

# TRINITÄT IN DER ISLAMISCH-CHRISTLICHEN KONTROVERSE NACH ABŪ RĀ'ĪṬA

von Harald Suermann

Abū Rā'īṭa behandelt in seinem ersten Brief die Trinitätslehre in Auseinandersetzung mit dem Islam. Um die Bedeutung dieser Abhandlung in der Geschichte der islamisch-christlichen Kontroverse herauszustellen, soll zunächst die Vorgeschichte dargestellt werden.

## *Das Thema Trinität in den vorangegangenen islamisch-christlichen Auseinandersetzungen*

Im Dialog zwischen dem jakobitischen Patriarchen Johannes I. und Sa'īd ibn 'Amir wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Gottheit Christi auch das Problem der Trinität gestreift. Der Emir bittet darum, die Richtigkeit des christologischen und trinitarischen Bekenntnisses mit vernünftigen Argumenten und Zitaten aus dem Pentateuch zu beweisen. Im weiteren werden jedoch nur Schriftzitate angeführt.<sup>1</sup>

Im fünften Teil der Kontroverse zwischen einem Sarazenen und einem Christen, die dem Johannes von Damaskus zugeschrieben wird, und im „Liber de haeresibus“ (Kapitel 100) des Johannes von Damaskus, wird auf das Problem der Attribute Gottes eingegangen. Johannes stellt zur Erklärung der Trinität die Frage, ob Geist und Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen sind. Sollte der Muslim antworten „ungeschaffen“, so kann darauf verwiesen werden, daß Christus, der im Koran Wort und Geist Gottes genannt wird, ungeschaffen und somit Gott sei. Sollte der Muslim mit „geschaffen“ antworten, so muß gefragt werden, ob Gott einmal ohne Geist und Vernunft gewesen sei. Abū Rā'īṭa verwendet später die gleiche Argumentation, allerdings viel ausführlicher. Johannes gebraucht hier nicht die aristotelische Philosophie, obwohl sie ihm bekannt ist. Der Begriff *Attribut* taucht nicht auf.

Ein Papyrus aus der Mitte des 8. Jh.s argumentiert mit Zitaten aus dem Koran und dem Alten Testament.<sup>2</sup> Ein weiterer Papyrus aus dem Anfang des 9. Jh.s zitiert in dieser Frage nur das Alte Testament.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> F. NAU, *Un colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et fait divers des années 712 à 716*, in: *Journal Asiatique* (1915) 225–279, hier 248–264; H. SUERMANN, *Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750*, in: *ZMR* 67 (1983) 120–136, hier 122–128; H. LAMMENS, *A propos d'une colloque entre le patriarche Jean Ier et 'Amir ibn al-'Āṣi*, in: *Journal Asiatique* (1919) 97–110.

<sup>2</sup> G. GRAF, *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen*, Heidelberg, Heft 5 (1934), 1–24.

<sup>3</sup> Ebd., 24–31.

Ein anonymes Traktat *Fī taṭlīt Allāh al-wāhid* stützt seine Lehre auf Zitate aus der Schrift, auf freie Zitate aus dem Koran und auf natürliche Analogien.<sup>4</sup>

In der Kontroverse des Patriarchen Timotheos I. mit dem Kalifen al-Mahdi benutzt der Patriarch Analogien, um die Trinität zu erklären: die der Sonne, ihrer Strahlen und ihrer Wärme sowie die des Apfels, seines Geruches und seines Geschmacks. Die bekannte Frage, ob Geist und Wort geschaffen und ungeschaffen seien, und ob Gott einmal ohne Geist und Wort gewesen sei, taucht auch in dieser Kontroverse auf. Vater, Sohn und Geist werden als drei Personen und eine Substanz dargestellt, die über die notwendigen Partikularitäten verfügt. Timotheos fügt hinzu: ein einziger Gott mit drei essentiellen und geoffenbarten Attributen.<sup>5</sup>

In dieser Kontroverse wird auf die Attributenlehre hingewiesen, ohne sie weiter zu entfalten. Bei Johannes von Damaskus kommt sie gar nicht vor. In den weiteren Kontroversen aus der Zeit von Abū Rā'īṭa werden für die Erklärung der Trinität Bibel- und Koranzitate angeführt oder man greift auf Analogien zurück.

