

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN
I. REIHE: SYRIACA

Herausgegeben von
Martin Tamcke

Band 53

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Vasile-Octavian Mihoc

Christliche Bilderverehrung im Kontext islamischer Bilderlosigkeit

Der Traktat über die Bilderverehrung
von Theodor Abū Qurrah (ca. 755 bis ca. 830)

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2017
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 0340-6326
ISBN 978-3-447-10791-4



Hagiographisches Porträt von Theodor Abū Qurrah, illustriert von Mark Melone, in: D. Bertaina, *Christian and Muslim Dialogues. The Religious Uses of a Literary Form in the early Islamic Middle East*, Gorgias Press 2011, 192, hier ohne Rahmen. Die Schrift am Rande heißt „Der Heilige Thaudorus Abu Qurrah.“

Inhalt

Abkürzungen	9
Arabische Transliteration	13
Vorwort	15
Einleitung	19
Kapitel I: Zu Person und Werk Theodor Abū Qurrahs	33
1.1 Biographischer Abriss.....	33
1.2 Werke.....	46
1.3 Die Bedeutung der Bilderschrift	51
Kapitel II: Die religiös-visuelle Kultur im umayyadischen und abbasidischen Kalifat	57
2.1 Zur sakralen Inszenierung des öffentlichen Raumes in der byzantinischen und frühislamischen Herrschaftslegitimation.....	57
Exkurs 1: Die Entwicklung des christlichen Bilderkultes	61
2.1.1 Islamische „Bewußtwerdung“	69
2.1.2 Entstehung der islamischen Kunst und Konstruktion des räumlich-religiösen Zeugnisses.....	71
2.1.3 ‚Inszenierte‘ Offenbarung	73
2.1.4 Liturgisierung des Qur’āns und seine ikonische Funktion	75
2.1.5 Kalligraphie und religiös-ästhetische Wahrnehmung.....	78
2.1.6 Entwicklung der islamischen Münzprägung	79
2.1.7 Gesellschaftlicher Status der Christen und die religiösen Bilder	80
Exkurs 2: Byzantinischer Bilderstreit und seine (Un-)Abhängigkeit vom Islam	83
a. Der byzantinische Bilderstreit.....	83
b. Islamische Auswirkung auf den byzantinischen Ikonoklasmus?.....	88
2.2 Das islamische Bilderverbot als Ausdruck monotheistischer Identifikation....	96
2.3 Der Einfluss des bilderlosen Islam auf die Christen	101
2.4 Zusammenfassung	103
Kapitel III: Der Traktat über die Verehrung der Bilder	105
3.1 Einleitendes.....	105
3.1.1 Editionen und Übersetzungen	105
3.1.2 Das Problem des Autors und die literarische Gattung	106
3.1.3 Zeit der Auffassung	108
3.1.4 Sprache.....	111
3.1.5 Der Auftraggeber.....	112
3.1.6 Adressaten	115
3.1.7 Inhaltsübersicht	116
3.2 Religiös-theologischer Rahmen der Bilderfrage	120

