

Eine Erwiderung an die Araber – Dionysius bar Salîbî († 2.XI.1171) und der Islam

Von Peter Bruns, Bamberg

Zusammenfassung

Dionysius' Traktate gegen die Araber tragen die charakteristischen Züge der quaestiones et responsiones – Literatur. Man kann in ihnen ein willkommenes didaktisches Hilfsmittel erblicken, welches die dogmatischen und kontroverstheologischen Fragen, die Dionysius in gut scholastischer Manier beantwortet wissen will, einem breiteren Lesepublikum bekannt machen möchte. Die Vorgehensweise ist stets dieselbe: Zunächst benennt Dionysius die muslimischen Vorwürfe gegen die Christen, die er dann »in der Kraft des Geistes« (b-haylâ d-rûhâ) mittels responsio zu entkräften sucht. Die Kontroversfragen betreffen vor allem die Trinität, die Gottheit Christi und schließlich die Inkarnation. Im Gegenzug zeigt Dionysius die Irrtümer, Schwächen und Fehler im Islam anhand des muslimischen Quelltextes (Koran) und der ihn begleitenden vita des selbsternannten »Propheten« auf. Der Islam ist für Dionysius Häresie und Irrglaube, dem das Christentum mit den Waffen des Geistes entgegenzutreten habe. In gewisser Weise stellt die »Erwiderung gegen die Araber« eine lesenswerte, und bisweilen recht originelle Kompilation des syrisch-christlichen apologetischen Wissens aus der Kreuzzugszeit dar. Von den Argumenten des Vorgängers und Patriarchen Johannes I. in der Disputation mit dem Emir von Homs (Emesa) über die Apologie des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Timotheos I. in den Disputationen mit dem Kalifen Al-Mahdi (um 781) bis hin zu den Werken des Bischofs Abû Ra'îtâ im neunten und Yaḥyâ ibn 'Adî aus dem zehnten Jahrhundert lassen sich bei Dionysius alle gängigen theologischen Argumentationsmuster finden.

Der christlich-islamische Dialog, oder treffender formuliert, der den Muslimen von redseligen Christen aufgenötigte Monolog, treibt in unseren Tagen die seltensten Blüten. In einer Zeit, in der es an christlichen Neomärtyrern¹ nicht mangelt, kommt es selbst nach den scheußlichen Attentaten auf koptische Kirchen am Palmsonntag dieses Jahres² zu einem aufwändig inszenierten Medienevent christlicher Würdenträger an der Kairoer Al-Azhar-Universität, der aller Welt »normale« Beziehungen zwischen den Vertretern des Islams und des Christentums suggerieren soll. Bewusst ausgeblendet wird bei einem solchen aufgesetzten und der medialen Effekthascherei dienenden Unterfangen die gewalttätige Geschichte des Islams und seines selbsternannten Propheten. Verdrängt wird nur allzu schnell der betrübliche Umstand,

¹ Man denke beispielsweise an den greisen Priester Jacques Hamel von Rouen, der am 26. Juli 2016 in der Kirche Saint-Étienne-du-Rouvray von einem Anhänger des Islamischen Staates rituell geschächtet wurde. Das Seligsprechungsverfahren ist im April 2017 angelaufen.

² Cairo (Bloomberg, Reuters, April 9, 2017) – At least 27 people were killed and more than 70 wounded in the first blast in the Nile Delta city of Tanta. A second explosion in a Coptic cathedral in the Mediterranean city of Alexandria left at least 16 others dead, officials said.

dass es sich bei den traurigen Ereignissen der Gegenwart³ wie jüngst bei dem schändlichen Anschlag auf einen koptischen Pilgerbus in der Nähe des altehrwürdigen Klosters Qalamoûn⁴ keineswegs um versehentliche Betriebsunfälle einer ansonsten recht reputierlichen »Friedensreligion« handelt, sondern um die bitteren Früchte einer jahrhundertewährenden Unterdrückungsgeschichte, welche sich mit dem arabischen Stichwort der Dhimma, der Schutzgenossenschaft für die unterworfenen Christen im Herrschaftsbereich des Islams, allenfalls ansatzweise umschreiben lässt. Der authentische und historisch bedeutsame, da auf das antike Genus des *dialogus* oder der *altercatio* zurückgehende Dialog⁵ hingegen klammert im Gegensatz zu seinem modernen Pendant die Schattenseiten in den religiösen Wechselbeziehungen bewusst nicht aus, sondern schließt sie ein und hebt sie in der hierfür höchst geeigneten Form eines Streitgesprächs ins Wort. Die in Dialogform verfasste Verteidigungsschrift erscheint uns daher im Gegensatz zu den unkritisch auf interreligiöse Harmonie setzenden modernen Varianten die dem Anliegen der Glaubensverbreitung angemessenere und gewiss auch aufrichtigere Gestalt des Religionsgesprächs zu sein; sie stellt überdies eine beliebte antike Gattung dar, welche in gleicher Weise sowohl an das westliche als auch an das östliche Mittelalter⁶ weitergegeben wurde. Die syrische Literatur mit ihrem rührigen Bischof Dionysius bietet für diese erstaunliche Entwicklung ein lehrreiches Exempel, das auch uns Heutigen noch einiges zu sagen hat.

Ein Polemiker der alten Schule

Einen vorläufigen Höhepunkt im zwölften Jahrhundert erreichte die westsyrische Renaissanceliteratur⁷ in der imposanten Gestalt des gelehrten Bischofs Dionysius bar Salîbî(»Sohn des Salîbâ«), der später nur vom Maphrian (Patriarchalvikar) Barhebraeus an Vielseitigkeit und Originalität übertroffen werden sollte. Teil eines größeren Ganzen einer »Widerlegung aller Häresien« bildet seine Schrift gegen den Islam, welche in jüngerer Zeit die Aufmerksamkeit der Forschung auf

³ Cairo (Bloomberg, Reuters, May 26, 2017 AFP 6:19 p.m.) – Gunmen in military fatigues opened fire on a bus carrying members of Egypt's Coptic Christian minority killing at least 26 people, including children, the latest in a string of militant attacks targeting the community. Another 26 were wounded in the assault in Minya province, some 200km south of Cairo, said Ministry of Health spokesman Khaled Mogahed.

⁴ Bezeichnenderweise hat die aus dem achten Jahrhundert stammende und mit dem Namen des Samuel von Qalamoûn verknüpfte Apokalypse die Warnung vor der arabischen Fremdherrschaft über Ägypten zum Inhalt, vgl. J. ZIADEH, L'apocalypse de Samuel, supérieur de Deir Qalamoun, in: Revue de l'Orient Chrétien 20 (1915/17) 374–407.

⁵ Vgl. Otto ZÖCKLER, Der Dialog im Dienste der Apologetik, Gütersloh 1894.

⁶ Vgl. hierzu Gotthard HEINRICI, Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes (= ASGW.PH 28,8), Leipzig 1911, S. 3–5, 31–44.

⁷ Renaissance-Literatur meint in diesem Falle, dass sich die Syrer in einem arabisch-muslimischen Umfeld auf die eigenen sprachlichen und kulturellen Wurzeln zurückbesannen und das alte Idiom nicht nur als Sakralsprache, sondern als universales Kommunikationsmedium innerhalb der Glaubensgemeinschaft pflegten.

sich ziehen konnte und hier kurz vorgestellt werden soll, nicht zuletzt wegen ihres substantiellen Beitrags zur aktuellen Debatte um die islamisch-christliche Dialogkultur⁸.