Ein Zeitgenosse von Abū Rā'īṭa, der Melkit Theodor Abū Qurra, benutzt in seinen theologischen Werken das philosophische Werkzeug. In einer Mimar über die Existenz Gottes und den Beweis der Trinität<sup>6</sup> erklärt Abū Qurra den Sohn Gottes an dem bekannten Beispiel des Wissens: Gott muß sich kennen und zwar notwendigerweise durch seine eigene Essenz. Dies führt zu einer Dualität. Diese Dualität zeigt, daß die Sohnschaft und Vaterschaft Gottes nicht irrational ist. Der Geist wird in diesem Zusammenhang nicht behandelt. Die Einheit Gottes wird durch die Analogie des Menschen, der Sprache und Geist hat, erhellt. In einem anderen Opus über die rationalen Mittel, Gott zu kennen, findet man eine Abhandlung über die göttlichen Attribute. Darin wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Gott durch Attribute beschrieben wird, und daß es deshalb eine bestimmte Analogie zwischen Gott und der Welt gibt. Abū Qurra gebraucht zwar philosophische Argumente in seiner Auseinandersetzung mit den Muslimen, aber er baut seine Abhandlung nicht so streng auf philosophische Argumentation auf wie Abū Rā'īṭa. In verschiede-

<sup>4</sup> M. D. GIBSON, *Studia Sinaitica* 7 (London 1899), 74–107. 2–36.

<sup>5</sup> A. MINGANA, *Timothy's Apology for Christianity*, Woodbrooke Studies II, Cambridge 1928, 1–162; A. VAN ROEY, *Une apologie syriaque attribuée à Elie de Nisibe*, in: *Le Muséon* 59 (1946) 381–397; R. CASPAR, *Les versions arabes du dialogue entre le Catholico Timothy I et le Calife al-Mahdi (IIe/VIIIe siècle)*, „Mohammed a suivi la voie des prophètes“, in: *Islamochristiana* 3 (1977) 107–175, hier: 129–131.156–158; H. PUTMAN, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780–823)*. Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi (Recherches, Nouvelle Série B. Orient Chrétien III) Beyrouth 1975, 211–276.

<sup>6</sup> Die Opera sind von C. BACHA, *Mimars de Théodore Abuqurra, évêque de Harran*, Beirut 1904 und von G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn 1910 herausgegeben worden. Außerdem finden sich die griechischen Texte in der *Patriologia Graeca* 94 und 97.

nen Opera fordert der Muslim den Christen auf, sich bei dem Gespräch auf rationale Argumente zu stützen.

Abū Rā'īta benutzt zur Darlegung der christlichen Trinitätslehre eine Philosophie, die auf der des Aristoteles aufbaut.<sup>7</sup> Er ist der erste bekannte christliche Theologe, der eine Philosophie zur Grundlage seines Gesprächs mit den Muslimen macht, und zudem in einer im Vergleich zu früher unerwarteten Ausführlichkeit. Sein Zeitgenosse Abū Qurra verleiht der Philosophie bei weitem nicht den gleichen Platz in seinen Auseinandersetzungen mit den Muslimen.

### *Vernunft als gemeinsame Basis*

Wenn Abū Rā'īta als erster Christ in der Auseinandersetzung mit den Muslimen ausführlich die aristotelische Philosophie gebraucht, so ist dies kein Zufall. Ein Christ konnte sich anfänglich noch auf Schriftzitate berufen, da diese noch eine gewisse Autorität bei den Muslimen hatten. In der Kontroverse mit dem Patriarchen Johannes I. bittet Sa'īd ibn 'Amir um Beweise aus der Schrift. Mit der fortschreitenden „Erkenntnis“, daß diese Schriften „verfälscht“ waren, mußte auch das Schriftargument an Bedeutung verlieren.<sup>8</sup> Die Schriften wurden gegenseitig nicht mehr anerkannt, und eine Berufung auf die eigene Schrift als Grundlage der eigenen Glaubensüberzeugung wurde somit unmöglich. Als gemeinsame Argumentationsbasis blieb so nur die Vernunft. Hier ist der Sitz im Leben der Analogien, die im Gespräch mit den Muslimen verwendet werden. Diese Analogien haben allerdings keinen beweisenden Charakter, sondern können höchstens die Glaubensüberzeugung dem Muslim verständlich und einsichtig machen. Erst als die Muslime die griechischen Schriften der Philosophie und vor allem Aristoteles allgemein annahmen, konnte man sich auf sie berufen und sie als Grundlage für einen „Vernunftbeweis“ verwenden. So schreibt Abū Rā'īta: „Kein Verständiger unter euch möchte etwas davon Abweichendes annehmen. Wir unterhalten uns ja nur mit intelligenten und einsichtsvollen Leuten von euch, die ein gediegenes Wissen haben und in den Kern der Dinge eindringen, nicht mit solchen Christen, die, wenn ihnen eine wegen (ihrer) Subtilität schwierige Frage vorgelegt wird, einer Erwidderung darauf nicht fähig sind und keine (andere) Antwort haben als ‚Gott sei Lob, jawohl Gott sei Lob, bis diese Welt verbrennt und solange die andere andauert‘, sondern mit solchen, welche einer derartigen Antwort unfähig sind.“<sup>9</sup> Die Annahme der griechischen Philosophie durch die Muslime setzt allerdings die Bekanntheit derselben voraus, was durch die