3.2.1 Die Bilderschrift im Kontext der Legitimierung der „wahren Religion“..	120
3.2.2 Der „Geheimnis“(sir)-Charakter des christlichen Glaubens	124
3.2.3 Die Weisheit (<i>hikma</i>) des Christentums	126
3.2.4 Glaube und Vernunft	129
3.2.5 Wunder als primäre Eigenschaft der wahren Religion	133
3.2.6 Die „wahre“ Heilige Schrift.....	137
3.2.7 Die geschriebene und ungeschriebene Tradition	140
3.3 Der biblisch-theologische Rahmen der Bilderfrage	143
3.3.1 Der Diskurs über die „Körperlichkeit“ (<i>al-ğusdānīya</i>) Gottes	143
Exkurs 3	143
3.3.2 Der Ursprung und die Bedeutung des Anthropomorphismus: das Bild des Sitzen Gottes auf dem Thron.....	158
3.3.3 Der Diskurs über die Attribute Gottes	163
3.3.4 Das mosaische Bilderverbot und die christlichen Bilder	172
3.3.4.1 Die Widerlegung des Idolatrie-Verdachts	172
3.3.4.2 Das Erlaubte und das Verbote	172
3.3.4.3 Die Legitimierung der Bildherstellung	179
3.3.4.4 Der Wille Gottes und das mosaische Bilderverbot.....	180
3.3.4.5 Die Widerlegung des hadītischen Arguments gegen die Bilder.....	182
3.4 Das Bildverständnis von Theodor Abū Qurrah	185
3.4.1 Das Bild als Mysterion (<i>sirr</i>).....	187
3.4.2 Das Bild als Erinnerungszeichen	188
3.4.3 Das Bild und die Gottebenbildlichkeit des Menschen	190
3.4.4 Die Bildertheologie als <i>Typos</i> -Theologie	193
3.4.5 Die Beziehung zwischen Abbild und Urbild	196
3.4.6 Das Verhältnis zwischen Bild und Wort.....	202
3.5 Die Definition der Bilderverehrung.....	205
3.5.1 Niederwerfung (<i>sugūd</i>)	205
3.5.2 Intention (<i>niyya</i>)	217
3.5.3 Gebetsrichtung (<i>qibla</i>)	219
Schlussbetrachtungen.....	223
a. Theodor Abū Qurrah und die Bildertheologie des Johannes von Damaskus	223
b. Kontextuelle Relevanz	233
Literaturverzeichnis	239

Vorwort

Die Geschichte der interkulturellen und interreligiösen Begegnung des Christentums mit anderen Kulturen und Religionen fand in den letzten Jahrzehnten verstärkt Beachtung. Dabei wurde der christlich-islamische Dialog durch die wachsende Präsenz der Muslime in Westeuropa und Nordamerika zu einem wichtigen Aspekt der theologischen Reflexion. Auch wenn der aktuelle Impuls für die Zunahme des Dialogs mehr sozio-politisch denn theologisch motiviert ist, gibt es eine Vielzahl von neu entstandenen theologischen Wissenschaftsdisziplinen, die interreligiös und interkulturell orientiert sind. Die Verbreitung unzähliger gesellschaftlich-politischer und wissenschaftlicher Dialogsinitiativen zwischen Christen und Muslimen in christlich geprägten kulturellen Milieus ist eine unbestrittene Tatsache. Jedoch stellt der christlich-muslimische Dialog keineswegs ein *Novum* dar. Beim Blick auf die inzwischen intensiv erforschte Geschichte des orientalischen Christentums und auf die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in mehrheitlich islamisch geprägten Ländern stößt man auf eine Vielfalt von längst etablierten interreligiösen Dialog- und Koexistenzmodellen, ausgenommen von der jetzigen Situation, in der an vielen Orten die Bedeutung des christlichen Beitrags zu der religiösen Kulturlandschaft sowie alles Recht der Nichtmuslime durch radikale Islamisten verloren geht. Schon von der Mitte des 7. Jahrhunderts an finden sich in den theologischen Schriften des orientalischen Christentums Belege für ein reflektiertes christlich-islamisches Zusammenleben. Die auf Arabisch, Syrisch, Armenisch, Griechisch, usw. verfassten Schriften gewähren wichtige Einblicke in die komplexe Interaktion zwischen den Christen und ihrem islamischen Umfeld in Gestalt von Dialog, Polemik und Apologetik. Diese Schriften stellen in der kirchengeschichtlichen Forschung eine unabdingbare Ergänzung der mangelhaften Quellenlage aus der Periode der Ausbreitung des Islam, seiner Verankerung im Nahen Osten und seiner Auseinandersetzung damit dar.¹ Außerdem bieten sie, neben der – zumindest im europäischen Raum – griechischen und lateinischen Ausprägung des Christentums, unersetzbliche Ressourcen für die christlich-religiöse Erfahrung in ihren mannigfaltigen Ausdrucksformen an.² Dadurch werden historische Modelle für eine christliche Identität verfügbar, die vor der Herausforderung stand, sich im interreligiösen und interkulturellen Austausch immer wieder neu definieren zu müssen.³ Neudefinitionen theologischer Inhalte und Neudeutungen religiöser

