

*COMPASS-Infodienst  
für christlich-jüdische und deutsch-israelische  
Tagesthemen im Web*

[www.compass-infodienst.de](http://www.compass-infodienst.de)



**ONLINE-EXTRA Nr. 201**

**März 2014**

**DIE SYRISCHEN WURZELN DES CHRISTENTUMS**

**Der Beitrag der „Heiligen Apostolischen und Katholischen  
Assyrischen Kirche des Ostens“  
für den christlich-islamischen Dialog**

**Andreas Goetze**

.....  
© 2014 Copyright beim Autor  
Online exklusiv für ONLINE-EXTRA  
[www.compass-infodienst.de](http://www.compass-infodienst.de)  
.....

Andreas Goetze

## Die syrischen Wurzeln des Christentums

### Der Beitrag der „Heiligen Apostolischen und Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens“ für den christlich-islamischen Dialog<sup>1</sup>

#### I. Historische Voraussetzungen

Der christlich-muslimische Dialog ist in der westlichen Welt stark durch die Gegenüberstellung von „christlichem“ Europa und „muslimischer“ arabischer Welt geprägt. Verloren geht bei dieser Einordnung, dass der christliche Glaube seine Wurzeln genau in diesem Lebensraum hat, der heute als „arabische Welt“ bezeichnet wird. Und diese Welt ist bis heute nicht nur muslimisch geprägt, sondern auch jüdisch, persisch, mandäisch und eben auch christlich.

Syrien war Kernland der Hochkulturen des Vorderen Orients und beherbergt die ältesten Kulturen der menschlichen Zivilisation. Dort ist die Keilschrift, die älteste Schrift der Menschheit, im 3. Jahrtausend v. Chr. verwendet worden. Das erste auf 26 Buchstaben reduzierte Alphabet, das die Grundlage für das lateinische Alphabet bildet, wurde in Syrien erfunden. Durch die geographische Lage hat die syrische Region eine Brückenfunktion zwischen dem Orient und Europa übernommen. Judentum, Christentum und Islam haben ihre Wurzeln in Syrien.

Syrien meint dabei den Großraum Syrien und nicht nur den heutigen politischen Staat im Nahen Osten, wie wir ihn auf der Landkarte finden. Syrien ist im Folgenden eine Landschaftsbezeichnung. Das griechische Wort „Syria“ entstand aus dem Wort „Assyrien“ und bezeichnet ein schon sehr altes Kulturland, das früh besiedelt wurde: Paläolithische Fundplätze liegen im Euphrattal sowie an der Mittelmeerküste. Der Großraum Syrien umfasst dabei das Gebiet vom Mittelmeer bis zum Euphrat (vom damaligen Palästina bis zum heutigen Irak / Iran). Zahlreich waren die Handelswege, die diesen Lebens- und Kulturraum durchzogen. Die Handelswege verbanden Syrien mit dem Norden bis hin zu den Bergen (dem heutigen Armenien), mit der arabischen Halbinsel im Süden (dem heutigen Saudi Arabien) und reichten im Osten über Mesopotamien (dem heutigen Irak / Iran) bis nach Indien und China.

Ursprünglich wurden die Menschen, die in dieser Region lebten, als „Aramäer“ bezeichnet<sup>2</sup>. Das Judentum benutzte das Wort „Aramäer“ im Sinne von „Heiden“, die syrisch-aramäische Übersetzung des Neuen Testaments für „Hellenisten“. Später wurde der Begriff aufgegeben zugunsten des griechischen Terminus „Syrer“, einer Kurzform von „Assyrer“. Seit der Zeit Alexander des Großen wurde das Land am Tigris „Assyrien“ genannt, später verkürzt „Syrien“, um später so die aramäisch sprechende Region als ganze zu bezeichnen. Auf alle Fälle darf der Ausdruck „Syrien“, „syrisch“ hier nicht auf das heute politisch existierende Land Syrien bezogen werden.

In Bezug auf die Kirchengeschichte meint Syrien einerseits das römisch-byzantinische Reich „Westsyrien“ und zum anderen das parthische und dann persische (sassanidische) „Ostsyrien“ in Mesopotamien, dem „Zweistromland“ mit Euphrat und Tigris bzw. Persien. Die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem römisch-byzantinischen und dem persischen Reich führten

---

<sup>1</sup> Zuerst veröffentlicht in: Hans-Joachim Tambour/Sr. Friederike Immanuela Popp (Hrsg.), *Geschichten verändern Geschichte. Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes*. Festschrift für F. E. Dobberahn., in: Paul Imhof/Eduard Saroyan (Hrsg.), *Strukturen der Wirklichkeit*, Bd. 6 (Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul), Wambach 2010, S. 169-205.

<sup>2</sup> Zum Sprachgebrauch vgl. Tringham, S. 209. – Die bibliographischen Nachweise für die in dieser Untersuchung zitierten Literatur befinden sich am Schluss des Artikels im Literaturverzeichnis.

immer wieder zu machtpolitisch bedingten Grenzverschiebungen, so dass diese Bezeichnungen nicht ganz eindeutig sind.

In der Entwicklung und Ausbreitung des Christentums spielte dieses Syrien eine entscheidende Rolle. Man kann sogar sagen, dass der Großraum Syrien die Wiege des Christentums ist. Denn Syrien ist das Land der meisten christlichen Gemeinden im 1. Jahrhundert. Nach der Zerstörung von Jerusalem durch die Römer im Jahre 70 mussten Juden wie Christen aus der Stadt fliehen bzw. wurden vertrieben. Der Großraum Syrien, insbesondere der Ostteil bis hin nach Mesopotamien und noch weiter bis in den Ostiran, wurde zum Überlebensraum von Judentum und Christentum. Viele jüdische Gemeinden und Gruppen, die wie die Christen aus dem Herrschaftsgebiet des römischen Reiches, aus der römischen Provinz „Palästina“ nach Osten flohen, um der Verfolgung zu entgehen, siedelten im ostsyrischen Raum. Gleiches lässt sich auch vom Christentum sagen: Durch die vom Apostel Paulus angeregte Heidenmission hatten sich verschiedene Gemeinden gebildet, z. B. in Damaskus und Antiochien. Nicht die Jerusalemer Gemeinde, sondern die Kirche von Antiochien trug entscheidend dazu bei, dass sich das Christentum nach Indien im Osten und nach Europa im Westen ausbreiten konnte.

Den Kirchen Europas und damit dem ganzen Abendland ist kaum bewusst, welch' großes, bedeutendes, weit verbreitetes frühes Christentum es im Vorderen Orient gegeben hat: mit blühenden, an Mitgliedern starken Gemeinden, bedeutenden Theologen, ausstrahlenden Mystikern und Heiligen, mit seinen Asketen und gebildeten Mönchen, die in zahlreichen Klöstern mit großen Bibliotheken lebten. Bis in das 11. Jahrhundert hinein stellten die Christen insgesamt noch die Mehrheit der Bevölkerung. Sie wurden von der Minderheit der Muslime regiert. Noch nach dem 1. Weltkrieg lebten im Osmanischen Reich ca. 25% Christen, heute sind es allerdings nur noch ca. 7%<sup>3</sup>.

Kultureller und religiöser Austausch führte zu manchen Ähnlichkeiten der Religionen. Vor allem das Mönchtum und die Heiligenverehrung waren fest im Lebensverständnis der Menschen dieser Region verankert. Eine asketische Lebensweise war für die Christen im Großraum Syrien ein Ausdruck ihrer Frömmigkeit, weshalb Einsiedler und Asketen als „Heilige Männer“ besonders verehrt wurden. Das galt ebenso für jüdische, gnostische oder manichäische Gruppierungen. Ähnliche Riten und religiöse Praktiken durchzogen die Religionen. Beispielhaft seien die vielen Pilger genannt, die es glaubensübergreifend an die Wirkungsstätten und Gräber dieser geistbegabten Heiligen Männer sowie der Märtyrer zog, die in der Zeit der Verfolgung für ihren Glauben gestorben waren. Man kann regelrecht von einem „Heiligen-Mann-Kult“<sup>4</sup> sprechen.

In dieser multireligiösen Situation entwickelte sich ein lebendiges Christentum. Vielfältig waren (und sind bis heute!) diese Ausprägungen des Christentums im großsyrischen Raum, die sich neben machtpolitischen Interessen aus einem unterschiedlichen Schriftverständnis und aus dem Streit um die Christologie ergaben. Die verschiedenen Konfessionen wie die Chalcedonenser, „Melkiten“, Jakobiten oder ostsyrischen Christen, die in der westlichen Kirchengeschichte fälschlicherweise „Nestorianer“ genannt werden, bauten ihre Kirchen und bildeten ihre je eigenen Gemeinden mit Bischofssitzen und eigenständigen Kirchenstrukturen heraus.

Der Streit über den rechten Zugang zum Geheimnis der Inkarnation, d. h. der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, sollte auf dem Konzil von Chalcedon im Jahr 451 gelöst werden. Doch die Konzilsergebnisse machen deutlich, dass der Glaube aus einem Christusbild lebte, „dessen Fülle nicht mit den Formeln von 451 über die Person Christi eingefangen werden konnte“<sup>5</sup>. So kam es, dass sich damals verschiedene Kirchen von der byzantinischen Reichskirche abspalteten, obwohl sie sich untereinander im Tiefsten mehr eins waren, als sie es selbst wussten. Aus diesen Richtungen der

---

<sup>3</sup> Die Zahlen verdanke ich Dr. George F. Sabra, Dekan der „Near East School of Theology“ in Beirut. Das 20. Jahrhundert war für die Christen im Mittleren Osten aufgrund der zwei Weltkriege, dem israelisch-palästinensischen Konflikt, dem so genannten „Kalten Krieg“ und zuletzt durch den aufkommenden Islamismus ein sehr schwieriges Jahrhundert.

<sup>4</sup> So Trimmingham, S. 233.

<sup>5</sup> So Grillmeier, Bd. 2/1, S. 4.

christologischen Streitigkeiten entwickelten sich im syrischen Raum drei verschiedene Gruppen von Christen<sup>6</sup>, die auch besonderen Einfluss auf den Großraum Syriens und der Araber hatten:

### **1. Zum einen die westsyrische „Syrisch<sup>7</sup>-Orthodoxe Kirche von Antiochien“.**

Ihre Christologie wurde geprägt durch die „Mia Physis“-Formel<sup>8</sup> des Apollinarius<sup>9</sup>. Man nannte sie „Monophysiten“<sup>10</sup>, obgleich die Bezeichnung „Miaphysiten“ angemessener gewesen wäre. Sie lehnten die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon ab, weil sie darin nicht die Einheit der Person Christi genügend berücksichtigt fanden. Zudem förderten nationale, d. h. politisch gegensätzliche Interessen die Entstehung verschiedener „miaphysitischer“ bzw. „monophysitischer“ Kirchen. Die syrischen „Monophysiten“ werden nach Jakob Baradäus (gest. 578) auch „Jakobiten“ genannt. Jakob Baradäus, 544 zum „Araberbischof“ geweiht, etablierte die „monophysitische“ Kirche nicht nur im westsyrischen, sondern auch im ostsyrischen Raum und bewahrte durch seine unermüdliche Tätigkeit diese antichalcedonensische Kirche vor allem in Syrien vor dem Aussterben. Zu den „Monophysiten“ zählen bis heute auch die Koptische Kirche (in Ägypten), die Armenisch-Apostolische Kirche und die Äthiopische Kirche.

### **2. Zum zweiten die mit der römisch-byzantinischen Reichskirche verbundenen Christen,**

die „Melkiten“ genannt wurden (von aramäisch: malkā' / hebräisch: „mäläch“ = König, so ihre Bezeichnung ab dem 7. Jahrhundert, hier schon verwendet um die geschichtlichen Linien besser nachvollziehen zu können), weil sie sich mit dem Kaiser in Byzanz verbunden wussten. Diese Christen waren Anhänger der „Zwei-Naturen-Lehre“ und trugen die Konzilsbeschlüsse von Chalcedon mit. Als chalcedonensische Kirchen gelten heute die griechisch-orthodoxe Kirche, die römisch-katholische (lateinische) Kirche, die griechisch-katholische Kirche (seit 1724 mit Rom uniert und heute „Melkiten“ genannt, aber nicht identisch mit der Kirche aus dem 7. Jahrhundert!) und die Maroniten (eine ab dem 7. Jahrhundert in enger Beziehung zu Rom stehende Kirche im Libanon); insgesamt alle Kirchen der Orthodoxie sowie alle westlichen Kirchen inklusive der Protestanten und Anglikaner.

