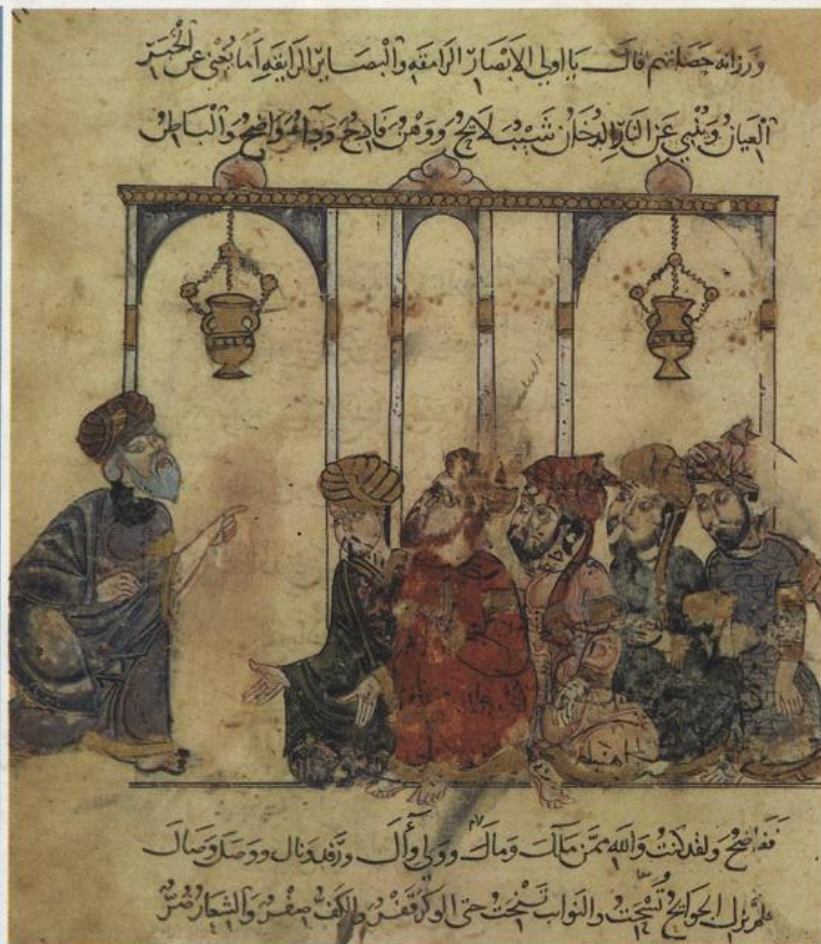


# Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages



**Mena Reda**

menareda010@gmail.com

# Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen al-Mahdī

MARTIN HEIMGARTNER  
(Halle/Saale)

## Einleitung

Vom reichen literarischen Schaffen des ostsyrischen Patriarchen Timotheos sind ein Rechtsbuch und 59 Briefe erhalten. Ediert liegen das Rechtsbuch<sup>1</sup> und 45 Briefe<sup>2</sup> vor. Erstaunlicherweise war bislang einer der interessantesten Briefe, nämlich Brief 59, die so genannte *Disputatio* oder *Apologie* syrisch nicht eigentlich ediert. Bei diesem Text handelt es sich um ein Religionsgespräch, das Timotheos im Jahre 782/83 in Bagdad mit dem Kalifen al-Mahdī (775–785) in arabischer Sprache geführt und anschließend in einem Brief an seinen

---

<sup>1</sup> *Syrische Rechtsbücher. Zweiter Band: Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânischô. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun. Aus der römischen Handschrift herausgegeben und übersetzt von Eduard Sachau*, Berlin: G. Reimer 1908, 53-117. Zu Auszügen, Referaten oder Erwähnungen anderer Briefe bei Timotheos selbst sowie bei verschiedenen späteren Autoren vgl. Raphaël J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Mārôn (traduction latine et texte chaldéen)*, (StT 187) Città del Vaticano: Bibl. Apost. Vaticana 1956, 44-50.

<sup>2</sup> Briefe 1-39: *Timothei Patriarchae I Epistulae I*. Edidit Oscar Braun, (*Scriptores Syri*, Textus, 2, 67) Paris: J. Gabalda 1914. *Timothei Patriarchae I Epistulae I. Interpretatus est Oscar Braun*, (*Scriptores Syri*, Versio, 2, 67), Roma: de Luigi/Paris: J. Gabalda 1915 (nachgedruckt als CSCO 74, *Scriptores Syri* 30, 1953). Brief 40: Hanna P. J. Cheikho, *Dialectique de la langage sur dieu. Lettre de Timothée I (728-823) à Serge. Étude, traduction et édition critique*, Roma: Pontificia Universitas S. Thomae De Urbe 1983. Brief 41: Bidawid, *Lettres*, ١٧٥-١٧٦ (syr. Text) und 91-125 (lat. Übersetzung). Brief 43: Oskar Braun, "Briefe des Katholikos Timotheos I", *Oriens Christianus* 2 (1902), 1-32, ebenso Henri Pognon, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, Leipzig: Hinrichs 1903, XVI-VIII/XVIII-X. Brief 47: Oskar Braun, "Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts", *Oriens Christianus* 1 (1901), 299-313. Brief 48: Pognon, "Version XXI-XII/XXII-XV. Brief 50: Oskar Braun, "Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I", *Oriens Christianus* 2 (1902), 283-311.

Freund Sergios in syrischer Sprache in Form eines Gedächtnisprotokolls<sup>3</sup> wiedergegeben hat. Wer etwa den vierten Band von Herders *Geschichte des Christentums* konsultiert,<sup>4</sup> wird auf die Editionen von Putman und Caspar verwiesen,<sup>5</sup> und in der Tat verspricht Putmans Edition im Untertitel, eine nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et Al-Mahdi zu enthalten. Dabei handelt es sich aber nur um spätere, stark bearbeitende arabische Rezensionen der *Disputatio*. Hier werden arabische Kurzrezensionen irrtümlich zum Normtext.

Der ursprüngliche, syrische Text war bisher allerdings nicht unbekannt. Alphonse Mingana publizierte ihn 1928,<sup>6</sup> aber nur als Faksimile einer kurz vor 1900 entstandenen Handschrift, die heute in Birmingham aufbewahrt wird.<sup>7</sup> Das hat den Nachteil, dass unleserliche oder unverständliche Stellen nicht diskutiert werden. In Minganas englischer Übersetzung sind Problemstellen öfter ohne weitere Kennzeichnung einfach ausgelassen, einmal fehlt eine halbe Spalte des Manuskripts.<sup>8</sup>

In meiner Habilitationsschrift, eingereicht im Januar 2006 in Halle, habe ich den syrischen Text kritisch ediert, eine deutsche Übersetzung mit Anmerkungen sowie eine Einleitung beigefügt.<sup>9</sup> Ich habe zuerst mit der Birminghamer

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

<sup>4</sup> Gérard Troupeau, "Kirchen und Christen im muslimischen Orient", in: Gilbert Dagon, Pierre Riché, André Vauchuz (Hrsg.), *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054). Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Egon Boshof* (Die Geschichte des Christentums 4), Freiburg im Breisgau: Herder 1994, 391-472, 467 Anm. 127.