<sup>7</sup> S. u.

<sup>8</sup> Vgl. J.-M. GAUDEL / R. CASPAR, *Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des Ecritures*, in: *Islamo-Christiana* (1982), 61–104.

<sup>9</sup> Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta übersetzt von Georg Graf = CSCO 131, *Scrip. Arab.* 15, Louvain 1951, 6; Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta hg. von Georg Graf = CSCO 130, *Script. Arab.* 14, Louvain 1951, 5.

Übersetzung der Schriften ins Arabische auch ermöglicht wurde. Sie zeigt sich unter anderem in dem Einfluß dieser Philosophie auf die eigene Theologie.

### *Die Vermittlung der griechischen Philosophie durch die christlichen Araber*

Im folgenden soll kurz der Weg der Vermittlung der griechischen Philosophie an die Muslime gezeigt werden, um die Bedeutung der Schrift des Abū Rā'īta in der Geschichte der islamo-christlichen Kontroverse zu zeigen. Für die ausführliche Darstellung dieses Weges kann hier nur auf die vielen Monographien verwiesen werden.

Das Verhältnis der orientalischen Christen zur griechischen Literatur und Philosophie war nicht immer gleich. Anfangs wurde sie abgelehnt, und die syrische Theologie war noch wesentlich semitisch. Diese Haltung änderte sich im Laufe des 5. und 6. Jh.s, und seit dem 7. Jh. findet die griechische Philosophie einen bedeutenden Platz in der syrischen Theologie. Die Aufnahme der griechischen Philosophie in die syrische Theologie vollzog sich in der Zeit, in der die Auseinandersetzungen um die christologischen Dogmen zwischen den Chalkedonensern und den Monophysiten stattfand. Zunächst wurden theologische Werke übersetzt, später aber auch die philosophischen, vor allem die des Aristoteles. Hinzu kamen die Erklärungen dieser Werke. Die Übersetzungen und Erklärungen dienten der theologischen Reflexion und Auseinandersetzung. Mit dem Zweck war natürlich auch eine Auswahl und bestimmte Interpretation der Werke bevorzugt. Die Übersetzungsarbeit und die Aufarbeitung der griechischen Philosophie fand in Klöstern statt, nicht in allen, denn es gab Klöster, die diese Arbeit für das Mönchsleben als unwürdig ansahen.

Als die Muslime den syrischen Raum eroberten, wurden sie mit der griechischen Kultur konfrontiert, die bei den verschiedenen Kirchen in unterschiedlichem Ausmaß gepflegt wurde. Die neuen Herrscher standen der griechischen Kultur nicht feindselig gegenüber; sie waren sogar auf ihre Errungenschaften angewiesen, um das neue Reich zu verwalten. In dieser Begegnung haben die Araber auch die griechische Philosophie und andere auf den Erkenntnissen der Griechen aufbauende Wissenschaften kennengelernt. Dieses Kennenlernen führte dazu, daß die Araber sich diese Wissenschaften aneigneten. Auf dem Höhepunkt dieses Aneignungsprozesses gaben die Kalifen enorme Summen an Geld für das Sammeln von griechischen Handschriften und deren Übersetzung aus. Für diese Übersetzungen, wie auch für das Auffinden von Handschriften, waren die Araber auf die Christen und Juden angewiesen, die des Griechischen und des Arabischen mächtig waren, denn kein Muslim konnte ausreichend Griechisch.

