

Die *threskeia* der Ismaeliten und anderer Völker

Studie über das religiöse Vokabular der hundertsten Häresie des
Johannes Damascenus

Gilles Courtieu

Übersetzung aus dem Französischen: Markus Groß

1. Einleitung

Um das Jahr 720 entscheidet sich ein hoher Beamter am Hof des Kalifen dafür, sein Leben dem Mönchtum zu widmen und macht sich an ein Opus Magnum, die *Quelle der Erkenntnis*, das er im Jahre 743 fertigstellen sollte: schließlich wird er der letzte Kirchenvater des Ostens, bekannt unter dem Namen Johannes Damascenus.¹ In gewissem Sinne handelt es sich dabei um die erste christliche Enzyklopädie, ein Werk, in dem der Versuch unternommen wird das, was die christliche Religion ausmacht, zu definieren.

Er schreibt auf Griechisch, zweifellos deshalb, weil er in dieser Sprache seine höhere Bildung erworben hatte, damals die Sprache der Theologie, vielleicht aber auch um sich von den alten arabischsprachigen Meistern abzugrenzen. Dank eines eher kleinen und wenig repräsentativen Teils seines beachtlichen Werkes ist es möglich, etwas Licht auf das religiöse Phänomen zu werfen, das etwa hundertzwanzig Jahre vorher aus Arabien hervorgekommen ist. Die Erforschung der Anfänge des Islam kann nur gewinnen,

wenn auch Beiträge aus anderen kulturwissenschaftlichen Forschungen, wie die über den ausgehenden antiken Hellenismus oder den Aufstieg von Byzanz miteinbezogen werden.

Derselbe Mann ist daneben einer der aktivsten Theologen und verfolgt mit noch größerer Aufmerksamkeit die bedeutenden dogmatischen Dipute, die damals das Christentum erschüttern und es in seiner Gesamtheit geistig und argumentativ in rein byzantinische Angelegenheiten verwickeln. Dies muss hier betont werden, da sein Urteil über den Islam, das nur einen winzigen Teil seines Werkes ausmacht, in erster Linie das eines Theologen ist, der, obwohl im Nahen Osten beheimatet, die byzantinischen Fraktionen bekämpft und ein erbitterter Verteidiger der Orthodoxie in ihrer strengstmöglichen Form ist.

In seinem Lebensabend verfasste er eine größere und vielgestaltige Zusammenfassung, deren Ziel es war, die theologischen Kenntnisse seiner Zeit in ihrer Gänze zusammenzuführen.² Der zentrale Teil besteht aus einem langen Traktat über Irrlehren: etwa hundert Zusammenfassungen in Form einer trockenen Kompilation verschiedener Werke³, jeweils in einigen Zeilen verfasst und mechanisch geordnet, wobei am Anfang obligatorisch immer der Name der Häresie als Titel steht. Seine Arbeit ist keine Antwort auf ein Anliegen seiner Zeit, er verbindet damit auch keinen praktischen Nutzen, da in der Hauptsache häretische Bewegungen behandelt werden, die bereits verschwunden sind oder sich in Auflösung befinden. Dagegen soll durch die exemplarische Darstellung und Abrechnung bereits untergegangener Lehrmeinungen in Form einer Liste die Überlegenheit und der sichere Triumph des Christentums demonstriert werden.

¹ Zur Biographie von Johannes vgl. R. Hoyland, *Islam as others saw it*, Princeton, 1997, S. 480-5; J. Nasrallah, *Saint Jean Damascène*, Paris, 1950; über sein Werk im allgemeinen vgl. A. Louth, *Saint John Damascene: tradition and originality in Byzantine Theology*, Oxford, 2002.

² Vgl. P.B. Kotter, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos*, München 1959; O. Knorr, „Zur Überlieferungsgeschichte des Liber de Haeresibus der Johannes von Damaskus (um 650-vor 754): Anmerkungen zur Edition B. Kotters“, *Byzantinische Zeitschrift* 91, 1998.

³ Die ersten 80 stammen aus dem Panarion des Epiphanius von Salamis; die übrigen dürften von Theodoret von Kyrrhos, Timotheos von Konstantinopel, Sophronios von Jerusalem und Leontios von Byzanz inspiriert sein; vgl. D. Sahas, *John of Damascus on Islam. The heresy of the Ismaelites*, Waterloo 1972 S. 51-3.

2. Der erste Satz in „Über die Irrlehren“

Der Liste ist ein kurzes Traktat hinzugefügt worden, in der ein religiöses Phänomen untersucht wird, das wir fürs Erste *threskeia* der Ismaeliten nennen wollen, ohne dass dies in Form eines besonderen Titels angegeben wäre (was auch ein Mittel ist, dem ersten Satz zusätzliches Gewicht zu verleihen!)⁴. Der Text unterscheidet sich in allem von den übrigen Kapiteln des Werkes. Während die anderen zusammengefasste Versionen vorangegangener Abhandlungen waren, erscheint dieser Text wie ein persönlicher, spontaner, ausgebauter Aufsatz. Johannes Damascenus stellt sich als jemand vor, der „mit Augen und Ohren“ unmittelbarer Zeuge der Ismaeliten gewesen ist, wie es Epiphanius von Salamis drei Jahrhunderte vor ihm formulierte.⁵ Von byzantinischer Seite wird ihm sogar seine Nähe zu den Neuankömmlingen vorgeworfen, wie aus einem Text des ikonoklastischen Konzils von Chalkedon vom Jahre 754 hervorgeht:

„Fluch dem Mansur mit dem üblen Namen und der sarazenischen Gesinnung.“⁶

Der Text ist dicht, der Stil holprig, die Struktur unausgeglichen⁷: Darin steht er alleine da unter den Werken des Johannes, der für die Sorgfalt bei der Redaktion seiner Schriften bekannt war. Im Grunde aber wird die neue *Religion* (vorläufig wollen wir uns mit diesem Wort begnügen) auf eine Art

-
- 4 Der von Niketas Khoniates zusammengestellte *Thesaurus* übernimmt den vollständigen Text, fügt aber als Titel hinzu: Περὶ τῆς θρησκείας τῶν Ἀγαρηῶν (ins Lateinische übersetzt „*De Superstitione Agarenorum*“). In einer kleinen Anzahl Handschriften sind zwei weitere Titel zu finden: Περὶ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀγαρηῶν κτλ. (g), Αἵρεσις πλατυτέρα τῶν Ἰσμαηλῶν ἢ τοὶ Ἀγαρηῶν (k); vgl. B. Kotter, *Die Überlieferung*, S. 200-1.
- 5 Epiphanius schreibt in seinem *Panarion*: „Wir sind von einigen weiteren [Häresien] mit unseren eigenen Ohren und eigenen Augen Zeugen geworden.“ Über die byzantinische Häresiologie vgl. J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIIème siècle, Travaux et Mémoires* 1/1965, S. 300-1, und über Epiphanius, das Vorbild von Johannes Jean: A. Pourkier, *L'héresiologie chez Epiphane de Salamine*, in *Christianisme Antique* 4/1992.
- 6 J.D. Mansi, *Sacrorum conciliarum nova e amplissima Collectio* XIII, 352E-356D: „Μανσοῦρ τῷ κακῶν ἡμῶν καὶ σαράρακη νόφρονι, ἀνάθεμα“.
- 7 So sind die einzelnen Abschnitte von sehr unterschiedlicher Länge, die letzten drei umfassen dabei nur wenige Zeilen; aber Johannes schwankt auch zwischen zwei Darstellungsformen: der klassischen Darstellung und der Rekonstruktion fiktiver Dialoge (§ 4, 5, 6), als eine Art Kontroverse; vgl. D. Sahas, S. 59, Nr. 3, mit Beispielen von Formeln, mit denen Dialoge eingeleitet sind.

dargestellt, die sich betont methodisch gibt, indem ihre Ursprünge, ihr Gründer, sowie Punkte ihrer Lehre und Regeln vorgestellt werden. In jedem Falle werden anhand genau gewählter Beispiele die Unterschiede zum Christentum herausgestellt. Die seltsame Form der Abhandlung bringt den Leser somit in eine Verlegenheit; das Gesamte lässt bisweilen an die schriftliche Niederschrift einer Rede denken, oder von Fragmenten einer Unterhaltung, als ob es zwei aufeinanderfolgende Stadien des Textes gegeben hätte, wobei das erste zur Zeit von Johannes, das zweite einer späteren Epoche angehörte, und die offensichtlich unter dem Druck der schnellen Veröffentlichung stand.

Zahlreiche Studien über den berühmten Text hatten daraufhin zum Ziel, seine Abhandlung Punkt für Punkt daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie mit den Informationen übereinstimmt, die aus muslimischen Texten erhältlich sind, und um herauszufinden, ob beispielsweise Johannes Zugang zum Text des Koran hatte, und wie dieser ausgesehen haben muss.⁸

Im vorliegenden Beitrag geht es jedoch nur um den ersten Satz des kleinen und einfachen Werkes, dessen Wortschatz jedoch reichhaltige Informationen liefert und dessen Inhalt von allgemeiner Tragweite ist: Johannes hat die ersten Worte einer Abhandlung, die ihm spürbar am Herzen lag, mit besonderem Bedacht gewählt. Mehr als eine Einleitung, war es ein komprimiertes und endgültiges Urteil, der schlichte Ausdruck der Mahnung eines Theologen, der sich seiner Position sicher ist, und nicht die wohlgeordnete Aneinanderreihung einzelner Punkte und gezielter Angriffe wie in der Folge.