<sup>5</sup> Hans Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers Abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et Al-Mahdi*, (RILOB B 3) Beirut: Dar El-Machreq 1975. Robert Caspar, "Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife Al-Mahdi (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle) 'Mohammed a suivi la voie des prophètes'", *Islamochristiana* 3 (1977) 107-175.

<sup>6</sup> Alphonse Mingana, *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus by A. Mingana, with two introductions by Rendel Harris. Volume 2: 1. Timothy's Apology for Christianity, 2. The Lament of the Virgin, 3. The Martyrdom of Pilate. Reprinted from the "Bulletin of the John Rylands Library, Volume 12, 1928, Cambridge: W. Heffer 1928.*

<sup>7</sup> Nämlich Mingana 17, vgl. dazu Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. I: Syriac and Garshūni Manuscripts*, Cambridge: W. Heffer 1933, 53.

<sup>8</sup> Die Lücke entspricht *Codex Mingana* 17, 121a Zeilen 2-11.

<sup>9</sup> Martin Heimgartner, *Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen al-Mahdi. Einleitung, Textedition, Übersetzung und Anmerkungen, eingereicht als Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* [noch ungedruckt]. Ich zitiere in diesem Aufsatz meine Übersetzung mit meiner eigenen Paragrapheneinteilung und füge jeweils die betreffende Spalte der Handschrift Mingana 17 (in Mingana, *Apology*) bei.



Handschrift gearbeitet. Sie ist im großen Ganzen sehr gut lesbar. Mingana hat sie 1925 auf einer Reise in den Nordirak erworben<sup>10</sup> und dabei die Abschrift, wie er versichert, nochmals mit deren Vorlage verglichen und korrigiert.<sup>11</sup> Bei dieser Vorlage der Birminghamer Handschrift wie auch anderer Abschriften im Westen handelt es sich um eine Papierhandschrift wohl des 13. oder 14. Jahrhunderts, die sich damals im Kloster Deir-as-Sayyida nordöstlich von Alqosh befand<sup>12</sup> und heute in der Bibliothek des Chaldäischen Klosters in Bagdad liegt.<sup>13</sup> Martin Aeschbacher, dem jetzigen Chef des Schweizerischen Verbindungsbüros in Bagdad, habe ich es zu verdanken, dass ich Fotos der Bagdader Handschrift erhielt, die seine Gattin, Elisabeth Horem, gemacht hat.<sup>14</sup> Der Gewinn dieser Handschrift ist als beträchtlich einzustufen. Es zeigt sich, dass dem Schreiber der Birminghamer Abschrift immer wieder einzelne Wörter, manchmal auch ganze Zeilen entgangen sind. Sätze, bei denen ich bis'her zu Konjekturen greifen musste, lassen sich nun übersetzen. Wenn Mingana schreibt: *“The reader has therefore every reason to rely on the accuracy of the text,”*<sup>15</sup> so ist das ein wenig übertrieben.

Bei der *Disputatio* handelt es sich um einen theologischen Traktat in Dialogform, der durch einen Rahmen als Brief eingekleidet ist.<sup>16</sup> Sie dürfte kein

---

<sup>10</sup> The majority of the MSS. were collected in the autumn of 1925 in the course of a journey that I was able to undertake in Kurdistan and Upper Mesopotamia, through the generosity of Mr. Edward Cadbury. (Mingana, *Catalogue*, v)

<sup>11</sup> Mingana, *Apology*, 15.

<sup>12</sup> Nummer 169 nach dem Katalog von Jacques-Marie Vosté (‘‘Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d’Alqoš (Iraq), *Angelicum* 5 (1928), 3-36; 161-194; 325-358; 481-498, dort 187-190), zuvor Nr. 90 nach dem Katalog von Addai Scher (‘‘Notice sur les manuscrits conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences’’, *Journal asiatique* 10/7 (1906), 479-512 und 10/8 (1906), 55-82, dort 55-58). ‘‘L écriture paraît être antérieure au XIVe siècle’’. (Scher, ‘‘Notice’’, 58) Der jüngste darin enthaltene Text scheint vom Jahr 1238 zu sein (Bidawid, *Lettres*, 13).

<sup>13</sup> Unter der Nummer 509, vgl. dazu P. Haddad und J. Isaac, *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad* (syrischer und arabischer Paralleltitel), Vol. I, Bagdad 1988, 224-229.

<sup>14</sup> Sie berichtet darüber in ihrem Buch: Elisabeth Horem, *Sbrapnels. En marge de Bagdad*, Orbe (Suisse): Bernard Campiche Editeur 2005, 80f.

<sup>15</sup> Mingana, *Apology*, 15.

<sup>16</sup> Thomas R. Hurst spricht von ‘‘epistle-treatise’’ im Titel seines Aufsatzes: ‘‘The Epistle-Treatise: an Apologetic Vehicle. Letter 34 of Timothy I’’, in: Han J. W. Drijvers et al. (Hrsg.), ‘‘IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen Osterhesselen 10-12 September)’’, (OCA 229) Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1987, 367-382, dort 367.

Gelegenheitsbrief sein; vielmehr ist sie wohl bereits bei ihrer Abfassung für einen größeren Adressatenkreis gedacht.<sup>17</sup> Die drei wichtigsten kontroversen Themen in der *Disputatio* des Timotheos sind die Trinität und die Gottessohnschaft sowie die Bedeutung Mohammeds und die Frage nach der heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Christentum und Islam. Daneben sind kleinere Exkurse zu Themen eingefügt wie etwa der Beschneidung oder der Gebetsrichtung. Ich wende mich zuerst der Frage nach der heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Christentum und Islam zu. Dann betrachten wir, wie sich kreuzweise Timotheos als Koranexeget und Kalif al-Mahdī als Bibelexeget betätigen. Schließlich wenden wir uns der Frage zu, ob es sich bei der *Disputatio* um eine literarische Fiktion handle oder ob das geschilderte Gespräch tatsächlich stattgefunden hat.

### *1. Timotheos und die Frage nach der heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Christentum und Islam*

Religionsgeschichtliche Voraussetzung für jegliche Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam ist, dass der Islam in einer ähnlichen historischen Stellung zum Christentum steht wie das Christentum seinerseits zum Judentum. Mohammed war davon überzeugt, dass er als Prophet den Arabern nichts anderes verkünde, als was durch die vorangegangenen Propheten der jüdisch-christlichen Tradition in anderen Sprachen an Juden und Christen verkündet worden war, nämlich die Botschaft vom einen, einzigen Gott. Mohammed anerkennt dementsprechend auch die vorangegangenen Propheten bis zu Jesus Christus, auf den nun er selbst als letzter folgt. Judentum, Christentum und Islam stehen also in einer heilsgeschichtlichen Kontinuität. Es war daher eine gewaltige Enttäuschung für Mohammed, dass sowohl Juden als auch Christen in Arabien seine Botschaft nicht anerkannten, sondern viel stärker die Differenzen betonten und sich von ihm distanzieren.