Die griechische Philosophie fand dann auch Eingang in die muslimische Theologie, vor allem in der Zeit der Abbasiden.<sup>10</sup> Dieser Einfluß besteht nicht

<sup>10</sup> Vgl. z. B. LOUIS GARDET, *Philosophie et Religion en Islam avant l'an 330 de l'hégire*, in: C. Cahen et contributeurs, *L'Élaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg 12-13-14 juin 1959*

in einer einfachen Übernahme, sondern die Philosophie hat in im Einzelnen oft sehr schwer feststellbarer Weise in die Entwicklung der muslimischen Theologie Eingang gefunden. Hier interessiert vor allem die Theologie der Mu'tazila, und zwar der Traktat Tawhīd, der Traktat über Gott und seine Attribute. Die in diesem Zusammenhang wichtigsten Attribute sind: Gott ist einer, sehend, hörend, er besteht nicht aus Teilen, man kann ihn nicht auf eine Art beschreiben, die die Kreaturen als Kreaturen befriedigen, nichts, was die Einbildungskraft sich vorstellen kann, ist ihm ähnlich. Er ist ein Seiender, aber nicht wie die anderen Seienden. Nur er ist ewig und nichts außerhalb von ihm ist ewig. Der Glaube, daß Gott allein ewig ist, war in der Mu'tazila allgemein verbreitet. Die Mu'taziliten verwarfen die Idee, daß die ewigen Attribute hinzugefügt sind, Gott ist ihrer Lehre nach wissend, lebend und mächtig kraft seiner Essenz.<sup>11</sup> Auch die spekulativen Theologen, die Mutakallim, die Gott als ein personales Sein verstanden, negierten jede Relation und Analogie zwischen den Attributen Gottes und denen der Kreaturen.<sup>12</sup>

Von besonderem Interesse ist hier Abū Ya'qūb al-Kindī. Er lebte zur Blütezeit der Mu'tazila und wird als einer der großen mutakallim und faylasūf angesehen. In seiner Apologie zitiert er stellenweise wörtlich aus dem ersten Brief des Abū Rā'īta.<sup>13</sup>

Innerhalb der Geschichte der muslimischen Theologie ist der Einfluß der griechischen Theologie schon vor Abū Rā'īta feststellbar. Die Übersetzungstätigkeit der Christen und Juden und die Konvertiten zum Islam haben einen Beitrag zur Entwicklung der muslimischen Theologie geleistet, der auch in der Kontroverse zwischen Christen und Muslimen Früchte trug. Die Auseinandersetzung des Abū Rā'īta mit den Muslimen über die Trinität ist die älteste überlieferte Kontroverse, die sich diese Entwicklung zunutze macht.

#### *Abū Rā'īta*

Über Ḥabīb ibn Ḥidma, genannt Abū Rā'īta at-Takrītī, ist nicht viel bekannt. Er war jakobitischer Bischof von Takrīt. Zu der Zusammenkunft von dem melkitischen Bischof Theodor Abū Qurra von Ḥarran mit dem Armenierfürsten Ašot Msaker sandte Abū Rā'īta einen Brief. Diese hat zwischen 813 und 817 stattgefunden, im Anschluß an die Propagandareisen für das chaledonensische Bekenntnis des Abū Qurra. Abū Rā'īta nahm 827/828 in Reš 'Ainā an einer Synode teil. Mehr ist über seine Person nicht bekannt.

Die Schriften Abū Rā'ītas sind polemischer und apologetischer Art. Neben der Auseinandersetzung mit seinen melkitischen und nestorianischen Zeitgenossen hat Abū Rā'īta in seinen Schriften auch gegenüber den Muslimen

(Bibliothèque du Centre d'Études supérieures spécialisés, Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg) Paris 1961, 39–60.

<sup>11</sup> Vgl. F. M. PAREJA, *Islamologie*, Beyrouth 1963, 703f.

<sup>12</sup> PAREJA, *Islamologie*, 704.

<sup>13</sup> ABŪ RĀ'ĪTA, 32–36.

Stellung bezogen. Dabei steht die Verteidigung der christlichen Trinitätslehre im Vordergrund. Der Ausgangspunkt hierfür ist die Lehre von der Einheit Gottes. Zunächst stellt Abū Rā'īta Gemeinsamkeiten zwischen Muslimen und Christen in der Gotteslehre heraus.

*Die gemeinsame Gotteslehre von Christen und Muslimen gemäß der Meinung der Muslime in der Darstellung des Abū Rā'īta*

Gott ist einer, immer seiend, lebend, wissend, sehend, hörend, ohne Genossen in seiner Wesenheit und Herrschaft, erster, letzter, Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren, bedürfnislos, vollkommen, unbestimmbar, erhaben über Unvollkommenheit und Schwäche, ohne Teilung und Trennung, herrschend, mächtig, tuend, was er will, unsichtbar, nicht fühlbar, unbegreiflich, unbegrenzt, allumfassend im Wissen.<sup>14</sup>

Die obigen Attribute Gottes sind auch in der muslimischen Theologie bekannt. Sie werden in verschiedene Kategorien aufgeteilt. Es ist jedoch hier nicht der Ort, die islamische Lehre von den Attributen Gottes darzustellen. Der folgende Teil befaßt sich mit der Einheit Gottes.