### **3. Schließlich die so genannte „Heilige Apostolische und Katholische Assyrische Kirche des Ostens“,**

die sich besonders im ostsyrischen, im persischen Raum stark entwickelte. Sie selbst führt ihre Ursprünge zurück auf die Apostel Addai (Thaddaeus, aus Mt. 10, 3) und seinen Schüler Mari, die von Jerusalem, Edessa und Antiochien den Glauben nach Mesopotamien gebracht haben sollen<sup>11</sup>. Ihren Lehrern, zunächst und vor allem Theodor von Mopsuestia, später dann auch Nestorius, wurde vorgeworfen, eine „Zwei-Personen-Lehre“ zu verbreiten. Sie wurden im Laufe der Geschichte

---

<sup>6</sup> Zum Folgenden vgl. Hainthaler, Araber, S. 30-33.

<sup>7</sup> „Syrisch“ meint nicht den Nationalstaat Syrien, daher benutzt man im Englischen das Wort „Syriac“ (syrianisch) statt „Syrian“.

<sup>8</sup> Zur Aporie der „Mia Physis“-Formel vgl. Grillmeier, Bd. 2/4, S. 30-35.

<sup>9</sup> Apollinarius von Laodicea (gest. um 390) prägte den Begriff „mia physis“ (nur „eine Natur“) in Jesus Christus, weil er nicht zwei Herrschaftsprinzipien von Ewigkeit her (das göttliche und das menschliche) in Christus annehmen wollte. Denn dann wäre auch Christus in seiner menschlichen Natur schon präexistent, was seine Erniedrigung in menschlicher Gestalt nach Phil. 2 unmöglich machen würde. Er betonte daher, dass die eine göttliche Natur von Ewigkeit her das alles bestimmende Prinzip in Christus darstellt, wodurch er aber – nach Ansicht der „Kirche des Ostens“ und der Anhänger von Chalcedon – in der Gefahr stand, die menschliche Seele bzw. Natur in Christus durch die göttliche Natur (den Geist Gottes bzw. den Logos) zu ersetzen.

<sup>10</sup> Die orientalischen Kirchen lehnen die Bezeichnung „Monophysiten“ für sich zu Recht ab, da sie nicht nur an eine einfache („mono“) Natur („physis“) Christi glauben, sondern an die einzig bestimmende göttliche Natur, in der aber Gottheit und Menschheit ungetrennt und unvermischt vereinigt sind. Sie selbst würden den Ausdruck „Miaphysiten“ daher eher akzeptieren. Im Folgenden verwende ich den in der Kirchengeschichte gängigen Ausdruck „Monophysiten“ deshalb nur mit Anführungszeichen; vgl. Hainthaler, Araber, S. 33.

<sup>11</sup> Hainthaler, Araber, S. 33.

polemischerweise „Nestorianer“<sup>12</sup> genannt, um ihre angebliche häretische Haltung zu demonstrieren. Das zeugt allerdings von einer großen Unkenntnis dem ostsyrischen Christentum gegenüber.

## II. Die vergessene „Kirche im Osten“

In der westlichen Kirchengeschichte beschränkt sich die allgemeine Kenntnis der Konfessionen in der Regel auf katholisch, evangelisch und orthodox. Die Glaubensüberzeugungen der orientalischen Kirchen mit ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden sind vielfach nicht bekannt. Diese Kirchen des Mittleren Ostens sind aber nicht bloß „pure Geschichte“, sie sind weiterhin lebendige Zeugen christlichen Glaubens in den heute mehrheitlich muslimisch geprägten Gesellschaften der arabischen Welt. Das gilt insbesondere für die „Heilige Apostolische und Katholische Assyrische Kirche des Ostens“<sup>13</sup>, im Folgenden „ostsyrische Kirche“ oder „Kirche des Ostens“<sup>14</sup> genannt. Sie hat mit ihren theologischen Grundgedanken und insbesondere mit ihrem Verständnis von Jesus Christus bemerkenswerten Einfluss im Großraum Syrien gehabt.

Der in der westlichen Kirchengeschichte gebräuchliche Ausdruck „Nestorianer“ wird von der „Kirche des Ostens“ abgelehnt. Sie verstehen sich nicht als Kirche, die auf den syrischen Kirchenvater Nestorius zurückgeht. Und vor allem kommt in der Bezeichnung „Nestorianer“ die abfällige Deutung der ostsyrischen Christen als Häretiker zum Ausdruck: als Mitglieder einer Kirche, die vom wahren – dem westlichen (!) – Glauben abgefallen ist. Der Ausdruck „Nestorianer“ ist daher keine Selbst-, sondern eine westliche Fremdbezeichnung und sollte deshalb im ökumenischen Gespräch vermieden werden<sup>15</sup>.

Es ist in der westlichen Welt kaum bekannt, dass diese „Kirche des Ostens“ eine höchst lebendige Kirche im syrischen Großraum gewesen ist, die nach dem 4. Jahrhundert größer und einflussreicher war als es die katholische Kirche und der Vatikan heute sind. Der Ursprung dieser „Kirche des Ostens“ liegt vor allem im Gebiet des persischen Reiches. Sie war es, der es gelang, den christlichen Glauben in Mesopotamien, Arabien und Asien bis nach Indien und sogar nach China auszubreiten. Sie prägte in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die weitere religiöse und politische Entwicklung des Großraums Syrien. Sie war bis zum Mongolensturm im 14. Jahrhundert im asiatischen Raum eine blühende Kirche<sup>16</sup>.

Untersucht man ihre theologischen Grundgedanken, wird offenkundig, wie bedeutsam ihre Art zu glauben, ihre Theologie, ihr Selbstverständnis für die arabischen Christen in vorabbasidischer Zeit (vor dem 8. Jahrhundert) gewesen ist. Mehr noch: Mit der Kenntnis der theologischen Grundgedanken der „Kirche des Ostens“ werden einem christlich-muslimischen Dialog neue Perspektiven eröffnet. Dem ostsyrischen Christentum, wie es sich ab dem 4. Jahrhundert entwickelt hat, so die These, kommt eine besondere Aufmerksamkeit bezüglich der Anfänge des Islam zu. Schon im 19. Jahrhundert hat der Orientalist und Religionswissenschaftler *Tor Andrae* in seinen Forschungen darauf hingewiesen, dass Muhammad wohl durch missionarische Predigten der syrischen Christen geprägt worden sei<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Dieser Ausdruck „Nestorianer“ setzte sich fest, weil Nestorius ab dem 7. Jahrhundert immer größeren Einfluss gewann und seine Lehren im Westen als entscheidende Grundlage der „Kirche des Ostens“ angesehen wurden.

<sup>13</sup> Wobei „katholisch“ hier nicht eine Verbindung zur römisch-katholischen Konfession meint, sondern sich herleitet von der griechischen Bedeutung „allgemein, umfassend“.

<sup>14</sup> Von der „Kirche des Ostens“ kann man genau genommen nicht schon in der patristischen Zeit sprechen. Erst im 8. Jahrhundert hat vermutlich der Katholicos (leitender Bischof) Timotheus I. diese Bezeichnung ins Gespräch gebracht. Um die geistesgeschichtliche Linie von den Anfängen her sichtbar zu machen, verwende ich der Einfachheit halber den Ausdruck schon für die Anfangszeit.

<sup>15</sup> Vgl. Winkler, *Age*, S. 31f; ders., *Apostolic*, S. 3-5; Brock, *Christology*, S. 126. Heute leben Nachfahren der „Kirche des Ostens“ als in ihrer Existenz bedrohte Minderheit vor allem im Irak (verbunden mit der katholischen Kirche werden sie „Chaldäer“ genannt).

<sup>16</sup> Vgl. dazu mit vielen inschriftlichen Belegen ausführlich Klein.

<sup>17</sup> Andrae, *Ursprung*, S. 192ff.

### *1. Auf „syrische Weise“ Christ sein*

Antiochien war die erste Stadt, in der es Christen gab, die sowohl aramäisch wie auch griechisch dachten und mehrheitlich keine Juden waren. Theologisch haben sich dabei von Antiochien aus verschiedene theologische Überzeugungen entwickelt. Im Folgenden gilt die Konzentration einer Weiterentwicklung dieses theologischen Denkens, das unter dem Begriff „antiochenische Schule“ bzw. „antiochenische Theologie“ gefasst wird. Diese Weiterentwicklung gelang durch die Aufnahme des Heiligen Geistes in ihr Denken. Diese so genannte „antiochenische Theologie“ wurde zur Grundlage des Denkens der „Kirche des Ostens“.

Im 3. Jahrhundert wurde Edessa dann zum Zentrum einer bestimmten Art von Christentum<sup>18</sup>. Die Eroberung Antiochiens durch die Sassaniden im Jahr 260 hat diese Entwicklung mit beschleunigt. Die Sassaniden haben bei ihren Eroberungszügen viele syrische Christen nach Persien deportiert, im Jahr 540 einmal sogar die ganze Einwohnerschaft Antiochiens<sup>19</sup>. Die meisten Klöster und Gemeinden der „Kirche des Ostens“ lagen außerhalb des römisch-byzantinischen Reiches und waren dem machtpolitischen Einfluss von Byzanz entzogen. Isoliert von ihrer Heimat, haben diese Christen im fernen Persien ihre Christologie weiterentwickelt, ohne dass es zu theologischen Auseinandersetzungen mit den westlichen Christen gekommen wäre. Das hatte erhebliche Konsequenzen für ihre Sicht der Christologie. Denn das ostsyrische Christentum war zunächst nicht direkt einbezogen in die christologischen Kontroversen, die im römisch-byzantinischen Reich stattfanden<sup>20</sup>. Diese weitgehend selbstständige Entwicklung der „Kirche des Ostens“ durch die politische wie geographische Trennung von der Kirche im römisch-byzantinischen Reich ist nicht zu unterschätzen.

Theologisch und kirchenpolitisch geriet sie dennoch unter Druck, weil sie die Verurteilung des der „antiochenischen Theologie“ nahe stehenden Bischofs Nestorius auf dem Konzil von Ephesus im Jahre 431<sup>21</sup> nicht nachvollziehen konnte und deshalb nicht mitgetragen hat. Durch die Verurteilung des Nestorius mussten zahlreiche als „nestorianisch“ geltenden Theologen und Christen in den ostsyrischen Raum auswandern und verstärkten damit noch die innerkirchliche Trennung. Nestorius galt und gilt bis heute als wichtiger spiritueller Lehrer und Theologe der ostsyrischen Kirche<sup>22</sup>. Man sieht ihn nicht als Häretiker und falschen Lehrer an, sondern sieht ihn „als Märtyrer für die Sache der antiochenischen Theologie“<sup>23</sup>. In der Kirchengeschichte war er auch einer der ersten Theologen, die versuchten, die Inkarnation (die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus) wirklich so zu durchdenken, dass sie eine Lösung für die christologischen Probleme darstellte, die durch Arius und Apollinarius aufgekommen waren.

Diese „antiochenische Theologie“ lässt sich als eine Fortentwicklung und schließlich als Überwindung eines im 2. Jahrhundert in Syrien verbreiteten Denkens werten. Nach diesem Denken unterschied z. B. die apokryphe syrische „Apostelgeschichte des Thomas“ klar zwischen dem, was Jesus Christus als Mensch und was er als Gott tat<sup>24</sup> und konnte noch nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch tiefgründig genug beschreiben. Lucian von Antiochien (um 300, dessen Denken später auch Arius geprägt hat) wird diese „Apostelgeschichte des Thomas“ und das „Thomasevangelium“ sowie weitere syrische Schriften gekannt haben. Hymnen aus diesen Schriften beschreiben die Notwendigkeit ethischer Bewährung zur Gewinnung des Heils: „Weil ich ihn, den Sohn, liebe, werde auch ich ein Sohn werden (...) Das ist der Geist Gottes, der nicht irren kann, der die Menschensöhne seinen Weg lehrt“. Auch die in dieser Zeit populären jüdisch-agnostischen „Oden Salomos“ besingen in poetischer

<sup>18</sup> Trimmingham, S. 43.

<sup>19</sup> Ohlig, Ostiran, S. 22; Popp, Ugarit, S. 19.

<sup>20</sup> Brock, Christology, S. 130.

<sup>21</sup> Details zum Ablauf des Konzils in Ephesus 431 vgl. Grillmeier, Bd. 1, S. 687-691.

<sup>22</sup> Horner, S. 20-24.