Das Ziel der vorliegenden Studie ist es also, mit größtmöglicher Präzision den Sinn der von Johannes verwendeten Worte zu analysieren, mit denen er den Islam seiner Zeit charakterisiert, wobei der jeweilige Ursprung,

-
- 8 Die Johannes betreffende Bibliographie ist riesig; hier werden nur Arbeiten zitiert, die mit sein Verhältnis zum Islam betreffen: R. Lecoz (Hg.), *Jean Damascène. Ecrits sur l'islam*, Paris, 1992, (und C.-R. de G. Monnot in seiner *Revue d'Histoire des Religions* 211/1994); P. Khoury, *Jean Damascène et l'islam, Proche Orient Chrétien* 7/1957, 8/1958; M.-O. King, S. Joannis Damasceni De Haeresibus' cap. CI and Islam, *Studia Patristica* VII, Berlin 1966; J.W. Voorhis, *John of Damascus on the moslem heresy, The Moslem World* 24/1934; J.R. Merrill, Of the Tractate of John of Damascus on Islam, *The Muslim World* 41/1951; Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'islam, Hg. S. Chiala, L. Cremaschi, *Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina*, Bose, 2006; I. Pochoshajew, *Johannes von Damaskos: De Haeresibus* 100, *Islamochristiana* 30/2004.

die Etymologie, die Entwicklung und die Häufigkeit jedes einzelnen behandelt werden, ebenso wie die Assoziationen, die im 8. Jahrhundert und davor in Verbindung mit anderen Elementen zu Tage treten.⁹ Nur so kann man die Bedeutung, die sie bei Johannes haben, herauslösen, denn für diesen einfachen Satz gibt es in früheren Übersetzungen eine große Bandbreite an Interpretationen. Diese waren bisher oberflächlich und bedingt durch das Streben der jeweiligen Autoren entweder nach Opposition gegen oder Dialog mit dem Islam.¹⁰ Die Wichtigkeit des Textes, der als die älteste Beschreibung des Islam¹¹ allen Islamwissenschaftlern bekannt ist, zwingt dazu, dieser vielleicht mühsameren Methode zu folgen, die aber möglicherweise aufzeigen kann, was Johannes ausdrücken wollte.

Hier ist der griechische Text des ersten Satzes, der Element für Element analysiert werden soll:

ἔστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανῆς θρησκεία τῶν Ἰσμηλιτῶν πρόδρομος οὐσα τοῦ ἀντιχριστοῦ.

Man stellt auf Anhieb fest, dass der Satz sich auf das bezieht, was der Autor davor beschrieben hat und was mit den Worten eingeleitet wird: „ἔστι δὲ καὶ, – und außerdem gibt es“. Dieser Nachdruck klingt wenig durchdacht und gezwungen, denn ein kurzer Vergleich der Liste der Häresien im vorausgehenden Teil des Werkes mit dem dann folgenden Abschnitt über den Islam, zeigt doch beachtliche Unterschiede in der Behandlung des Stoffes: Man muss sich noch einmal vor Augen führen, dass es keine Gemeinsamkeiten mit dem Traktat über die *Hundert Irrlehren*¹² gibt, sowohl was den Ton, die besondere Aktualität, die Breite, als auch das offensichtliche

9 Der Methode kommt die Verwendung von zwei wichtigen Werken zugute: einerseits der Veröffentlichung einer endgültigen und gesicherten Edition des *Liber de Haeresibus* § 100, 1, l. 1-2 durch B. Kotter, und andererseits die Verwendung des *Thesaurus Linguae Graecae*, der es erlaubt, alle in der griechischen Literatur vorkommenden Formen zu identifizieren. Außerdem bin ich J.T. Marin für seine Hilfe bei der Übersetzung der gesamten Abhandlung zu Dank verpflichtet sowie M. Egetmeyer für seine philologischen Bemerkungen.

10 Vgl. N. Q. King, S. 76: „The purpose of this paper is to review what this chapter tells us about the encounter of Christianity and Islam in late patristic times and to bring out some of its relevance to the present day“. Johannes Damascenus ist allerdings kein idealer Schutzpatron des interreligiösen Dialogs!

11 Vgl. A. Abel, „Le chapitre CI du livre des hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité“, *Studia Islamica*, 19/1963, S. 5.

12 100 oder 101, je nach Art der Zählung; vgl. P.B. Kotter, *Die Schriften*, vol. 4, p. 4, n. 10.

Engagement des Autors betrifft. Trotz der frappierenden Unähnlichkeiten hat man versucht, den letzten, ganz anders abgemessenen Abriss, mit den vorhergehenden zu verbinden.

Wie man sehen wird, ist die Absicht dabei nicht unmotiviert, sondern eher offen polemisch.

3. θρησκεία, „Die Religiösität ...“

Im folgenden geht es zentral um das Wort *threskeia*¹³. Für Johannes ist der Islam¹⁴ zunächst einmal eine *threskeia* und erscheint in einer Liste als eine der Häresien: Es ist also von besonderer Wichtigkeit, den Sinn bzw. das Konzept hinter diesem Wort zu verstehen.

Die erwähnten Übersetzungen zeigen hier eine beträchtliche Variationsbreite: „Aberglaube“¹⁵ (in Folge eines schwer wiegenden Editionsfehlers), „Häresie“¹⁶ (unter Einfluss des Titels), „Sekte“¹⁷, „Religion“¹⁸ (wofür sich der

13 D. Sahas, S. 68, erklärt bezüglich des von Johannes verwendeten Vokabulars: „It is difficult to conclude from these statements that John of Damascus dit not consider Islam as another religion, but as a ‘deceptive superstition’ and a ‘heresy’. There is much to be learned, first, about the meaning and the use of the terms, *religion*, *heresy* and *superstition*. The terminology, however, used by John of Damascus to describe Islam and especially the fact that he included it in his *De Haeresibus*, allows a wide range of consideration.“ Zur Bedeutung des Terminus gibt es zwei erschöpfende Artikel in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (Hg. G.Kittel), Stuttgart, 1938, S. 155-9, und in *Patristic Greek Lexicon* (Hg. G.W.H. Lampe), Oxford, 1961, s.unter: θρησκεία.

14 Der Einfachheit halber soll im Folgenden dieser Terminus gebraucht werden, obwohl er im eigentlichen Text nicht vorkommt.

15 Für den Begriff „Aberglaube“ steht im Griechischen das Wort *δεισιδαιμονία* (wörtlich: Angst vor Geistern). Es ist auch bei Johannes belegt, der es am Anfang des *Liber de Haeresibus* (§ 100, 3/5) verwendet.

16 R. Gleis, A. Th. Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam*, Würzburg, 1995, S. 75: „Gibt es auch noch die bis heute einflussreiche Irrlehre der Ismaeliten, ein Vorläufer des Antichristen“. Diese Übersetzung stützt sich jedoch auf die Ausgabe von Kotter. D. J. Sahas spricht in *L’islam nel contesto della vita e della produzione letteraria di Giovanni di Damasco*, in: *Giovanni di Damasco, un Padre...*, 2006, S. 98, noch von „ingannevole superstizione (laoplános skeia)“ (einem betrügerischen Aberglauben).

17 A. Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l’Islam*, Louvain, 1969, S. 60: „La secte des Ismaélites, dont la puissance séduit les peuples, et annonce l’avènement de l’Antichrist.“

18 Vgl. z.B. A. Louth, S. 77. Es gibt verschiedene Gründe, aus denen der Begriff „Religion“ nicht verwendet werden sollte: die Komplexität des Konzeptes, die

Konsens entschieden hat), „Kult¹⁹“ (was genauer und eher gerechtfertigt wäre. Eine genauere Untersuchung des Wortes ist nötig, da Johannes uns hier das Wesen des Islam in seiner Welt und seiner Zeit errahnen lässt, beschrieben mit dem Vokabular, das ihm zu Verfügung stand.

Welche Geschichte hat nun dieses ebenso wichtige wie wenig bekannte Wort? Wir werden hier nur die großen Sprünge betrachten, bei denen der Wortsinn sich stark gewandelt hat, um dann in der Mitte des 8. Jhd. anzukommen und zu untersuchen, was von der Urbedeutung übrig geblieben ist. Johannes war bekannt für seine breite und profunde klassische Bildung, und die im Folgenden erwähnten Stellen in der Literatur waren ihm sicher nicht unbekannt²⁰.

3.1 Das Alter des Wortes

In der griechischen Antike *im strengen Wortsinn* ist das Wort (und seine Varianten) nur selten bezeugt: Es bezeichnet anfangs ein Verhalten gegenüber dem Heiligen, das als natürlich oder spontan betrachtet wurde und sich von der normalen Frömmigkeit (*eusebeia*) unterschied. Man findet es zuerst bei Herodot, wo es dazu dient, die Haltung der Ägypter im Verlaufe ihrer Rituale zu bezeichnen²¹. Strabon²² und Plutarch²³ verwenden es, um

Tatsache, dass jedes System sich sein eigenes Konzept von Religion aufstellen kann (und dabei die anderen ausschließt), der strikt lateinische Ursprung des Wortes (mit einer doppelten Etymologie, bei der entweder die Andacht, oder aber die Beziehung im Vordergrund steht), das Fehlen von „Religion“ im griechischen Wortschatz, ob heidnisch oder christlich. Über diese Fragen gibt es einen nützlichen Sammelband, in dem die Beiträge eines Kolloquiums zusammengefasst sind: *The notion of religion in comparative research*, éd. U. Bianchi, Rome, 1994.