*Die Trinitätslehre als zentraler Streitpunkt zwischen Muslimen und Christen*

Nach Abū Rā'īta ist bereits die Auffassung von der Einzigkeit Gottes nicht die gleiche. Er richtet an die Muslime die Frage, auf wievielfache Weise denn der Eine als einer bestimmt wird, ob der Gattung, der Art oder der Zahl nach.<sup>15</sup> Die begriffliche Dreiteilung des Einfachen geschieht im Anschluß an die aristotelische Topik.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 3f.; 3.

<sup>15</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 5; 5.

<sup>16</sup> ARISTOTELES, *Topik* VII,1 : „Da ferner das Wort identisch mehr als eine Bedeutung hat, muß man sehen, ob etwas noch nach einer anderen Weise identisch ist. Das der Art oder der Gattung nach Identische muß nicht oder kann nicht der Zahl nach identisch sein. Wir untersuchen aber eben, ob etwas in diesem Sinne identisch ist oder nicht.“ (*Topik*, VII,1/152a); vgl. T. J. DE BOER, *Kindi wider die Trinität*, in: *Orientalische Studien*, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1906, I, 279–281; A. PÉRIER, *Petits traités apologetiques de Yahyā ben 'Adī*, Paris 1920, 124–127; KHALIL SAMIR, *Le traité de l'Unité de Yahyā ibn 'Adī (893–974)*. Etude et Edition critique = Patrimoine Arabe Chrétien 2, Jounieh, Rom 1980, 203; Aristoteles spricht hier von Identität, nicht von Einheit, siehe jedoch: „Es ist also klar, daß die Identität eine Art Einheit des Seins ist – entweder von mehreren Dingen oder von einem, wenn man es als mehrere ansieht, wie etwa, wenn man erklärt, etwas sei mit sich selbst dasselbe. Dann sieht man es wie zwei Dinge an“ (*Metaphysik* V,9 [1018a]).

Angenommen: Gott ist einer der Gattung nach, umfaßt also mehrere, verschiedene Arten. Dies folgt aus dem aristotelischen Begriff der Gattung.<sup>17</sup> Diese Aussage ist unannehmbar.<sup>18</sup>

Gott ist einer der Zahl nach, dann wird der Satz aufgehoben, daß es ihm nichts Gleiches gibt. Denn, so begründet Abū Rā'īṭa, jeder Mensch sagt von sich, daß er einer ist, ohne zu behaupten, daß er der einzige sei. Eine solche Definition unterscheidet nicht Gott von den Geschöpfen insgesamt. Außerdem wird von ihm eine Teilung und eine Herabsetzung behauptet. Denn das numerisch Eine, Ausgesonderte ist ein Teil der Zahl und das Vollkommene der Zahl ist das, was alle Arten der Zahl umfaßt. Dies ist ein Widerspruch zu der Vollkommenheit und Ungeteiltheit Gottes.<sup>19</sup>

Gott ist einer der Art nach, dann kommt es zum Widerspruch mit der Einzigartigkeit Gottes, denn die Art besteht aus mehreren Wesen und nicht aus einem allein, auch wenn sie in der Substanz eine ist.<sup>20</sup> „Der eine der Art nach“ ist gemäß der Lehre der Philosophen ein Name, der eine Mehrheit umfaßt.<sup>21</sup>

Abū Rā'īṭa stellt den Muslimen die Frage, ob sie Aussagen „einer in der Art“ von der „einer in der Zahl“ unterscheiden. Er wirft den Muslimen vor, dies nicht zu tun, sondern „einer in der Art“ als „einer in der Zahl“ zu verstehen. Wenn sie doch beide Aussagen unterscheiden, dann wirft Abū Rā'īṭa den Muslimen einen Widerspruch vor, denn „einer in der Art“ ist ein Name, der eine Mehrheit von Zahlen umfaßt, während „einer in der Zahl“ nur sich selbst umfaßt.<sup>22</sup>

### Die christliche Einheit Gottes

Gott ist einer, der in der Substanz ein einziger, vollkommener ist, der Zahl nach aber drei, d.h. drei Personen.<sup>23</sup> Diese Prädikation ist nach beiden Beziehungen vollkommen: Gott ist einer in der Substanz, wegen seiner Erhabenheit über die gesamte Schöpfung. Ihm ist nichts ähnlich, er ist einfach, immateriell, geistig, unkörperlich. Er umschließt alle Arten der Zahl in der der drei Personen, nämlich die Sammelzahl und die Einzelzahl.<sup>24</sup> Welche Aussage

<sup>17</sup> Vgl. z. B. *Metaphysik* V,6 (1016a).