<sup>23</sup> Brock, Christology, S. 130. Zur Theologie des Nestorius vgl. Abramowski, S. 54ff., deren Ausführungen zu Nestorius zu einer Neubewertung der Verurteilung durch die monophysitischen Kirchen und die byzantinische Reichskirche (und damit auch durch die westliche Theologie) nach sich ziehen müssten.

<sup>24</sup> Drijvers, Antioch, S. 14.

Form das Heil des Individuums, wenn der Mensch mit dem Geist wie mit einem neuen Gewand bekleidet ist und sich zur Erlangung des Heils selbstverantwortlich bewährt.

Die Weiterentwicklung bestand vor allem darin, dieses ethisch-moralische Verständnis des Heils unter Zuhilfenahme des geschichtlichen Wirkens Gottes im Heiligen Geist zu überwinden. Dieses sich entwickelnde relational-existentielle Gottes- und Weltverständnis ist mit den syrischen Theologen Aphrahat, Theodor von Mopsuestia, Nestorius und Ephraem verbunden.

Zunächst nicht durch die hellenistische Theologie herausgefordert, konnte man ungebrochen auf „syrische Weise Christ sein“<sup>25</sup>. Die von Paul von Samosata (Bischof in Antiochien von 260-272) entwickelte Gottesvorstellung dürfte noch für viele syrische Gemeinden im 3. Jahrhundert bestimmend gewesen sein. Auch wenn die eigentliche Lehre Pauls nicht leicht zu rekonstruieren und wissenschaftlich umstritten ist, dürfte als grundlegend für ihn eine absolute Transzendenz Gottes festgehalten werden, die sich durch den Gott-Logos in der Welt offenbart und im Menschen Jesus als „unpersönliche göttliche Kraft“ wirkt. Durch den auf ihm ruhenden Geist Gottes erreicht Jesus die Einheit mit der Liebe und dem Willen Gottes und wird „Herr“ und „Gott aus der Jungfrau“<sup>26</sup>. Jesus wurde also von Gott bzw. durch den Geist Gottes adoptiert und war nicht von Anfang an bei Gott. Weil er nach seinem Willen tat, was Gott wohlgefällig war, wurde er „Gottes Sohn“ genannt.

Der hier kurz beschriebene so genannte Adoptianismus blieb letztlich (wie später bei Arius ebenso nachweisbar) bei einer „moralisch-ethischen“ Beziehung der beiden Naturen Christi durch den Willen stehen: „Jesus ist Gottes Sohn, weil er tut, was Gott will“. Dieses ethische Verständnis eröffnete keinen Zugang dazu, dass Jesus selbst Gottes Sohn „ist“, d. h. dass Jesus ganz und gar mit Gott verbunden ist, schon bevor (!) er etwas tut. Der Adoptianismus konnte keine in irgendeiner Weise zu beschreibende ontologische (d. h. seinshafte) Verbindung zwischen Gott und Jesus annehmen. Damit blieb er aber auch hinter dem aramäischen (hebräischen) Denken zurück und förderte ein Verständnis, nach dem den Menschen ohne eigenes Mittun keine Erlösung zuteil werden könne.

Das aramäische Denken kann das Welt- und Gottesverständnis nicht mit festen Begriffen definieren und kommt daher zu keinen statisch-ontologischen (naturhaften) Aussagen im Sinne von: „Gott ist so und so“ (z. B. „Gott ist der Allmächtige“). Für das aramäische Denken ist die relational-existentielle Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und der Welt bzw. der Menschheit wesentlich: „Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig“<sup>27</sup>. Es geht um eine Beziehung (Relation) zu Gott durch den Geist, die für das eigene Leben bedeutungsvoll ist (existentiell). Auch dies ist eine Seinsaussage (griechisch: eine „ontologische Aussage“), aber nicht im definitorischem, naturhaften Sinn. Es geht dem aramäischen Denken nicht um „Gottes Wesen an sich“, sondern es ist ausgerichtet an der geschichtlichen Wirkung Gottes durch den Heiligen Geist. Durch sie wird aber gerade „das Sein“ bzw. die Beziehung von Gott zum Menschen wesenhaft beschrieben, z. B. als zuverlässig. Eine solche relational-existentielle Weiterentwicklung der Christologie zur „antiochenischen Schule“ hat sich damit nicht erst aufgrund der hellenistischen Herausforderung ergeben, sondern hatte ihren wesentlichen Grund im aramäischen Denken selbst. Die Syrer konnten von ihrem Denken her mit den begrifflichen Definitionen der Byzantiner wenig anfangen und sahen darin die Gefahr, dass der Glauben an den einen Gott dadurch in Frage gestellt wird.

## **2. Das gemeinsame Erbe am Beispiel der Sure 112**

In knapper Form bekennt sich bereits das Judentum zum Monotheismus. Aufgrund seiner Erfahrung, dass die Rettung aus der Sklaverei in Ägypten nur diesem einen Gott zu verdanken sei, fasste das Judentum sein Bekenntnis in Dtn. 6, 4 zusammen: „Höre Israel, JHWH (‘<sup>a</sup>dōnāy = der Herr), unser Gott, JHWH (ist) einer“, d. h. ein einziger Gott (hebräisch: „Š<sup>c</sup>ma’ Yisrā’ēl, JHWH ‘<sup>a</sup>lōhēnū JHWH ‘<sup>a</sup>chād“). Der Talmud betrachtet das Bekenntnis des „Š<sup>c</sup>ma“ als den einzigen Weg zum ewigen

<sup>25</sup> So Ohlig, Christentum, S. 388, genauer bei Winkler, Christentum, S. 41-48.

<sup>26</sup> Williams, S. 293.

<sup>27</sup> Ausführlich dazu Goetze, Wahrheit.

Leben<sup>28</sup>. Auf dieses jüdische Grundbekenntnis griff Jesus selbst zurück, wenn er im Gespräch mit den jüdischen Gelehrten seiner Zeit vom wichtigsten Gebot sprach (Mk. 12, 29): „Höre, Israel, der Herr, unser Gott: einer ist er“. Auch für Jesus eröffnete die Liebe zu dem einen Gott, die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst – als Erfüllung der Thora und der Propheten – den Weg zum Reich Gottes. Für den Juden Paulus ist es selbstverständlich festzuhalten, dass es keinen Gott gibt außer dem einen (1. Kor. 8, 4). Gott ist (nur) einer (Gal. 3, 20): ein Gott ist es, der Juden und Heiden durch den Glauben gerecht sprechen wird (Röm. 3, 20; 16, 27).

Dieses kurze aramäische (hebräische) Glaubensbekenntnis bestimmte die religiöse Grundhaltung im Großraum Syriens und hat in dieser Form noch im Arabischen nachgewirkt. Das zeigt sich an der Form „Allâhu achad(un)“ in der Inschrift im Felsendom in Jerusalem sowie in Sure 112 in der Form „qul huwa ’llâhu achad(un)“: „Nach der klassischen arabischen Grammatik wäre hier „wâchid(un)“ die korrekte Form“<sup>29</sup>. Dass hier nicht der arabische Begriff Verwendung findet, zeigt, wie geläufig dieses formelhafte aramäische Grundbekenntnis in jener Zeit war. Es war so weit verbreitet und tief in der „Volksfrömmigkeit“ verankert, dass man das „Unarabische“ dieses Ausdrucks gar nicht mehr wahrnahm<sup>30</sup>. Sure 112, V. 1 endet also wie das jüdische Glaubensbekenntnis „JHWH ’âchchâd“ und ist so ein Beleg für das gemeinsame Erbe der drei monotheistischen Religionen, die alle im syrischen Großraum ihre Wurzeln haben. Dass „achad(un)“ statt des sonst üblichen „wâhid(un)“ „vermutlich durch Reim bedingt“<sup>31</sup> sei, ist auf diesem Hintergrund abwegig und verkennt die im Großraum Syrien verbreitete Grundhaltung. Paret hält daran fest, dass wir „keinen Grund haben anzunehmen, dass auch nur ein einziger Vers im ganzen Koran nicht von Mohammed selber stammen würde“<sup>32</sup>, so dass hier das gemeinsame religiöse Erbe gar nicht in den Blick kommt.

Auch für den Islam ist auf der Grundlage des Qur’ân das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott zentraler Glaubenssatz. Die 112. Sure, die im Islam heute so bedeutsam ist, dass sie während des Freitagsgebetes als Höhepunkt rezitiert wird, nimmt das jüdisch-christliche Bekenntnis auf: „Sag: Er ist Gott, ein einziger“.

Ebenso hat Paulus wie kein anderer im frühen Christentum betont, dass Christus der Messias sei und dass die Gottessohnschaft Jesu, die erlösende Kraft von Kreuz und Auferstehung und die Offenbarung Gottes in und durch Jesus Christus wesentlich ist. Dabei blieb Paulus immer strikt dem Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott treu. Er sah in dem Bekenntnis zu Christus als dem Sohn Gottes und dem Messias keinesfalls einen Weg zu einer „Beigesellung“ oder „Vergesellschaftung“ oder gar zu einem neuen Polytheismus: Alles lag Paulus an dem Bekenntnis zu dem einen Gott (1. Kor. 8, 4). Verankert in dieser Grundhaltung kann Paulus das „Ṣ̌ma“-Bekenntnis und die Erlösungstat Gottes in Christus „zusammenbinden“. Genau das meint das in Sure 112, V. 2 verwandte, im Ugaritischen in dieser Bedeutung belegte Wort „samad“<sup>33</sup>. Paulus kann Gott-Vater und Christus als Sohn Gottes als untrennbare geistgewirkte Einheit verstehen. Genau das meint das arabische Wort „tawhîd“ in seiner Grundbedeutung im Sinne von „mehr als eins zu einer Einheit machen“<sup>34</sup>. Der Gedanke eines „zweiten Gottes“ (Christus), der dem einen Gott „beigesellt“ würde, wird damit als absurd erklärt. Es ist ein Gedanke, den das frühe Christentum als wesentlich festgehalten hat, wie es der Brief des Judas zeigt: „(Ehre) dem allmächtigen Gott (...) durch Jesus Christus“ (Jud. 25).

---

<sup>28</sup> ber. 15b.

<sup>29</sup> So Groß, S. 575.

<sup>30</sup> Popp, Islamgeschichte, S. 68f.

<sup>31</sup> So Paret, Kommentar, S. 530, der noch weitere Belegstellen für „wâchid(un)“ anführt: Sure 16, 51; 18, 110 u. a.

<sup>32</sup> So Paret, Der Koran, S. 1.

<sup>33</sup> Vgl. C. H. Gordon, Ugaritic Manual, AnOr 35, Roma, 1955, Nr. 1630, S. 316b: „may refer to ’yokes (of oxen)“; J.

Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin, 1963, Nr. 2322, S. 267: „anschirren“. „As-samad“ ist verwandt mit dem arabischen „samada“, („verbinden“). Der Begriff bezieht sich auf eine untrennbare Einheit miteinander Verbundener.

Theologisch passt dieser Ausdruck gut, um das trinitarische Gottesverständnis näher zu beschreiben. Nicht im Sinne einer „Vermengung“, sondern einer „verbundenen Einheit“ sind Gott Vater und Sohn „Allâhu as-samadu“ (Sure 112, 2).

<sup>34</sup> Es geht bei „tawhîd“ vor allem darum, zwei oder drei zu einer Einheit zu machen und sie als eine Einheit zu verstehen.

„Tawhîd“ bezieht sich so verstanden ursprünglich mehr auf „zu einer Einheit machen“ als auf „zu eins machen“ wie später in der islamischen Theologie.

Genau dieser fundamentale Grundzug ist es, den das arabische Christentum ostsyrischer Prägung bewahrt, ausgebaut und im Bekenntnis „Allâhu as-samadu“ pointiert zum Ausdruck gebracht hat. Dieses Bekenntnis findet sich auf arabo-sassanidischen Münzen aus dem Raum Mesopotamien schon 694: „Gott ist einer, Gott ist verbundene Einheit“ („Allâhu achadun Allâhu as-samadu“)<sup>35</sup>. Gottes Schöpfungs- und Erlösungshandeln soll zusammengedacht werden:

- nicht hellenistisch im naturhaft-ontologischen Sinne wie die byzantinische Reichskirche und das Bekenntnis von Chalcedon, weil dies zum einen spekulativ ist und zum anderen einem biologistischen Missverständnis Raum gibt und damit dem Gedanken von „zwei Göttern“;
- nicht „modalistisch“, als sei Gott in drei Erscheinungsweisen („Modi“) nacheinander als Vater, Christus und Paraklet (Geist) erschienen, während die Gottheit selbst immer einzig und unveränderlich dahinter bewahrt bliebe: so würde das „Mysterium der Einheit“ rational aufgelöst werden;
- auch nicht adoptianisch wie Arius, denn dies reicht gar nicht erst an den Gedanken einer verbundenen Einheit in Gott heran.