1 Siehe P. Crone / M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977. Dieses Buch rief einige Kontroversen hervor. Vgl. J. van Ess, *The Making of Islam*, in: TLS 8 (1978), 998; E. I. Manheimer, *Review*, in: AHR 83:1 (1978), 240–241; J. Wansbrough, *Review*, in: BSOAS 41:1 (1978), 155–156; O. Grabar, *Review*, in: Speculum 53:4 (1978), 795–799. Zum frühen Islam siehe auch: R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam Studies in Late Antiquity and Early Islam*, Princeton 1997; J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978; F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998.

2 Vgl. S. Brock, *The Syriac Orient: A Third 'Lung' for the Church?*, in: OCP 71 (2005), 5–20.

3 Vgl. A. T. Khoury, *La contribution des chrétiens d'Orient au dialogue islamo-chrétien*, in: JECS 54:1–2 (2002), 109–112.

Symbole gelten als ‚Strategieformen‘ der Identitätsbewahrung. Die christlichen Gelehrten, die in den islamisch geprägten Gesellschaften des Nahen und Mittleren Osten und der unterlegenen religiösen Gemeinschaften gehörten, mussten auf Spannungen und Transformationen antworten und zwar nicht nur ihre religiöse Zugehörigkeit betreffend, sondern auch in Bezug auf ihre Weltanschauung. Im fortlaufenden kulturell-religiösen Austausch entstand eine spezifisch christliche Identität, deren Genese ohne islamische Einflüsse nicht zu denken ist. Sidney Griffith, einer der weltbekannten Spezialisten im arabischen Christentum, klagt in seinem Buch *The Church in the Shadow of the Mosque. Christian and Muslims in the World of Islam* (2008) den bisherigen Mangel an Interesse für die Geistesgeschichte der seit Jahrhunderten in der Welt des Islam lebenden Christen bei den westlichen christlichen Denkern an. Ihre wissenschaftliche Beschäftigung habe sich – so Griffith – auf die konfessionelle Geschichte dieser Christen begrenzt, mit wenig oder gar keiner Erwähnung ihres intellektuellen und kulturellen Engagements mit den Muslimen oder ihres wissenschaftlichen Beitrags in der Zeit der Entwicklung der klassischen Kultur des Islam. Diejenigen, die sich einen tieferen Einblick in eine komparative Theologie zwischen Christentum und Islam verschaffen wollten, hätten sich nur auf einige Namen, wie etwa Petrus Abaelardus (1079–1142/3), Thomas von Aquin (1225–1274) oder Nikolaus von Kues (1401–1464), beschränkt.⁴

Das vorliegende Buch nimmt einen der bedeutendsten arabischen Theologen, Theodor Abū Qurrah, der an der Schwelle vom 8. zum 9. Jahrhundert den Anfang der christlichen Theologie im arabischen Raum markiert, in den Blick. Eine besonders dispuerte Frage zwischen Christen und Muslimen aus dieser Zeit war die Frage der religiösen Bilder, die auch heute für große Auseinandersetzungen sorgt. Die Vorlage dieses Buches lieferte meine Dissertation, die im Oktober 2015 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde. Mein persönliches Interesse für dieses Gebiet wurde durch die Begegnung mit Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. m. Martin Tamcke geweckt, der das *Institut für Ökumenische Theologie und Orientalische Kirchen- und Missionsgeschichte* in Göttingen leitet. Daher gilt ihm mein verbindlichster Dank. Er hat diese Arbeit angeregt, mit großem persönlichem Engagement und mit kritisch-konstruktiver Sorgfalt begleitet und durch neue Denkanstöße sowie aufmerksame Kritik und stetiges Hinterfragen in vielfacher Weise gefördert. Ein besonderer Dank zudem gilt Prof. Dr. Andreas Grünschloß für die Bereitschaft das Zweitgutachten zu erstellen. Zu Dank bin ich den weiteren Mitgliedern der Prüfungskommision, Prof. Dr. Tobias Georges und apl. Prof. Dr. Wolfgang Reinbold verpflichtet. Danken möchte ich außerdem Prof. em. Dr. Dr. Jouko Martikainen (Finnland) für die Lektüre dieser Arbeit. Verpflichtet fühle ich mich auch allen, die mir mit Hinweisen, Korrekturen und konstruktiver Kritik geholfen haben. Ein ganz besonderer Dank gilt Frau Dr. Ulrike Tontsch, meinen FreundInnen Ioana Anghel, Dr. Claudia Rammelt, Sven Grebenstein, Victor-Valentin und Katharina Hodîrnău, Jessica Tontsch, Katharina Linnemann und Ryann Craig, die mir nicht nur durch hilfreiche Anmerkungen und das Korrekturlesen, sondern auch mit ihren aufmunternden Worten und Unterstützung während meiner Promotionszeit zur Seite standen. Ich bedanke mich auch bei meinen KollegInnen und FreundInnen Aikaterini Pekridou, Dr. Cătălin Petrițan und Dr. Ana Petrițan, Pf. Dr.