19 R. Hoyland, *Islam*, S. 485.

20 Zu der Liste der bei Johannes zitierten klassischen Autoren vgl. C. Chevalier, *La mariologie de saint Jean Damascène*, Rom, 1936, S. 40-3. D. J. Sahas unterstreicht auf S. 40-1 dessen breite und profunde klassische Bildung.

21 Herodot, *Historien* 2/37.

22 Strabon, *Geographie* 10/3/8; C. Chevalier, ebd. S. 42, weist darauf hin, dass Johannes Strabon kannte und ihn in seinem *De Fide Orthodoxa* 2 zitiert habe.

23 Plutarch, *Leben Alexanders* 2, 8 bezüglich der von Olympias, der Mutter Alexanders, ausgeführten Kulthandlungen; für diesen Autor kommt das Wort von „Thrassa“, dem Namen einer thrakischen Frau: „anscheinend kommt daher das Wort *threskeia*, das für die Ausführung übertriebener und extravaganter Riten verwendet wird.“ Der Begriff im Plural nähert sich in den meisten Übersetzungen der Vorstellung von „Riten“.

dasselbe zu beschreiben: fremde Riten, die sich vom Gewöhnlichen abzeichnen und ein nicht mehr als normal empfundenes Verbundenheitsgefühl auf seiten der Anhänger²⁴. Hier rücken metroakische, orgiastische oder einfach weibliche Kulte ins Blickfeld. Die beiden Autoren schlagen eine auf Lautähnlichkeit basierende Volksetymologie vor: Das Wort *threskeia* solle danach aus Thrakien stammen, wo – wenn man ihnen glauben darf, orphische Kulte gang und gäbe waren und das Phänomen schon seit der Antike die Phantasie beflügelte²⁵. Es ist bemerkenswert, was die christlichen und byzantinischen Schriftsteller auf dieser Sichtweise beharrten. So schreibt Gregor von Nazianz in einer Rede:

„Diese Initiation selbst, die du empfängst und die du weitergibst, ebenso wie das, was du *threskeia* nennst, woher kommt das? Ist es nicht aus Thrakien? Der Name selbst sollte dich darüber belehren!²⁶“

Dem folgen auch byzantinische Wörterbücher, und Johannes Damascenus konnte nicht anders, als ebenfalls diese Auffassung zu teilen, die wohl auf den fremdartigen (und fremden?) Klang des Wortes zurückzuführen war.

Solche Ursprünge geben der *threskeia* eine besondere Nebenbedeutung, die von der Neutralität des lateinischen *religio* weit entfernt ist.

3.2 Der jüdische und christliche Sinn

Zu Beginn des Christentums, und mit dem Aufstieg des Römischen Reiches wird das Wort immer populärer und sowohl in der der Literatur, als auch auf Inschriften²⁷ immer beliebter. Juden und Christen stellen seine Entwicklung sicher: Es erscheint dreimal im Neuen Testament, was sein Überleben für die Nachwelt sicherstellt. Aufgrund ihrer Bedeutung sollen sie hier zitiert werden:

24 Vgl. J. van Herten, *Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἰκέτης*, Utrecht 1934, S. 95: „Moreover it should be noted that where we do find the words, they are often used with reference to religious worship that deviates from the traditional and generally accepted forms of veneration of the national gods of the Greeks.“

25 A. Fol, « Treskeie/Threskeia », *Thraco-Dacica* 16/1995.

26 Gregor von Nazianz, *Reden* 4/109.

27 Vgl. die Liste von Inschriften, zusammengestellt von L. Robert, *Etudes Philologiques et Epigraphiques*, Paris 1938; der Autor versucht zu demonstrieren, dass *threskeia*, in den Inschriften des Römischen Reiches, einfach dem Konzept *Frömmigkeit* entspricht. Er stellt jedoch auf S. 232 fest, dass es in den epigraphischen Texten zwischen *threskeia* und *eusebeia* einen Unterschied gebe. Die Epigraphik trägt also zur Klärung dieses Themas nur teilweise bei.

1. „Ich bin ihnen von früher her bekannt (...), dass ich nach der strengsten Richtung unserer Religion (*theskeia*) gelebt habe, nämlich als Pharisäer.“ (Apg 26, 5)
2. „Wer meint, er diene Gott, aber seine Zunge nicht im Zaume hält, der betrügt sich selbst und sein Gottesdienst (*theskeia*) ist wertlos. Ein reiner und makelloser Dienst (*theskeia*) vor Gott, dem Vater, besteht darin: für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren.“ (Jak 1, 26-27)
3. „... Niemand soll euch verachten, der sich in scheinbarer Demut auf die Verehrung beruft, die er den Engeln erweist (*in einer theskeia der Engel*), der mit Visionen prahlt und sich ohne Grund nach weltlicher Art wichtig macht.“ (Kol 2, 18)

Der Apostel Paulus erfindet seinerseits ein interessantes Kompositum: ἔθελοθρησκεία. Es handelt sich um ein zwar frommes, aber auch freiwilliges und auf freier Entscheidung beruhendes Verhalten, das mit der Lehrmeinung in Widerspruch steht²⁸. In allen fünf Fällen bezeichnet *theskeia* eher die religiöse Praxis als die Religion als globales System.

Etwas später ist Flavius Josephus der erste Autor, der den Begriff sehr häufig verwendet und dabei ein Vorläufer der Kirchenväter ist. In seinem Gesamtwerk liegt das Hauptaugenmerk auf dem Zustand des Judentums im Kontakt mit anderen Systemen, wobei er eine säkulare Tendenz vertritt. *Theskeia* dient hier also dazu, den rituellen Rahmen zu bezeichnen, in dem die jüdische Religiosität sich ausdrückt, und der es von anderen Kulturen unterscheidet²⁹. Philon von Alexandrien beschreitet denselben Weg und beschreibt sie als „Glaubensdienst“³⁰.

Vom Anfang des 1. Jahrhunderts erscheint mehr und mehr eine spezielle Bedeutung in den Texten, die zwei Ursprünge hat, die aber untereinander zusammenhängen. Einerseits werden mit *theskeia* immer noch Rituale beschrieben, die von den Teilnehmern einen besonderen und ungewöhnlichen persönlichen Einsatz verlangen (und dann ein Zeichen, einen Beweis, ein Zeugnis über diesen Einsatz). Für Justinus beispielsweise ist es „der Gotteskult als Naturinstinkt“³¹. Die Begriffe *Hingabe* (frz.: *dévotion*) und

28 Kol 2, 23.

29 Vgl. Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer* 1, 222; 1, 13, 1: „die *theskeia* gegenüber Gott“ und 12, 269-71.

30 Philon, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 21,2.

31 Justinus, *De Monarchia* 103b.

Verehrung (*vénération*), obwohl romanischer Herkunft, drängen sich auf, sind aber nicht vollständig gleichbedeutend.

Andererseits ist derselbe Terminus ein praktisches Mittel des Autors eines Dokumentes, um die Religiosität der anderen zu beschreiben oder anzudeuten, und zwar aus dem Blickwinkel von außen, mit einem Teil Faszination, oft auch von Verachtung. Diese wird dargestellt als besondere Haltung und eine Gesamtheit abwegiger Riten. Diesmal ist der Gebrauch in der christlichen Literatur sehr häufig, wenn man auf die alten Systeme Bezug nimmt, die *theskeia* „der Griechen“, d.h. das Heidentum, aber auch die der Ägypter usw.³²

Parallel dazu beginnen die Schriftsteller nach und nach, *theskeia* zur Bezeichnung ihrer eigenen Religion zu verwenden: man stößt auf Ausdrücke wie *theskeia* „der Christen“, „orthodoxe“, „katholische“ *theskeia* usw.³³. Als unvermeidliches Gegenstück erhalten auch die Abweichler und Ungläubigen was ihnen zukommt: „*theskeia* der Dämonen“³⁴, „arianische *theskeia*“³⁵.

Der politische Einfluss des Römischen Reiches und der sprachliche des Lateinischen erklären weitestgehend diese Entwicklung. Augustinus selbst stellt in seinem Gottesstaat³⁶ fest, dass die Übersetzer *theskeia* als Entsprechung für *religio*, einem zentralen Begriff der lateinischen Kultur, gewählt haben. Das Römische Reich hat keine Bedenken, den Begriff zu verwenden³⁷, und die ersten Konzilien tun dies regelmäßig³⁸.

32 Die Ausdrücke sind vielfältig: „alte *threskeia*“, „*threskeia* gegenüber den Göttern“, „*threskeia* der Götterbilder“... Johannes gibt ein gutes Beispiel vom Beginn des Buches der Irrlehren des Epiphanius (§ 3/14-15): „Die *theskeia* der Ägypter, Babylonier, Phrygier, Phönizier“.

33 Z.B. „wahre *threskeia*“, „unsere *threskeia*“, „sehr verehrte *threskeia*“ ...

34 Johannes Damascenus, *Expositio Fidei* 77.

35 Sokrates, *Kirchengeschichte* 4/1/6.

36 Augustinus, *Gottesstaat (Civitas Dei)* 10,1.

37 Beispielsweise in einer den Christen gewährten Anordnung des Reiches, durch die ihnen „...τὴν ἐλευθέριαν τῆς θρησκείας – die Freiheit der Ausübung“ gewährt wird; vgl. Eusebius, *Kirchengeschichte* 10/5/2.