Dionysius († 2.XI.1171)⁹ war Diakon in seiner von den Armeniern beherrschten Vaterstadt Melitene (heute: Malatya) gewesen, bevor er 1154 Bischof von Mar^casch¹⁰ wurde, um dann von dort nach Mabbug zu wechseln. Schließlich erlangte er 1166 die Metropolitanwürde von Amida¹¹, wo er in der von ihm restaurierten Kirche der Gottesgebälerin seine letzte Ruhestätte fand. Dionysius' umfangreiche literarische Tätigkeit erstreckte sich auf fast alle Gebiete der Theologie. Vor allem tat er sich als begnadeter Exeget hervor, der kein Buch der Heiligen Schrift unkommentiert ließ. Neben den zahlreichen liturgischen und kanonischen Werken sind es vor allem die Polemiken, welche die besondere Aufmerksamkeit des Philologen und Theologen verdient haben.¹² Die räumliche Nähe zu Juden und Muslimen, Nestorianern und Armeniern, Chalcedoniern griechischer wie lateinischer Zunge zwang den syrischen Oberhirten zu beständigen Abgrenzungen und dogmatischen Klarstellungen. Die Polemik zwischen Syrern und Armeniern mag uns Heutigen ein wenig verwundern, gelten beide Gemeinschaften doch als antichalzedonische Schwesterkirchen. Indes hatten die kilikischen anders als die kaukasischen Armenier enge Beziehungen zu den Kreuzfahrern¹³ geknüpft, sich in Ritus und Lehre eng an die Lateiner angeschlossen und auf diese Weise immer weiter von den Syrern entfernt. Während die Westsyrer über ein weites Gebiet verstreut in der Diaspora lebten, hatten die Armenier sich von den Byzantinern vollends losgesagt, mit den Rubeniden eine eigene Dynastie gegründet und waren sehr zum Leidwesen der Schwesterkirche auf dem besten Wege nicht nur zur politischen Selbständigkeit, sondern auch zu einer vollen Kirchenunion mit den Lateinern. Dieser innermonophysitische Zwist erhielt durch diese ganz spezielle religiös-politische Gemengelage eine ebenso scharfe wie tragische Note. Der Konflikt mit der Schwesterkirche wurde mit aller Härte ausgetragen. In diese allgemeine polemische Ausrichtung des Gesamtwerkes lässt sich auch die Streitschrift ge-

⁸ Dem Forscherehepaar Marie-Thérèse & Dominique URVOY kommt das unstrittige Verdienst zu, auf die Missverständnisse des islamisch-christlichen Dialogs aufmerksam gemacht zu haben, welche nicht zuletzt im Fehlen einer gesunden christlichen Kontroverstheologie ihre Ursache haben, vgl. Marie-Thérèse & Dominique URVOY. *La mésentente. Un dictionnaire des difficultés doctrinales du dialogue islamo-chrétien*. Les Editions du Cerf, Paris 2014, dazu die Besprechung von Peter BRUNS, in: *Theologisches* 45, Nr. 11/12 (2015), S. 573–576.

⁹ Vgl. hierzu Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 295–298. Die erste umfassende Darstellung der *vita* stammt von Josephus S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (= BOCV), Romae 1721, t. II., pp. 156–211, auf der Basis der spärlichen Angaben bei Barhebraeus.

¹⁰ Das antike Germanicia Euphratensis, heute Kahramanmaraş.

¹¹ Heute Diyarbakır, der alte Ortsname lebt noch in den kurdischen Dialekten der Region fort. Die spätantike syrische Muttergottes-Kirche ist im Februar 2016 durch die türkisch-kurdischen Auseinandersetzungen schwer in Mitleidenschaft gezogen worden; die alte armenische Kathedrale St. Cyriakus wurde ebenfalls durch die Muselmanen entweiht, vgl. die Fotoreportage bei *The Armenian Weekly* vom Juli 2017.

¹² ASSEMANI, *Bibliotheca*, p. 156, resümiert, dass Bar Salibi viele Werke in elegantem Syrisch verfasst habe, an denen man außer ihrem Monophysitismus nichts aussetzen könne.

¹³ Vgl. Anneliese LÜDERS, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin 1964.

gen die Araber¹⁴ einordnen. Sie ist im Kontext weiterer Polemiken gegen die Juden¹⁵ und Götzendiener¹⁶ zu sehen, auf die aber in unserem Zusammenhang aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann. Während diese einen stark literarisch-fiktiven Charakter aufweisen und kaum die Gefahr eines realen Glaubensabfalls widerspiegeln, so verhält es sich mit der Islampolemik grundsätzlich anders. Für die stark zusammengeschmolzene syrische Gemeinde bildete der Islam in der Gestalt der seldschukischen Kriegsherren, mit denen es ein Bischof vom Schlage eines Dionysius meistens zu tun bekam, die größte Gefahr. Daher widmet ihm unser Autor die größte Aufmerksamkeit.

Die Syrer und der Islam – eine neue Häresie¹⁷

Die Eroberung Syriens durch die Araber hatte für den *Oriens Christianus* einschneidende Folgen. Sie beendete zunächst die byzantinische Vorherrschaft über die von mehrheitlich antichalzedonischen Bewohnern bevölkerten Provinzen und schwächte insgesamt die Position der kaisertreuen Melkiten und im chalzedonischen Sinne rechtgläubigen Christen. Zwar fanden sich alle christlichen Gruppierungen als Schutzbefohlene (*dhimmi*) in Bezug auf die herrschende arabische Klasse auf gleicher niederer Ebene wieder. Sie gehörten allesamt einer besiegten und über die Jahrhunderte schrumpfenden Bevölkerungsgruppe an, auch wenn sie regional durchaus noch die zahlenmäßige Mehrheit stellten. Dennoch war die Position der monophysitischen Syrer zunächst ungleich günstiger als die der mit Byzanz verbundenen Griechen oder Melkiten, welche als fünfte Kolonne des Kaisers in Konstantinopel angesehen werden konnten. Als semitische Gruppe, die eine nicht geringe Zahl arabischer Christen unter ihren Gläubigen zählte, war die syrisch-orthodoxe Kirche die erste, die sich auf

¹⁴ Vgl. hierzu Rifaat EBIED, Dionysius Bar Šalibî's Works in the Mingana Collection of Syriac and Arabic Manuscripts, with special emphasis on his Polemical Treatise ›Against the Muslims‹, in: *Collectanea Christiana Orientalia* 8 (2011), S. 49–64. Dionysius spricht vom »Volk der Araber« (syr. *ʿammâ d-arâbâyê*), wenn er auf die Muslime zu sprechen kommt. Andere Autoren wie Michael der Syrer oder Barhebraeus bevorzugen den Ausdruck »Tajjiten«, abgeleitet vom nordwestarabischen Stamm der Tajj, s.u.

¹⁵ Vgl. J. de ZWAAN, Dionysius bar Šalibî Treatise against the Jews, Leiden 1906; vgl. EBIED, Dionysius, S. 55. De Zwaan's Ausgabe basiert auf einem einzigen Manuskript (Harris, Cod. Syr. 83). Die angekündigte Übersetzung der acht Kapitel erschien später auf Microfilm bei Richard HUBBARD PETERSEN, *The treatise of Dionysius bar Salibhi ›Against the Jews‹ of Dionysius Bar-Salibi, Bishop of Amida*, Ann Arbor 1964. (*non vidi*)

¹⁶ Vgl. hierzu die Angaben bei Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 297, Anm. 6 (MsMardin 82 aus dem Jahre 1890, 7^o). Dieses Werk ist nicht in der Mingana-Sammlung erhalten und auch noch nicht ediert.

¹⁷ Vgl. Wolfgang HAGE, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*, Wiesbaden 1966; vgl. auch den Index zu den syrischen Autoren bei Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, Princeton NJ 1997; John JOSEPH, *Muslim-Christian Relations and the Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, New York 1983; eine gute Einführung findet sich auch bei Sidney GRIFFITH »Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hâlê and a Muslim Emir«, in: *Hugoye* 3,1 (2000), S. 29–54. Ausgabe des Disputs bei David G.K. TAILOR, in: Sidney GRIFFITH/Sven GREBENSTEIN, *Christsein in der islamischen Welt* (FS Martin TAMCKE), Wiesbaden 2015, pp. 187–242.