4 Princeton u.a. 2008, 176.

Ovidiu und Dana Ioan, Dr. Roxana Grigoras, Maria Moloci, Dr. Gladson Jathanna, Dr. Gabriel Rabo, Dr. Maros Nicak, Dr. Bernhard und Katja Ortmann, Daniela Barton, Stanislau Paulau und Dr. Cătălin Popa für die wertvollen Diskussionen zu inhaltlichen Themen und privaten Beschäftigungen sowie für die vielen schönen Momente in Deutschland, Finnland, Rumänien, Malta oder anderswo in dieser Welt. Zu guter Letzt möchte ich meiner großen Familie in Rumänien, in Berlin (Dr. Ionuț und Emanuela Băncilă) und Boston/Harvard (Teodora) ganz herzlich für die stets gewährte liebevolle Unterstützung, Diskussionsbereitschaft, Korrekturen und Aufmunterungen danken.

Ohne finanzielle Unterstützung wäre meine Promotion in Göttingen nicht möglich gewesen. Die Anfänge meines Forschungsaufenthalts und meiner Promotion wurden mir durch eine Förderung des Diakonischen Werkes der EKD ermöglicht. Hierfür möchte ich mich herzlich bedanken, besonders bei den früheren Stipendienreferenten, dem jetzigen Regionalbischof Dr. Johann Schneider und bei Pfarrer Christian Rave. Sie verhalfen mir zu wichtigen Einblicken in die Evangelische Kirche in Deutschland und zu grundlegenden ökumenischen Erfahrungen. Die weitere Promotionszeit wurde durch ein dreijähriges Stipendium im DFG-Graduierten-Kolleg (896): „Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ ermöglicht. Die „Gesellschaft Internationale Studentenfreunde“ gewährte mir durch die Unterstützung der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen (GSGG) eine weitere finanzielle Förderung. In diesem Zusammenhang möchte ich Herrn M. Seebode herzlich danken. Während der Abschlussphase befand ich mich in Münster als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Institut für Missionswissenschaft und Außereuropäische Theologien*, dessen Direktor Prof. Dr. Norbert Hintersteiner ist. Auch ihm möchte ich ganz herzlich für die Möglichkeit danken, so viel Neues im Bereich der Missionswissenschaft, der Interkulturellen und Komparativen Theologie sowie der außereuropäischen Theologien gelernt haben zu dürfen. Für sein Verständnis hinsichtlich der verzögerten Abgabe dieser Arbeit und für seine Unterstützung sei ihm hier besonders gedankt.