38 Ein außergewöhnliches Vorkommen auf dem Konzil von Ephesos vom Jahre 431 soll erwähnt werden, wo *theskeia* die Verehrung des Kaisers bedeutet.

3.3 Näher zum Jahrhundert von Johannes Damascenus

Die Entwicklung ist mittlerweile eingefroren und man kann auf die semantische Stabilisierung zurückgreifen, um zu versuchen, die Mehrdeutigkeit des Wortes zu rekonstruieren:

1. Die älteste Bedeutung ist immer noch lebendig: der Bezug zum Kultus. *Threskeia* bezeichnet immer noch das, was den Gläubigen dazu treibt, ein Ritual auszuführen, und später, seinen Glauben zu beweisen. Die Übersetzung, die dem am nächsten kommt, wäre demnach „Religiösität“. Der Rückgriff auf byzantinische Lexikographen ist immer noch nützlich: im 8. Jhd. gibt es im Wörterbuch von Hesych im entsprechenden Abschnitt das Synonym „σέβασμα“, was in etwa „Ehrfurcht; Gegenstand religiöser Anbetung“³⁹ bedeutet. Das *Etymologicum Magnum* bestätigt: „Sie ist das, was den Göttern gefällt und sie zufriedenstellt“⁴⁰. Die *Souda* sagt zum Verb Θρησκείν: „die Götter verehren, den Göttern dienen“⁴¹.

Später, im 12. Jhd. kommt das Wörterbuch von Zonaras zu dem Schluss: „*Threskeia*: Eifer für den Glauben“⁴².

Die Frömmigkeit als solche wird normalerweise mit dem Terminus εὐσεβεία wiedergegeben. Johannes verwendet auch den Begriff τὸ σέβας (Ehrfurcht, Anbetung) für die Beziehung mit dem Göttlichen⁴³. Das Christentum macht auch noch eine weitere Form der Wurzel, θεοσεβεία, bekannt, die auch – ironisch – von ihm verwendet wird, wenn er im Weiteren über Mohammed schreibt:

„...τὸ δοκεῖν θεοσεβεία τὸ ἔθνος εἰσποιησάμενος ... – ... der sich beim Volk annehmbar machte, indem er Frömmigkeit vortäuschte ...“⁴⁴.

2. Dann kommt die Vorstellung der Zugehörigkeit, denn jeder unterscheidet sich von den anderen durch seine Haltung und integriert sich in eine Gruppe, die ihm ihrerseits eine Identität zuweist⁴⁵. Aus diesem Grund

39 Hesychius, *Lexicon*, s.v.

40 *Etymologicum Magnum*, éd. T. Gaisford, Amsterdam, 1962, s.v. Θρησκός.

41 *Souda*, s. unter Θρησκείν.

42 Ps. Zonaras, *Lexicon*, s.v. θρησκεία (Hg. J.A.H. Tiltman, rep. Amsterdam, 1967).

43 *Liber de Haeresibus* § 100, 1, l.19.

44 *Ders.* l. 16-17

45 J.D. Sahas, in: „The notion of ‘religion’“, S. 530, hat dies intuitiv gemeint, wenn auch nicht explizit gesagt, wenn eher unter dem Titel θρησκεία sagt: „...in summary, Religion, although non defined by the Byzantines, is viewed as the substrate of one’s own identity, civilization, culture, ethos, morality and practice ; it is one’s own ground of being.“

trifft man auf diese Art von Ausdruck auch beispielsweise in einem Roman (der Johannes Damascenus zugeschrieben wird) und einer Heiligen-geschichte, die uns zeigen, dass die Alltagssprache sich dieser Ausdrücke ebenfalls bediente, um Menschen der oberen Gesellschaft zu beschreiben:

„...und indem er gefragt wurde, wer er sei, welches seine *threskeia* sei, und wie er heiße.“⁴⁶

„Welches ist also deine *threskeia*, und welcher Irrlehre hängst du an.“⁴⁷

Ein andere eher seltsames Indiz bringt uns wieder zu den byzantinischen Wörterbüchern: das von Hesych definiert *threskeia* wie oben beschrieben mit der Bedeutung „Ehrfurcht“. Bezüglich des Adjektivs *threskos* jedoch gibt er als Entsprechung einfach *heterodoxos* an: Wie wir sehen werden, wird *threskeia* wird aber von der Häresie unterschieden, bleibt ihr aber nahe verwandt.

3. *Threskeia* bezeichnet schließlich größere Gruppen, die vor allem durch eine gemeinsame Praxis geeint werden sowie vor allem die „anderen“ Gruppen und die Gruppen „der anderen“; die Schlagkraft des Konzeptes ist als geeigneter als die anderer Begriffe erkannt worden, um die Gesamtheit eines religiösen Phänomens wiederzugeben, wobei sicher der Einfluss des lateinischen *religio* mit eine Rolle gespielt hat.

3.4 Die Religiösität

Mittlerweile hat der Begriff je nach der Situation eine positive, negative oder neutrale Konnotation: Man kann die Absichten eines Autors nicht ohne zusätzliche Informationen und ohne Zusammenhang beurteilen.

Insoweit entspricht *threskeia* auch weder dem lateinischen *religio*, noch unserem Begriff *Religion*: Ein unergründliches Mysterium der Sprachen, und eine häufig unvollständige Entsprechung wichtiger abstrakter Konzepte zwischen dem Lateinischen und Griechischen⁴⁸. Wenn also vor allem christliche Schriftsteller *threskeia* verwenden, schwingt dabei immer auch ein Anklang mit, der uns die Vorstellung von religiöser Praxis, der Befolgung von

46 Johannes Damascenus, *Vita Barlaam et Joasaph* S. 344: „τοῦ δὲ πυνθανομένου τὶς τε εἶη καὶ ποίας θρησκείας ἢ τί καλούμενος“.

47 *Martyrium Pionii presbyterii et sodalium* 19/4: „...ποῖαν θρησκείαν ἢ αἵρεσιν ἔχεις“.

48 Vgl. J. Irmscher, *Der Terminus religio und seine antiken Entsprechungen im philologischen und religionsgeschichtlichen vergleich*, in: *The Notion of Religion*, 1994.

Regeln, dem Einsatz der Gläubigen oder auch von der Art und Weise des Verehrens und seiner Intensität vor Augen führt⁴⁹. Ein gutes Beispiel unter vielen anderen finden wir bei Bischof Synesios, der erklärt:

„Die *threskeia*, die uns unseren Mitmenschen näher bringt, lässt uns auch an öffentlichen Vergnügungen teilhaben...“⁵⁰

Als Synthese könnte man die Bedeutung von *threskeia* so zusammenfassen, dass es sich dabei um eine rituelle Praxis handelt, um das, was diese motiviert aus der Sicht der Gläubigen, und um die damit zusammenhängenden Modalitäten, eine Praxis, die die kennzeichnet, die sich ihr hingeben, die dies von anderen unterscheidet und die sie dazu bringt, eine besondere Gruppe zu bilden⁵¹.

Nach diesem kurzen Übersetzungsversuch drängt sich eine andere Frage in der Debatte auf, die nach den Motiven von Johannes Damascenus: Warum hat er dieses Wort gebraucht, um damit den Islam zu bezeichnen? Wollte er damit schon ein Urteil zum Ausdruck bringen, oder war er um Neutralität bemüht? Hatte er einen breiten Wortschatz zu seiner Verfügung, aus dem er den passenden Begriff herausuchen konnte?

3.5 Häresie, Dogma oder *threskeia*

Er hatte nachgewiesenermaßen die Wahl, er, der die griechische Sprache ausnehmend gut beherrschte, eine Sprache, die reich an Abstrakta war. Aber die Wahl war eingeschränkt, wenn man sich die Ausdrucksweise im Rest der Abhandlung über die Häresien anschaut. Um ein religiöses System zu bezeichnen unterscheidet man in aufsteigender Linie drei Begriffe: Häresie (Αἵρεσις), Dogma (δόγμα) und *threskeia* (oder *ethelothreskeia*).

49 Sozomenos, *Kirchengeschichte* 2/7/2: „ὁ τρόπος τῆς θρησκείας – die Art der Verehrung“; Klemens von Alexandrien, *Stromates* 6/1/1: „...τὸν τρόπον τῆς θρησκείας τοῦ γνωστικῶν – die Art der kultischen Praxis des Gnostikers“.

50 Synesios, *Kataskatès* 1/1/2.

51 Ein Wort, das sowohl in seiner englischen, als auch in seiner französischen Form gebräuchlich ist, kommt dem nahe: *l'obédience* („Gehorsam“, oder sogar *observance* – *Observanz*, hier etwa: Regelbefolgung), was ebenso eine Haltung, als auch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bezeichnet. Aber die Seltenheit seines Gebrauchs lässt seine Verwendung zur Bezeichnung einer Religion doch heikel erscheinen.