Die Christen, die diese Weiterentwicklung zum Islam nicht akzeptieren konnten, mussten also begründen, dass eine solche heilsgeschichtliche Kontinuität zwar vom Alten zum Neuen Testament bestehe, nicht aber vom Neuen Testament zum Koran. Zu den ersten Autoren, die sich von christlicher

---

<sup>17</sup> Darauf könnte die Erwähnung der "ganzen orthodoxen Kirche" in *disp.* 1,11 (Mingana 91b) hinweisen.

Seite dazu äußern, gehört Johannes von Damaskus im frühen 8. Jahrhundert.<sup>18</sup> Er stützt sich auf das Geflecht von Weissagung und Erfüllung. Mohammed sei kein Prophet, weil er, anders als Christus, in der Schrift nicht vorausgesagt worden sei. Dementsprechend betrachtet Johannes den Islam als eine Häresie.

Bei aller Plakativität trifft Johannes von Damaskus dennoch ein – wenn wir so sagen wollen – gewisses Strukturproblem, das aus christlicher Perspektive der Grundkonzeption des Islams eigen ist: Der Islam postuliert seine inhaltliche Kohärenz mit den vorangegangenen Offenbarungsreligionen resp. -schriften, im Koran selbst wird dies aber nicht systematisch ausgebaut, etwa mit einem Schema von Weissagung und Erfüllung, wie wir es im Neuen Testament zentral bei Matthäus finden. Der Islam hat sich anders als das Christentum nicht zu einer Zwei- oder gar Drei-Buch-Religion entwickelt, sodass also die vorangegangenen heiligen Schriften zwar anerkannt worden wären, aber in einem kritischen Dialog mit der neuen und maßgebenden Offenbarungsschrift neu interpretiert. Die eingehende Diskussion um diese Kontinuität mit den vorausgegangenen Offenbarungsschriften findet erst außerhalb des Korans statt. Die *Disputatio* des Timotheos gibt zusammen mit islamischen Schriften seiner Zeit einen der frühesten Einblicke in ebendiese Diskussion.

Timotheos löst dieses Problem der Kontinuität auf andere Weise. Er versteht den Islam nicht als eine Weiterentwicklung aus dem Christentum, sondern als eine Zwischenstufe oder noch besser gesagt Nebenstufe der Entwicklung vom Judentum hin zum Christentum. Damit verbindet Timotheos die Hoffnung, den Kalifen und die Muslime für das Christentum gewinnen zu können.<sup>19</sup> Timotheos hielt zu seiner Zeit eine solche Wende offenbar noch für realistisch. Mit diesem Konzept spricht Timotheos dem Koran und dem Islam einen Offenbarungscharakter ab, gesteht ihnen aber gleichwohl ein relatives Recht zu. Dies zeigt sich sehr deutlich an drei

<sup>18</sup> *De haeresibus* 100 (Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Band IV: Liber de haeresibus. Opera polemica. Besorgt von P. Bonifatius Kotter, (PTS 22) Berlin: De Gruyter 1981, 60-67. Deutsche Übersetzung: Reinhold Gleis und Adel Theodor Khoury, Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, (Corpus Islamo-Christianum Series Graeca 3) Würzburg/Altenberge: Cis-Verlag 1995, 75-83).*

<sup>19</sup> So ganz deutlich in *disp.* 21,12 (Mingana 161b-162a): "Und unser siegreicher König sagte: 'Wir glauben bei Gott, dass wir die Besitzer dieser Perle sind und sie in unseren Händen haben.' Wir aber antworteten: 'Amen, o König, gebe Gott, dass es so ist, dass auch wir mit euch ihrer teilhaftig sind und das Strahlen und Scheinen dieser Perle genießen! Denn vor uns alle hat Gott die Perle des Glaubens an ihn gelegt wie helle Strahlen der Sonne, und jeder, der will, kann sie besitzen, [so] wie jeder, der will, das Licht der Sonne genießen kann.'"

entscheidenden Elementen, die das ausgewogene und erstaunlich differenzierte Mohammedbild von Timotheos prägen.

1. Mohammed ist kein Prophet, denn er hat keine Wunder gewirkt. Er ist somit nicht befähigt und nicht berechtigt, Neues zu lehren und zu verkünden, wie es etwa beim Übergang vom Alten zum Neuen Bund geschah. Ein solcher Wechsel müsste laut Timotheos durch Wunder beglaubigt sein.<sup>20</sup> Anders als Johannes Damascenus stützt sich Timotheos also in der Frage nach der Kontinuität nicht nur auf das Geflecht von Verheißung und Erfüllung ab.

2. Timotheos erkennt Mohammed dennoch als einen Lehrer an, der in völliger Übereinstimmung mit dem Christentum die Araber lehrt, was von Altem und Neuem Testament als Wahrheitsbotschaft vorgegeben ist.<sup>21</sup> Mohammed – so die berühmte Formulierung – wandelte auf dem Pfad der Propheten, d.h. er ahmte die Propheten in seinem Lebenswandel und seiner Lehre in ausgezeichnetester Weise nach. Mohammed ist also nach Timotheos sozusagen der ‘Kirchenlehrer’, der ‘Kirchenvater’ der Araber.

3. Mohammed ist für Timotheos eine Figur der Heilsgeschichte: Gott hat das Rhomäer- und das Perserreich als Strafe für deren Sünden (nämlich Theopaschitismus bzw. Verehrung von Geschöpfen) verworfen und die Herrschaft Mohammed und den Arabern übergeben.<sup>22</sup> Damit wird das Christentum ins Kalifenreich implantiert, gleichzeitig aber auch der Islam als Vorstufe des Christentums interpretiert. Bei dieser eschatologischen Deutung greift Timotheos auf Johannes Bar Penkāyē zurück.<sup>23</sup>

Timotheos entwickelt also für seinen Umgang mit dem Islam ein integratives Modell: Anders als Johannes von Damaskus versteht er den Islam nicht als eine

---

<sup>20</sup> *Disp.* 8,16 22 (Mingana 110a-b).

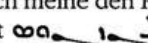
<sup>21</sup> *Disp.* 15,1 12 (Mingana 133a-134a).

<sup>22</sup> *Disp.* 15,13f (Mingana 134a-b).