Sondierungsgespräche mit den neuen muslimischen Herren, den »Arabern«, nicht ohne Erfolg für die eigene Gemeinschaft einließ. So führte ihr Patriarch Johannes I. (631–648)¹⁸ auch im Namen der anderen Christen, die Griechen eingeschlossen, schon um 644 ein Religionsgespräch mit dem Emir von Homs (Emesa), °Umayr ibn Sa°d al-Anqarî, und später mit °Amr ibn al-°Âç, dem nachmaligen Eroberer Ägyptens, für den er angeblich auch das Evangelium ins Arabische übertragen haben soll. Auf die Schwierigkeiten der Textüberlieferung des »Gesprächs« und der genauen historischen Umstände, die eher zu Beginn des achten als Mitte des siebten Jahrhunderts zu suchen sind, ist bereits an anderer Stelle¹⁹ ausführlich eingegangen worden. Sie lassen zumindest erahnen, dass die Situation der schismatischen syrischen Schutzbefohlenen²⁰ etwas günstiger als die der kaisertreuen Griechen war, zumal da die arabischen Herren während des islamischen Bürgerkrieges auf die Unterstützung christlicher Milizen angewiesen waren. Daher kam es nicht selten zu fragwürdigen Interventionen zugunsten eines islamophilen Kandidaten bei der Patriarchenwahl²¹. Auf diese Weise legte die arabische Herrschaft in den christlichen Gemeinschaften den Keim für Simonie und klerikale Korruption größten Stils. Ohne Umschweife kann daher Jakob von Edessa († 708)²² den Islam als Gefahr für Leib und Leben der Christenheit und die arabische Herrschaft als »Joch der Unterdrückung« bezeichnen. Für die Ostsyrer hingegen bedeutete die Eroberung des Sasanidenreiches durch die Araber eine Befreiung vom zoroastrischen Joch, weshalb der Katholikos-Patriarch Isocho°yâhb von Adiabene (650–660) in einem Brief an Simon, den Metropolit von Rewardaschîr, aus dem Jahre 650 den Herrschaftswechsel zunächst begrüßte:

»Die Araber aber, denen Gott in dieser Zeit die Herrschaft (*šultânâ*) über die Welt verlieh, sind auch bei uns, wie ihr wisst. Sie sind aber nicht nur nicht gegen das Christentum, sondern loben sogar unseren Glauben, ehren Priester und die Heiligen des Herrn und erweisen Kirchen und Klöstern Unterstützung.«²³

Es entsprach dem Kalkül der Eroberer, die zum damaligen Zeitpunkt noch zahlenmäßig in der Minderheit waren, die christliche Bevölkerung Syriens und des Irans nicht unnötig gegen sich aufzubringen. Vor allem die Klöster dienten den arabischen

¹⁸ Vgl. François NAU, Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712–716, in : *Journal Asiatique* 1915, pp. 223–279.

¹⁹ Vgl. Peter BRUNS, Le colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens sur la foi (fin VII^esiècle?), in: Marie-Thérèse URVOY (éd.), *Éthique et religion au défi de l'histoire* (Studia Arabica XVI), Paris 2011, S. 119–129.

²⁰ Vgl. hierzu Robert G. HOYLAND, »Jacob of Edessa on Islam«. In: Gerrit J. REININK and Alexander C. KLUGKIST (Ed.): *After Bardaisan. Studies on Continuity in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. DRIVERS*, Leuven 1999, S. 149–160.

²¹ So ist überliefert, dass während des zweiten islamischen Bürgerkrieges (683–692) der Armeeführer °Ubaydullâh ibn Ziyâd dem Metropolit von Nisibis, Johannes von Dasen, versprach: »Wenn du mit mir mitziehst, werde ich ihn (den Patriarchen H°nânîschô°) absetzen und dich an seiner Stelle im Patriarchat einsetzen.« (Johannes bar Penkaye: *Alphonse MINGANA* (éd.), *Sources Syriaques I*, Leipzig 1907, frz. 184; syr. 156). Vgl. hierzu auch HOYLAND, *Jacob of Edessa*, S. 152.

²² Vgl. Bas Ter HAARROMENY, *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, Leiden 2008.

²³ Ein Auszug des Schreibens findet sich in der Sammlung des °Abdîschô°, vgl. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. III/1, col. 128b–129a.

Reitern als Relaisstationen und waren für eine solide Verproviantierung des Heeres unerlässlich. Doch sollte sich dies rasch ändern, als die neuen Herren fester im Sattel saßen und auf die totale Unterwerfung der Dhimmis im Namen des Islams hinarbeiteten. Der Grund für die wachsenden Spannungen zwischen den Anhängern der beiden Religionen ist in der Verwaltungsreform des Omajjadenkalifen ʿAbdalmalik (685–705) noch zu Lebzeiten Jakobs von Edessa zu suchen, die mit einer Arabisierung und radikalen Islamisierung der Reichsverwaltung²⁴ einherging. »Von da an«, heißt es in der Geschichte von Dionysius von Tell-Mahre, »verhängten die Kinder Hagars die Knechtschaft Ägyptens über die Kinder Arams«²⁵. Pöbeleien, die Entweihung der Altäre²⁶, das Biwakieren der Soldateska auf kirchlichen Grundstücken etc., veranlassten die Christen zu weiteren Vorsichtsmaßnahmen: »Man solle die Kirchentüren während der Gottesdienste schließen, damit die Muslime nicht in die Kirchen eintreten und sich unter die Gläubigen mischen, sie stören und über die heiligen Mysterien spotten«²⁷, warnt Bischof Jakob und weist damit auf die Schattenseiten des tristen Dhimmidaseins in Edessa um 700 hin. Der Übergriff auf die christlichen Gotteshäuser lässt erkennen, dass nicht einmal mehr die reduzierte Kultfreiheit im Sinne der sog. »Omarschen Statuten« gesichert war, von Religionsfreiheit ganz zu schweigen. Über den antichristlichen, widergöttlichen und unmenschlichen Charakter der Araberherrschaft bestand daher bei den meisten Chronisten jener Tage kein Zweifel. Als schwieriger erwies sich indes eine theologische Würdigung der Ereignisse.

Seit den Tagen des Johannes von Damaskus wurde der Islam von den orientalischen Christen als eine »neue Häresie« (*heresis ḥ^edattâ*) angesehen. Je nach konfessioneller Vorliebe war die dogmatische Zuordnung eine jeweils andere, wie vor allem der weitverzweigten Sergius-Bahira-Tradition²⁸ zu entnehmen ist. Der Mönch Sergius als Lehrer Mohameds erscheint mal als Arianer (so bei Johannes von Damaskus), dann aber bei den Syrern wechselseitig mal als Nestorianer oder mal als Jakobit. Die neuartige arabische »Häresie«, die sich als besonders hartnäckig entpuppen sollte und die »melkitische« an Militanz und Dominanz bei weitem übertraf, stellte die

²⁴ Im Zuge der Arabisierung und Islamisierung der Reichsverwaltung unter ʿAbdalmalik (685–705) im Jahre 699 erfolgte zum ersten Mal ein Verbot, Nichtmuslime in der staatlichen Verwaltung zu beschäftigen. Bald folgten Schikanen gegen die Christen, wie das Verbot der öffentlichen Aufstellung von Kreuzen und die Tötung aller Schweine in Syrien im Jahre 704, zur neuen Situation vgl. die Studie von Wolfgang KALLFELZ, Nichtmuslimische Untertanen im Islam, Wiesbaden 1995, bes. S. 77–81.

²⁵ CSCO 104, S. 154. Jakob von Edessa spricht vom Islam als der »Hagarenerkonfession« (*tawdtâ ḥâġârâytâ*); die muslimischen Araber nennt er als Nachfahren Hagars und Ismaels die *mhaggrâyê* (was auch einer anderen Etymologie zufolge mit Hidschra zusammenhängen könnte) oder eben neutral die Taijiten (*tay-yâyê*), abgeleitet von einem Stamm in der Nähe von Aleppo.

²⁶ Jakobs Kanones sehen für den Fall einer Entweihung der Kirche die Neukonsekration des Altares vor, vgl. HOYLAND, Jacob of Edessa, S. 153.

²⁷ Zur Diskussion dieser Stelle vgl. HOYLAND, Jacob of Edessa, S. 153; Jakobs Schreiben an den Styliten Johannes ist mit seinen zahlreichen Nebenbemerkungen sehr aufschlussreich für die alltägliche Situation der Christen unter islamischer Herrschaft, vgl. Robert SCHRÖTER, Erster Brief Jakob's von Edessa an Johannes den Styliten, in: ZDMG 24 (1870), S. 261–300.