Johannes (und sein Vorbild Epiphanos) haben sicherlich ein sehr breites Verständnis des Begriffes Häresie⁵²: Fälle menschlicher Wahl, unterschiedliche Optionen des Christentums, und auch solche, die nicht notwendigerweise aus ihm entstanden sind: das sind noch nicht doktrinäre Abweichungen⁵³. So beginnt auch die gesamte Abhandlung mit vier vorchristlichen Familien, die andere häretische Formen hervorgebracht haben⁵⁴. Wenn die Häresie in den Augen des Häresiologen und des Christentums nichts als eine religiöse Schöpfung ist, dass ist die *threskeia* der Ismaeliten gut und gerne eine Häresie und kann auch problemlos in eine Liste von Häresien aufgenommen werden⁵⁵. Außerdem verwendet der Autor im folgenden Text den Begriff in einem besonderen Zusammenhang, im Sinne der „Wahl“ eines Individuums, aus dem sie hervorgeht, was sie zu einer Erfindung oder gar einem Phantasieprodukt macht: Muhammad hätte also von einem arianischen Mönch etwas aufgeschnappt, was er dann zu seiner eigenen Häresie weiterverarbeitet hätte:

„... ὡμοίως ἀρειανῶ προσομιλήσας δῆθεν μοναχῶ ἰδίων συνεστῆσατο αἵρεσιν.“⁵⁶ – auf dieselbe Art und Weise, nachdem er mit einem arianischen Mönch diskutiert hatte, stellte er seine eigene *Häresie* zusammen.“⁵⁷

52 Zu Epiphanos, vgl. C. Riggi, *Il termine 'Hairesis' nell'accezione di Epifanio di Salamina Panarion t. I; De Fide, Salesiasum* 29, 1967; E. Moutsoulas, *Der Begriff 'häresie' bei Epiphanius von Salamis*, *Studia Patristica* 7, 1966.

53 Vgl. A. Louth, S. 54-45, über die einfache Vorstellung von Wahl.

54 *Liber de Haeresibus*, § 1-3.

55 Nach N.Q. King, S. *Joannis Damasceni*, S. 80: „It is worthy of note that our writer considers that islam is a christian heresy.“; dies wird unterstützt von D.J. Sahas, S. 26: „The general feeling about islam was that this was another judeo-christian heresy with strong arian or monophysite elements in it.“; aber wenn man um allen Preis das Phänomen mit dem Christentum verbinden möchte, kann man dies nur tun, indem man eine Verknüpfung mit dem Arianismus, einer nachweisbaren Häresie, herstellt. Dadurch würde der Islam zu einer Häresie zweiten Grades! Wenn man nicht das ursprüngliche Konzept Häresie (das das des Johannes ist) mit anderen späteren gleichsetzen will, so muss man zugeben, dass man sich nicht auf diesen Text stützen kann, um die lange debattierte Frage des christlichen Ursprungs des Islam in der einen oder anderen Richtung zu entscheiden.

56 *Liber de Haeresibus* § 100, 1, 15-16.

57 Συνίστημι, mit seinem Präfix συν-, bedeutet ‚versammeln, vereinigen, zusammenstellen‘ und nicht ‚gründen‘ wie in der Übersetzung von Le Coz: einmal

Die Betrachtung des weiteren Textes des Kapitels erweckt den Eindruck, dass der Autor die neue Lehre als ein Gemisch von anderen Lehren und Praktiken ansieht, und die dargestellte Buntheit ihrer Ursprünge ist eine weitere Methode sie anzuschwärzen. Die zentrale Frage bleibt die nach dem menschlichen Ursprung der neuen religiösen Bewegung, hier völlig mit der Person Muhammads gleichgesetzt, der die Erfindung der Lehre zugeschrieben wird, aus eigenem Antrieb auf dogmatischer Ebene: hier wäre es angebracht, auf die alte Neuschöpfung des Apostels Paulus zurückzugreifen, der den Begriff *ἑθελοθησκεία ad hoc* gebildet hatte. Um diesen strittigen Punkt abzuschließen sollte die Tatsache erwähnt werden, dass der Prophet der Araber nie als ein ursprünglicher Christ dargestellt wird, was die neue *threskeia* von jeglicher Verbindung mit dem Christentum befreit.

Das Wort *dogma* wird in der Abhandlung reichlich oft und in allen seinen Formen verwendet. Dies ist darauf zurückzuführen, dass der Redaktor sich bemüht, jedes Mal die Hauptpunkte der in den jeweiligen Gruppen gültigen Meinungen wiederzugeben (wobei für die Lehre, das Dogma eher *doxa* steht). Der Gebrauch des Wortes wäre also ein technischer. In seiner Abhandlung über die hundertste Irrlehre wird *dogma* nicht mehr verwendet, obwohl Johannes auch hier eine Übersicht über zahlreiche Punkte der Meinung der Ismaeliten, das heißt ihrer *Lehre*, liefert.

Es bleibt uns noch die *threskeia*. Dieser Begriff passt am besten für die Beschreibung eines Systems und wird schon lange bevorzugt für die Vorstellung der Systeme anderer Völker verwendet.

In einem der vielfältigen Manuskripte der Abhandlung erscheint eine zusätzliche Passage, in der *threskeia* noch an die von Johannes bezeichnete Wahl anklingt:

„...ἀπὸ δὲ Νεστοριανῶν ἀνθρωπολατρείαν· ἑαυτῷ θρησκείαν περιποιεῖται... – und von der Anthropolatrie (etwa: den Menschen erzeugte göttliche Verehrung) der Nestorianer ausgehend baute er sich seine *threskeia* zusammen.“⁵⁸

mehr geht es Johannes darum, die neue Lehre als eine Ansammlung verschiedener Elemente darzustellen.

58 Mss. U. (Hg. Kotter, Bd. 4, S. 60, n. 12). Das wichtige Verb hier ist *περιποιῶ*, das das Fabrizieren im negativen Sinne eines unzulänglichen, aus egoistischen Gründen durchgeführten Herstellens bezeichnet: es bedeutet, sich ein Gut mit geringem Einsatz von Mitteln zu verschaffen, in dem man spart, auf die Seite legt, sich in Ermangelung von Besserem mit dem begnügt, was man hat, in einem Wort, in dem man sich etwas zusammenbastelt.

Einmal mehr wird der rein menschliche und individuelle Ursprung des Phänomens herausgestellt.

Aber die Wahl wird auch von einer anderen, für einen Theologen letzten Endes wesentlichen Überlegung her bestimmt: er muss um allen Preis vermeiden, dass die *threskeia* der Ismaeliten dem höchsten Wert, den es gibt, dem *Glauben*, der *πίστις*⁵⁹ nahe kommt; *threskeia* ist daher nur eine abgeschwächte, entwertete, fabrizierte und durch keine Legitimität gestützte Form davon: sie basiert auf einer Praxis, einem Tatbestand und nichts weiter. Die Unterscheidung ist fundamental, und sie wird in der Folge eine Konstante in der byzantinischen Polemik gegen den Islam, und das bis zu den Äußerungen von Johannes Palaiologos⁶⁰.

3.6 *Threskeia*, *dīn* und *umma*.

*Dīn*⁶¹ und *threskeia* haben schon als Gemeinsamkeit, dass sie beide nicht mit der Vorstellung von *Religion* übereinstimmen, die dem Lateinischen und dem westlichen Christentum zu Grunde liegen, wo damit die Idee der Beziehung zum Göttlichen gemeint ist. Sie haben in der Tat dieselben Merkmale, die einer kollektiven Haltung gegenüber denen, die anders handeln⁶². Das ist gerade das Thema der kurzen, trockenen und berühmten Sure 109:

„Sag: Ihr Ungläubigen!

Ich verehere nicht, was ihr verehrt (w. Ich diene nicht dem, dem ihr dient; dem entsprechend in den folgenden Versen)

und Ihr verehrt nicht, was ich verehere.

Und ich verehere nicht, was ihr (bisher immer) verehrt habt,

59 Die Unterscheidung *threskeia/pistis* ist wirklich regelmäßig: die Konzile machen es zu einer wirklichen Regel; ein anderes Beispiel, bei Barsanuphius und Johannes, *Briefwechsel*, Brief 658: „Wenn ich jemand sehe, der die *threskeia* schlecht behandelt und den wahren Glauben gotteslästerlich verhöhnt ...“.

60 Vgl. R. Hoyland, *Islam*, S. 488, Fußnote 114: „...John’s use of the term « cult » (*threskeia*) to refer to Islam – in contrast to Christianity which is described as a « faith » (*pistis*) is followed by almost all later Greek writers...“.

61 Vgl. Y.Y. Haddad, *The conception of the term din in the Quran, The Muslim World* 64, 1974; M. Bravmann, *The spiritual background of early islam. Studies in ancient arab concepts*, Leiden, 1972, S. 1-7.

62 Vgl. L. Gardet, *Encyclopédie de l’Islam*², s. unter *Din*: „Mais le concept signifié par *din* ne recoupera pas exactement le concept habituel de « religion », en raison même des consonances sémantiques des mots. *Religio* évoque d’abord ce qui relie l’homme à Dieu, et *din*, les obligations que Dieu impose à Sa ‘créature raisonnable’...“.

und ihr verehrt nicht, was ich verehere.

Ihr habt eure Religion (*dīn*), und ich die meine.“⁶³

Din, scheint zunächst einmal genau der Vorstellung von Gericht / Urteil zu entsprechen, dann von Rechtschaffenheit im Verhalten der Menschen und nähert sich schließlich der Vorstellung von Gemeinschaft⁶⁴.