<sup>23</sup> Die Anhängigkeit zeigt sich am deutlichsten in *disp.* 20,9 (Mingana 160a), wo Timotheos im Zusammenhang mit dem Theopaschitismus sagt: “In diesem Punkt habt ihr im Unterschied zu jenen die richtige Meinung. Denn wer sollte es wagen zu sagen, dass Gott starb? Ich meine nämlich, dass nicht einmal die Dämonen dies sagen.” Bei Bar Penkaye (um 686) 15 heißt es: “...Christian kings who wanted us to ascribe suffering to that Nature which is above suffering something that perhaps not even demons had ever dared to do.” (Übersetzung Sebastian Brock, “North Mesopotamia in the late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē’s *Riṣ Mellē*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 51–75, wieder abgedruckt in: Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: history, literature and theology* (Collected studies series 357), Hampshire: Variorum 1992, das Zitat 59).

fehlerhafte Weiterentwicklung, als eine Häresie, sondern eine Nebenstufe der Entwicklung vom Judentum hin zum Christentum. Wenn wir danach fragen, wer dieses Modell in die christliche Apologetik eingeführt hat, so gibt es, meine ich, nur eine Antwort: Es ist das Modell des Apologeten Justin, das Timotheos hier auf den Islam uminterpretiert. Hatte Justin die griechische Philosophie als eine zweite Vorstufe zum Christentum neben dem Judentum gedeutet, macht Timotheos hier mit dem Islam dasselbe. Anders als Justin aber schafft Timotheos die Verknüpfung nicht mit der Lehre vom *logos spermatikos*, sondern mit der Deutung Mohammeds als prophetenähnlicher Gestalt. Mir scheint, dass wir noch weiter gehen dürfen: Ich vermute, dass Justins Dialog mit dem Juden Tryphon das literarische Modell unserer *Disputatio* ist. Beide Texte sind Religionsgespräche in Briefform, gegliedert in zwei Disputationstage. Beide Texte sind unerbittlich in der Argumentation,<sup>24</sup> aber voll Respekt dem Gesprächspartner gegenüber. Beide Texte enden, ohne dass der Gesprächspartner für die eigene Position gewonnen worden wäre, aber formulieren einen Bekehrungswunsch (Just *dial.* 142,2f), ja in beiden Texten wird die Gemeinsamkeit des einen Glaubens erhofft. Wie Timotheos sagt, „*gebe Gott, dass es so ist, dass auch wir mit euch ihrer [d. h. der Perle des Glaubens] teilhaftig sind und das Strahlen und Scheinen dieser Perle genießen*“ (*disp.* 21,12), so wünscht auch Justin, dass „*auch ihr gänzlich dasselbe tut wie wir [und bekennt], dass Gottes Christus unser ist!*“ (Just *dial.* 142,3) Und bei beiden Texten fehlt ein eigentlicher Briefschluss. Dass Timotheos Justin kennt, wissen wir aus Brief 41, wo er Justin erwähnt,<sup>25</sup> ohne aber dabei zu sagen, welche seiner Schriften ihm bekannt sind. Dies ist umso bedeutender, als wir von Justin in der alten Kirche nur ganz wenige Notizen haben.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Justin ist dabei noch härter als Timotheos.

<sup>25</sup> „Justinianus, ich meine den Philosophen und Märtyrer“ (Bidawid, *Lettres*, ٢٠ Z. 20, Übersetzung 121). Dabei ist  als Verschreibung für „Justin“ zu deuten, was schon Bidawid, *Lettres*, 121, stillschweigend tut.

<sup>26</sup> Nach Euseb, der in seiner Kirchengeschichte aus der *Apologie* und dem *Dialog* zitiert (die Stellen bei Adolf Harnack, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, (TU 1/1 2), Leipzig: J. C. Hinrichs 1882, nachgedruckt Berlin: Akademie-Verlag 1991, 135 Anm. 87), ist das Zitat in den *Hiera* des Johannes von Damaskus (Karl Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela herausgegeben*, (TU N. F. 5/2) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1899, 34, Fragment 102) die bis heute einzige bekannte Nachricht von Justins *Dialog* vor dem Pariser Manuskript, das 1363, wohl in Mistra, entstanden ist (zu den übrigen Belegen siehe Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Zweiter Theil: Die Chronologie. Erster Band: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus*, Leipzig 1893 (2. erweiterte Auflage mit einem Vorwort von Kurt Aland, Leipzig 1958), 104-113 und Harnack, *Apologeten*, 146-171; zum Entstehungsort Mistra vgl. Christoph Riedweg, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione (bisher Cohortatio ad Graecos). Einleitung und Kommentar, Teil I: Einleitung* (SBA 25) Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 1994, 184.



Timotheos der Justin der Araber? Es hätte theoretisch sein können, dass Timotheos mit zu einer ähnlichen Synthese der arabisch-islamischen Welt mit dem Christentum beigetragen hätte, wie Justin zu einer Synthese der griechisch-römischen Welt mit dem Christentum. So hat Timotheos es sich erhofft. Al-Mahdī hatte die Tore zum Hellenismus weit geöffnet; und im späten 8. Jahrhundert war der Ausgang dieser Entwicklung noch nicht abzuschätzen.

Wir heute wissen, dass es anders gekommen ist. Das hat verschiedene Gründe: Zum einen verschärft sich vom 9. Jahrhundert an die Situation der Christen im muslimischen Großreich nach und nach. Zum anderen gibt es aber auch philosophie- und theologiegeschichtliche Gründe: Das frühe Christentum hatte das unendliche Glück, dass sich Joh 1,1, eine neutestamentliche Schlüsselstelle, mit einem Zentralbegriff der griechischen Philosophie und Geisteswelt kombinieren ließ. Jesus Christus, der Logos, ließ sich so zugleich als Rede Gottes und als Weltvernunft verstehen. Der Logosbegriff war eine tragfähige Basis für ein theologisches System, für eine in der griechischen Spätantike unübertroffen stimmige Synthese. Auf dem Hintergrund der arabischen Denkkategorien überzeugte diese Synthese nicht mehr, weil die Prämissen der Araber andere waren. Vielmehr geschah es, dass in der lebendigen Auseinandersetzung mit der Theologie des griechisch geprägten Christentums eine rationale islamische Theologie und bald darauf eine eigentliche islamische Philosophie entsteht, bei der direkt die Grundsysteme der griechischen Philosophie für die islamische Theologie fruchtbar gemacht werden.

## 2. *Timotheos als Koranexeget*

Mit der differenziert positiven Würdigung Mohammeds geht bei Timotheos auch eine differenziert positive Wertung des Korans einher. Wenn auch der Koran nicht durch 'Zeichen und Wunder' Mohammeds bestätigt worden ist,<sup>27</sup> so bedeutet dies aber keineswegs, dass Timotheos daher den Koran gänzlich verwerfen würde. Wenn der Koran auch nicht Offenbarungsschrift ist, so vermag er dennoch die christliche Wahrheit zu unterstützen. Der Koran ist die Schrift des großen Lehrers Mohammed, der die Araber auf das Christentum hinführt. Der Koran hat damit gewissermaßen den Rang einer Kirchenvaterschrift, oder

---

<sup>27</sup> *Disp.* 8,17 (Mingana 110a).

vielleicht noch treffender: einer alttestamentlichen Apokryphe, die – um frei nach Luther zu formulieren – “*nicht der heiligen Schrift gleichgehalten*”, aber für die Araber “*doch nützlich und gut zu lesen*” ist.