<sup>18</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 7; 6.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd.; vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* V,6 (1016b).

<sup>22</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 7f.; 6f.; *Metaphysik* V,6 (1016b); V,15 (1021a); X,1 (1052b).

<sup>23</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 8; 7.

<sup>24</sup> Vgl. Nonnus, der „gleiche Zahlen“ und „ungleiche Zahlen“ unterscheidet; drei als Summe aus der ungleichen Zahl eins und der gleichen Zahl zwei ist die vollkommene Zahl die übrigen Zahlen haben mehrere Zusammensetzungen; vgl. A. Van Roey, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique*, Louvain 1948, 41.

man auch immer treffen mag, nie wird man der tatsächlichen Vollkommenheit Gottes gerecht.<sup>25</sup>

Abū Rā'īṭa führt hier einen neuen Begriff in die Diskussion ein: „einer in der Substanz“. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß „einer in der Substanz“ hier anstelle von „einer in der Art“ gebraucht wird. „Einer in der Substanz“ bzw. „einer in der Art“ hebt Gott von allen Kreaturen ab: er ist unkörperlich, immateriell, geistig, einfach.

#### *Die christliche Lehre von den Attributen Gottes*

Abū Rā'īṭa hat das Attribut Gottes „einer“ im Vergleich der muslimischen und christlichen Lehre betrachtet, und er glaubt dabei, die Muslime einer logischen Unredlichkeit überführt zu haben, während die christliche Vorstellung von der „Dreieinigkeit“ den Regeln der Vernunft besser entspricht. Nun kommt er zu den weiteren Attributen Gottes, die nach muslimischer Auffassung sowohl von den Christen wie auch von den Muslimen anerkannt werden.

Abū Rā'īṭa untersucht im einzelnen die Attribute, die die Muslime Gott zuschreiben. Hierzu trifft er zunächst die Unterscheidung von absoluten Namen und relativen Namen.<sup>26</sup> Absolute Begriffe sind für ihn Begriffe, die nicht in Beziehung zu anderen Begriffen stehen. Relative sind solche, die zu anderen in Beziehung stehen, wie z. B. Wissende und Wissen.<sup>27</sup> Des weiteren fragt er, ob diese Attribute zum Wesen Gottes in seiner Ewigkeit gehören, oder ob er sie später erworben hat, wenn z. B. Schöpfung ihm zugesprochen wird, nachdem er die Welt erschaffen hat.<sup>28</sup>

Er fragt die Muslime, ob die Attribute „lebend“, „wissend“, „weise“ Attribute sind, die im Hinblick auf Gott nur abgeleitet sind, d. h. daß er einmal ohne sie gewesen ist. Dies muß natürlich verneint werden.<sup>29</sup> Falls die Muslime allerdings die substantiellen Attribute den erworbenen gleichstellen, so wären auch diese nicht ewig Gott adhärend, es sei denn, die Schöpfung wäre ewig. Diese Annahme einer ewigen Schöpfung aufgrund der ewigen Macht Gottes würde auch zu einer ewigen Auferstehung führen.<sup>30</sup>

Wenn nun von den Muslimen diese Unterscheidung akzeptiert wird, erhebt sich die Frage, ob die relativen, Gott zugeschriebenen Attribute „lebendig“, „wissend“ und „weise“ ewig sind oder nicht. Da vorausgesetzt wird, daß Gott ewig lebend und wissend ist, so ist auch das Leben und das Wissen, auf die sich die Attribute beziehen, ewig. In der Bestimmung des Verhältnisses von Leben und Wissen zu Gott kann in der Argumentation mit den Muslimen, wegen des Verbotes der Beigesellung, ausgeschlossen werden, daß diese

<sup>25</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 8; 7.

<sup>26</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 9; 7f.

<sup>27</sup> Vgl. *Metaphysik* V,15 (1020b–1021b); *Topik* VI,8 (146a–147a).

<sup>28</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 9; 8; vgl. Aristoteles, *Topik* V,1 (129a).

<sup>29</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 10; 8.