Münster, im Oktober 2016

Vasile-Octavian Mihoc

Einleitung

Die Geschichte von Christen unter muslimischer Herrschaft umfasst Zeiten mit großen Spannungen, Feindseligkeit und offenem Krieg bis hin zu Zeiten unsicherer Toleranz, friedlichen Zusammenlebens und produktiver Zusammenarbeit. Die Koexistenz der beiden Religionen in ihrer ganzen Komplexität unterschiedlicher Inhalte (Heilige Schrift, Theologie, Traditionen) und Formen (Architektur, Kunst, Rituale) ist ein zentraler Bestandteil der Geschichte des orientalischen Christentums. In der langen Zeit des Zusammenlebens, in der man sich begegnete, sich gegenseitig anregte und herausforderte, überlagerten sich zwei Ebenen: Die erste war das praktische Zusammenleben von Individuen und Gemeinschaften, das sich primär im öffentlichen Raum abspielte und gleichzeitig den privaten Raum beeinflusste; die zweite bezog sich auf die Theologie. In beiden Fällen geht es um religiöse und theologische Selbstverständlichkeiten, die unter der Herausforderung stetiger Legitimierung und neuer Reflektionen standen. Der historische Anfangspunkt dieser interreligiösen Koexistenz ist die arabische Expansion in die syrischen, ägyptischen und nordafrikanischen Gebiete des Römischen Reiches und in das persisch-sassanidische Reich.¹ Unter die erste Eroberungswelle fielen wichtige Stätten des Christentums und Zentren theologischer Reflexion: Damaskus (635) – das 661 unter Kalif Muawiya I. (661–670) zur Hauptstadt des umayyadischen Reiches wurde; die persische Hauptstadt Ktesiphon (637); Jerusalem (638); Alexandria (642)² – die Heimat von Origenes (gest. 254) und Clemens von Alexandria (gest. 215) – und Antiochia (638), wo sich eine der bedeutenden exegetischen Schulen der Christenheit befand. Städte wie Harrān, Edessa, Ra's al-'Ain, Mardin und Amid wurden 638–639 von den muslimischen Truppen ebenfalls eingenommen.³ Dieser raschen Expansion konnte sich der byzantinische Kaiser Herakleios (610–641) nicht mehr entgegenstellen. Wegen der lange anhaltenden und immer wieder eskalierenden byzantinisch-sassanidischen Kriege ergaben sich viele byzantinische Gebiete im Orient dem arabischen Eroberer fast ohne Kampf.⁴ Dies führte dazu – was heute oft in Vergessenheit geraten ist – dass zwischen der Mitte des 7. und dem Ende des 11. Jahrhunderts ungefähr fünfzig Prozent der weltweit bekennenden Christen unter islamischer Herrschaft lebten.⁵ Die Konsolidierung

1 Siehe grundlegend J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umayiden*, in: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Heft 4 (1901), 1–34, übers. ins Englische von M. Bonner *Arab Wars with the Byzantine in the Umayyad Period*, in: Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times, Aldershot 2004, 31–64. F. M. Donner, *The Early Islamic Conquest*, Princeton N. J. 1981; Ders. (Hg.), *The Expansion of the Early Islamic State*, Aldershot 2008; A. Cameron (Hg.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, III: States, Resources, and Armies*, Princeton 1995; H. Kennedy, *The Great Arab Conquest. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, London 2007.

2 Vgl. T. Nagel, *Die islamische Welt bis 1500*, München 1998, 1–27.

3 J. B. Segal, *Edessa, 'the Blessed City'*, Oxford u.a. 1970, 193.

4 G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1980, 79.

5 S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2010, 11.

der neugestalteten sozio-politischen Situation in den eroberten Gebieten zeitigte massive Konsequenzen für das religiöse Leben der Christen. In den früheren römischen Provinzen, die unter der Jurisdiktion der Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem standen, aber auch in jenen in Nordafrika und Spanien, erlosch die christliche Herrschaft. Fast 200 Jahre, nachdem der Islam in Syrien-Palästina Wurzeln geschlagen hatte, erhielt er in den unterschiedlichen sprachlichen und religiösen Kulturräumen eine auch auf religiöse Einheit zielende Kontur, wie sie in der späteren Phase byzantinischer Einheit von Reich und Religion gerade gescheitert war. Noch zum Ausgang der patristischen Zeit hatte Johannes von Damaskus (ca. 650 bis ca. 749), der mit seiner Familie in der Verwaltung des umayyadischen Kalifen tätig war und der als indirekter Lehrer Theodor Abū Qurrahs (ca. 755 bis ca. 830) gilt, den Islam lediglich als christliche „Häresie“ betrachtet.⁶ Dagegen sah sich das Christentum an der Schwelle zum 9. Jahrhundert mit dem Islam als einer neuen und etablierten Religion konfrontiert.