Allein der göttliche Geist bewahrt das Geheimnis der Einheit Gottes, wie es schon Paulus zum Ausdruck gebracht hat (2. Kor. 3, 12-18). Diese Einheit des Wesens, des Namens und der Herrschaft Gottes darf auch nach jüdischer wie christlicher Überzeugung nicht zurückgestellt oder verdunkelt werden. Denn „es gibt nicht zwei Mächte im Himmel“<sup>36</sup>. Das Reden in Gegensätzen diene als rhetorische Technik, um die Fülle der Gottheit auszusagen: Gott ist einer, aber er ist auch ein Verbundener<sup>37</sup>. Dieses biblische Paradoxon darf nicht aufgelöst werden.

Die „Šahâda“ gilt heute als das islamische Glaubensbekenntnis: „Es gibt keinen Gott außer Gott allein“. Philippe Gignoux konnte zeigen, dass es bereits einen christlichen Gebrauch der „Šahâda“ vor dem Islam gegeben hat, der sich formelhaft auf sassanidischen Münzen in Pehlevi-Schreibweise findet<sup>38</sup>. Die „Šahâda“ lässt sich gut als ursprünglich freie Wiedergabe zweier Bibelstellen verstehen, die sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament vorkommen (Deut. 6, 4 / Mk. 12, 29: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist einer“ und Ps. 118, 26 / Mk. 11, 9: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“). Im Zusammenhang mit der Inschrift des Felsendoms dürfte das Bekenntnis ursprünglich gelautet haben: „Es gibt keine Gottheit außer Allâh / Gott, gepriesen / gelobt / erwählt ist / sei sein Gesandter.“

Die Auseinandersetzung mit Sure 112 und damit der „Šahâda“ gibt so einen Hinweis auf das gemeinsame Erbe jüdischer, christlicher und islamischer Theologie und darauf, dass es sinnvoll ist, die spätere islamische Interpretation mit ihrer Theologie vom früheren Verständnis der schriftlichen Texte zu unterscheiden, die dann in den Qur’ân mit aufgenommen worden sind. Auf der Ebene des Qur’ânischen Verständnisses im Islam bietet Sure 112 eine Polemik gegen das trinitarische Denken im Christentum. Dass Jesus oder die drei Personen der Trinität „wesensgleich“ mit Gott seien, verstößt gegen die Lehrsätze des Islam<sup>39</sup>. Ursprünglich, auf der Ebene der Entstehung, grenzen sich die Verfasser dieser Verse aber nicht vom Christentum selbst ab, sondern nur von einer naturhaft-ontologischen Weise, die Trinität zu verstehen.

Und diese naturhaft-ontologischen Aussagen über Gott bzw. den Sohn Gottes lehnte schon die „antiochenische Theologie“ gegenüber dem hellenistischen Denken der „alexandrinischen Theologie“ ab. Die Frage, „wie“ die Trinität eine Einheit war, interessierte die ostsyrische Kirche nicht, sie sieht sie durch den Geist Gottes als gegeben an. Für sie kommt es allein darauf an, dass der eine (!) Gott in

<sup>35</sup> Morony, S. 47f (mit Abbildungen der Münzen).

<sup>36</sup> Im Babylonischen Talmud wird die suggestive Frage gestellt: „Gibt es etwa zwei Mächte im Himmel?“ (bHag 15 a).

<sup>37</sup> Volker Popp verdanke ich den Hinweis auf ein christliches Amulett aus der Omayyadenzeit, in der Gott als „as-sammâdu Allâh“ bekannt wird: „O du mit uns verbundener Gott“: gedacht ist: durch seine Propheten, durch den besonderen Geistträger, der Jesus ist, ist der Träger des Amuletts relational-existentiell mit Gott durch den Geist verbunden.

<sup>38</sup> Gignoux, S. 150f, zudem auf sassanidischen Münzen, im Pseudo-Klemensbrief aus dem 4. Jahrhundert, im gnostischen Buch der Geheimnisse des Johannes (Ende des 2. Jahrhunderts) u. a.

<sup>39</sup> Jansen, S. 167.

der Welt wirksam handelt. Ostsyrische Theologie und Islam berühren sich an einem wesentlichen Punkt: So wie die Trinität ist auch „tawhîd“ ein Geheimnis, ein „Mysterion“. Die islamische Theologie ist ebenfalls nicht an der „Wie“-Frage interessiert, denn die Fülle Gottes ist nicht mit menschlichen Erkenntnissen zu fassen. Die Rede vom „Sohn Gottes“ wird islamisch als „Beigesellung“ Gottes und damit als Polytheismus verstanden. Hier ist der Einfluss persischen Denkens spürbar, nach dem der Glaube „rein“ gehalten und ihm nichts „beigemengt“ („mušrikûn“) werden soll. In diesem Sinn wurde dann auch die ursprüngliche Aussage in Sure 112 islamisch gedeutet: „Er ist Allâh, Allâh, der Ewige. Er hat weder Kinder gezeugt noch ist er erzeugt worden“. Denn wenn neben Gott noch jemand von gleichem Rang wäre, wäre Gott nicht wirklich frei und souverän.

„Tawhîd“ wurde zum Herzstück islamischer Theologie<sup>40</sup>. Die Lehre von der „Einheit und Einzigkeit Gottes“ wurde zum Zentrum islamischen Selbstverständnisses<sup>41</sup>, wie es dem gemeinsamen Erbe im Großraum Syrien entsprach. Dem Verdacht eines biologistischen Verständnisses im hellenistischen Denken wurde aber nicht mehr mit einer aus dem aramäischen Denken gespeisten Geist-Christologie begegnet, sondern Jesus konnte aufgrund des anderen – apokalyptischen – Geistverständnisses nur noch als ein Mensch und Prophet begriffen werden. Dennoch dürfte zunächst durch die Betonung des einen Gottes und die Ablehnung einer „fleischlichen Abstammung“ Jesu („Er ist nicht im biologistischen Sinn der Sohn Gottes“) für die ostsyrischen Christen die Nähe zu der sich etablierenden „neuen arabischen Religion“ stärker empfunden worden sein als gegenüber den Vorstellungen im römisch-byzantinischen Reich.

Auch die Parallelen zur späteren innerislamischen theologischen Diskussionen der verschiedenen Gelehrtenrichtungen zum Verhältnis des „einen Gottes“ („tawhîd“) zu den Attributen und Namen Gottes sowie zum „ewigen Wort Gottes, dem Ur-Qur’ân im Himmel, drängen sich unmittelbar auf: Wenn der Qur’ân ewig ist, wie ist er dann vom ewigen Gott zu unterscheiden? Ist er aber geschaffen, wie kann dann Gottes Wort schon von Ewigkeit her gewesen sein?

Dass sich in Suren durchaus christologische Aussagen im Sinne der „Kirche des Ostens“ finden, ist ein weiterer Hinweis auf die Aufnahme ostsyrischer theologischer Traditionen im Qur’ân<sup>42</sup>. Wiederholt wird im Qur’ân als Bekenntnis festgehalten, Jesus sei der „Messias, der Sohn der Maria“ (Sure 5, 72.110; 23, 50; 57, 27 u. a.). Schon die ostsyrischen Christen würdigten mit dem Ausdruck „Sohn der Maria“<sup>43</sup> Jesu heilsgeschichtliche Rolle. So formuliert der syrische Kirchenvater Aphrahat, Jesus sei geboren von der „Prophetin Maria“, sie sei „Gebärerin des großen Propheten“<sup>44</sup>.

Für die „Kirche des Ostens“ war die Betonung der Allmacht und Einzigkeit Gottes so selbstverständlich, dass Jesus als Messias kein anderer sein konnte als der „‘abdu ’ilâhî“, der Diener Gottes (Sure 53, 57ff u. a.) und als solcher der Apostel (der Gesandte) Gottes (Sure 61, 6 u. a.). All diese Aussagen des Qur’ân teilt die „Kirche des Ostens“, für die die volle Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wesentlich war und die sich deshalb zur vollen menschlichen Natur Jesu bekannte.

Dass das Qur’ânische Jesusbild nicht einheitlich ist, zeigt sich daran, dass Jesus durch drei Aspekte ganz nah an Gott gerückt wird: durch seine Geburt, die durch den unmittelbaren Befehl Gottes geschah, durch seine Schöpfermacht und seine Macht der Totenauferweckung (Sure 5, 110). Die „göttliche Natur“ Jesu klingt hier an, wie sie auch die ostsyrische Kirche verstanden hat.

---

<sup>40</sup> Goetze, Juden, S. 154: In der sunnitischen wie schiitischen Tradition können wenigstens vier verschiedene Aspekte des „tawhîd“ gefunden werden.

<sup>41</sup> Kohlbrugge, S. 271.

<sup>42</sup> Übergänge vom ostsyrischen Christentum zum Islam reflektiert auch – eher unfreiwillig und die christlichen Konfessionen durcheinander werfend – der muslimische Schreiber Abu al-Chasan al-Mas’ûdî (gest. 956). Er schreibt an einer Stelle im Zusammenhang mit den syrischen „Melkiten“: „Sie sind die Säule und Basis des Christentums, während die orientalischen Christen, das sind die ‘Ibadiyya, die Nestorianer oder Jakobiten genannt werden, sich selbst von ihnen abgesondert und eine Spaltung geschaffen haben“. Die ‘Ibadiyya sind nach islamischer Tradition eine islamische Gruppierung, obwohl sie bei diesem muslimischen Autor unter die christlichen Gruppierungen gerechnet wurden!

<sup>43</sup> Der Ausdruck wird bereits Paul von Samosata aus dem 3. Jahrhundert zugeschrieben.

<sup>44</sup> Zit. bei Bruns, Bd. 2, S. 376.

Die „Kirche des Ostens“ lehnte den Ausdruck „Sohn Gottes“ dann scharf ab, wenn er in einem biologistischen Sinn verstanden wurde. Ebenso der Qur’ân: Nur die Ungläubigen würden sagen, dass „der Messias (naturhaft-ontologisch) Allâhs Sohn ist“ (Sure 5, 114ff; 9, 30f). Zugespitzt wird auf der Grundlage dieses biologistischen Verständnisses formuliert, dass „Allah nicht einer von dreien sei“ (Sure 5, 73); etwas, was die ostsyrische Kirche gegenüber dem hellenistischen Denken der römisch-byzantinischen Reichskirche und ihrer Christologie ebenfalls zum Ausdruck gebracht hat.

Jesus ist der mit dem Geist Gottes ausgerüstete „Knecht Gottes“, der bereits in Ewigkeit Gott nahe steht. Das wird durch das Motiv der Schwangerschaft durch den Heiligen Geist zum Ausdruck gebracht<sup>45</sup>. Die Geburt Jesu durch eine Jungfrau berichtet auch der Qur’ân. In Sure 19, 16-33 lässt sich ein Stück ostsyrischer Theologie erkennen, wenn das Jesuskind selbst die jungfräuliche Geburt als von Gott angenommen legitimiert und so die verzweifelte Maria tröstet<sup>46</sup>.

### III. Das apokalyptische Weltgefühl überwinden

Doch die Benutzung gleicher Worte und Traditionsstücke bedeutet nicht, dass man auch das gleiche Verständnis dieser Passagen hat. Die beeindruckendsten Passagen im Qur’ân sind nicht zufällig die apokalyptischen Texte<sup>47</sup>. Die immer wiederkehrende Betonung des Endes der Welt im apokalyptischen Sinne zeigt als ein sich durchziehendes Thema die Ausrichtung des Qur’ân<sup>48</sup>. Auch die parallel entstehenden Hadîthe<sup>49</sup> nehmen speziell die endzeitlichen Verse des Qur’ân auf<sup>50</sup>. Fünf zentrale Themen durchziehen den Qur’ân und weisen auf apokalyptische Leitmotive als Deutungsschema hin: Der Glaube an den einen Gott, die Trennung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, die Darstellung des Paradieses und der Hölle, der Tag des Jüngsten Gerichts und die Auferstehung der Toten. Diese standardisierten Redewendungen können als entscheidende Interpretationsrichtlinien aller anderen Textpassagen angesehen werden.