²⁸ Vgl. Barbara ROGGEMA, The Legend of Sergius Bahîrâ. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam, Leiden/Boston 2009.

monophysitischen Syrer vor neue Herausforderungen, weil sie sich insbesondere in jenen Regionen ausbreitete, die bis dato vom syrischen Christentum in seinen verschiedenen Spielarten beherrscht war. Deshalb musste sich die syrische Literatur schon sehr früh mit dem Islam und den Muslimen befassen. Zwar war der Islam anfangs nur eine Häresie unter vielen, doch zur Zeit des Dionysius wurde er nicht zuletzt aufgrund seiner politischen Vorherrschaft als die größte Gefahr für den christlichen Glauben angesehen, welche alle anderen Irrlehren in den Schatten stellt.

*Dionysius bar Šalībî und sein Werk gegen die Araber*²⁹

Die für die Christen bedrückende islamische Leitkultur jener Tage scheint Dionysius im Auge zu haben, wenn er schreibt:

»Jetzt kommt ein Traktat, der in diesem Band weitere Dinge prüfend betrachtet, besonders eine Untersuchung und Überprüfung als Erwiderung gegen jene Bekenntnisse, die zu unserer Zeit Einfluss haben und die, von ihrem Standpunkt aus betrachtet, die Wahrheit für sich gepachtet zu haben meinen, als erstes nämlich das Volk der Araber.«³⁰

Im Hintergrund der Apologie standen wohl die militärischen Erfolge der Zengiden (°Imâd ad-Dîn Zangî, 1087–1146)³¹ gegen die Kreuzfahrer, welche 1144 Edessa räumen mussten und die syrischen Glaubensgenossen ihrem traurigen Geschick unter den Heiden überließe. Die Repressalien gegen die christlichen Untertanen nahmen unter Nûr ad-Dîn Zangî (1118–1174) beständig zu, so dass wir Dionysius' Ausführungen als Reflex auf die Erstarkung des Islams in den syrischen Stammländern zu deuten haben. Verlässliche Hinweise zur Datierung des Opus besitzen wir nicht. Dionysius' Abhandlung gegen das Arabervolk umfasst dreißig Kapitel, die zudem auf drei Traktate (Mêmrê) verteilt sind: I. Die Entstehung des Islams, De Deo uno et trino. II. Das Heilswerk Christi (Fleischwerdung, Ursünde und Erlösung). III. Eine kritische Sichtung des Korans.

a) Traktat I umfasst die Kapitel 1–8 und behandelt gleich zu Beginn die Entstehung des Islams als neuer Sekte und Irrlehre. In den ersten beiden Kapiteln liefert Dionysius eine relativ ausführliche Einführung in die Entstehungsgeschichte des Islams, die in vielen Punkten den Hauptsträngen der islamischen Überlieferung folgt, aber an einigen Stellen auch darüber hin-

²⁹ Der Text wurde jüngst herausgegeben und übersetzt von Joseph P. AMAR, *Dionysius Bar Salībî. A Response to the Arabs* (CSCO 614/ 615), Louvain 2005. Auf die Schwierigkeiten der Textüberlieferung und die Verschiedenheit der einzelnen Rezensionen kann hier nicht *in extenso* eingegangen werden. Amars Übersetzung kommt nicht ohne Einklammerungen aus, zumal an den Stellen, an denen Dionysius von Michael Syrus abhängt. Der Hinweis auf das »Volk« der Araber erinnert an die muslimische Rede vom *ahl*, (*ahl al-kitâb* = »die Leute des Buches«). Schon in der frühen syrischen Literatur bei Aphrahat bildet die Kirche das »Volk Gottes« (°*ammâ d-Alâhâ*) aus den Heidenvölkern (°*ammâ*) und ist damit dem jüdischen Volk (°*ammâ*) in gewisser Weise entgegengesetzt.

³⁰ CSCO 614, S. 1, Z. 17–20.

³¹ Programmatisch tragen diese Herrscher die Religion (*ad-dîn*) in ihrem Namen, was für die Christen nichts Gutes bedeuten konnte.

ausgeht. Denn in seinen Ausführungen geht er nicht ohne bissige Ironie auf den selbst-ernannten »Propheten«, seine Herkunft, seine angeblichen »Offenbarungen« und schließlich seinen Aufstieg vom einfachen Händler zum politischen Führer der Araber ein. Doch zunächst bietet Dionysius eine spöttische Etymologie des Namens Araber:

»Sie heißen nach dem Namen »Arabien«, nach der Region, die sie bewohnen, die von südlich des Euphrat bis zum Südlichen oder Roten Meer reicht, von West nach Ost und vom bereits erwähnten Roten Meer bis zum Golf des Persermeeres. Heute haben sie jedoch ihren Wohnsitz an allen Orten und Städten. Sie nennen sich nämlich Ismaeliten nach dem Namen Ismael, Hagarer nach Hagar, Sarazenen nach Sarah, Midianiten nach Midian, Taijiten nach dem Namen Taij, einem ihrer Stammväter.«³²

Mohamed und sein Stamm waren ursprünglich Götzendiener, sie beteten zu ^cUz-zai³³, einer Art arabischer Venus. Als Kaufmann wurde er aber auf seinen langen Reisen, die ihn u.a. auch nach Palästina führten, von Juden zum Eingottglauben bekehrt. Durch Raub, Mord und Plünderung kam er zu Einfluss zunächst in Medina, dann nach seinem Tod wurde der Krieg in die Nachbarregionen getragen: Palästina, Syrien und Persien. Schließlich seien auch Türken und Kurden dem Gesetz des Eingottglaubens unterworfen worden. Angeblich habe Mohamed von Gabriel eine Offenbarung erhalten, so dass er die Verehrung einer einzigen Hypostase (*qnômâ*)³⁴ allen zur Pflicht gemacht hätte. Eklektisch habe sich Mohamed der Thora, der Propheten und Teile des Evangeliums bedient. Christus sei nach muslimischer Meinung ein bloßer Mensch, ein Prophet, von Allah gesandt, aber nicht Gott und Gottes Sohn, allerdings sei er im Schoße der Jungfrau Maria, die der Verfasser des Korans fälschlicherweise mit der Schwester Aarons³⁵ verwechselt hat, erschaffen worden. Ferner sei es nach Dionysius völlig widersinnig, Christus gleichzeitig Geschöpf und Gottes Wort bzw. Geist zu nennen, zumal da ja das Wort Gottes nach »orthodoxer« islamischer Lehre ungeschaffen sei. Ansonsten sei der Islam eine Religion des Fleisches mit niederen Vorstellungen vom Paradies, einer kruden Gesetzlichkeit und seltsamen Bedürfnissen:

³² CSCO 614, S.2, Z. 1–9. Während die Ableitung von Hagar und Ismael zutreffend ist, erscheint die Herleitung von der freien Sarah nicht möglich. Dionysius scheint sich wohl auf Johannes von Damaskus zu stützen, der in *c. haer.* 100 die Hl. Schrift (Gen 21,1–8) zitiert: Sarah hat mich leer weggeschickt... (*Sara kenên me...*, der Passus ist im Griechischen in der *scriptio continua* zu lesen: Σαρακενήν με). Die Midianiter sind als Kinder Abrahams (Gen 25,1f) für ihre geradezu natürliche Feindschaft gegen Israel bekannt. Die syrische Buchstabenfolge *m-d-y-n* wird gerne mit Medina in Verbindung gebracht. Der Stamm der Tanukhiten war unter dem Araberbischof Georg noch mehrheitlich christlich, wurde aber später unter dem Kalifen Mahdi zwangsislamisiert, vgl. HOYLAND, Seeing Islam, S. 338, Anm. 6.

³³ Arab. al-^cUzzâ, vgl. hierzu Julius WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, Berlin/Leipzig ²1927, S. 34–45.

³⁴ Vgl. CSCO 614, S.3, Z. 15. Dionysius setzt also die kappadozische Trinitätslehre voraus, wonach wir es beim christlichen Gott mit einer Usie und drei Hypostasen zu tun haben.