Schon in der Regierungszeit eines der bedeutendsten Kalifen der Umayyaden, ‘Abd al-Malik (685–705)⁷, begannen „zwei Prozesse, die zwar eng miteinander verbunden, aber doch deutlich unterschieden sind“: die „sprachliche Arabisierung“ und die „religiöse Islamisierung“ der nahöstlichen Gesellschaften.⁸ Unter den Abbasiden-Kalifen, am stärksten unter al-Ma’mūn (813–833), etablierte sich das Arabische auch als Wissenschaftssprache.⁹ Auch wenn in direkter Verbindung stehend, müssen diese Prozesse nicht als identisch betrachtet werden. Die Sprache verbreitete sich schneller als die islamische Religion.¹⁰ Unter

6 Im zweiten Teil seines dreiteiligen Werkes *Die Quelle der Erkenntnis* (1. Dialektik; 2. Über die Irrlehrer; 3. Genaue Darlegung des rechten Glaubens) beschreibt Johannes 100 Häresien. Im Kapitel 101, das schon seit langem umstritten ist, reiht er den Islam unter die christlichen Häresien ein und stellt die These auf, Muhammad sei von einem nestorianischen Mönch beeinflusst gewesen. Edition: B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 4: Lieber de haeresibus. Opera polemica, Berlin u.a. 1981, 427–438. Übersetzung des Kapitels 101: Vgl. W. Voorhis, *John of Damascus on the Moslem Heresy*, in: MW 24 (1934), 391–398; R. Gleij / A.T. Khoury (Hg.), *Schriften zum Islam von Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, Würzburg u.a. 1995. Siehe auch: P. Khoury, *Jean Damascene et l'Islam*, in: POC 7 (1957), 44–63; J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972. Für viele Christen zur Zeit des Johannes war die religiöse Identität der Muslime ungewiss. Viele glaubten, dass der Islam eine jüdisch-christliche Häresie mit starken arianischen oder monophysitischen Akzenten war. C. H. Becker, *Von Werden und Wesen der islamischen Welt: Islamstudien I*, Leipzig 1924, 433.

7 Siehe C. F. Robinson, *‘Abd al-Malik*, Oxford 2005; H. A. R. Gibb, *‘Abd al-Malik*, in: EI² 1 (1960), 76–77.

8 H. Halm, *Die Araber: Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, München 2006, 48.

9 Vgl. M. Rekaya, *Al-Ma’mūn*, in: EI² 6 (1991), 331–339; D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London 1998, 75–104. Die arabische Sprache wurde zur bedeutendsten Grundlage der islamischen Kultur: „Culture gained immense advantage from this linguistic asset. The son of the famous Harun al-Rashid, Mamun (813–833), had large numbers of foreign and especially Greek works translated into Arabic. Knowledge of them spread all the more rapidly in so far as Islam soon began using paper, which was so much cheaper than parchment. In Cordoba the Caliph al-Hakam II (961–976) was said to have a library of 400.000 manuscripts, with forty-four volumes of catalogues. Even if these figures are exaggerated, it is worth noting that the library of Charles V of France (‘Charles the Wise’, son of ‘John the Good’) contained only 900.” F. Braudel, *A History of Civilisations*, übers. v. R. Mayne, New York u.a. 1994, 72.