Daher ist es bedeutsam, festzustellen, aus welchem Geist heraus ein Heiliger Text gelesen und interpretiert wird. Wird er im Rahmen der Eschatologie oder im Geist der Apokalypse ausgelegt? Oder anders gefragt: Steht die eschatologische Erwartung im Mittelpunkt des Glaubens und Denkens oder die Apokalypik als religiöse Weltauslegung? Diese zwei grundverschiedenen Weisen, Gott und Welt aufeinander zu beziehen, haben deutlich unterschiedliche Folgen. Sie werden im Folgenden idealtypisch dargestellt als zwei Pole des Verständnisses des Geistes, zu denen es vielfältige Mischformen gibt<sup>51</sup>.

Im apokalyptischen Denken gibt es eine ausführliche Ausmalung des Jenseits mit seinen Freuden und Schrecken<sup>52</sup>. Das apokalyptische Weltgefühl hat nicht nur die Antike und dann die mittelalterliche

---

<sup>45</sup> Gätje, S. 167.

<sup>46</sup> Siehe dazu die ausführliche Analyse der Sure 19, 16-33 bei Luxenberg, Lesart, S. 136ff.

<sup>47</sup> So Hitti, S. 130, zum „Tag des Gerichts“. Vgl. Cook, Studies, S. 1; allerdings stellt er keine kritischen Nachfragen, warum das so ist und aus welcher Tradition es stammen könnte. Die „muslimische Apokalypik“ ist eine Literaturgattung, die in Form von Hadîthen über die Endzeit informiert (über das Ende der Welt und was vor dem Ende geschieht).

<sup>48</sup> Cook, Studies, S. 272.

<sup>49</sup> Der islamischen Tradition nach die Geschichten und Aussprüche des Propheten Muhammad und seiner frühesten Gefährten.

<sup>50</sup> Vgl. Cook, Studies, S. 275ff. Es liegt eine große Versuchung darin zu sagen, der Islam sei eine „apokalyptische Religion“. Die Tendenz ist, wie immer man es hinstellt, vorhanden. Insbesondere in Krisenzeiten kann es zum einen „lethargische Personen aufwecken“, zum anderen in der Hand falscher Personen einen revolutionären, destruktiven Einfluss auf die Gesellschaft haben (vgl. dazu Cook, Studies, S. 313f). Es ist nicht verwunderlich, dass solche apokalyptischen Gedanken in der Praxis zurückgedrängt und wie in der islamischen Hauptströmung, den Sunniten, durch ein theologisches System ersetzt worden sind. Unter den Schiiten ist dieses apokalyptische Element bis heute noch zu finden und hat z. B. die „Iranische Revolution“ 1979 unter Khomeini entsprechend „gepuscht“.

<sup>51</sup> So lassen sich gleitende Übergänge vom eschatologischen zu apokalyptischen Denken in den Religionen aufzeigen. Auch im Rahmen des eschatologischen Denkens lassen sich z. B. im Christentum wenigstens zwei Dimensionen des Handelns des Geistes Gottes erkennen: erstens auf der persönlichen Ebene („Gottes Geist wirkt in mir“) und zweitens auf der politischen Ebene („Das Reich Gottes verwirklichen und für Frieden und Gerechtigkeit sorgen“), die meistens in Spannung zueinander stehen. Charismatisch geprägte Gemeinden sind in der Regel eher unpolitisch. Dafür neigen sie trotz ihrer Geistbetonung („Gottes Geist in mir“) theologisch häufig zu einem scholastischen Denken und zu einer Buchstabengläubigkeit im Schriftverständnis.

<sup>52</sup> Dantine, S. 188.

Frömmigkeit nachhaltig geprägt. Sie ist bis heute eine Interpretation der Heilsgeschichte, die sich in allen Religionen findet. Der ehemalige Wiener Professor für systematische Theologie, Wilhelm Dantine, bringt es auf den Punkt: „Hier liegen auch die Wurzeln der Himmel-Hölle-Ausmalung mit der Vorstellung von einem doppelten Schicksalsausgang der Welt und der Menschen. Man kann sich durch einen Seitenblick auf den Islam darüber unterrichten, wohin ein ungehindertes Sichausleben solcher Himmel-Hölle-Konzeptionen führt, denn dort war apokalyptisches Weltgefühl in besonderer Weise ausgebildet“<sup>53</sup>.

Dieses Weltgefühl wurde wesentlich von der Vorstellung der erwarteten und dann ausgebliebenen Wiederkunft des Messias mitbestimmt. Das Ausbleiben des Messias (die so genannte „Parusieverzögerung“) war als unbefriedigend und enttäuschend empfunden worden. In der als zunehmend unsicher erlebten Zeit konnte daher apokalyptisches Denken wieder stärker Einfluss gewinnen. Es ist die Zeit im ausgehenden 7. Jahrhundert, in der sich aller Wahrscheinlichkeit nach die Entwicklung von Jesus Christus, dem „erwählten Knecht Gottes“, zu Muhammad als arabischem Propheten vollzog.

Die Botschaft vom endzeitlichen Weltgericht und seiner Vergeltung nach guten und bösen Taten war aber nicht nur das Fundament der apokalyptischen Bewegungen aus dem persischen Raum. Dieses Denken war in jüdischen wie christlichen Kreisen ebenso bekannt wie in den Kirchen gegenwärtig. Diese stark individualistisch und zugleich endzeitlich geprägte Erwartung des Geistes Gottes konnte einmünden in ein Verständnis, dass das Werk Jesu das Endgericht und „Jesus der Logos vom großen Krieg“ sei<sup>54</sup>. Blickt man auf Kosmologie und Anthropologie im Qur’ân, wird man Einflüsse all dieser Quellen auf die „neue arabische Religion“ entdecken können<sup>55</sup>.

Im innerchristlichen Kontext des großsyrischen Raums war das apokalyptische Weltgefühl stets präsent, mal mit mehr, mal mit weniger Einfluss. Dennoch wurde im Rahmen einer eschatologischen Erwartung besonders in der „Kirche des Ostens“ Gott als derjenige geglaubt, der in die Geschichte eingeht (wie es z. B. der syrische Kirchenvater Ephraem ausdrückt: „Gott bekleidet sich mit einem Menschen“) und daher in der Geschichte gegenwärtig erfahren werden kann. Dafür steht die Inkarnation Gottes, die liebevolle Zuwendung Gottes zur Welt durch Jesus Christus. Als solch ein Repräsentant Gottes in der Geschichte wird der Messias gesehen, in dem ganz und gar Gott gegenwärtig ist – in der Kraft des Heiligen Geistes<sup>56</sup>. Er ist der „Erwählte“, „der Gottes befreiende Gegenwart in der Welt erweist“<sup>57</sup>.

Glaut der Mensch, dass der Geist Gottes in der Geschichte gegenwärtig handelt, vermittelt ihm Geschichte einen Sinn, auch wenn er nicht alles versteht und Leiden auf sich nehmen muss. Leugnet er dagegen Gottes Geist in der Geschichte, macht sich Schicksalsglaube bzw. Fatalismus breit. Religiös gesprochen: „Gott hat es so gefügt“ oder „Wir müssen alles aus Gottes Hand annehmen“.

Wenn Gottes Geist in der Welt als nicht gegenwärtig erfahren und damit Gottes Handeln nicht mehr erkannt werden kann, dann kann es sein, dass sich ein entscheidender Wandel von eschatologischer Erwartung hin zu einem apokalyptischen Welt- und Existenzverständnis vollzieht. Jede Religion besitzt „apokalyptisches Potential“. Da sind Judentum und das Christentum durch die Jahrhunderte hindurch nicht weniger anfällig gewesen<sup>58</sup>.

---

<sup>53</sup> So Dantine, S. 189.

<sup>54</sup> Böhlig, S. 34f: So Mani in seiner Sicht der Endzeit. Der Manichäismus hat nicht nur den Qur’ân bezüglich von Endzeit, Gericht und Paradies mitbestimmt, sondern auch auf christlich-agnostische Kreise großen Einfluss gehabt, die ihrerseits Auswirkungen hatten auf die „neue arabische Religion“, die im 9. Jahrhundert ihre Form gefunden hat. Das apokalyptisch-agnostische Thomasevangelium und die Henoche-Apokalypsen waren dabei wichtige geistige Quellen.

<sup>55</sup> Drijvers, Antioch., S. 1ff; ders., Rechtgläubigkeit, S. 301.

<sup>56</sup> Kraus, S. 41.

<sup>57</sup> Kraus, S. 43. „Realpräsenz des Geistes“ formuliert Dantine, S. 18.

<sup>58</sup> Meier, S. 413, analysiert in seinem Buch über die Geschichte der Messiasse auch das zerstörerische Potential, „das jedem Messias eben auch innewohnt“. Revolutionäre und schwärmerische Gruppierungen haben auch im Christentum den Geist einseitig auf ihre Seite gezogen und entsprechend die Menschheit in Gläubige und Ungläubige aufgeteilt.

Auf der Grundlage des apokalyptischen Denkens gilt es, einen von einem Propheten enthüllten vorherbestimmten Weg zu gehen. Jeder Mensch ist danach aufgefordert, sich in der Welt vor allem auf ein Leben jenseits der Welt vorzubereiten. Ein „muhammadun“, ein „Erwählter“ Gottes (ob er Jesus, Mani oder Muhammad heißt), hat dann die Aufgabe, den Willen Gottes zu offenbaren als Lebenshilfe, um sich in diesem Leben für das ewige Heil zu bewähren. Ziel ist letztlich die Vernichtung der Welt, in welcher der Geist Gottes nicht einwohnt. Im christlichen Kontext setzen apokalyptische Texte ebenfalls auf die Möglichkeit der realen Erfahrung des Geistes am Ende der Zeiten: „Selig ist, wer bis zum Ende ausharrt“ (Mt. 24, 13; Mk. 13, 13).

Der Begriff der Transzendenz Gottes gewinnt hier seine eigentliche Bedeutung gegenüber der „Immanenz“, der „Innerweltlichkeit“: Gottes Erhabenheit und seine Unzugänglichkeit werden betont<sup>59</sup>, seine Weltferne und seine Distanz von der Welt sind Kennzeichen seiner Souveränität. Die schwarze Ka’aba in Mekka kann symbolisch verstanden werden für „die restlose Verschiedenheit Gottes von der geschaffenen Welt“: innen die völlige Leere, und nach außen erscheint Gottes Gegenwart als schwarz<sup>60</sup>. „Die Kaaba gibt für die Muslime in der ganzen Welt die Gebetsrichtung an. Mekka ist das neue Jerusalem“<sup>61</sup>.

Hier hat sich in der „neuen arabischen Religion“ ein entscheidender Wandel im Gottesverständnis gegenüber der ostsyrischen Theologie vollzogen, für die die Inkarnation Gottes, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus nach dem Philipperhymnus (Phil. 2), wesentliche Glaubens- und Denkgrundlage darstellt. Die Souveränität Gottes zeigt sich danach gerade in seiner Weltzuwendung, in seiner Liebe zur Welt. Interessanterweise knüpft der Islam mit seiner Vorstellung der Transzendenz an das Erbe der Antike, das hellenistische Denken, an, wogegen sich in der innerchristlichen Auseinandersetzung bereits die „Kirche des Ostens“ gewandt hat, als sie gegen die christologischen Auffassungen der römisch-byzantinischen Reichskirche argumentierte.

Aufgrund dieses apokalyptischen Grundverständnisses ist es für den Islam keine denkbare Möglichkeit, dass sich wie im christlichen Verständnis Menschenwort und Gotteswort, Gott und Mensch inkarnatorisch miteinander verbinden können. Im Islam kann daher der „Knecht Gottes“ nur noch ein gewöhnlicher Mensch sein (Sure 43, 59). Die Vorstellung der Inkarnation (der Menschwerdung Gottes) ist ausgeschlossen. Denn nach seinem durch das persische Denken geprägten Dualismus sind Gott und Welt wohl aufeinander bezogen, aber zutiefst getrennt. Schöpfer und Geschöpf stehen sich gegenüber: eine Inkarnation, eine Menschwerdung Gottes sind auf diesem Hintergrund nicht möglich, sondern Ausdruck von Blasphemie.