³⁵ Dionysius setzt sich an mehreren Stellen mit dieser verunglückten Genealogie des Korans auseinander, vgl. CSCO 614, S. 3, 101, 137. Die früh-syrische Exegese kennt eine Miriam-Maria-Typologie (vgl. Aphrahat, dem. XIV,33; XXI,10), welche der Verfasser des Korans wahrscheinlich auf Grund mündlicher Tradition kennengelernt und auf ein reales Verwandtschaftsverhältnis gedeutet hat. Nach Aphrahat ist Maria Prophetin, weil sie, vom Heiligen Geist erfüllt, das Magnificat sang und den Propheten schlechthin geboren hat.

»Über das Paradies haben sie körperliche Vorstellungen: Fressen, Saufen, Kopulieren, Milch, Honig und Früchte. Sie überhöhen Schicksal, Fügung und Wahrsagerei. Sie nehmen sich vier freie Frauen und dazu Konkubinen, soviel sie wollen. Wenn jemand von ihnen unter Eiden seine Frau entlässt, kann er nicht eher wieder heiraten, bis sie einen anderen Mann geheiratet hat. Dann ist sie gesüht. Fünfmal beten sie am Tag und machen jedes Mal vier Verneigungen. Sie bekennen die Auferstehung der Toten, dass es für jeden eine Vergeltung nach seinen Werken gibt. Sie halten ein Fasten tagsüber, die ganze Nacht aber fressen sie hindurch bis zum Morgengrauen. Sie waschen sich vor dem Beten, vor allem ihre Fortpflanzungsorgane, nach dem Samenfluss baden sie, und wenn sie kein Wasser finden, nehmen sie anstelle des Wassers Dreck. Sie beschneiden sich, beten die Kaaba an und nennen sich selbst Muslime. Und wenn du sie nach der Bedeutung von ›Islam‹ (›Auslieferung‹) fragst, dann sagen sie, es leite sich von salâm (›Frieden‹) her.«³⁷

Nach Mohameds Tod (cap. II) sei der Islam in vier Hauptrichtungen zerfallen, für die Dionysius den klassischen Begriff »Häresien«³⁸ verwendet. Aus diesen seien weitere 73 Sekten hervorgegangen, die sich vor allen Dingen nach nationalen Eigenarten (Tajj, Araber, Perser, Kurden, Türken) aufgespalten haben und sich gegenseitig widerlegen. Mit diesen Volksgruppen hat es der syrische Bischof am meisten zu tun. Doch insgesamt macht das zweite Kapitel einen recht konfuse, wenig strukturierten Eindruck³⁹, was z.T. der komplexen Materie selbst geschuldet ist, andererseits aber auch auf die Nachlässigkeit des Redaktors zurückzuführen ist. Gleichwohl bleibt es höchst informativ für die religionsgeschichtliche Einordnung mancher islamischen Phänomene und ist überdies für den Semitisten wegen der zahlreichen arabisch-syrischen Übersetzungen⁴⁰ bedeutsam. Dass der Bischof von Melitene ein ausgezeichnete Kenner des Korans ist, steht außer Zweifel, zumal da er sich in seiner Abhandlung häufig mit den antichristlichen Versen auseinandersetzen muss.

Der theologische Teil des ersten Traktats behandelt in strikt scholastischer Manier die Frage nach dem einen und dreieinen Gott (t. I, cap. 3–8). Es geht Dionysius um das Da- und Sosein Gottes, um die Einheit des göttlichen Wesens in drei Hypostasen, um die beständige Absetzung vom verzehrten Gottesbild des Islams und dessen Vorstellung von der bloßen Gottmonade:

³⁶ Auch die heutigen Muslime behaupten trotz ihrer zahlreichen religiös motivierten Gewaltakte, dass der Islam eine Religion des Friedens sei, und werden darin von Politikern und selbst Kirchenvertretern eifrig sekundiert. Dionysius gibt sich diesbezüglich keinen Illusionen hin und übersetzt völlig korrekt den IV. Stamm des Arabischen ins Syrische mit einem Kausativ: *ašlem* bedeutet »ausliefern«, »zahlen«, d.h. »(sich) unterwerfen«, vgl. CSCO 615, S. 4, Anm. 18. Für einen Bischof wie Dionysius, der die entehrende Dschizja aufbringen muss, ist dies in jedem Falle die naheliegende Etymologie.

³⁷ CSCO 614, S. 3, Z. 27 – S. 4, Z. 11.

³⁸ Vgl. CSCO 614, S. 5–9.

³⁹ Der Text scheint nicht in Ordnung zu sein; plötzlich taucht in CSCO 614, S. 6, Z. 4, ein Gliederungspunkt auf: Diskurs 4, ohne dass zuvor drei Punkte genannt worden wären. Hier begann wohl der Ketzerkatalog, wie wir ihn von antiken Autoren wie Epiphanius oder Muslimen wie Schahraštani (* 1086) her kennen.

⁴⁰ Aus der Fülle des Materials wären besonders die Schia (arab. *as-schīʿa*, syr. *marʿitā*) »Gemeinde, Herde«; sowie die Mutazila-Bewegung (arab. *al-muʿtazila* syr. *mastyânitā*) »die Abtrünnigen« zu nennen, deren Argumente er im Einzelnen kritisch prüft. Indessen steht nicht eindeutig fest, ob Dionysius die syro-arabischen Ausdrücke selbst kriert hat, oder es sich um Termini handelt, die im Syrischen seiner Zeit bereits fest etabliert waren.

»Zeigt uns also, von welcher dieser Arten die Substanz Gottes (qnômêh d-alâhâ), eine ist! Auch wir bekennen nämlich einen einzigen Gott, doch wird das Wort ›eins‹ in drei Bedeutungen verwandt, wie wir im ersten Buch dargelegt haben: a) von einer Gattung (*gensâ = genus*) ist die Rede, obwohl sie viele, verschiedene Arten (*âdšê*) mitrechnet, b) von einer Natur (*k^ey-ânâ*) ist die Rede, obwohl sie viele Hypostasen (*qnômê*) einschließt, c) eins in der Substanz (*qnômâ*) in dem Sinne, dass sie unteilbar ist. Wenn wir nämlich sagen, dass ein einziger Gott ist, dann bekennen wir ein Wesen (*ûsiâ*), eine Ursprünglichkeit, einen Willen, eine Wirkweise, aber drei Subsistenzen⁴¹ (*qnômâtâ*).«⁴²

Er benützt hierzu Argumente sowohl aus der natürlichen Vernunft als auch aus der faktisch verlaufenen Dogmengeschichte (vgl. den Fall »Arius«)⁴³. Dabei gelingt ihm eine intellektuell stimulierende *relecture* der alten dogmatischen Kontroverse um die Erschaffung des göttlichen Wortes. Dionysius macht sich geschickt die Position des »orthodoxen« Islams zu eigen, wonach der Koran Allahs unerschaffenes Wort sei, während die »häretische« Mu^tazila gleichsam die arianische Lehre von der Kreatürlichkeit des Logos behauptete.⁴⁴ Wenn nun das Wort gleichewig mit seinem Sprecher existiert, wie auch der Mensch nie ohne seine Vernunft (syr. *mellîâ* = Logos) gedacht werden kann, dann geht der muslimische Vorwurf, die Christen betrieben *širk*, also Vielgötterei, ins Leere. Es würde freilich den engen Rahmen dieser Untersuchung sprengen, wollte man im Einzelnen den Nachweis dafür erbringen, wie sehr Dionysius' Gedankenführung von den Positionen seines koptischen Amtsbruders Severus ibn al-Muqaffa⁴⁵ beeinflusst war.