Auf dieser Basis zieht Timotheos in der Argumentation gegenüber al-Mahdī immer wieder auch den Koran bei. Es ist für Timotheos ein Höhepunkt der Beweisführung, wenn er einen Sachverhalt “*aus der Tora und den Propheten, aus dem Evangelium und aus dem Koran*”<sup>28</sup> beweisen kann. Damit findet er mit dem Kalifen den methodischen Konsens, dass die theologische Beweisführung auf zwei Prämissen beruht: Natur und Schrift,<sup>29</sup> ein Konsens, der natürlich sogleich wieder durch die verschiedenen Schriftverständnisse aufgelöst wird.

Im konkreten Fall zieht Timotheos den Koran dort – und nur dort – bei, wo er seine Aussage unterstützt. Seine Koraninterpretation ist also sehr eklektisch und aus muslimischer Perspektive natürlich höchst problematisch. Dennoch sind die Beispiele nicht uninteressant. So macht Timotheos Mohammed zum Trinitätstheologen: Die rätselhaften drei Buchstaben, die über manchen Koransuren stehen,<sup>30</sup> werden als Andeutungen der Trinität verstanden.<sup>31</sup> Dass es Suren gibt, über denen es zwei, vier oder gar fünf geheimnisvolle Buchstaben gibt,<sup>32</sup> blendet Timotheos aus.

Auch Stellen, wo Gott im Koran im Plural spricht, deutet Timotheos auf die Trinität,<sup>33</sup> ganz im Stile der *vestigia trinitatis* im Alten Testament. Geradezu ein *locus classicus* koranischer Trinitätslehre ist für Timotheos Sure 4,171: “*Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria entbot, und Geist von ihm.*”<sup>34</sup> Dieser Text wirkt auf Timotheos so sehr zurück, dass er neben der Trinitätsformel “*Vater, Sohn und heiliger Geist*” eine zweite

<sup>28</sup> *Disp.* 17,24 (Mingana 145a).

<sup>29</sup> *Disp.* 19,7 (Mingana 154a), 19,9 (Mingana 154b), 2,9 12 (Mingana 93a-b).

<sup>30</sup> So A-L-R (Sure 10,1; 11,1; 12,1; 14,1; 15,1), T-S-M (Sure 26,1 und 28,1) und A-L-M (Sure 2,1; 29,1; 30,1; 31,1; 32,1).

<sup>31</sup> *Disp.* 16,87 (Mingana 139b–140a).

<sup>32</sup> Vier Buchstaben: A-L-M-Ş (Sure 7,1) und A-L-M-R (Sure 13,1). Fünf Buchstaben: H-M-‘-S-Q (Sure 42,1f), K-H-Y-‘-Ş (Sure 19,1). Zwei Buchstaben: T-H (Sure 20,1), T-S (Sure 27,1), Y-S (Sure 36,1) H-M (Sure 40,1; 41,1; 43,1; 44,1; 45,1; 46,1); ein Buchstabe: Ş (Sure 38,1), Q (Sure 50,1), N (Sure 68,1).

<sup>33</sup> *Disp.* 16,90 (Mingana 140a).

<sup>34</sup> Am deutlichsten *disp.* 16,90 (Mingana 140a), 19,20 (Mingana 156a).

verwendet, die von ebendieser Koranstelle beeinflusst ist: *“Gott, sein Wort und sein Geist.”*<sup>35</sup>

Man mag das Verständnis des Islams und damit des Korans als Vorstufe zum Christentum als vereinnahmend bezeichnen, man mag Timotheos Koraninterpretation im Einzelnen problematisch finden, man mag auf mitschwingendes politisches Kalkül verweisen. In jedem Fall aber ist er einem Johannes von Damaskus weit überlegen, der den Koran einfach als ein Buch mit lächerlichen Lehrsätzen aus der Feder eines falschen Propheten versteht,<sup>36</sup> oder einem Theodor Abu Qurra, der den Koran als Lügnerzählungen des Lügenpropheten der Hagarener bezeichnet.<sup>37</sup> Timotheos Würdigung Mohammeds und des Korans ist für die damalige Zeit überraschend differenziert. Nicht zufällig ist es von der Perlenparabel am Schluss der *Disputatio* nur noch ein kleiner Schritt zu Lessings Ringen.

### 3. *Kalif al-Mahdī als Bibelexeget*

Wenn ein Muslim eine Kontinuität von der christlichen Bibel zum Koran nachweisen wollte, so boten sich ihm zwei Möglichkeiten, die der Kalif in unserer *Disputatio* auch beide nutzt: Zum einen konnte er den Vorwurf der Schriftverfälschung im Koran aufgreifen und behaupten, die Christen hätten die Mohammed-Prophezeiungen – etwa das koranische Jesuszitat (Sure 61,6) – aus der Bibel herausgestrichen. Dieser Vorwurf bewährte sich überhaupt nicht, sondern stieß bei den Christen nur auf höchstes Unverständnis: Timotheos etwa fordert Belege für diese Behauptung und bittet um eine Erklärung, wie denn dies hätte vonstatten gehen sollen, wenn doch christliche und jüdische Handschriften

<sup>35</sup> In 19,5 (Mingana 153b 154a) verwendet er beide Formulierungen nebeneinander: „...beim Vater, beim Sohn und beim heiligen Geist oder-wenn man es anders sagen will-bei Gott, bei seiner Rede und bei seinem Geist...“

<sup>36</sup> *De haeresibus* 100 (Kotter, PTS 22, 60 67; Gleit und Khoury, Johannes Damaskenos, 75-83): ψευδοπροφήτης (Kotter, PTS 22, 60,11), γέλωτος ἄξια (61,16.32; 67,152), γελοιῶδες (62,48).

<sup>37</sup> Opusculum 20.

des Alten Testaments denselben Text aufweisen.<sup>38</sup>

So schlugen Muslime bald einen anderen Weg ein: Sie begannen, Bibeltexte auf Mohammed hin auszulegen. Es ist faszinierend zu sehen, wie sich in unserer *Disputatio* muslimische Bibelauslegung und christliche Koranauslegung kreuzen. Natürlich müssen wir uns bewusst machen, dass der Kalif al-Mahdī uns hier zuallererst als literarische Gestalt des Timotheos erscheint. Inwiefern wir aus dem Text tatsächlich auf das theologische Profil des historischen al-Mahdī schließen dürfen,<sup>39</sup> bleibt offen. Bedauerlicherweise haben wir keine islamischen Quellen, die hier als Korrektiv verwendet werden könnten. Was aber die Bibelexegese al-Mahdīs betrifft, zeigen uns zwei muslimische Schriften, die beide ebenfalls in dieser Zeit am Kalifenhof in Bagdad entstanden sind, dass die Darstellung der Argumentation in der *Disputatio* durchaus realistisch ist und sich im damals üblichen Rahmen bewegt. Die eine Schrift ist die kanonisch gewordene Mohammedbiografie, die Ibn Ishāq zwanzig Jahre zuvor am Hofe von al-Mahdīs Vater, dem Kalifen al-Manṣūr (im Amt 754-775), verfasste. Sie wird nach ihrem arabischen Titel *sīrat rasūl allāh* ("Leben des Gesandten Gottes") meist *Sira* genannt. Die andere Schrift ist ein Brief von al-Mahdīs Sohn und späteren Kalifen Hārūn-al-Rāshid, den dieser in den 790er Jahren<sup>40</sup> an Kaiser