So wird im Islam das Buch selbst zum Geschenk Gottes an die Menschen. Es ist die einzige Brücke zwischen dem ewigen, fernen Gott und dem endlichen Menschen in der materiellen Welt sowie die einzige Möglichkeit, Gottes Willen zu erkennen. Durch ein anderes Geistverständnis (christlich: personal, inkarnatorisch; islamisch: funktional) nimmt der Qur’ân in den Gedanken der Spiritualität und im Leben eines Muslim den Platz ein, den die Person Jesu in der christlichen Tradition innehat. War Jesus die weltzugewandte Seite Gottes, wurde es jetzt ein Buch bzw. die Rezitation daraus. Ursprüngliche Textpassagen über Jesus als den geisterfüllten Gesandten Gottes aus der Tradition der ostsyrischen Kirche wurden dann wie in Sure 16, 102 auf den Qur’ân hin gedeutet.

#### **IV. Die zweifache Brückenfunktion des ostsyrischen Christentums**

Da sich zahlreiche Traditionsstücke aus dem ostsyrischen Christentum im neuen Gewand im Qur’ân wiederfinden lassen, liegt darin auch eine große Chance. In Zukunft kann dem arabischen und insbesondere dem ostsyrischen Christentum ein entscheidender Beitrag zukommen für den Dialog der

<sup>59</sup> Zum Folgenden vgl. Dantine, S. 91f.

<sup>60</sup> So Imhof, Apokalypse von Mekka, S. 214.

<sup>61</sup> So Imhof, Apokalypse von Mekka, S. 215.

westlichen Kirchen mit dem Islam und für eine Orientalistik, die für christologische Fragestellungen offen ist<sup>62</sup>.

### ***1. gegenüber dem (westlichen) Christentum***

In den westlichen Kirchen in Europa und Übersee ist die Existenz der orientalischen Kirchen wenig bekannt. Der Nahe und Mittlere Osten – außer dem Staat Israel – gilt als arabisches und daher islamisches Gebiet. Die Gleichsetzung von „Muslim-Sein“ und „Araber-Sein“ prägt das westliche Bild dieser Region<sup>63</sup>. Das reiche spirituelle sowie theologische Erbe dieser vielfältigen Ausprägungen des Christentums sind daher entsprechend unbekannt.

Mehrheitlich sind diese Kirchen im Mittleren Osten wie die westlichen Kirchen, die sich auf dem Gebiet des römisch-byzantinischen Reiches gebildet haben, ebenfalls hellenistisch geprägt. Eine der Ausnahmen bildet die „Kirche des Ostens“: Sie wurde durch die römisch-byzantinische Reichskirche verfolgt und konnte sich im Schutz des damaligen persischen Reiches auf ihre „syrische Weise“ weiterentwickeln. Das aramäische Denken, das im Großraum Syrien einen großen Einfluss hatte, hat sich das ostsyrische Christentum in ihrer Theologie bewahrt. Damit erinnert die „Kirche des Ostens“ die westlichen Kirchen an das grundlegende biblische Denken und könnte ein kritisches Korrektiv sein gegenüber dem westlichen (abendländischen) Drang, auch in Glaubensfragen alles möglichst genau zu definieren, also „abzugrenzen“.

Das hellenistische Denken hat im römisch-byzantinischen Reich die Entwicklung der altkirchlichen Konzilien in Nicaea und Chalcedon entscheidend mitbestimmt. Mit der Verwendung griechisch-philosophischer Begriffe sollten die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens im griechischen Sprachraum verkündbar werden – ein für das ursprüngliche Selbstverständnis nicht gefahrloser Vorgang, der aber im Dienste der Sicherung des christlichen Glaubens wohl unumgänglich war. Denn das Christentum begegnete einer hoch entwickelten griechischen Philosophie mit einem geschlossenen, universalen Weltbild und war aufgefordert, das fast Unmögliche zu vollbringen (1. Kor. 1, 18-23), nämlich die „Botschaft von einem gekreuzigten Gott für den griechischen Geist“ nachvollziehbar auszusagen<sup>64</sup>.

Die so genannte „Zwei-Naturen-Lehre“ ist ein deutliches Kennzeichen dieses philosophischen Eingebundenseins der altkirchlichen Christologie in den Kontext der griechisch-hellenistischen Tradition<sup>65</sup> und ihrem Verlangen, den Glauben intellektuell (heute würde man sagen: rational) auszulegen. Das Bekenntnis von Chalcedon formulierte durch seine vier komplementär zu verstehenden Beschreibungen der zwei Naturen Jesu Christi, aber auch die Grenze des rational Aussagbaren, der Möglichkeit zur Definition – ein Ärgernis für die Griechen.

Die römisch-byzantinische Kultur und ihre Denkstrukturen wurden bei den verschiedenen kulturellen und religiösen Einflüssen vor allem stark hellenistisch geprägt<sup>66</sup>. Wahrheit ist dabei eine Größe, die letztlich begriffen werden kann, wenn sie nur zur Anschauung (zu einer Theorie) gebracht worden ist. Dieses Verständnis von Wahrheit beinhaltet eine a-personale Vorstellung vom Geist<sup>67</sup> und die Betonung der „paideia“, der Erziehung des Menschengeschlechts<sup>68</sup>, die ihre Wirkung bis heute in der abendländischen Welt entfaltet haben. Doch insbesondere die fundamentale Überzeugung, dass man

---

<sup>62</sup> Nach Imhof, Apokalypse von Mekka, S. 215. Bei meinem eigenen dreimonatigen Studienaufenthalt im Libanon im Jahr 2007 habe ich neu erlebt, was es bedeutet, „seit über 1400 Jahren im Alltag respektvoll miteinander zusammenleben zu können“, wie es der griechisch-katholische Patriarch Gregorius III. ausdrückte. Es muss sich ein „Dialog der Nachbarschaft“ entwickeln, in dem Christen und Muslime, religiöse wie säkulare, über ihren Glauben kenntnisreich sprechen können. Dieser Kenntnisreichtum schließt Kritik am politischen Missbrauch der (eigenen) Religion mit ein.

<sup>63</sup> Dass das historisch wie für die Gegenwart nicht zutreffend ist, zeigt die Präsenz der arabischen Christen im Nahen und Mittleren Osten.

<sup>64</sup> Grillmeier, Bd. 1, S. 136f.

<sup>65</sup> Zur Entwicklung des hellenistischen Denkens aus dem griechischen und persischen Denken siehe, Goetze, Wahrheit, S. 28f.

<sup>66</sup> Goetze, Wahrheit, S. 27.

<sup>67</sup> Dantine, S. 37.

<sup>68</sup> Dantine, S. 29.

durch prinzipielle, verobjektivierbare Aussagen, also durch naturhaft-ontologische Begrifflichkeit, das Ganze fassen könnte, unterscheidet sich vom aramäischen Denken im biblischen Kontext. Öffnet sich das westliche Christentum den theologischen Grundlagen der „Kirche des Ostens“, ermöglicht das einen kritischen Zugang zu den nicht aus dem biblischen Kontext stammenden hellenistischen Denktraditionen.

Das aramäische Denken stellt gerade nicht die Frage, wie sich in Gott drei Personen in einer Natur oder in Christus zwei Naturen in einer Person zueinander verhalten. Es geht um Gottes dynamisches Wirken in der Geschichte, um sein konkretes, geistgewirktes Erlösungshandeln, um seine Beziehung zum Menschen und umgekehrt vom Menschen zu Gott. Es geht eben um ein relational-existentialles Verständnis von Gott statt um naturhaft-ontologische Metaphysik, die versucht, über Gott an sich und seine innerste Natur, über das statische Wesen des in sich ruhenden dreieinigen Gottes zu spekulieren.

Biblisch wird die Existenz Gottes nicht in Frage gestellt, denn bloße Existenz wäre auch folgenlos. Denn nur wenn Gott mit der Welt und den Menschen in Beziehung tritt, etwas für sie tut und etwas von ihnen will, ist seine Existenz nicht unerheblich und bedeutungslos. Das biblische Denken ist nicht an naturhaft-ontologischen Fragestellungen interessiert, sondern nur an Beziehungen, am geschichtlichen Wirken, wodurch Gottes Wesen sichtbar wird: Weil Gott so und so gehandelt hat, ist er ein bedeutungsvoller Partner. Es geht nicht um die theoretische Grundsatzfrage nach der Existenz, sondern um die existentielle Entscheidungsfrage: Setzt der Mensch auf Gott und erkennt ihn als Herrn an oder auf Nichtiges, auf Götzen?

Wie Gott „an und für sich“ ist, wie und ob er „eine innergöttliche Hypostase“ ist oder nicht, ist für den durch das aramäische Denken geprägten biblischen Menschen keine Frage. Die „Gottessohnschaft“ ist keine Frage der physischen Herkunft, sondern eine der Erwählung und Bevollmächtigung. Nach dem Neuen Testament gibt es keine einfache Identität zwischen Gott und Jesus. „Sohn“ ist nicht einfach ein Name (ein Modus) Gottes: Vergleiche mit den 99 Namen (Attributen / Qualitäten) Gottes im Islam sind von daher abwegig.

Nach dem neutestamentlichen Zeugnis ist Jesus der Christus („der „Gesalbte“), weil Gott mit seinem Geist in ihm und durch ihn gegenwärtig ist (Röm. 1, 3f)<sup>69</sup>. Die Hoheitstitel „Erwählter“ oder „Sohn Gottes“ sind so „ganz und gar Geist-Bestimmte“. „Der Herr ist Geist“ (2. Kor. 5, 17), d. h. „nicht ‚göttliche Natur‘ oder ‚Wesensbestimmung‘ kennzeichnen Jesus als den ‚Sohn Gottes‘, sondern allein der Geist Gottes“<sup>70</sup>. Dieser biblische Befund ist nahe am Zeugnis der „Kirche des Ostens“. Ihre Grundfrage ist: „Was bewirkt Jesus?“; sie fragt nicht definitiv: „Wer ist Jesus (von Natur aus)?“

## **2. gegenüber dem Islam**

Vielfältig sind die Anknüpfungspunkte zur „Kirche des Ostens“ im Qur’ân, die nur durch die neuen Deutungsmuster in einen neuen Bedeutungshorizont überführt worden sind. Das ostsyrische Christentum kann mit seiner Begrifflichkeit, die sich vom westlichen Christentum unterscheidet, auf andere Weise deutlich machen, dass christlicher Glaube fundamental an dem Bekenntnis zu dem einen Gott festhält. Jesus dachte sowenig wie ein Jude, Christ oder Muslim heute daran, den Glauben an den einen Gott aufzulockern. In Aufnahme des 1. Gebotes formulierte er: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott allein“ (Mk. 10, 17f).

Im Unterschied zum Islam betont das ostsyrische Christentum auf der Grundlage des aramäischen Denkens allerdings nicht die absolute Transzendenz Gottes. Der Transzendenzgedanke im hellenistischen Denken „setzt eine Zweiteilung des Universums voraus, also einen kosmischen Dualismus“<sup>71</sup>. Dieser Dualismus entwickelte sich in der Zeit, in der die griechische Kultur auf den persischen Raum traf und sich das hellenistische Denken entwickelte. Dieses Denken mündet „in

---

<sup>69</sup> Zum Folgenden siehe Kraus, S. 42ff.

<sup>70</sup> So Kraus, S. 43.

<sup>71</sup> So Kraus, S. 44.

einen Dualismus, den Gegensatz zwischen unveränderlicher, überirdischer Wahrheit und veränderlicher, irdischer Wirklichkeit“<sup>72</sup>.

Der Islam offenbart hier das Erbe des spätantiken Geistes<sup>73</sup> und vertritt im gewissen Sinne die Position des hellenistischen Denkens überzeugender als die römisch-byzantinische Reichskirche: Er macht wirklich ernst mit der Transzendenz, indem er den dem hellenistischen Denken zuwiderlaufenden Inkarnationsgedanken ablehnt und damit einen direkt in der Geschichte wirkenden Gott als irrational bekämpft. Gott ist im Himmel und der Mensch auf der Erde, der Gegensatz kann nicht deutlich genug ausgesagt werden. Die Transzendenz Gottes ist hier Ausdruck der Identität des absoluten Wesens, das jede Differenz ausschließt, weil es sich selbst genügt. Die islamische Lehre an den einen Gott ist daher ihrem Wesen nach strukturell ebenso naturhaft-ontologisch und dogmatisch geprägt wie die römisch-byzantinische Reichskirche<sup>74</sup>. Im Unterschied zum anti-trinitarischen Monotheismus des Islam, der keinen direkten historischen Bund von Gott mit den Menschen aussagen kann, bekennt das Christentum, dass sich Gott dennoch der Welt zuwendet. Im Trinitätsgedanken wird die Überzeugung verbunden, dass der Schöpfergott auch der Erlöser ist. Damit nimmt das Christentum den Monotheismus des Volkes Israel auf, der untrennbar mit dem einzigartigen Bund verknüpft ist, den Gott mit seinem auserwählten Volk geschlossen hat.