Dieselbe Vorstellung findet man im folgenden Ausschnitt, in dem R. Blachère einer zweifellos richtigen Eingebung folgend *dīn* mit „Kultus“ übersetzt:

„...qu'après que la Preuve fut venue à eux et qu'il leur eut été ordonné d'adorer seulement Allah, lui vouant le Culte (*din*) en *hanif*, [d']accomplir la Prière, de donner l'Aumône (*zakât*); c'est là la religion (*din*) de la [communauté] immuable (*qayyim*).» (98, 4-5). (R. Blachère, Paris 2005)

Paret: ... nachdem der klare Beweis zu ihnen gekommen war. Dabei war ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als Gott zu dienen, indem sie sich als Hanifen in ihrem Glauben ganz auf ihn einstellen, das Gebet zu verrichten und die Almosensteuer zu geben. Das ist die richtige Religion.“

Am offenbarsten aber ist der Sinn von *dīn* vielleicht im fünften Vers der fünften Sure, die nach der islamischen Tradition als letzte offenbart worden ist und als Vollendung des Systems gilt. Sie schließt eine Reihe von Vorschriften ab und stellt die Gläubigen und Ungläubigen einander gegenüber:

Blachère: „... Illicites ont été déclarées pour vous [*la chair de*] la bête morte, le sang, [*la chair de*] la bête étouffée, [*de*] la bête tombée sous des coups, ce que les fauves ont dévoré (*sic*) – sauf si vous l'avez purifiée-, [*la chair de*] ce qui est égorgé devant les pierres dressées. Consulter le sort par les flèches est perversité.

Aujourd'hui ceux qui sont infidèles désespèrent de [*vous arracher à* (?)] votre religion (*din*). Ne les redoutez pas, mais redoutez-moi !

Aujourd'hui, j'ai parachevé votre religion, et vous ai accordé mon entier bienfait. J'agrée pour vous l'islam, comme religion (*din*).“ (Zählung bei Blachère: 5, 4-5)

63 Übers. Rudi Paret, Stuttgart 1979, 9. Aufl. 2004. Ich danke M. Kropp und G.-R. Puin für ihre wertvollen Hinweise zu diesem Thema.

64 Vgl. P. Brodeur, *Encyclopaedia of the Qur'an* I, Leiden, 2001, S. 356: „Din is now about collective commitment to live up to God 'straight path'. Din then means 'religion' both in the sens of a prescribed set of behaviour (...) as well as a specific community of muslims.“

Paret: „Verboten ist euch (der Genuß von) Fleisch von verendeten Tieren (w. Verendetes), Blut, Schweinefleisch und (von) Fleisch (w. das), worüber (beim Schlachten) ein anderes Wesen als Gott angerufen worden ist, und was erstickt, (zu Tod) geschlagen, (zu Tod) gestürzt oder (von einem anderen Tier zu Tod) gestoßen ist, und was ein wildes Tier (an)gefressen (oder: geschlagen) hat – es sei denn, ihr schächtet es (indem ihr es nachträglich ausbluten laßt) –, und was auf einem (heidnischen) Opferstein geschlachtet worden ist, und (ferner ist euch verboten) mit Pfeilen zu losen. So etwas (zu tun) ist Frevel. – Heute haben diejenigen, die ungläubig sind, hinsichtlich eurer Religion nichts mehr zu hoffen (da sie nichts mehr dagegen ausrichten können). Darum fürchtet nicht sie, sondern mich! Heute habe ich eure Religion vervollständigt (so dass nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt.“ (Zählung bei Paret: 5, 3)

Im koranischen Corpus wird außerdem eine Verbindung zwischen der Idee der Gemeinschaft (*umma*) und den Riten hergestellt, indem man Abraham sprechen lässt:

Blachère: „...et de notre descendance, fais une communauté soumise à toi ! Fais-nous voir nos pratiques culturelles (?) (*mansak*).“

Paret: „...Und mach, Herr, daß wir (beide) dir ergeben sind, und (mach) Leute aus unserer Nachkommenschaft zu einer dir ergebenen Gemeinde! Und zeig uns unsere Riten!“ (2, 128)

Die Verbindung kann man auch im folgenden Versteil finden:

Blachère: „chaque communauté, nous avons donné une pratique culturelle (?) (*mansak*)...“

Paret: „Und für jede Gemeinschaft habe wir einen Ritus bestimmt, ...“ (2, 34)

Zwei Hypothesen können hier vorgestellt werden: Nach der ersten kannte Johannes, der sicherlich Arabisch verstand, das Konzept des *dīn*, und hat es leicht dem der *threskeia* angeglichen. Nach der zweiten, umgekehrten und globaleren, muss von einem Beitrag des griechischen Begriffs bei der Herausbildung des arabischen Konzeptes des *dīn*, vielleicht auch dem der *umma* ausgegangen werden⁶⁵. Diese Konjektur dürfte auch dadurch gestützt werden, dass das arabische Wort fremden – zweifellos persischen –

65 F. Denny, „The meaning of ummah“, *History of Religions* 15/1975; ebd. „Ummah in the constitution of Medinah“, *Journal of the Near Eastern Studies* 36, 1977.

Ursprungs ist und auf dem Umweg über das Syrische in das Arabische übernommen wurde. Das Griechische mit seiner Neigung zu Abstraktionen und als Medium einer bereits vorangeschrittenen Theologie hat dem Konzept dann bei diesem langsamen und komplexen Wandlungsprozess seinen Stempel aufgedrückt. Der Tatbestand lässt aber kaum weitere Schlüsse zu.

3. ... τῶν Ἰσμηλιτῶν... , « ... der Ismaeliten ... »

Zum Ethnonym der Ismaeliten gibt es wenig zu sagen: das Thema ist bereits an anderer Stelle erschöpfend behandelt worden⁶⁶. Wie oft bei der Behandlung von Häresien beginnt die Analyse mit einer Erklärung des Namens, die sich ohne Umschweife auf eine mehr oder weniger phantastische Etymologie stützt. Im vorliegenden Fall ist der erste vorgeschlagene Begriff „Ismaeliten“, gefolgt von anderen in der damaligen Zeit gebräuchlichen: „Hagarener“ und „Sarazenen“⁶⁷. Er stammt direkt aus einem Auszug der Genesis⁶⁸ und steht für die Begriffe „Araber“ oder „Muslime“.

Epiphanius, die Hauptquelle von Johannes, hatte vier Jahrhunderte vorher in seinem *Panarion* auf eine mysteriöse Gruppe von Ismaeliten oder Sarazenen hingewiesen, die die Beschneidung praktizierten⁶⁹.

4. „...μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα... – ... die bis heute fortbesteht...“

Johannes war Beamter in der Verwaltung der Ummayyaden, und man könnte versucht sein, in dem Bild, das er von ihrer „Religion“ zeichnet, eine

66 E. A. Knauf, *Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabien im 1. Jahrtausend v.Chr.*, Wiesbaden, 1985; I. Eph'al, „Ishmael and Arabs“, *Journal of Near Eastern Studies* 33, 1976; K.H. Ohlig, *Hinweise auf eine neue Religion*, in: *Der Frühe Islam, ein historisch-kritische Rekonstruktion anhand Zeitgenössischen Quellen*, Berlin 2007, S. 232: „Die biblisch-genealogischen Benennungen der Araber, Ismaeliten und Hagarener/Hagariten“.

67 Vgl. A. Savvides, „Some notes on the terms Agarenoi, Ismaelitai and Sarakenoi in Byzantine sources“, *Byzantion* 67.1, 1997; nach der Rekonstruktion des Autors haben alle drei biblische Ursprünge, aber der dritte Begriff muss getrennt gesehen werden, da er von Johannes als Autoethnonym betrachtet wird. In „the notion of religion“ S. 525-6 stellt J. D. Sahas eine nützliche Liste aller verfügbaren Qualifikativa auf, die im Laufe der Jahrhunderte statt des Wortes „Muslim“ verwendet worden sind.

68 *Genesis* 21, 13.

69 *Panarion* 379-80: „ἀλλὰ καὶ οἱ Σαρακηνοὶ οἱ καὶ Ἰσμηλιτοὶ περιτομὴν ἔχουσι...“.

Anspielung auf ihre politische Macht zu sehen, auf ihr irdisches Reich, das ständig größer wurde. Das Verb κρατέω kann in der Tat eine machtvolle und politische Bedeutung haben: Es bezeichnet dann das *Herrschen* oder *Beherrschen*⁷⁰. Aber die Wortwahl und das sonstige Vorkommen erlauben es, diese allzu vereinfachende und verführerische Interpretation zu verwerfen⁷¹. Zunächst einmal wird die Bedeutung „beherrschen“⁷² nur durch die Verwendung verschiedener Präfixe verstärkt, wie beispielsweise bei ἐπικρατρέω⁷³, oder κατακρατέω⁷⁴. Der Ausdruck in Verbindung mit einem Zeitadverb (hier νῦν – ‚jetzt‘) bezeichnet im fortlaufenden Text das einfache Vorhandensein, das Fortdauern, das Beständige. Das Verbalkompositum wird in der Literatur in allen möglichen Zusammenhängen verwendet. Es steht bei politischen und religiösen Ausdrücken, solchen, die Gebräuche oder auch Krankheiten beschreiben: Es kann allgemein jedwede Situation beschreiben, die längere Zeit andauert.⁷⁵

70 Τὸ κράτος.

71 Vgl. die Übers. von R. Le Coz: „qui domine encore de nos jours“, oder, nicht ganz so falsch bei Sahas „...prevailing until now“. R. Gleis und A. Th. Houry, *Schriften zum Islam*, S. 185, n.1, bestehen auf der politischen Dimension: „Die erstaunlichen Erfolge der muslimischen Truppen bei der Eroberung verschiedener Provinzen des byzantinischen Reiches und einiger Gebiete der persischen Reiches zwingen ihn dazu, die Macht und den grossen Einfluss des Islams anzuerkennen.“; ebenso A. Louth, *S' John Damascene*, S. 77: „Both works present Islam as politically dominant: *On Heresy 100* presents it as ‘the religion that leads people astray and prevails up to the present’ and both works give the impression that christians are under pressure from the Saracens to defend their faith.“

72 Zweifellos mit metaphorischer Bedeutung, wie im Französischen ‚régner‘, im Deutschen ‚herrschen‘ und im Englischen ‚to rule‘.