<sup>30</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 10f; 9.

beiden sich zu Gott verhalten wie etwas anderes, d. h. daß Leben und Wissen nicht etwas seien können, was unabhängig und selbständig existiert hat und so Gott seit Ewigkeit beigesellt werden muß, sondern sie müssen als etwas von ihm bestimmt werden. Das letztere Verhältnis muß hier wieder genauer bestimmt werden: entweder sie sind ein Akt, der von ihm in der Zeit bewirkt wird, oder sie sind von seiner Substanz. Die erstere Möglichkeit wurde aber schon ausgeschlossen. Als etwas von seiner Substanz müssen sie aber als Vollkommenes von Vollkommenem angesehen werden, denn als Teil würden sie die Einheit Gottes aufheben.<sup>31</sup>

Abū Rā'īta bietet nun drei Alternativen für die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Leben und Wissen zu Gott:

- a) sie sind getrennt und geschieden ohne Vereinigung,
- b) sie sind vereinigt und gebunden ohne Trennung,
- c) sie sind verbunden und zugleich getrennt.

Die erste Alternative hätte zur Folge, daß Gott als begrenzt aufgefaßt wird, weil Getrenntes nur außerhalb der Substanz existieren kann, und der Begriff „außerhalb“ eine Begrenzung impliziert. Die zweite Alternative hätte zur Folge, daß Gottes Einheit verlorenginge, da es eine Prädikation von Teilen und Stücken ist. Da die ersten beiden Alternativen, nur getrennt oder nur verbunden, der vorhergehenden Argumentation widersprechen, muß zwangsläufig die dritte Alternative, verbunden und getrennt zugleich, die richtige sein.<sup>32</sup>

Die Gleichzeitigkeit von Getrenntsein und Verbundensein bestimmt Abū Rā'īta genauer, um den Einwand der Muslime, dies sei ein Widerspruch in sich, entgegenzutreten. Die Attribute Leben und Wissen sind nicht getrennt und verbunden in gleicher Hinsicht. Verbundenheit wird nur im Wesen prädiert, Getrenntheit in den Hypostasen, das sind die Personen.<sup>33</sup>

Abū Rā'īta begegnet nun dem muslimischen Vorwurf, daß derjenige, dessen Wesen etwas anderes ist als die Personen, ungleichförmig und deshalb unbestimmbar ist. Hierzu benutzt er einen Vergleich zur Veranschaulichung: Die Lichter dreier Lampen in einem Haus sind eins und drei. Sie sind drei, weil jedes von ihnen in sich selbst konsistent ist, auch wenn zwischen den einzelnen Lichtern räumlich nichts Trennendes ist; sie sind eins, weil sie im Leuchten einheitlich wirken.<sup>34</sup> Damit aus dem Vergleich nicht die falschen Schlüsse gezogen werden können, weist Ab Rā'īta auf den Grundsatz der Analogie hin, nämlich daß es im Vergleich immer nur eine Ähnlichkeit nach einer Beziehung gibt und die Unähnlichkeit überwiegt.<sup>35</sup> Es folgt ein weiterer Vergleich, um die Relation zwischen Substanz und Leben und Wissen genauer darzustellen: Wie Eva und Abel, die von Adam stammen, Vollkommene von einem Vollkommenen sind, beide in Beziehung zu Adam in einer wesentlichen

<sup>31</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 11; 10.

<sup>32</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 11f; 10f.

<sup>33</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 13; 11.

<sup>34</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 14; 12; vgl. PS.-DIONYSIOS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II,3 MPG 3,641B; G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn 1910, 147f.

<sup>35</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 14f; 12.

Relation stehen und in ihrer Menschheit eins, dagegen drei in den Personen sind, so verhält es sich auch mit Substanz, Leben und Wissen.<sup>36</sup>

Nachdem Abū Rā'īta betont hat, daß das Wesen der Gottheit die drei Personen ist und die drei Personen der Gottheit ein Wesen sind, stellt er die Verschiedenheit des Wesens gegenüber der einzelnen Person durch den Vergleich mit dem Verhältnis zwischen einem Gesamt Ding und seiner Proprietäten dar: das Gesamt Ding ist verschieden durch die Vielheit in seiner Zusammensetzung, nicht durch das Wesen, wie der Gesamtmensch, d. h. die Menschheit, sich von Moses und Aaron nicht im Wesen, sondern nur in der Zusammensetzung aus vielen unterscheidet.