Ohne den Gedanken der Inkarnation verändert sich das Verständnis von „tawhîd“ von „verbundener Einheit“ zu „Einzigkeit“ und mündet in ein islamisches Verständnis von Sure 112 als Aussage gegen ein „biologisches Verständnis“ der Inkarnation. In dieser Weise anti-trinitarisch gefasst, steht die 112. Sure, die auch „tawhîd“ genannt wird, als Inschrift auf vielen Moscheen und Häusern: „Sprich: Er ist der eine Gott, der ewige Gott, er zeugt nicht und wird nicht gezeugt; und keiner ist ihm gleich“.

Im Kontext des hellenistischen Denkens lässt sich die Weltzugewandtheit des Ewigen (wie bei den „Göttersöhnen“ im griechischen Olymp) nur mittels einer biologischen Geburt verstehen. Die römisch-byzantinische Kirche ließ den logischen Widerspruch, der sich mit dem Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus im hellenistischen Denken ergab, bestehen. Ohne Inkarnation war der Glaube an die Erlösung nicht möglich („Nur wenn Gott wahrhaftig Mensch wird, kann er erlösen, weil nur das erlöst werden kann, was vollkommen angenommen ist“<sup>75</sup>). Aus der Verbindung von hellenistischem Denken und dem Glauben an die Inkarnation konnte sich das Missverständnis entwickeln, die Christen glaubten an drei Götter. Der naturhaft-ontologische Versuch, das Geheimnis der Trinität auszusagen, erschwert damit bis heute den christlich-islamischen Dialog.

Der Islam, der stärker den Dualismus zwischen dem unveränderlichen, überirdischen Gott und der veränderlichen, irdischen Welt betont, löst diesen inneren Widerspruch auf, weil er – aufgrund seines apokalyptischen Denkens – das direkte Wirken des Geistes Gottes in der Geschichte verneint. Insofern versteht sich der Islam gegenüber dem Christentum als der rationalere Glaube, der mit der Vernunft in Übereinstimmung ist – man muss in diesem Fall sagen: mit dem hellenistischen Verständnis der Vernunft.

Es bleibt aufmerksam zu machen auf die grundsätzliche Bedeutung des Heiligen Geistes für die Begegnung Gottes mit der Welt und den Menschen. Eine „Geistvergessenheit“ führt wie gezeigt auf der einen Seite zu stärkerer naturhaft-ontologischer Spekulation und auf der anderen Seite zu einer Ethisierung des Glaubens. Die „Kirche des Ostens“ macht mit ihrer Theologie auf ein Defizit im christlich-islamischen Dialog aufmerksam, das die Verständigung erheblich behindert. Ihre theologischen Grundlagen fordern heraus, eine „Christologie des Heiligen Geistes“<sup>76</sup> zu entwickeln,

---

<sup>72</sup> So Goetze, Wahrheit, S. 30.

<sup>73</sup> [www.bbaw.de/bbaw/Forschungsprojekte/Coran](http://www.bbaw.de/bbaw/Forschungsprojekte/Coran): „Der Kommentar beruht darüber hinaus auf einer umfassenden Heranziehung jüdisch-christlicher Intertexte und betrachtet den Text des Korans als ein Dokument der spätantiken Welt“.

<sup>74</sup> Die theologischen Grundlagen der „Kirche des Ostens“ können im christlich-islamischen Dialog verdeutlichen, dass auch der Islam nicht frei ist von ontologischer Spekulation, wenn er versucht, mit Hilfe der Begrifflichkeit griechischer Philosophie die Vielzahl der Eigenschaften / Attribute („sifāt“) Gottes mit der Lehre von der absoluten Einheit Gottes zu vereinbaren.

<sup>75</sup> Lohse, S. 65, zum Denken von Athanasius, der das Bekenntnis von Nicaea verteidigte.

<sup>76</sup> So der programmatische Titel bei Kraus.

die das Handeln des einen transzendenten Gottes betont, dessen Souveränität gerade in seiner geistesgegenwärtigen Weltzugewandtheit in Jesus Christus ihren spezifischen Ausdruck findet. Letztlich geht es darum, die Transzendenz Gottes nicht in Begriffen des Seins, sondern in denen der Liebe zu denken.

Zusammenfassend heißt das: Die vom Verständnis des Geistes Gottes bestimmte Theologie der „Kirche des Ostens“ kann damit in zweifacher Weise eine durchaus spannungsreiche Brückenfunktion im christlich-islamischen Dialog einnehmen.

### ***1. gegenüber dem (westlichen) Christentum***

erinnert sie an das biblisch-aramäische Denken und damit daran, dem geschichtlichen Wirken Gottes größere Bedeutung zukommen zu lassen als den Versuchen, Gott auf naturhaft-ontologische Weise zu definieren. Im Gespräch mit dem Islam kann sie daher christlicherseits klarer den Glauben an den einen Gott („tawhîd“) zum Ausdruck bringen, weil sie über das „Wie“ des „Mysteriums der Einheit“ nicht spekuliert. Es gilt, Gott niemanden „beizugesellen“. Gleichzeitig ist das aramäische Denken eine Anfrage an die Religionen, ihrem Drang nach Verobjektivierung und Kontrolle, nach Definitionen über Gott zu überwinden und stärker die geist- und erfahrungsbezogene spirituelle Dimension des Glaubens zu betonen: die Begegnung mit Gott und den Menschen.

### ***2 .gegenüber dem Islam***

erinnert die „Kirche des Ostens“ an eine Weltzugewandtheit Gottes, die die Transzendenz Gottes nicht gefährdet. Durch die Betonung der geistgewirkten, relational-existentialen Weltzugewandtheit Gottes in Jesus Christus als dem „Erwählten“, dem Messias, kann die „Kirche des Ostens“ gegenüber dem Islam christlicherseits klarer deutlich machen, dass Gottes erlösendes Heilshandeln gegenwärtig schon geschieht und nicht allein erst im Endgericht erwartet werden muss. Gleichzeitig ist der Inkarnationsgedanke eine Anfrage an alle Religionen, das in ihnen vorhandene „apokalyptische Potential“ zu überwinden und eine nur ethische (legalistische) Ausrichtung des Glaubens in Frage zu stellen.

Dass lehrhafte Formeln nicht die Mitte des Glaubens ausmachen, zeigt die Bedeutung der „zu hörenden Überlieferung“, die ein Teil einer wie auch immer ausgeprägten Liturgie ist. Das verkündigte Wort, („Der Glaube kommt aus dem Hören“: Röm. 10, 9-15), die Riten und Handlungen oder das gemeinsame Gebet bringen zum Ausdruck, wie wesentlich die Gottesbegegnung ist. Und wie für die christliche Kirche die Feier der Liturgie zur Möglichkeit wurde, mit Gott in Kontakt zu treten, um auf diese Weise der „in lehrhafte Formeln gefassten Überlieferung“ zu begegnen<sup>77</sup>, übernahm in der islamischen Frömmigkeit die Qur’ânrezitation diese Aufgabe. Beides ist aber letztlich nicht ohne die Annahme eines Wirkens Gottes in der Geschichte zu vollziehen.

Eine Rückkehr theologischen Denkens zum aramäischen Denken ist insofern von größter Bedeutung für das Verhältnis des Christentums zu Judentum und Islam, weil es auffordert, das letztlich ursprüngliche gemeinsame Erbe aus dem großsyrischen Raum und dem Ostiran zu würdigen und von daher erst die unterschiedlichen Ausprägungen des Glaubens in den Blick zu nehmen. Dann wird deutlich werden, dass „alle zu demselben Gott beten, von dem die drei allerdings nicht in allen Punkten das Gleiche glauben. Diese Andeutungen sollen helfen, unabhängig von den Unterschieden an dem gemeinsamen Glauben an den einen Gott festzuhalten“<sup>78</sup>.

Die Auseinandersetzung mit dem ostsyrischen Christentum (und mit dem Judentum) unterstreicht die These der fließenden Identitäten und die Notwendigkeit einer neuen Offenheit, theologische Dialoge in christlich-islamischen Begegnungen zu führen. Oft wissen Christen und Muslime, auch wenn sie in den Ländern des Nahen Ostens nebeneinander leben, wenig von der jeweils anderen Tradition<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Grillmeier, Bd. 1, S. 135.

<sup>78</sup> So Goetze, Juden, S. 154f. Der ganze Artikel befasst sich mit dem Verhältnis des trinitarischen Glaubens im Dialog mit anderen Religionen.

<sup>79</sup> Marx, S. 127.

## V. Neue Perspektiven für den Dialog

Der Blick auf das gemeinsame geistige Erbe: Für den christlich-muslimischen Dialog eröffnet eine solche religionswissenschaftliche und historisch-kritische Betrachtungsweise neue Perspektiven. Die hebräische Bibel, das Neue Testament sowie der Qur'ân sind keine „vom Himmel gefallenen Texte“, sondern sind als Heilige Bücher im Laufe der Jahrhunderte Schritt für Schritt gewachsen. D. h.: Der Qur'ân selbst ist das beste Beispiel für eine interreligiöse und interkulturelle Geschichte – wie die anderen Heiligen Texte (Thora und Evangelien) auch.

Es versteht sich von selbst, dass in einem solchen Lebensraum, in dem das geistige Erbe so dicht zusammenlag, wechselseitige Beeinflussungen die Regel waren. Das bedeutet, dass immer wieder die Tendenz zur Abgrenzung gegenüber dem anderen spürbar war – gerade weil man um das gemeinsame geistige Erbe wusste. Jede der Religionen musste ja ihre Identität erst suchen in der Auseinandersetzung mit den sie umgebenden Strömungen und Glaubensrichtungen. Wie den christlichen Konfessionen keine vorgegebenen Identitäten in die Wiege gelegt war, sondern sich diese in der Abgrenzung vor allem zum Judentum und durch innerchristliche Auseinandersetzungen erst gebildet haben, ist auch der Islam als eigenständige Religion ohne Auseinandersetzung mit Judentum, Christentum und den anderen religiösen Strömungen jener Zeit nicht zu denken.

Was die christliche Theologie seit dem letzten Jahrhundert mühevoll zu lernen hat (und noch immer lernt), ist für die islamische Tradition im gewissen Sinn Neuland. Dazu gehört die Erkenntnis, dass das gemeinsame Erbe der drei monotheistischen Religionen viel mehr Gemeinsames aufweist als üblicherweise wahrgenommen. Traditionelles islamisches Selbstverständnis geht davon aus, dass die Zeit vor Muḥammad eine „Zeit der Unwissenheit“ bzw. „Zeit der Ignoranz“ (arabisch: „ġāhiliyya“) gewesen sei. Diese vorislamische „dunkle“ Zeit wurde so zur Negativfolie, von der sich der Islam umso strahlender abheben konnte. War die Zeit vor Muḥammad – bezogen auf die Offenbarung im Qur'ân – eine „Zeit der Unwissenheit“, eine „Periode der moralischen Verworfenheit und religiösen Zwietracht“, konnte der Prophet Muḥammad von diesem Ausgangspunkt her die Botschaft eines absoluten Monotheismus und einer kompromisslosen Moral „wie eine Morgendämmerung“ ganz neu predigen.

Es wird dabei in der islamischen Tradition nicht bestritten, dass Muḥammad Kontakte zu Juden wie zu Christen hatte, aber keine Art der Abhängigkeit wird akzeptiert. In anderen Worten: Die Offenbarung kam zu Muḥammad direkt, nicht durch die vorherigen Schriften oder Religionen, sondern parallel zu ihnen. Die islamische Geschichtsschreibung bediente sich dieser Argumentation, um die Überlegenheit der eigenen Religion herauszustellen. Aber Religionen entstehen nicht im Vakuum<sup>80</sup>. So ist es unzweifelhaft, dass die islamische Bewegung ihre Ursprünge in der multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft zu jener Zeit hat und ihr nicht so scharf entgegengesetzt werden kann.

Was für Judentum und Christentum in der religionsgeschichtlichen Perspektive gilt, darf so mit allem Respekt auch für die Entwicklung des Islam hin zu einer eigenständigen Religion angenommen werden: Sie ist ebenfalls nicht „vom Himmel gefallen“. Die Spurensuche nach dem gemeinsamen geistigen Erbe kann so zu einem Beitrag werden, den Dialog der Religionen auch hinsichtlich der historisch-kritischen Ebene auf eine neue Weise zu fördern. Es geht um ein besseres Verstehen der religiösen und kulturellen Geschichte des Vorderen Orients, um die eigene Glaubensüberzeugung im Dialog mit den anderen Religionen noch besser verantworten und einordnen zu können. So kann jeder seine eigene Glaubensüberzeugung bewahren jenseits von Ängsten und Abwertungsversuchen gegenüber dem anderen.