Zu den traditionellen Themen der islamisch-christlichen Kontroverse gehört die Frage nach der Gottessohnschaft Jesu. Der Muslim verneint die Tatsache, dass Gott gezeugt habe und gezeugt wurde (Sure 112,4). Dionysius sagt hierzu lapidar in Kap. 3:

»Eine Gottheit. Über die drei Hypostasen (*qnômê*) lehrt er: ›Er sandte sein Wort und heilte sie.‹ (Ps 107,20) ›Und du sendest deinen Geist, und sie werden geschaffen.‹ (Ps 104,30) Aber stattdessen heißt es entsprechend bei ihnen: »Einer ist festgebunden (syr. *çemîdâ* für arab. *çamad*)⁴⁶, der weder gezeugt hat noch gezeugt wurde.‹ (Sure 112,4) Und: ›Es ist kein Gleichnis, keine Ähnlichkeit.‹ (Sure 112,5) Dagegen führen wir dieses Gleichnis an: Siehe, die Sonne

⁴¹ Die schwierigere Lesart *qnômâtâ* (von *qnômâyâtâ*?) ist dem einfachen *qnômê* vorzuziehen. Dionysius kämpft mit einem doppelten Substanzbegriff. Amars Übersetzung »God is one hypostasis« ist etwas irreführend, da der Syrer ja eben keinen Verdacht auf Modalismus aufkommen lassen möchte. Die seltenere Form *qnômâtâ* bezeichnet die konkret seienden Einzelpersonen, was wir mit »Subsistenzen« im Unterschied zur »Substanz« zum Ausdruck bringen möchten.

⁴² CSCO 614, S. 10, Z. 4–11.

⁴³ Vgl. CSCO 614, S. 9.

⁴⁴ Vgl. Kap. 6 und die Diskussion bei Amar (CSCO 615, S. 21, Anm. 1).

⁴⁵ Vgl. Peter BRUNS, Der Streit um das göttliche Wort. Zu einem apologetischen Anliegen des Severus ibn al-Muqaffa' (955), in: Heinz Otto LUTHE/Marie Thérèse URVOY (Hgg.), Relations islamo-chrétiennes. Bilan et perspectives (Studia Arabica IV), Paris 2006, 109–127. Erweiterte französische Fassung: Une controverse sur la parole divine – Au sujet d'un propos apologetique de Sévère ibn al-Muqaffa (955), dans: Heinz Otto LUTHE/Marie Thérèse URVOY (dir.), Relations islamo-chrétiennes. Bilan et perspectives, 2^e édition, Paris 2007, 81–99.

⁴⁶ Das arabische Wort *çamad* ist unverständlich, Paret übersetzt es in seiner Koran-Übersetzung mit »kompakt«. Der Syrer denkt gleichfalls an etwas Festgezurrtes und Verstöpseltes.

hat weder gezeugt noch wurde sie gezeugt, und der Mond ist gewiss einzig und keiner ist ihm gleich, sind sie also Götter?»⁴⁷

Offensichtlich kursierten in der Theologie der Muslime recht fleischliche Vorstellungen von einer ewigen, göttlichen Zeugung. Deshalb muss Bar Salībī hinsichtlich des Sohn-Begriffs klarstellen:

»Kapitel IV. Bezüglich der Bezeichnung ›Sohn‹, und wie es möglich ist, dass Gott einen Sohn hat, obwohl er kein Weib besitzt. – Einwand: Wäre Gott nämlich Mensch, hätte ihr Einwand eine Berechtigung, aber da er Gott ist und unkörperlich, zeugt er nicht wie ein Mensch. Da er auch nicht wie ein Mensch schafft und erschafft mit Zeit, Mühe und Materie, was ein Mensch benötigt, ist der Sohn vielmehr auf geistige Weise (*rūhānait*) aus dem Vater gezeugt. Er bedurfte hierzu weder des Weibes noch des Beischlafs. Ferner wird ›Sohn‹ nicht in einem einzigen Sinne gebraucht, sondern vielfältig. Ihr schert euch um den Begriff ›Sohn‹? Wir meinen erstens: ein entfernter Sohn wie man »Adamskinder« sagt. Zweitens: Ein natürlicher Sohn, wie Salomon ein Sohn Davids ist. Drittens: ein Sohn im strengen Sinne, nicht leidensfähig, wie der Strahl aus der Sonne und wie der Glanz aus dem Lichte, wie die Frucht vom Baum und das Wort aus dem Sinn. In dieser letzten Art und nicht in den beiden vorhergehenden Weisen sagen wir, dass der Sohn aus dem Vater geboren sei. Denn die eine ist zufällig und die andere leidensfähig. Die dritte Art ist weit entfernt vom Leiden und daher vollkommen.«⁴⁸

Mit den Bildern (Glanz aus dem Lichte, Frucht vom Baum) befinden wir uns in der anschaulichen Symbolwelt Ephräms des Syrers⁴⁹, auf die Dionysius ausgiebig Bezug nimmt. Mit den begrifflichen Distinktionen hingegen erweist sich der Bischof von Melitene als Scholastiker von Format. Die Trinitätslehre des Syrers entspricht, wie bereits erwähnt, weitgehend der klassischen kappadozischen mit ihrer Herausstellung der Wesens- bzw. Natureinheit und der Dreiheit der Hypostasen (syr. *qnômê*):

»Wenn ihr nämlich drei Hypostasen (*qnômê*) sagt, dann behauptet ihr auch drei Götter wie drei Engel, drei Menschen und drei Dinare. Dagegen sagen wir: ›Wir behaupten nicht, dass Zahl dreier Hypostasen unter den Geschöpfen unmöglich sei, vielmehr sind sie einander gleich im Wesen (*ūsiâ*), in der Kraft, im Willen, in der Wirkweise und in der Zeit, und zwei aus einem⁵⁰. Das ist bei Menschen und Engeln nicht möglich. Dazu dass ein Gott drei Hypostasen ist: Es heißt nicht drei wie drei Menschen oder wie es bei drei Engeln möglich ist – drei, die einander gleich sind im Wesen, in der Kraft, im Willen und in der Zeit, aber dass zwei aus einem sind, das ist nicht möglich, vielmehr existiert jeder aus sich selbst und keiner ist die Ursache (*celtâ*) für den anderen. Auch bei den Menschen existiert einer aus dem anderen, wie beispielsweise Eva aus Adam, und zwei aus einem, wie Eva und Seth aus Adam, aber doch in der Zeit verschieden. Und in der Wirkweise, der Kraft und dem Willen gleich: Auch drei Dinare gleichen einander in Bildnis, Gewicht und Gold, aber einer stammt nicht vom anderen, auch ist nicht einer die Ursache für die anderen, also gleicht nichts in der Schöpfung den drei Hypostasen, dem einen Gott.«⁵¹

⁴⁷ CSCO 614, S. 11, Z. 3–10.

⁴⁸ CSCO 614, S. 13, Z. 1–17.

⁴⁹ Vgl. hierzu Edmund BECK, Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme, Louvain 1981.

⁵⁰ Sohn und Geist sind zwei Personen (Hypostasen) aus dem Vater.

⁵¹ CSCO 614, S. 11, Z. 11–28; zur Diskussion vgl. AMAR (CSCO 615, S. 35, Anm. 6). Auf Dionysius' syrische Übersetzung des Korans kann hier nicht weiter eingegangen werden.

b) Traktat II (Kap. 9–24) behandelt eine Reihe von dogmatischen Einzelfragen, wie sie für die monophysitische Christologie jener Tage typisch sind. Die grundlegende Frage, welche das Christentum vom Islam unterscheidet, ist die nach der Inkarnation:

»Erwiderung. Vielmehr behaupten sie, es ist nicht möglich, dass Gott Mensch wird, denn dies wäre für ihn eine Schmach. Dagegen sagen wir: Ist es unmöglich, dass er Mensch wird, was ihr sagt, weil es überhaupt nicht möglich ist, oder nur, weil es für ihn unpassend ist, dass er Mensch wird? Wenn er es nicht kann, dann stimmt also eure Schrift nicht: »Allah kann alles.«⁵² Und wenn ihr sagt, dass es für ihn nicht passend sei, dann halten wir dagegen: Was ist denn passend und schön? Dass Gott zu seinem Geschöpf kommt in einer ihm ähnlichen Gestalt und es seine Gebote lehrt und sie (die Menschen) errettet in ihrem Leibe? Oder dass er vom Himmel kommt und sich zwischen Höhe und Tiefe aufhängt wie eine Lampe oder ein Wasserkrug⁵³ und dem Mahmad irgendetwas offenbart? (Es folgt ein längeres Koranzitat aus der Sure 53)...«⁵⁴