Auf den Einwand, daß von jeder Person die Proprietäten der anderen prädiert werden müssen, weil sie im selben Wesen inbegriffen sind, entgegnet Abū Rā'īta, daß jede Person vollkommen sei und sich so von der anderen durch die ihr zukommende Proprietät unterscheidet. Wieder wird ein Vergleich, das Verhältnis zwischen Adam, Eva und Abel, zur Erläuterung der Aussage angeführt: Adam ist Erzeuger und nicht erzeugt, Eva ist hervorgehend und weder Erzeugerin noch erzeugt, Abel ist erzeugt und nicht Erzeuger. Jede Person hat ihre Besonderheit, ohne die das Wesen etwas Verschiedenartiges ist. Dieser Vergleich ist als Erklärung für das Mysterium der Trinität, wie jeder Vergleich,<sup>37</sup> unzureichend.

Auf die muslimische Frage, warum die drei göttlichen Personen, falls der obige Vergleich zuträfe, nicht als drei Götter verstanden werden, antwortet Abū Rā'īta durch einen Verweis auf die Verschiedenartigkeit der göttlichen und menschlichen Personen. Adam, Eva und Abel unterscheiden sich räumlich und zeitlich voneinander. Sie sind zu verschiedenen Zeiten existent geworden und bedürfen verschiedener Örtlichkeiten für die Materie ihrer Leiber. Hinzu kommt die Verschiedenheit ihrer Kraft und ihre innere Zerrissenheit. Gott hingegen ist in allen seinen Dingen einheitlich und in allen seinen Zuständen vollkommen. Er ist aufgrund seiner Geistigkeit und Immaterialität erhaben über das Bedürfnis eines Ortes, und er ist ohne Zwiespalt in seinem Willen und in seinen Tätigkeiten.<sup>38</sup>

Gegen die Annahme, daß einer Trennung notwendigerweise eine Verbindung vorausgehen müsse oder umgekehrt, verweist Abū Rā'īta auf Beispiele aus der Natur: auf das Verhältnis von Seele, Intellekt und Wort, das Verhältnis Seele, Leib und Sinne und auf das Verhältnis von Sonne, Licht und Wärme.<sup>39</sup> Er verweist wieder auf die Unzulänglichkeit der Analogie und daß man nicht

<sup>36</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 15; 13.

<sup>37</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 16; 14.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> ABŪ RĀ'ĪTA 18f; 16; G. Graf (Abu Ra'ītha, Übers.) 19: Sonne, Strahlen und Wärme ist die häufigst gebrauchte Analogie in der volkstümlichen Kontroverse mit dem Islam; vgl. MARGARET DUNLOP GIBSON, in: *Studia Sinaitica* No 3, London 1899, 4f; *Disputation des Mönches Abraham von Tiberias*, übersetzt von K. VOLLERS, *Das Religionsgespräch von Jerusalem*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908) 205.213; *Disputation des Katholikos Timotheus I*, hg. von L. CHEIKHO, in: *trois traités* 2. 6.

den Schluß daraus ziehen darf, daß Gott aus Stücken und Teilen zusammengesetzt ist.<sup>40</sup>

Bei der Frage, warum die Christen drei Personen Gottes annehmen und nicht mehr und nicht weniger, verweist Abū Rā'īṭa zunächst auf die Tatsächlichkeit des Geheimnisses und darauf, daß Gott immer schon Wissen und Geist zugekommen sei.<sup>41</sup> Dieser Erwiderung – die Abū Rā'īṭa wohl etwas mager erscheint – stellt er folgende Frage an die Seite: was würden die Muslime den Polytheisten antworten, wenn sie gefragt würden, warum Gott einer ist und nicht zwei, drei oder viele? Das Argument, das die Muslime für die Einzigkeit Gottes anführen, will Abū Rā'īṭa für die Dreiheit der Personen übernehmen.<sup>42</sup>

Ein weiterer Ansatz für die Erklärung der Dreieinigkeit ist das Bekenntnis aller Menschen zu der Unvergleichbarkeit Gottes. Die weitere Argumentation läuft wie folgt: wäre das Wesen Gottes eine Einzahl, so wäre es niedriger als das der Geschöpfe, die aus Materie und Form bestehen. Wäre er zwei, dann gäbe es etwas ihm Ähnliches und Entsprechendes. Da er aber drei Personen und ein Wesen ist, so ist er erhaben über jeden Vergleich und jede Ähnlichkeit.

<sup>40</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 20; 17.

<sup>41</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 20f.; 17.

<sup>42</sup> ABŪ RĀ'ĪṬA 21; 18.