<sup>38</sup> Auffällig ist, dass Timotheos kein Wort über einzelne Textprobleme verwendet. Zumindest wusste er später von solchen: In dem wohl Mitte der 790er Jahre verfassten Brief 47 vermerkt er zur Hexapla Folgendes: "Sie unterscheidet sich aber unendlich von dem (Text), den wir festhalten. Ich glaube, dass der, welcher diese in unserer Hand (befindlichen) Rezensionen übersetzte, nach dem des Theodotion, Aquila und Symmachus übersetzte. Denn meist gleicht er jenen mehr als den LXX." (ep. 47 [Braun, "Brief", 304/305]; zum ganzen Abschnitt sehr ausführlich Pierre Petitmengin und Bernard Flusin, "Le livre antique et la dictée", in: E. Lucchesi und H. D. Saffrey (Hrsgg.), *Antiquité païenne et chrétienne. Méorial André Festugière*, (COr 10) Genève 1984, 247-262, besonders 255-262.) Im selben Brief 47 erzählt er von einer erstaunlichen Begebenheit: Juden, die soeben als christliche Katechumenen unterrichtet würden, hätten ihm erzählt, dass vor zehn Jahren in der Nähe von Jericho in einer Höhle Handschriften gefunden worden seien (ep. 47 [Braun, "Brief", 304/305]). Seinem Gewährsmann zufolge würden sich in diesen Schriften auch solche Bibelstellen finden, die im NT angeblich aus dem AT zitiert werden, sich dort aber nicht finden (ep. 47 [*ibid.*, 306/307]). Timotheos hat daraufhin sogleich den Metropolitan Shūbhālmāran von Damaskus und Gabriel brieflich beauftragt, der Sache nachzugehen und eine Reihe von Bibelstellen zu prüfen (ep. 47 [*ibid.*, 306/307]). "Wenn diese Stellen sich in den genannten Büchern finden, so ist klar, dass sie verlässlicher sind als die bei den Hebräern und bei uns (benutzten)." Timotheos hat aber auf seine Anfrage hin keine Antwort erhalten. Jedenfalls hat ihn die Sache sehr beschäftigt: "Das ist in meinem Herzen wie Feuer, das in meinen Knochen brennt und glüht." (ep. 47 [*ibid.*, 308/309])

<sup>39</sup> "Eigenes theologisches Profil gewinnt al-Mahdī noch am ehesten in den Berichten, die wir von christlicher Seite über ein Religionsgespräch erhalten, das er i. J. 165/781 oder kurz darauf mit dem nestorianischen Patriarchen Timotheos I. führte." (van Ess, *Theologie*, Bd. 3, 22)

<sup>40</sup> Zwischen 174/790 und 181/797.



Konstantin IV. schrieb.<sup>41</sup>

Es ist kein Zufall, dass die wichtigste Stelle die Parakletverheißung im Johannesevangelium ist. Schon bei Montanus und Mani diente sie dazu, die Prophetenschaft zu legitimieren. In Sure 61,6 heißt es, Jesus habe einen kommenden Propheten mit Namen Aḥmad angekündigt – derselbe Wortstamm wie Mohammed (Muḥammad). Wenn auch der Text sich so nicht in der Bibel findet, so scheint doch irgendwie eine undeutliche Erinnerung an die Parakletverheißungen des Johannesevangeliums im Hintergrund zu stehen. Die *Sira* schafft diesen Bezug nun erstmals *expressis verbis*. Sie zitiert – zwar ziemlich frei – das Johannesevangelium und fügt die Erklärung bei, dass Mohammed (Muḥammad) die arabische Übersetzung des griechischen Wortes Paraklet sei. Als Brücke für diese abenteuerliche Auslegung dient das syrische Verbalnomen ܩܘܪܝܢܐܘܩܘܠܝܬܐ (‘Auferwecker’).<sup>42</sup> Die Deutung der Parakletstellen auf Mohammed findet sich genauso in al-Mahdīs Worten in unserer *Disputatio* und ebenfalls im Brief des Kalifen Hārūn an Kaiser Konstantin.<sup>43</sup>

Weitere Zitate, die der Kalif in unserer Schrift auf Mohammed hin auslegt, sind Dtn 18,18: “*Der Herr wird euch einen Propheten wie mich aus euren Brüdern erstehen lassen.*”<sup>44</sup> sowie Jes 21,6 9,<sup>45</sup> wo er den Eselsreiter als Jesus und den Kamelreiter als Mohammed deutet.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Darüber hinaus finden wir auch Parallelstellen bei muslimischen Autoren, die nur sekundär in Zitaten bei späteren Autoren erhalten sind.

<sup>42</sup> “Wie man mir berichtet hat, hatte sich Isa b. Mariam, in dem von Gott geoffenbarten Evangelium, nach der Abschrift, welche der Jünger Johannes zur Lebzeit Isa’s vom Evangelium gemacht hatte, in folgender Weise in Bezug auf die Beschreibung Mohammed’s ausgesprochen: ‘wer mich hasst, der hasst den Herrn, hätte ich nicht vor ihren Augen Werke geübt, wie keiner vor mir, so wären sie nicht schuldig, aber von wurden sie undankbar und glaubten, sie müssten mich wie den Herrn verehren, aber das Wort, das im Gesetzbuche geschrieben ist, muss erfüllt werden, dass sie mich nämlich ohne Grund gehasst haben, wäre Manhamanna (d. h. im syrischen Mohammed und im griechischen Paraklet), den euch Allah vom Herrn und dem Geiste der Gerechtigkeit senden wird, schon hervorgetreten, so würde er Zeugnis ablegen für mich und ihr würdet es auch thun, denn ihr waret früher nicht mit mir. Diess sage ich euch, damit ihr nicht zweiflet.’” (Übersetzung unter Beibehaltung der Orthographie von Gustav Weil, *Das Leben Mohammed’s nach Mohammed Ibn Isbak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam. Aus dem Arabischen übersetzt. Erster Band. Von Mohammed’s Geburt bis zum Feldzug gegen die Benu Suleim.* Stuttgart 1864, 112)

<sup>43</sup> Vgl. van Ess, *Theologie*, Bd. 3, 24f.

<sup>44</sup> *Disp.* 10,44 (Mingana 123b).

<sup>45</sup> *Disp.* 8,23–43 (Mingana 110b–112a).

<sup>46</sup> *Disp.* 8,39 (Mingana 11b). Auch die Auslegung von Jes 21,6–9 auf Mohammed hat eine Vorgeschichte im unmittelbaren Umfeld al-Mahdīs, nämlich bei dem von ihm begünstigten Muqātil b. Sulaimān und anderen Zeitgenossen (dazu van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 634), und auch sie findet sich im Brief des Kalifen Hārūn an Kaiser Konstantin IV. wieder (vgl. van Ess, *Theologie*, Bd. 3, 24f).