10 J. P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, Cambridge 2003, 117.

den zwei genannten Kalifen erlangte die arabische Sprache ihre standardisierte Form. Sie wurde zur offiziellen Sprache des Kalifats erhoben. Die byzantinische Währung wurde durch den arabischen Dinar und die griechische Verwaltungssprache durch die arabische ersetzt.¹¹ All diese Änderungen kennzeichneten den Anbruch einer neuen Ära, in der sich der Islam nicht nur als eigenständiges kulturelles und religiöses System darstellte, sondern sich zugleich als die vollkommene Form der Religion verstand. Unter diesen sprachlichen und religiös uniformisierenden Umständen¹² mussten auch die christlichen Gemeinschaften rund um die Küste des Mittelmeeres, die vor allem das Griechische, das Koptische, das Syrische oder das Aramäische als Sprache in ihrer Liturgie und Theologie verwendeten,¹³ das Arabische übernehmen. Die arabische Sprache wurde somit nicht nur zum Hauptelement der religiös-sozialen Plausibilität der christlich-kulturellen Identität oder zum Medium sozialer, kultureller und religiöser sowie theologischer Verständigung zwischen Christentum und Islam¹⁴, sondern vielmehr zu einem organischen Bestandteil der christlich-kulturellen Identität.¹⁵ Die wenigen vorislamischen Spuren eines christlich-arabischen Sprachgebrauchs¹⁶ verloren sich später vollständig in einer Sprache, die vom Islam als *die* religiöse Sprache überhaupt durch die Offenbarung an Muḥammad legitimiert wurde und als das angemessenste Mittel in der Rede über Gott verstanden wurde.¹⁷ In diesem Kontext der religiös-gesellschaftlichen Interaktion mit dem sich etablierenden Islam entwickelten die christlichen Theologen Konzepte und Methoden, um ihre religiöse Identität zu legitimieren. In der Mitte des 9. Jahrhunderts erreichte nicht nur der Islam seine klassische Form, sondern auch die christlich-arabische Kultur und Theologie kamen zu ihrer frühesten Blüte und bildeten ihre charakteristische Form in der neuen *lingua franca et sacra* im *dār al-*

11 Vgl. P. Grierson, *The Monetary Reform of 'Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions*, in: JESHO 3 (1960), 241–264.

12 Vgl. W. Ali, *The Arab Contribution to Islamic Art from the Seventh to the Fifteenth Centuries*, Cairo 1999, 24.

13 Zur Übersicht der christlichen Gemeinschaften in der islamischen Welt siehe: M. Tameke, *Das orientalische Christentum und seine Vielfalt*, in: Christen im Orient. Nicht nur (eine) Geschichte, Ostfildern 2010, 155–161. Eine ausführlichere Darstellung: Ders., *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008; W. Hage, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007; M. Albert / R. Beylot / R.-G. Coquin / B. Outtier / Ch. Renoux, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, eing. v. A. Guillaumont, Paris 1993; S. Gralla, (Hg.), *Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums*, Münster 2003.

14 Vgl. R. Coquin, *Langue et littérature arabes chrétiennes*, in: M. Albert / R. Beylot / R.-G. Coquin / B. Outtier / C. Renoux / A. Guillaumont (Hg.), *Christianismes Orientaux. Introduction à l'Étude des Langues et des Littératures*, Paris 1993, 35–106.

15 Vgl. A. Shboul / A. Walmsley, *Identity and Self-Image in Syria-Palestine in the Transition from Byzantine to Early Islamic Rule: Arab Christians and Muslims*, in: MA 11 (1998), 255–287; R. Coquin, *Langue et littérature arabes chrétiennes*, in: M. Albert u.a., *Christianismes Orientaux. Introduction à l'Étude des Langues et des Littératures*, 35–106.

16 Für eine allgemeinere Geschichte der arabischen Christen siehe J. S. Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, New York 1979 sowie T. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*, Leuven 2007.

17 S. H. Griffith, *Arab Christian Culture in the Early Abbasid Period*, in: BRIIFS 1 (1999), 25–44, hier: 25–26.

islām aus.¹⁸ Die Fähigkeit, sich an die neue kulturell-religiöse Situation anzupassen, sicherte den Christen in der Welt des Islam bis heute das Überleben.