73 Eusebius, *Demonstratio Evangelica* 7/1/118: „... ἢ τὴν νῦν ἐπικρατοῦσαν Ῥωμαίων ἀρχὴν... – oder das jetzt herrschende Römische Reich“; Gregor von Nissa, *In Ecclesiastem*, Bd. 5, S. 382: „...ἢ νῦν ἐπικρατοῦσά τινων ἀπιστία... – der Unglaube der Menschen, der bis heute andauert“; ebenso *Contra Eunomium* 3/3/5 (eine interessante Verwendung, die den Ausdruck mit πλάνης verbindet): „... τὴν μέχρι τοῦ νῦν ἐπικρατοῦσαν ἐν τοῖς Ἑλλήσι πλάνην... – die Aufregung, die bis heute bei den Griechen herrscht.“

74 Anastasios Sinaites, *Questiones et Responsiones*, app. 20, 2: „Πρὸς δὲ τὰς νῦν κατακρατοῦσας δύο αἰρέσεις ἔν τε Συρίᾳ... – ...die beiden Häresien, die sich in Syrien festgesetzt haben...“.

75 Vgl. zunächst eine Verwendung mit *threskeia* im *Martyrium Ignatii* 8, 1: „...μόνη γὰρ αὐτὴ ἀληθινὴ θρησκεία κρατοῦσα καὶ ὁμολογουμένη... – ...nur diese wahrhaftige *threskeia*, die in Kraft und akzeptiert ist“; Heron, *Geometrica*

Folglich ist die Bedeutungstiefe des Ausdrucks auch zweifellos sehr reduziert und schließlich einfach nur noch zeitlich. Johannes will damit sicherlich nur deutlich machen, dass *die threskeia* der Ismaeliten auch in seiner Zeit immer noch existiert und Einfluss hat. So behandelt er sie auch getrennt von den vorher beschriebenen Häresien, die einer schon lange vergangenen Zeit angehören. Diese existiert immer noch, was bereits ausreicht, den Autor zu stören, der, obwohl ihm selbst Politik gleichgültig ist, doch alles in allem ein Theologe bleibt, der die strengstmögliche Orthodoxie vertritt. Die Tatsache jedoch, dass eine andere *threskeia* als das Christentum in der Lage sein sollte als Lehre zu herrschen musste ihm völlig unfassbar erscheinen. Dass die der Ismaeliten noch fortbesteht genügt, um seinen Zorn zu reizen, und er setzt sie an das Ende einer Liste, die im Grunde nichts anderes ist als ein Friedhof von toten oder sterbenden Häresien.

Für ihn zählen nur die Lehre und der Glaube, und wenig das Wesen der menschlichen Macht. Sein eigenes Leben beweist dies, da er ein wichtiges Rädchen im Getriebe der Finanzverwaltung der ersten islamischen Dynastie und somit auch seiner Eroberungen war.

5. „...λαοπλάνης... – ...was das Volk verwirrt...“

Hierbei handelt es sich vielleicht um die Wendung mit dem stärksten Nachklang.

In der Tat ist der Ausdruck selbst im Streit verschiedener religiöser Tendenzen sehr selten. Man bevorzugt eher den Begriff *Lüge*: Also etwas, was ausgedrückt wurde, was falsch ist und dann Verbreitung findet, wird mit Hilfe der Wurzel *ψευδ-*⁷⁶ ausgedrückt. Das Substantiv und Adjektiv *πλάνης* werden oft in Polemiken verwendet, um einen Zustand des

23, 22 : „...τὴν νῦν κρατοῦσαν δύναμιν... – die Kraft, die jetzt noch weiterbesteht“; Athenagoras, *De Resurrectione* 2, 6: „... κατά τὴν νῦν κρατοῦσαν παρ’ ἡμῖν τῶν πραγμάτων τάξιν... – ... die Ordnung der Dinge, die bis jetzt bei uns so ist...“; Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 2, 3, 9: „...“ελαχε δὲ τὸ χωρίον τοῦτο τὴν νῦν κρατοῦσαν προσηγορίαν.. – das Dorf hat die noch jetzt verwendete Benennung bekommen“; Germanus I, *Narratio de Haeresibus et Synodis ad Athinum diaconum* 42: „... καὶ τὴν κρατοῦσαν νῦν ἀταξίαν... – und die jetzt herrschende Unordnung“; Léon VI, *Novellae* 84: „...κατὰ τὴν νῦν κρατοῦσαν τῶν πραγμάτων κατάστασιν... – ...die Wiedereinrichtung der Lage, die in unserer Zeit stattgefunden hat.“

76 Zu einer immer wiederkehrenden Unterscheidung zwischen *λαοπλάνης* und *Lüge* beispielsweise vgl. *Vita Sanctorum Iasonis et Sosipatri* 9: „... die Wundertäter, Volksverwirrer und Lügner...“.

dogmatischen und moralischen Umherirrens einer Gruppe zu beschreiben⁷⁷. Es ist das Fehlen von etwas, woran man sich halten kann, das Bild der Herde ohne jemand, der sie leitet, ohne ‚guten Hirten‘, eine Vorstellung, die der im Arabischen gebräuchlichen Idee der *ḡāhiliyya* („Unwissenheit“) entspricht, der Ausdruck, der heute für die *vorislamische Zeit* verwendet wird. Johannes konnte diesen Zustand mit dem des Betrunkenseins vergleichen⁷⁸.

Hier wird aber ein Kompositum verwendet, das in der Literatur nur sehr wenig verwendet wird: *λαο/πλάνης*⁷⁹. *Laos* bedeutet Menge, Volk, Menschen, Masse: Indem er diesen aggressiven Begriff verwendet, mit dem er das außergewöhnliche Ausmaß des Phänomens herausstreicht, das alles bisher Dagewesene überschreitet, überhöht Johannes die Bedeutung dieser religiösen Bewegung über jeden bekannten Maßstab. Der Begriff erscheint in seinem Bericht über das Martyrium der hl. Barbara, in dem die Heilige ihre heidnischen Gegner mit dem Ausspruch provoziert:

„Wie könnten sie mir schon zu Diensten sein, wenn sie [damit gleichzeitig] ihr unsinniges gemeinsames Herumirren abbrechen würden?“⁸⁰

Die wenigen anderen Stellen beziehen sich auf die Kräfte, die diese Verwirrung hervorgerufen haben, die nichts weniger sind als Geister (*πνεῦμα*)⁸¹, Dämonen (*δαίμων* oder *δαμόνιον*)⁸² oder irdische Güter, die einem den

77 Das Antonym bezeichnet auch das Christentum; vgl. Johannes Damascenus, *Oratio de his qui in fide dormiunt*: „Die gesicherte (*ἀπλανής*) *threskeia* der Christen.“

78 Johannes Damascenus, *Orationes de imaginibus tres*: „...ἔφαγον καὶ ἔπιον καὶ ἐμεθύθησαν ὑπὸ τοῦ οἴνου καὶ τῆς πλάνης – ...sie aßen, tranken und berauschten sich an ihren Verirrungen.“

79 Weiter gibt es die Form: *λαοπλάνος*.

80 *Laudatio Sanctae Martyris Barbarae* 13: „Καὶ πῶς ἐμὲ θεραπεύειν ἠδύναντο τὴν αὐτῶν ἀφανίζουσαν λαοπλάνῃ ματαιότητα.“

81 Didymos der Blinde, *Fragmenta in Psalmos* fr. 828: „...τὰ λαοπλάνᾳ πνεύματα... – die verwirrenden Geister“; Eusebios von Caesarea, *Preparatio Evangelica* 5, 16, 8: „...τὸ βλαψίφρον καὶ ὑποκοριστικὸν καὶ λαοπλάνον πνεῦμα – ... der zärtliche, zerstörerische und berunruhigende Odem.“; ders. 5, 16, 17: „...τὸ ψευδὲς καὶ λαοπλάνον πνεῦμα... – ... der lügnerische und Unruhe stiftende Odem.“

82 Eusebios von Caesarea, *ebd.* 10, 4, 26: „καὶ τῷ τῶφω τῶν δαμόνων – ... und durch den dichten Nebel der Dämonen...“.

Kopf verdrehen⁸³: Es gibt etwas Riesiges, Übernatürliches, mit der Vernunft nicht Fassbares, Außergewöhnliches in diesem Vorgang, der nicht nur der Macht einer falschen und verführerischen Rede entspricht⁸⁴. Man begegnet dem Wort als Substantiv und Adjektiv während der Bedrohung durch den Manichäismus⁸⁵, den Arianismus⁸⁶ und der Bewegung der Ikonoklasten.⁸⁷

Es bleibt noch zu bestimmen, wer denn die Menschen sind, die von diesen Verirrungen betroffen sind und die von dem Wortbestandteil *laos* gemeint sind. Nimmt man an, dass Johannes die Zukunft kannte und alle Hoffnung aufgegeben hatte, wäre es möglich anzunehmen, dass damit die künftigen Opfer der neuen *theskeia* – Christen und andere – gemeint sind. Das ist aber sehr unwahrscheinlich, da Johannes unzweifelhaft an seinen Überzeugungen und dem von ihm sicher Geglaubten festhielt. Um einen Kirchenvater des Orients aus der Bahn zu werfen, braucht es schon mehr! Es scheint vielmehr so zu sein, dass die Opfer der *theskeia* der Ismaeliten die Ismaeliten selbst sind. Ein wichtiges und wenig bekanntes Indiz dafür findet sich in einem anderen Text, der *Doctrina Patrum*, der kurze Zeit

83 Konzil von Konstantinopel/Jerusalem (536), Bd. 3, S. 220: „παρ' αὐτοῖς χρημάτων θησαυροὶ λαοπλάνων – ... bei ihnen [den Manichäern], gibt es Schätze voller verwirrender Reichtümer...“.