Die genannten Texte stehen am Anfang einer langen muslimischen Tradition, Bibeltexte auf Mohammed hin auszulegen. Besonders üppig fließen die Beispiele im *Kibāb al-dīn wa-daula* des ‘Alī Ibn Rabban vom Jahre 855. Manchmal haben jedoch die islamischen Interpreten die Beispiele relativ wahllos und vom Kontext völlig isoliert beigezogen, wie ein verunglücktes Beispiel aus Texten des 13. und 14. Jahrhunderts zeigt: Dort wird der ‘Fürst dieser Welt’ auf Mohammed gedeutet.<sup>47</sup> Die muslimischen Ausleger scheinen sich mitnichten bewusst zu sein, dass das Johannesevangelium damit den Teufel bezeichnet.

Die Paralleltexte zeigen, dass die von al-Mahdī vorgetragene Biblexegese ganz im damaligen Rahmen steht. Darüber hinaus ist an manchen Einzelheiten der Darstellung des Kalifen auch die gestalterische Hand des Timotheos zu erkennen, etwa, wenn der Kalif plötzlich aus dem Nizānum zitiert (in 3,2):<sup>48</sup> Gott aus Gott. Ebenso fällt auf, wie stark Timotheos den Kalifen als aristotelisch und platonisch geprägten Philosophen darstellt.<sup>49</sup> Höchst bemerkenswert ist, dass der Kalif die Vorstellung von Gott als Geist wiederholt gelten lässt oder selbst vorbringt.<sup>50</sup> Diese Denkvoraussetzung ist griechisch-christlich (vgl. Joh 4,24) und, wie van Ess zu Recht betont, dem Islam fremd.<sup>51</sup>

#### 4. Die *Disputatio* - eine literarische Fiktion?

Kaum hatte Mingana Faksimile und Übersetzung unseres Textes publiziert, bestritt einer der ersten Rezensenten, François Nau, heftig, dass es sich bei der *Disputatio* um die Wiedergabe eines tatsächlich gehaltenen Gespräches handle.<sup>52</sup> Dieser Meinung haben sich auch andere angeschlossen.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Qarāfi († 1285) und Ibn Taymīya († 1328), die Stellen bei Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum in Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, (Breslauer Studien zur historischen Theologie 17) Breslau: Müller & Seiffert 1930, 92.

<sup>48</sup> Die christologische Formel kommt in der *Disputation* einzig an dieser Stelle vor und erschwert den Zusammenhang unnötig.

<sup>49</sup> In der Tat bezeichnet er ihn in ep. 40,313 auch tatsächlich als "großen Philosophen".

<sup>50</sup> In *disp.* 3,31 (Mingana 96b) unvermittelt und ohne weitere Erklärung. In 4,61 (Mingana 101b) redet der Kalif sogar vom "heiligen Geist". Auch in 18,2 (Mingana 145b) stimmt er Timotheos ausdrücklich zu, als dieser Gott als einfachen und unbegrenzten Geist definiert.

<sup>51</sup> Van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 534.

<sup>52</sup> François Nau, "[Rezension zu] Woodbroke Studies. – Vol. II.", *Revue de l'histoire des religions* 100 (1929), 241–246. Nau hält den Text für eine Schreibtischarbeit, die wohl ums Jahr 799 unter dem Kalifat von Hārūn al-Rashīd entstanden sei (*ibid.*, 244).

Es ergibt sich hier eine gewisse Pattsituation: Die Argumente von Nau, die ich hier nicht detailliert vortragen kann, sind nicht stichhaltig. Auf der anderen Seite kann ebenfalls nicht bewiesen werden, dass das Gespräch tatsächlich stattgefunden hat. Dennoch gibt es etliche Gründe, die dafür sprechen, dass der *Disputatio* ein echtes Gespräch zugrunde liegt. Es geht in unserem Text nicht um ein bloßes Frage-Antwort-Spiel. Es kann nicht im entferntesten die Rede davon sein, dass der Kalif die Rolle des Schülers einnehmen würde, der Timotheos als einen Lehrer befragt.<sup>54</sup> In dem Punkt unterscheidet sich die *Disputatio* zentral vom zehnten *Memrā* des Theodor bar Konai.<sup>55</sup> Die *Disputatio* ist nicht als ein Handbuch konzipiert, das in Form eines fiktiven Gespräches Antwort auf alle "frequently asked questions" der christlich-islamischen Kontroverse gäbe. Der ganze Text lässt einen echten Respekt des Timotheos gegenüber dem Kalifen spüren, der nicht nur als politisches Kalkül gedeutet werden kann. Immer wieder wird der Kalif positiver dargestellt als Timotheos,<sup>56</sup> der Kalif hinterfragt und karikiert die Ausführungen des Timotheos.<sup>57</sup> Am Ende wird sichtbar, dass Timotheos den Kalifen nicht überzeugen konnte. Timotheos berichtet in seinen Briefen auch sonst immer wieder von Audienzen beim Kalifen,<sup>58</sup> und gleichzeitig belegen uns

<sup>53</sup> Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Zweiter Band: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, (StT 133) Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1947, 115f; Putman, *Église*, 184f.

<sup>54</sup> Gegen Sidney H. Griffith, "Disputing with Islam in Syriac: The case of the Monk of Bēt Ḥālē and a Muslim Emir", *Hugoye Journal of Syriac Studies* 3/1 (2000) (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol3No1/HV3N1Griffith.html>), § 13.

<sup>55</sup> *Théodore bar Koni. Livre des Scolies (recension de Séert) II. Mimrē VI–XI. traduit par Robert Hespel et René Draguet*, (CSCO 432 = Syr 188) Louvain: E. Peeters 1982, *Memrā* 10 (231–284/172–211).

<sup>56</sup> Eine solche Glanzstelle ist die scharfsinnige Bemerkung des Kalifen in 19,7 (Mingana 154a): "Deiner Zunge", sagt der König, 'o Katholikos, fällt es ganz besonders leicht, zum einen zu zeigen, dass jemand Herr und Gott sei – obwohl er es gar nicht ist – und jemand anderer Diener und Bediensteter sei – obwohl er es der Natur nach gar nicht ist –, und zum anderen sich an irgendeiner Stelle von Schlussfolgerungen zu enthalten und sie anderswo zu ziehen. Stattdessen folgen doch nun einmal Gedanken und Willen der sprach- und denkbegabten [Wesen] nicht deiner Vernunft, [welche] Schlussfolgerungen [auch immer] du [ziehst], sondern [sie folgen] gehorsam der Natur der Dinge und den Schriften."

<sup>57</sup> *Disp.* 17,1 (Mingana 142a): "Meinst du, Gottes Natur sei aus diesen zusammengesetzt, wie die menschliche Natur daraus zusammengesetzt ist, dass sie lebendig, sprach- und denkbegabt sowie sterblich ist, [wie] die Sonne aus Licht, Wärme und Kugel [zusammengesetzt ist], [wie] die Seele aus Rede und Gedanken und das Gold aus Länge, Breite und Höhe [zusammengesetzt ist]?"

