den Weg (vgl. auch Apg 9,2) und den Lebenswandel schlechthin (vgl. die hebr. Halacha).

¹⁴⁴ Vgl. WENSINCK, *martyrs*, 155.

¹⁴⁵ GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien II*, 387f.

¹⁴⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 232–235.

¹⁴⁷ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 236.

¹⁴⁸ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 245–282.

werbende Verkündigung, um aktive Mission¹⁴⁹. Zuvor wurde der Gesprächspartner daran erinnert, daß auch er durch die Kraft des heilbringenden Kreuzes¹⁵⁰ vor dem Rachen der Löwen bewahrt wurde. Sodann werden einige Zitate aus dem Alten Testament als messianische Weissagungen¹⁵¹ erklärt und ihre Anwendung auf Christus erläutert. Selbst aus dem Koran¹⁵² werden indirekte Zeugnisse für die Wahrheit des Evangeliums bemüht. Der Schwerpunkt liegt indes auf der Verkündigung Jesu¹⁵³, auf dem ethischen Gehalt seiner Predigt, der gewaltlosen Ausbreitung des Christentums¹⁵⁴, der Wundermacht des Herrn und seiner Apostel, der Ausstattung der Kirche durch den Heiligen Geist, der in vielen Zungen und nicht nur arabisch sprach. Ausdrücklich gewarnt wird vor den gewalttätigen Lügenpropheten¹⁵⁵, die gekommen sind, das gute Werk Christi zu zerstören und ihr Unkraut unter den reinen Weizen des Evangeliums zu mischen. Am Schluß der Ausführungen steht daher die Einladung des Christen an den Muslim guten Willens¹⁵⁶, einmal unvoreingenommen die beiden Religionen zu vergleichen und aus der gewonnen Erkenntnis die praktischen Folgerungen zu ziehen. Mit diesem Ansinnen hat Al-Kindî nicht nur den eigenen Zeitgenossen, sondern auch den nachfolgenden Generationen, vor allem durch seine lateinischen Übersetzungen im maurischen Spanien, den Weg gewiesen und im Bereich der Apologetik Maßstäbe gesetzt.

¹⁴⁹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 241–244. So wird z.B. das muslimische Gebet »Leite uns den rechten Weg!« christologisch geschickt als Einladung an den Muslim gedeutet, den Weg des Evangeliums zu wählen.

¹⁵⁰ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 239–241.

¹⁵¹ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 246–251.

¹⁵² Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 251–254. Im wesentlichen kreist die gelehrte Diskussion um die Frage der Verfälschung der heiligen Schriften. Dabei werden einzelne Evangelienperikopen ausgewählten Koranzitaten gegenübergestellt, vgl. TARTAR, *Dialogue*, 254–259.

¹⁵³ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 259–278.

¹⁵⁴ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 279f.

¹⁵⁵ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 274f.

¹⁵⁶ Vgl. TARTAR, *Dialogue*, 281f.