Dionysius versteht es, in geschickter Manier die Muslime mit ihren eigenen Waffen, vornehmlich Koranzitaten, zu widerlegen. Dem Allmächtigen ist alles möglich, auch die Menschwerdung. Zum Schöpfer des Menschen passt es denn auch, wenn er sich auf menschliche Weise offenbart. Viele Antworten, die Dionysius auf die muslimischen Einwände parat hält, sind dem Arsenal seiner Vorgänger im Amt (Johannes I. u. a.) entnommen. In einem weiteren Schritt widerlegt er die archaischen Denkmuster der Muslime, welche von ihren überkommenen Reinheitsvorstellungen geprägt sind, wonach Gott nicht im Schoße einer (unreinen) Frau⁵⁵ wohnen könne. Ferner bedeutet Inkarnation nicht unbedingt Wandelbarkeit Gottes; und wenngleich die göttliche Wesenheit oder Usie eine ist, so sind dennoch die göttlichen Personen oder Hypostasen zu unterscheiden; nur die zweite Person der Dreifaltigkeit (II, Kap. 10.12) ist Mensch geworden. Christus ist Gott im strengen und eigentlichen Sinne (II, Kap. 11) – nicht nur analog wie einst Moses für Pharao –; die Wundertaten beweisen seine vollkommene Gottheit, welche durch einen natürlichen Leib weder begrenzt noch veränderbar ist. Auf Grund der monophysitischen⁵⁶ Begriffsverwirrung zwischen Physis und Hypostase stellt sich allerdings für Dionysius' Christologie die denkerische Schwierigkeit, ob denn die Niedrigkeitsaussagen vom Leiden und Sterben Christi direkt auf die Gottheit⁵⁷ zu beziehen seien. Andere dogmatische Spitzfindigkeiten gründen in dem Versuch, die christliche Lehre von der göttlichen Vorsehung gegen die islamische Konzeption der *praedestinatio in malam partem* abzusetzen (II, Kap. 13f). Auch die Frage, ob Jesus willentlich am Kreuz starb, hängt mit einer alten

⁵² Dionysius zitiert hier keinen konkreten Koranvers, sondern ein den Muslimen geläufiges Diktum.

⁵³ Neben den gewöhnlichen Wasserkrug bezeichnet syr. *dawlâ* als Sternkreiszeichen auch den Wassermann; damit entlarvt Dionysius den Mohamed indirekt als Götzendiener, der sich nach den Sternen richtet.

⁵⁴ CSCO 614, S. 35, Z. 19–S. 36, Z. 6.

⁵⁵ Vgl. II, Kap. 9: Gott ist Licht und als Quell der Reinheit reinigt und läutert er den Schoß der Jungfrau. Traditionell ist auch Dionysius' Sicht von Maria als dem Brennenden Dornbusch, der göttliches Feuer trug und nicht verbrannte. Dazu kann er den Koran (Sure 28,31) gegen die Muslime zitieren, vgl. AMAR (CSCO 615, S. 36, Anm. 11). Auch hier bietet der Bischof philologisch interessante Varianten des Korantextes.

⁵⁶ Monophysitismus heißt bei Dionysius, dass er die chalzedonische Vorstellung von zwei Naturen nach der Einigung des Logos mit dem Fleische ablehnt, vgl. CSCO 614, S. 43, Z. 2f: »Wir wissen, dass er, wie er ist, Gott ist, nicht zwei Naturen nach der Einigung.«

⁵⁷ Vgl. die Darstellung der Idiomenkommunikation in II, Kap. 15.17.

monotheletischen Kontroverse (II, Kap. 14) zusammen. Da er freiwillig starb, konnte er für alle Menschen Sühne leisten und unendliche Verdienste erwerben. Die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes resp. des Gott-Logos beantwortet Dionysius in einer für den Muslim nachvollziehbaren Weise, wenn er sagt:

»Wenn jemand die Blätter des Korans zerreißt, dann beschädigt und zerreißt er (nur) Papier und Tinte, nicht aber Gottes Wort. So war es auch mit dem Gott-Logos, als er am Kreuze litt: Leib und Seele hypostatisch (*qnmt*) geeint, litten, doch er in seiner Gottheit steht über dem Leiden.«⁵⁸

Gegen Ende des 16. Kapitels stellt Dionysius noch einmal den wesentlichen Unterschied zwischen Jesus und Mohamed heraus. Ersterer wirkte Wunder als Erweis seiner Messianität, letzterer hat nichts Vergleichbares gebracht; Jesus⁵⁹ lebt und ist in den Himmel aufgefahren, Mohamed ist tot, der Islam selbst eine Religion des Todes:

»Dagegen sagen wir: Wenn nun >dein Wort< und >dein Geist<⁶⁰ mit denen Christi gleich sind, dann wirkt gefälligst Wunder wie er und kündet künftige Ereignisse an, wie Christus es getan. Jesu reinigte nämlich die Aussätzigen und richtete die Toten auf, er wandelte auf dem Wasser. Zeigt uns irgendeinen von eurem Geschlecht, der solches getan hat! Und wenn es in eurer Umma (sic! Gemeinschaft) keinen gibt, der solches getan hat, dann ist auch euer Geist nicht dem seinen gleich. Seht, ungefähr fünfhundert Jahre mehr oder weniger sind seit der Zeit eurer Herrschaft vergangen und es hat sich unter euch keiner gefunden, der Masih heißt wie Christus. Deshalb belehrt dieser Name über den fleischgewordenen Gott, der da ist Gottes Wort. – Ferner bezeugt dein Buch (Sure 4,158), dass Christus lebt und im Himmel ist. Jetzt sagt uns: Wenn jemand eine Reise durch die Wüste macht und sich im Pfad verirrt und dann zwei Menschen sieht, den einen tot, den anderen lebend, mit wem soll er über Weg und Pfad nachforschen, mit dem Toten oder dem Lebenden? Wenn jeder völlig zu Recht beim Lebenden nachforscht, warum verlasst ihr dann den lebendigen Christus und wandelt nicht auf dem Wege seines Glaubens, sondern lauft stattdessen dem toten Mamad hinterher? Wenn euer Wort und Geist denen Christi gleicht, warum steigt ihr dann nicht wie er zum Himmel empor? Daraus wird erkannt, dass Christus Gott ist und Herr der Propheten und des Moses, die tot sind, und dass er im Himmel lebt.«⁶¹

Mit dem 20. Kapitel⁶² wendet sich Dionysius nach den innerchristlichen Kontroversen stärker dem Islam zu. Ihm geht es vor allem darum, den prophetischen Anspruch Mohameds zu widerlegen. Der Kaufmann aus Mekka hatte nicht die Kraft, Wunder zu wirken, und war auch nicht in der Lage, nach Prophetenmanier Dinge vorherzusagen. Mohamed hat also weder das Gesetz noch die Propheten erfüllt und steht von seinem Tun her in diametralem Gegensatz zur Ethik Jesu, wie sie in der Bergpredigt dokumentiert ist. Ein weiteres unter Christen und Muslimen kontrovers

⁵⁸ CSCO 614, S. 66, Z. 17–21.

⁵⁹ Die Koranexegese ist sich nicht darüber im Klaren, ob Isa gekreuzigt wurde oder nicht und was es mit seiner Entrückung zu Allah auf sich hat, vgl. Gabriel Said REYNOLDS, The Muslim Jesus: dead or alive? In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 72 (2009), S. 237–258.

⁶⁰ Dionysius spielt auf Sure 4,171 an: »sein (Gottes) Geist« und »Geist von ihm« (*rh min-hu*).

⁶¹ CSCO 614, S. 67, Z. 16–S. 68, Z.8.