<sup>58</sup> So setzte sich Timotheos gemäß ep. 50 (Braun, "Synoden", 298/299) zu Beginn seiner Amtszeit sechsmal beim Kalifen für den Wiederaufbau der Kirchen ein, die im Gefolge der Niederlage gegen die Rhomäer 161 H. (778 n. Chr.) zerstört worden waren. Mitte der 790er Jahre (zur Datierung Bidawid, *Lettres*, 68f) erhielt Timotheos in drei Audienzen an aufeinander folgenden Tagen 84 000 *Zūzē* für das Kloster des Mār Pēṭiōn (ep 8 [Braun, *Epistulae*, Textus, 90, *Versio*, 58]).

islamische Quellen, wie von al-Mahdī an die Tradition des – allerdings in der Regel innerislamischen – Streitgesprächs bei den Kalifen einen hohen Stellenwert erhielt. Al-Ma‘mūn im frühen 9. Jh. etwa veranstaltete jeden Dienstag Debatten, die auch ein Essen umfassten.<sup>59</sup> Diese Kultur des Streitgesprächs hatte eine politische Absicht. Sie diene dem Ausgleich mit den Šī‘iten, mit deren Unterstützung die Dynastie der Abbasiden 750 an die Macht gelangt war. *“Man hatte die Revolution zum Erfolg geführt, indem man sich von den Ambitionen und Träumen der Šī‘iten hatte tragen lassen; konsolidieren konnte man sie nur, indem man die Sunniten gewann.”*<sup>60</sup> Dafür lieferte vor allem die 762 neugegründete Hauptstadt Bagdad die soziokulturellen Voraussetzungen. Die Stadt entwickelte sich sogleich zur Metropole und zog Gelehrte aller Richtungen an, was zu einem nivellierenden Ausgleich zwischen den Schulrichtungen führte. *“Das Gute an Baġdād ist”,* berichtet Ibn al-Faqīh, *“dass die Obrigkeit davor sicher sein kann, dass irgendein Schulhaupt dort die Oberhand gewönne, so wie die Aliden häufig mit der Šī‘a über die Kūfīer Macht gewinnen. In Baġdād leben nämlich Gegner der Šī‘a mit der Šī‘a zusammen, Gegner der Mu‘tazila mit der Mu‘tazila und Gegner der Hārīġiten mit den Hārīġiten; jede Partei hält die andere in Schach und hindert sie daran, sich zum Herrscher aufzuwerfen.”*<sup>61</sup> Diese Kultur des Streitgesprächs diene letztlich dem religiösen Frieden. Timotheos hat dem auf seine Weise Ausdruck verliehen in der Perlenparabel am Schluss des Textes. Er, der von der Wahrheit des Christentums völlig überzeugt war, lässt hier für einen Moment alle irdische Gotteserkenntnis nur als relative, vorletzte Wahrheit gelten:

“In dieser Welt, o unser siegreicher König, sind wir alle wie in einem dunkeln Haus und wie in der Nacht. Es ist, wie wenn Menschen in der Nacht in einem dunklen Haus sind: Wenn es geschieht, dass eine kostbare Perle zwischen ihnen [zu Boden] fällt, und sie alle diese Perle bemerken, dann fallen alle Menschen nieder, um die Perle zu erhaschen. Diese Perle aber fällt nicht ihnen allen in die Hand, sondern nur einem von ihnen. Dieser hat die Perle ergriffen, ein anderer aber ein Glasstück, wieder ein anderer irgendeinen Stein oder ein Erdklümpchen, und ein

---

<sup>59</sup> Van Ess, *Theologie*, Bd. 3, 199.

<sup>60</sup> Van Ess, *Theologie*, Bd. 3, 10.

<sup>61</sup> Deutsche Übersetzung van Ess, *Theologie*, Bd. 3, 9.



jeder ist stolz und begeistert wie derjenige, der die Perle besitzt. Sobald aber die Nacht und die Finsternis sich auflöst und das Licht und der Tag anbricht, dann reckt und streckt ein jeder von denjenigen Menschen, die meinten, die Perle gefunden zu haben, seine Hand zum Licht aus, und das Licht zeigt einem jeden, was er [in der Hand] hält. Und derjenige, der die Perle hat, freut sich, frohlockt und jubelt über sie, diejenigen aber, die Glasstücke und gewöhnliche Steine [in der Hand] halten, weinen, sind traurig, empfinden Bedauern und vergießen Tränen. Genauso ist es auch mit uns Menschen: In dieser Welt der Sterblichkeit sind wir wie in der Dunkelheit, und die Perle des wahren Glaubens ist mitten unter uns alle gefallen. Einer von uns hat sie in jedem Fall in der Hand, während ein jeder von uns meint, das kostbare Juwel in seiner Hand zu haben. In jener anderen Welt aber vergeht die Dunkelheit der Sterblichkeit und löst sich die Finsternis der Unwissenheit auf, das heißt, das klare und wahre Licht [bricht an], dem die Dunkelheit der Unwissenheit gänzlich fern ist. Dann werden die Besitzer der Perle sich freuen, frohlocken und jubeln, die Besitzer von gewöhnlichen Steinen aber werden weinen, jammern und seufzen, wie wir in unseren vorhergehenden Worten gesagt haben.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> *Disp.* 21, 1–5 (Mingana 160a–b). Sebastian P. Brock (“Syriac Views of Emergent Islam”, in: G. H. A. Juynboll, ed. *Studies on the First Century of Islamic Society*, (Papers on Islamic History. 5) Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press 1982, 9–21) hat auf eine Parallele hingewiesen, die bei Barhebraeus überliefert ist: “Als die Armeen der Araber Heraklios überwältigte und die verschiedenen Länder besetzte, versammelte er alle Bischöfe, die Oberpriester und die übriggebliebenen Satrapen und befragte sie über die Angelegenheit mit folgenden Worten: ‘Was sind das für Leute und wer sind sie?’ Und jeder von ihnen antwortete ihm, soweit sein Sinn die Angelegenheit verstand, bis die ganze Sache auf die Länge vor ihm dargelegt worden war. Und er antwortete: ‘Ich sehe, diese Leute sind mit ihren Taten, Verhaltensweisen und [ihrem] Glauben wie eine frühe, wolkige Dämmerung, in der es keine völlige Dunkelheit gibt, und doch das vollkommene klare Licht fehlt.’ Und sie baten ihn um eine Erklärung seiner Rede. Da sagte er: ‘Nun, in der Tat sind sie von der Finsternis entfernt, insofern sie die Verehrung der Götzen verworfen haben und einen [einzig]en Gott verehren. Aber es fehlt ihnen das klare Licht, insofern ihnen die völlige Erleuchtung fehlt, weil sie unseren Glauben und das rechtgläubige Bekenntnis nur unvollkommen kennen.’” (Barhebraeus, “Chronicon syriacum”, Paulus Bedjan, *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, Paris 1890, 96f; für eine englische Übersetzung vgl. Ernest A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician, commonly known as Bar Hebraeus, being the First Part of his Political History of the World. Translated from the Syriac by Ernest A. Wallis Budge, Volume I, English Translation*, Oxford: Univ. Press, London: Milford 1932, 90).