Vor dem interreligiösen Dialog liegt eine spannende Reise zu entdecken, wie aus jüdischen, christlichen, persischen, gnostischen und manichäischen Ursprüngen eine eigenständige „neue

---

<sup>80</sup> Aslan, S. 36ff.

arabische Religion“ erwachsen ist, die wir heute als Islam kennen. Jüdische wie christliche Quellen zur Geschichtsschreibung sind bei der Beurteilung der Entstehung des Islam zu berücksichtigen. Das bestreitet nicht die Eigenständigkeit des Islam. Ein Blick auf die Bibelwissenschaft mag hilfreich sein: Die Beobachtung, dass verschiedene jüdische Elemente und Traditionen der hebräischen Bibel (welche die Christen „Altes Testament“ nennen) im Neuen Testament aufgenommen worden sind, bestreitet nicht, dass der christliche Glaube eigenständig weitergedacht worden ist. Bei allen gemeinsamen Wurzeln zwischen Judentum und Christentum besitzt das Neue Testament eine eigenständige und zusammenhängende Vision bzw. Aussage. Die Bedeutung der Evangelien für die Gläubigen wird auf diese Weise gerade aufgewertet werden. Sich der kontextuellen Perspektive zu stellen, würdigt daher die Komplexität des Islam als eigenständiger Religion und auch die komplexe Entstehungsgeschichte des Qur’ân<sup>81</sup>.

Wenn das gemeinsame geistige Erbe wieder stärker in den Mittelpunkt rückt, fällt auf die Zeit des 4.-9. Jahrhunderts ein anderes Licht. Die Geschichte der jüdisch-christlich-islamischen Begegnungen ist damit von Anfang an enger verwoben, als es bisher den Anschein hatte. Dies sollte sich positiv auf den christlich-islamischen Dialog auswirken, der häufig von gegenseitigen Abgrenzungsversuchen bestimmt ist und mehr auf das Trennende schaut als auf das Verbindende. Hierin liegt, hat man den „garstigen Graben der historischen Kritik“ durchschritten, eine ungeheure Chance. Letztlich fordert die historisch-kritische Herangehensweise zu einer offenen, apokalyptisches Denken überwindenden „Geisteshaltung“ heraus und dazu, die „Wahrheit“ der eigenen Religion nicht nur in Dogmen oder durch politische Macht zu „beweisen“ zu suchen, sondern anhand ihrer „Bewährung“ im alltäglichen Vollzug. Oder, um es mit den Worten des Juden Jesus, den die Christen als Messias bekennen und die Muslime als Propheten achten, zu sagen: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Mt. 7, 26; vgl. 25, 31ff; Sure 5, 48ff).

## Literaturauswahl

(bei mehreren Artikeln, Büchern ist der jeweilige Autor in den Fußnoten mit dem ersten Hauptwort zitiert)

Luise Abramowski, The History of Research into Nestorius, in: pro oriente (Hrsg.), Syriac Dialogue Nr. 1, Wien, 1994, S. 54-65

Tor Andrae, Der Ursprung des Islam und das Christentum, Uppsala, 1926

Reza Aslan, Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart, München, 2006

Najeeb George Awad, The Holy Spirit will come upon you“: The Doctrine of the Incarnation and the Holy Spirit, in: The Near East School of Theology, Theological Review 27/ 1 (Beirut, 2007), S. 23-45

Alexander Böhlig, Artikel: Manichäismus, in : Theologische Realenzyklopädie (TRE), Berlin/ New York, 1992, Bd. 22, S. 25-45

Sebastian Brock, The Christologie of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries: Preliminary Considerations and Materials, in: ders., Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology, Hampshire (GB), 1992, XII, S. 125-142

Sebastian Brock, The Church of the East in the Sassanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire, in: pro oriente (Hrsg.), Syriac Dialogue Nr. 1, Wien, 1994, S. 54-65

Peter Bruns (Hrsg.), Aphrahat. Unterweisungen, zwei Teilbände, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet (Fontes Christiani, Bd. 5.1 / Bd. 5.2), Freiburg / Basel / Wien, 1991

---

<sup>81</sup> Reynolds, Introduction, S. 19. Die Auffassung, dass man es für einen Ausweis der „Originalität des Koran“ (so Neuwirth, Koran, S. 97) zu halten hat, dass Muhammad seine Botschaft direkt von Gott durch den Engel Gabriel übermittelt bekommen habe, ist, ohne auf den gemeinsamen Kultur- und Lebensraum einzugehen, aus historisch-kritischer Perspektive nicht gut möglich.

- David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, Bd. 21), New Jersey, 2002
- Wilhelm Dantine, *Der Heilige und der Unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit*, Stuttgart, 1973
- Han J. W. Drijvers, *East of Antioch*, in: ders., *East of Antioch*, London, 1984, I, S. 1-27
- Han J. W. Drijvers, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im älteren syrischen Christentum*, in: ders.; *East of Antioch*, London, 1984, III, S. 291-308
- Helmut Gätje, *Koran und Koranexegese. Ausgewählte Texte mit klassischen und modernen muslimischen Interpretationen*, Zürich, 1971
- Philippe Gignoux, *Prozessionskreuz aus Herat*, in: Christoph Stiegemann (Hg.), *Byzanz. Licht aus dem Osten, Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4.-15. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn, Mainz, 2001*, S. 150-151
- Andreas Goetze, *Juden, Christen und Muslime vor dem einen Gott. Trinität im Dialog mit anderen Religionen*, in: *Deutsches Pfarrerblatt 3 / 2009*, S. 153-155
- Andreas Goetze, *Was verstehen wir unter Wahrheit? Vom aramäischen und hellenistischen Denken*, in: *Aufschlüsse. Zeitschrift für spirituelle Impulse 31 / Dezember 2008*, S. 27-33
- Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg / Basel / Wien, 1990
- Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/1. Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg / Basel / Wien, 1990
- Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/4. Die Kirchen von Alexandria mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Freiburg / Basel / Wien, 1990
- Markus Groß, *Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht*, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin, 2007, S. 457-639
- Rika Gyselen, *Les témoignages sigillographiques sur la présence Chrétienne dans l'empire sassanide*, in: Philippe Gignoux (Hg.), *Chrétiens en terre D'Iran (Vol. I): Implantation et Acculturation. Studia Iranica 33*, Paris, 2006, S. 17-78
- Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung. Eastern Christian Studies, Vol. 7*, Leuven / Paris / Dudley, 2007
- Philip K. Hitti, *History of the Arabs. From the earliest times to the present*, 10<sup>th</sup> edition, London, 1970
- Norman Horner, *A Guide to Christian Churches in the Middle East, Indiana (US)*, 1989
- Paul Imhof, *Apokalypse von Mekka. Kirche und Welt im Kraftfeld des Islam*, in: ders. / Josef Reiter, *Wissen um Werte. Perspektiven der Religion*, in: ders. / Eduard Saroyan (Hg.), *Strukturen der Wirklichkeit, Bd. 3* (Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul), Wambach, 2007, S. 201-225
- Hans Jansen, *Mohammed. Eine Biographie*, München, 2008
- Wassilios Klein, *Das Nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh., Silk Road Studies III; Turnhout (Belgien)*, 2000
- Hanna Kohlbrugge, *Tawhid: Das Herz der islamischen Theologie*, in: *Evangelische Theologie 51 / Jg. 1991, Heft 3*, S. 271-294
- Hans-Joachim Kraus, *Eine Christologie des Heiligen Geistes*, in: Bertold Klappert / Hans-Joachim Kraus / Friedrich-Wilhelm Marquardt / Martin Stöhr, *Jesusbekenntnis und Christusbefolgung*, München, 1992, S. 37-46
- Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart, 1986
- Christoph Luxenberg, *Die Syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2007 (3. Auflage)

- Michael Marx, Bahira-Legende, Dante und Luxenberg. Von verschiedenen Koranwahrnehmungen, in: Christoph Burgmer (Hg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 112-129
- Reinhold Mayer (unter Mitarbeit von Inken Rühle), War Jesus der Messias? Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden, Tübingen, 1998
- Michael G. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, New Jersey, 1984 (reprint New York, 2005)
- Karl-Heinz Ohlig, Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (Hgg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin, 2006, S. 366-398
- Karl-Heinz Ohlig, Vom Ostiran nach Jerusalem und Damaskus. Historische Probleme der Quellenlage, Entstehung und Geschichte der koranischen Bewegung, in: Markus Groß / Karl-Heinz Ohlig (Hgg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin, 2008, S. 10-34
- Rudi Paret, Der Koran. Übersetzung, Stuttgart / Berlin u. a., 1989 (5. Auflage)
- Rudi Paret, Kommentar und Konkordanz, Stuttgart / Berlin, 1977 (2. Auflage)
- Volker Popp, Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen, in: Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (Hgg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin, 2005, S. 16-123
- Volker Popp, Von Ugarit nach Samârrâ. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.), Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin, 2007, S. 13-222
- Gabriel Said Reynolds, Introduction: Qur`anic studies and its controversies, in: ders. (Hg.), The Qur`an in It's Historical Context, London / New York, 2008, S. 1-25
- Wolfgang Trilling, Der zweite Brief an die Thessalonischer, Evangelisch – Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, EKK Bd. XIV, Zürich / Neukirchen-Vluyn u. A., 1980
- J. Spencer Trimingham, Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times, Lebanon, 1990 (Nachdruck der 1. Auflage von 1979)
- Rowan D. Williams, Artikel: Christologie, II. Dogmengeschichtlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Auflage, Tübingen, 1994, Bd. 2, S. 290-299
- Dietmar W. Winkler, The Age of the Sassanians. Until 651, in: Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler (Hgg.), The Church of the East, London, 2003 (deutsche Ausgabe: Klagenfurt, 2000), S. 7-41
- Dietmar W. Winkler, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zur Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 26), Münster, 2003
- Dietmar W. Winkler, The „Apostolic Church of The East“. A brief introduction to the writing of church history and to terminology, in: Wilhelm Baum / Dietmar W. Winkler (Hgg.), The Church of the East, London, 2003 (deutsche Ausgabe: Klagenfurt, 2000), S. 1-5

---

## DER AUTOR

**Andreas Goetze**, Dr. Andreas Goetze ist seit vielen Jahren im interreligiösen Dialog, zu Themen des Nahen Ostens und als Geistlicher Begleiter im Bereich Spiritualität engagiert. Seit 2012 ist er der landeskirchliche Pfarrer für den interreligiösen Dialog in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO). Dr. Goetze studierte in Heidelberg, Tübingen, Mainz und Frankfurt a. M. Evangelische Theologie, Nebenfächer Philosophie und Judaistik, islamwissenschaftliche Studien und Studien zum orientalischen Christentum in Jerusalem und Beirut, Vikar in Jerusalem, spiritueller Reiseleiter für das Heilige Land. Religionswissenschaftliche Promotion zu den Anfängen des Islams unter dem Titel „Religion fällt nicht vom Himmel“, deren Anliegen die Verbindung der historisch-kritischen Perspektive mit der spirituellen Dimension des Glaubens ist. Letzte Veröffentlichung (zusammen mit Roland Herpich): Toleranz statt Wahrheit? Herausforderung interreligiöser Dialog. Jüdische, christliche und muslimische Perspektiven (Wichern-Verlag 2013).

**Kontakt zum Autor u./o. Compass:**  
[redaktion@compass-infodienst.de](mailto:redaktion@compass-infodienst.de)



### **Kennen Sie schon die tagesaktuellen Ausgaben von COMPASS-Infodienst?**

COMPASS liefert zwei- bis dreimal wöchentlich Links zu top-aktuellen Beiträgen  
aus den Themenbereichen:

*Nahost/Israel, Gedenken und Erinnern, Antisemitismus, Rechtsradikalismus,  
Christlich-jüdischer und interreligiöser Dialog, jüdische Welt.  
Ergänzt von Rezensionen und Fernseh-Tipps!*

**Jetzt 5 Ausgaben kostenfrei und unverbindlich !**  
**Bestellen Sie jetzt Ihr Probe-Abo:**  
[abo@compass-infodienst.de](mailto:abo@compass-infodienst.de)