⁶² CSCO 614, S. 82–84. Die Kap. 18 und 19 liefern die philosophischen und prophetischen Belege für die Fleischwerdung des ewigen Logos und können hier im Rahmen der christlich-muslimischen Kontroverse übergangen werden.

diskutiertes Thema ist das des Parakleten (syr. *parâqlêtâ*). Die muslimische Behauptung, Mohamed sei der von Christus im Johannesevangelium verheißene Paraklet, scheint Dionysius zu amüsieren. Sie ist für ihn schlicht eine »Lachnummer«:

»Wenn sie sagen: »Euer Christus hat bezüglich unseres Propheten geschrieben und ihn »Paraklet« genannt«, dann sagen wir ihnen: »Christus hat nicht über euren Propheten geschrieben, weil alle Propheten in Christus die Vollendung erlangt haben. Aber wenn es euch beliebt, Maḥmad einen Propheten zu nennen, dann ist er unter diejenigen gerechnet, von denen Christus gesagt hat: »Es werden falsche Messiasse und Lügenpropheten kommen und viele verführen.« (Mt 24,24; Mk 13,22) Dass ihr nämlich glaubt, der Paraklet sei euer Prophet, ist schlicht zum Lachen (syr. *l-gûḥḥkâ*). Denn Christus hat bezüglich des Parakleten folgendermaßen gesprochen (weshalb Maḥmad nicht der Paraklet ist): »Der Heilige Geist, der vom Vater ausgeht und den die Welt nicht empfangen kann.« (Joh 14,17) Und er sagte, sie sollten in Jerusalem bleiben, bis er ihnen den Parakleten gesandt habe. (Joh 15,26) – Jetzt sagt uns, ist euer Prophet Christi Gesandter? Denn er hat gesagt: »Wenn ich gehe, werde ich ihn senden.« (Joh 16,7) Wenn er sein Gesandter (syr. *m^eschaddrâ* für arab. *rasûl*) ist, wie er gesagt hat, und er mit Bezug auf ihn, wie ihr behauptet, geschrieben hat, dann ist klar, dass Christus Gott ist, weil er Maḥmad gesandt hat. Wenn wir annehmen, dass er der Paraklet und Christus nicht Gott ist, wie ihr sagt, und er euren Propheten gesandt hat, dann ist offenkundig, dass Gott ihn nicht gesandt hat. Darauf aufbauend, wie kann er der Paraklet sein, ohne Geist der Wahrheit zu sein? Er geht doch nicht vom Vater aus und wurde nicht zu den Aposteln (syr. *šlîhê*) in Jerusalem gesandt, und die Welt konnte ihn nicht empfangen.«⁶³

Der syrische Name für Mohamed (*mḥmd*)⁶⁴ wird durch entsprechende Vokalisation entstellt und ins Lächerliche gezogen. Auffallend ist, dass Dionysius zwischen dem Gesandten und den Aposteln unterscheidet. Wenn Mohamed Paraklet und Gesandter Christi ist, dann steht er in der Hierarchie unter ihm, kann also keinen höheren Prophetenrang einnehmen, wie die Muslime fälschlicherweise behaupten. Dionysius' Argumentationsstrategie folgt im Wesentlichen der von dem nestorianischen Katholikos und Patriarchen Timotheus I.⁶⁵ vorgegebenen Linie. Weitere Kontroverspunkte zwischen Christen und Muslimen sind die Gebetsrichtung, die Verehrung der Reliquien und des heiligen Kreuzes (II, Kap. 22) sowie der Vorwurf der Schriftverfälschung (II, Kap. 23), der zum nächsten Themenkreis, der Entstehung des Korans, überleitet.

c) Traktat III (Kap. 25–30) enthält eine umfassende Widerlegung des Korans. Bereits gegen Ende des 20. Kapitels bestreitet Dionysius die Originalität des Korans, wenn er sagt:

»Vierlei solche tugendhaften Dinge sind darin (im Evangelium) enthalten, ohne dass sie bei Moses oder den Propheten geschrieben wären. Zeigt uns nun, was in eurem Buch steht, das

⁶³ CSCO 614, S. 85, Z. 1–21.

⁶⁴ Es sei daran erinnert, dass auch Johannes von Damaskus stets nur von »Mamed« spricht, wenn er auf das Haupt der sarazenischen Häresie zu sprechen kommt. Die Konsonantenfolge *ḥ-m-d* hat im Syrischen anders als im Hebräischen und Arabischen keine besondere Bedeutung.

⁶⁵ Vgl. hierzu die Habilitationsschrift von Martin HEIMGARTNER, *Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos 780–823 mit dem Kalifen al-Mahdî*, Halle 2006; der Text der Apologie wurde von demselben Autor erneut kollationiert und übersetzt: *Timotheos I. Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen al-Mahdî* (CSCO 631/32), Louvain 2011.

nicht bereits von Moses oder vom Evangelium gesagt wurde! Wenn es nichts Zusätzliches enthält, dann besteht auch überhaupt kein Bedarf für euer Buch.«⁶⁶

Abgesehen davon, dass der Koran gegenüber der Bibel kein Mehr an Ethos oder heilsgeschichtlicher Information enthält, ist er auf weitere Strecken ein in sich völlig widersprüchliches Werk (II, Kap. 24). Den Beweis hierfür liefert Dionysius anhand einer umfangreichen Sammlung von Koranzitaten, worin er sich von allen seinen syrischen Vorgängern in diesem apologetischen Genre unterscheidet. Verse aus mindestens 56 verschiedenen Suren hat Dionysius ins Syrische übersetzt und kommentiert. Diese philologische Meisterleistung hat ihm schon früh die Aufmerksamkeit und den Respekt der Forschung eingetragen. Alphonse Mingana⁶⁷ war der erste, der den III. Traktat aus Dionysius' Gesamtwerk einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Es war seiner Aufmerksamkeit nicht entgangen, dass der von Dionysius bezugte Text an vielen Stellen von der modernen, wohl von der Al-Azhar-Universität (1924?) besorgten Standardausgabe⁶⁸ abweicht. Er kam daher zu dem Schluss, dass es sich hierbei um eine Rezension des zehnten Jahrhunderts gehandelt haben muss. Der christliche Philosoph Al-Kindi⁶⁹ hat jedenfalls seiner Zeit darauf verwiesen, dass ihm mehrere unterschiedliche Koranexemplare bekannt seien, u.a. auch ein Kodex in Melitene (Malatya), der vielleicht die Vorlage für Dionysius' Exemplar abgegeben hat. Auf eine umfassende Analyse muss aus Platzgründen an dieser Stelle allerdings verzichtet werden.

Dionysius bar Salibî († 2.XI.1171) on Islam

Abstract

The purpose of this small paper is to present a short survey of Dionysius' Treatise against the Arabs, i.e. the Muslims. Special emphasis has been laid on the controversial subjects, e.g. the Holy Trinity, the Divinity of Christ and the Incarnation of the Divine Word. Dionysius bar Salibî's apologetic treatise, called »A Response to the Arabs«, is the longest and most comprehensive dispute text with Muslims that exists in Syriac. Its main purpose is to acquaint the reader with the essential facts pertaining to Islam and to provide apologetic arguments intended to refute the challenges of Islam as an evil heresy opposed to true Christian faith. What sets Bar Salibî's treatise apart from other Syriac dispute texts is the information it contains concerning the history and doctrinal development of Islam (e.g. the life of the false prophet Muhammad, the emergence of Islam, and the origins and characteristics of an entirely corrupted text, called »Qur'ân« or »Qûryân« (Reading) in Syriac.

⁶⁶ CSCO 614, S. 84, Z. 24–28.

⁶⁷ Vgl. Alphonse MINGANA, »An Ancient Syriac Translation of the Kur'ân Exhibiting New Verses and Variants,« in: Bulletin of the John Rylands Library 9 (1925), S. 188–235.

⁶⁸ Es ist ein Manko, dass Amar in seiner Neuedition die Abweichungen vom *textus receptus* zwar mit Klammern kenntlich macht, aber Dionysius' Textzeugen für die Rekonstruktion einer kritischen Koran Ausgabe nicht heranzieht. Was soll ein »received text of the Qur'ân« sein?

⁶⁹ Vgl. hierzu Peter BRUNS, Briefwechsel mit einem Muslim – Al-Kindîs Apologie des Christentums (9. Jh.), in: Forum Katholische Theologie 30 (2014), 241–260.