Christen und christliche Theologie im *dār al-islām*: Der *Oriens Christianus* umfasst drei theologische Hauptströmungen: die „Melkiten“, die „Jakobiten“ und die „Nestorianer“. All diese Bezeichnungen haben sich im zumeist verketzenden Sprachgebrauch etabliert.¹⁹ Die Bezeichnung „Melkit“ (die „Kaisertreue“) hebt auf die Loyalität der Christen zur byzantinischen Orthodoxie ab, die der beim Konzil von Chalcedon (451) formulierten Zwei-Naturen-Christi-Lehre verpflichtet ist.²⁰ Der Terminus „Jakobitismus“ bezeichnet die Kirche der westsyrischen Tradition, deren Gemeinden sich schließlich unter Leitung des Jakob Baradäus von Edessa (gest. 578) genötigt sahen, sich eine eigene Organisationsstruktur neben der etablierten Reichskirche zu geben.²¹ Die Anhänger der theologischen Richtung, die besonderen Wert auf die Einigung der Naturen in Christus legten, wurden seit 686–689 seitens der Reichskirche „Monophysiten“ genannt.²² Da der Begriff „Monophysitismus“ aber gerade nicht die Position der orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilie korrekt wiedergibt, sondern eine verketzende Verzerrung darstellt, einigten sich (byzantisch-)orthodoxe und orientalisch-orthodoxe Kirchen in einem längeren ökumenischen Verständigungsprozess²³ im 20. Jahrhundert darauf von „Miaphysitismus“ zu sprechen und auf Einhaltung dieser korrekteren Begrifflichkeit auch in der Forschung achten zu wollen.²⁴ Der

18 Vgl. S. H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot 2002.

19 Die komplexen dogmatischen Unterschiede zwischen den christlichen Gemeinschaften werden in der im Qur’ān widergespiegelten Wahrnehmung Muhammads auf zwei Konstrukte reduziert: „Leute des Buches“ oder „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitāb* Sure 29,46; 3,64. 199; 4,171) – zusammen mit den Juden – und „Leute des Evangeliums“ (*ahl al-injīl* Sure 5,47). Außer diesen zwei Bezeichnungen wird im Qur’ān der schwer entschlüsselbare Begriff „Nazarener“ (*naṣārā*, pl. *an-naṣrānī*) für die Christen verwendet. Siehe S. H. Griffith, *Al-Naṣārā in the Qur’ān: A Hermeneutical Reflection*, in: G. S. Reynolds (Hg.), *New Perspectives on the Qur’ān*, 301–322; J. D. McAuliffe, *Qur’ānic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge 1991, 93–128.

20 Der Ursprung des Wortes „melkitisch“ stammt aus dem Aramäischen/Syrischen *malkoyo* und bedeutet „kaiserlich“ bzw. „imperial“ oder königstreu. Im Arabischen gibt es die Form *malakī*, was auch „kaiserlich“ bedeutet, und im Hebräischen *melek*, was mit „König“ übersetzt wird. Der Begriff *Melkit* wurde zum Synonym für *Chalcedonenser* und von den Nicht-Chalcedonensern verwendet, um sich von den syrischen, ägyptischen und palästinensischen orthodoxen Christen zu unterscheiden. Diese Bezeichnung wurde schon seit der Zeit des alexandrinischen Patriarchen Theodosios (536–566) verwendet. Vgl. auch L. Duchesne, *L'Eglise au VI siècle*, Paris 1925, 339.

21 W. Hage, *Jakobitische Kirche*, in: TRE 16 (1987), 474–485; Ders., *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*, Wiesbaden 1966; D. Bundy, *Jacob Baradeus: The State of Research: A Review of Sources and a New Approach*, in: Le Muséon 91 (1978), 45–86; M. Tamcke, *Die Christen vom Tur Abdin*, Frankfurt a. M. 2009, 47–63. Zur Herausbildung einer eigenen Hierarchie vgl. T. Hainthaler, *Die Ausbildung von zwei Hierarchien*, in: A. Grillmeier / T. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/4, Freiburg i. B. 1990, 60–90.

22 P. Allen, *Monophysiten*, in: TRE 23 (1994), 219–233, hier: 219; T. Hainthaler, *Monophysitismus*, in: LThK 7 (1998), 418–421.

23 Vgl. T. Bremer / M. Garijo-Guembe, *Orthodoxie im Dialog: bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997; eine Dokumentensammlung*, Trier 1999.

24 Grillmeier verwendete noch den geschichtlich tief verwurzelten Begriff Monophysitismus. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/4, 7, Anm. 11. Winkler hat den Ausdruck Monophysiten für die