84 Hier haben wir vielleicht den einzigen Anhaltspunkt im Text, der auf die Frage der arabischen Eroberungen und – letztendlich – des Jihad hindeutet. Die Lebensdaten des Johannes liegen in der Zeit der größten Eroberungen und man steht staunend vor der Frage, warum er zu diesem Thema so beharrlich schweigt. Allerdings liegt das Militärische nicht im Verantwortungsbereich des Theologen.

85 Theodor Studita, *Epistulae* 469: „... ἐκτρέψαι τὴν λαοπλάνον αἵρεσιν, ἀνάψαι ὀρθοδοξίας ἥλιον... – Er wandte sich von der verwirrenden Häresie ab und der Sonne der Orthodoxie zu.“ Es sollte angemerkt werden, dass die manichäischen Texte, wenn sie versuchen ihre Religion zu definieren, sich überwiegend für einen anderen Begriff und eine andere Vorstellung entscheiden, die der *gnōsis*, d.h. der Offenbarung der Lehre; vgl. J. Ries, *La notion de religion dans les textes manichéens*, in *The notion of Religion*, 1994, S. 122-9.

86 Basilius von Caesarea, *Epistulae* 91, 1: „ἡ πονηρὰ καὶ λοπλάνος αἵρεσις τῆς Ἀρείου κακοδοξίας – die schlimme und verwirrende Häresie der falschen Lehre des Arius.“

87 Konzil von Konstantinopel (680/1), doc. 15, S. 678: „Anathema für Polychronios, den Verwirrer der Bevölkerung...“; ebd. S. 682: „... als häretischer Agitator der Menge...“; ebd. S. 682: „... als häretischer Agitator der Menge, Betrüger und erklärter ...“.

später abgefasst wurde⁸⁸. Der anonyme⁸⁹ Autor, der sehr verschiedenartige Auszüge aus der Patrologie zusammengestellt hat, hat die die 25 Zeilen des Beginns der hundertsten Häresie wiedergegeben. Aber er hat sich ausnahmsweise einen zusätzlichen Kommentar dazu erlaubt, dessen Tenor erheblich brutaler ist als der ursprüngliche Text:

„Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔθνος πάντων <τῶν> ἐθνῶν σχεδὸν ἀσωτότερον καὶ ἀκρατέστερον. – Unter allen Völkern ist es dieses Volk, das am wenigsten dazu geeignet ist, gerettet zu werden, und das am unbändigsten ist.“⁹⁰

Ein solcher Satz lässt auf eine Geisteshaltung schließen, die von der eines Johannes Damascenus, der in solchen Fällen nur Ironie verwendete, sehr verschieden ist. Sein Tod fällt genau mit dem Fall der Umayyaden und dem Aufstieg der Abbasiden zusammen. Vielleicht war es eben zu der Zeit, als die verschiedenen Äußerungen des Johannes so zusammengestellt wurden, dass sie eine polemische Abhandlung ergaben, deren Ziel es war, Geister zu treffen, die mit einer neuen Umwelt konfrontiert wurden.

6. „...πρόδρομος οὐσα τοῦ ἀντιχρίστου... – ...Vorläufer des Antichristen.“

Prodromos bezieht sich auf Johannes den Täufer, der der Wegbereiter Christi selbst war. Man darf hier nicht vergessen, dass es sich dabei um einen ursprünglich militärischen Ausdruck handelt, der diesen Charakter beibehält, auch für die Byzantiner. Damit wurde immer der Soldat bezeichnet, der den Weg ebnet, der Aufklärer oder der Vorreiter (und in keinem Fall ein Mensch oder eine Kraft, die mit Worten ankündigt). Im vorliegenden Falle zählt das Vorhandensein eines Phänomens und nicht das Wort. Wir befinden uns im 8. Jhdt. in einer Zeit, die stark von Eschatologie

88 *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, S. XIII, für eine mögliche Datierung zwischen 750 und 850. Eine andere These schlägt eine Datierung noch vor Johannes Damascenus vor, was das Problem erheblich komplizierter macht: Diese wird verteidigt von A. Louth, *S' John Damascene*, S. 32 und 55: „The presence of the treatise on heresies in the *Doctrina Patrum* raises others problems, for that work seems to be earlier than the Damascene“.

89 Das Werk besteht aus unterschiedlichen Teilen, aber der Autor könnte zum Teil Anastasios Sinaites sein; vgl. K.H. Uthman, „Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis De Haeresibus et Synodis“, *Annuaire Historiae Conciliorum* 14, 1982.

90 *Doctrina Patrum* S. 270, l. 14. F. Diekamp weist auf S. LXXX auf die Liste der Manuskripte hin, die diese Zusätze beinhalten.

geprägt war: Wenn der Wegbereiter des Antichristen zitiert wird, bedeutet das, dass die Liste der Häresien von seinem Standpunkt aus gesehen kurz vor ihrem endgültigen Abschluss steht. Man darf hierin weniger eine Bosheit des Johannes als vielmehr etwas sehen, was mehr ist als ein bloßer Bann: die Anspielung auf das Ende der Zeiten.

Die Formel ist selten in der christlichen Polemik vor Johannes Damascenus, aber sie hat die Tendenz, sich in seinem Jahrhundert auszubreiten. Sie wird wie eine Waffe mit einer genau beabsichtigten Wirkung eingesetzt, hauptsächlich während der Auseinandersetzungen mit Arianern und Ikonoklasten⁹¹.

Zwei Bemerkungen dazu mögen am Anfang genügen: zunächst einmal ist die *threskeia* der Ismaeliten nicht der Antichrist in Person, denn sie ist nur der *prodromos*, das Zeichen, das „vorher kommt“, das ihn vielleicht durch seine bloße Existenz erahnen lässt. Es ist somit nicht sinnvoll, hier das Porträt des Antichristen sehen zu wollen, denn im Text ist nur von seinem Wegbereiter die Rede. Und da der Antichrist selbst nur der Vorläufer der Ankunft Christi ist, bleibt auch noch ein bisschen Zeit bis zum Ende der Zeiten!

Schließlich bezeichnet das Wort die Gesamtheit einer religiösen Bewegung, und nicht ein Individuum: Der Antichrist ist also nicht die *threskeia* und noch weniger Mohammed. Zum Zeitpunkt der Redaktion der Summa des Johannes wäre sein Freund Petrus, Bischof von Maiuma, für die Aussage, Mohammed sei ein falscher Prophet und Vorläufer des Antichristen hingerichtet worden.⁹²

7. Schlussfolgerungen

Am Ende unserer Untersuchung, die die Einführung der Abhandlung zum Thema hatte, wollen wir folgende Schlussfolgerungen ins Gedächtnis rufen.

Das Kapitel über die Ismaeliten ist künstlich an ein *opus* angehängt, das sowohl in der Form als auch in Bezug auf den Inhalt stark von ihm verschieden ist. Es zeichnet sich aus durch eine verwirrende und durchgehend

91 D. Sahas, S. 68-9 und Nr. 6. zählt die Belege der Formel in den Polemiken auf.

92 Theophanes, *Chronographia* ann. 734: „καὶ ὁ Μουάμεδ ὁ ψευδοπροφήτης ὑμῶν, καὶ τοῦ Ἀντιχριστοῦ πρόδρομος“. Die Tatsache wird angefochten von A. Louth, *S' John Damascene*, S. 33, und R. Hoyland, S. 483. Die Frage der Beziehungen zwischen Johannes und Petrus sind für unsere Frage unerheblich.

ironische Originalität und eine Spontaneität, die dazu geführt haben, dass man ihm die Authentizität abgesprochen hat. Es wäre sinnvoll, die Zusammenstellung des Werkes in zwei Etappen anzunehmen, d.h. eine unvollständige durch Johannes selbst, die anschließend in die endgültige Form gebracht wurde. Das Manöver ist offensichtlich und geschickt, indem es wie durch Magie die Ismaeliten in ein Verzeichnis bereits untergegangener Häresien einreicht.

Der Begriff *threskeia* war ein zentraler zu untersuchender Punkt und seine Analyse von wesentlicher Bedeutung, da dieser Begriff den allerersten Versuch einer Qualifizierung des neuen, in Arabien entstandenen religiösen Phänomens darstellt. Der Vergleich mit anderen Texten verleiht ihm einen besonderen Sinn, der ihn klar von dem viel weiter gefassten und schwammigeren des lateinischen *religio* unterscheidet. Die griechische Sprache, die Realität des Vorderen Orients der damaligen Zeit drückt dem Wort *threskeia* den Stempel einer menschlichen Neuordnung auf, die auf eine durch Haltung und Verhalten begründete Identität gestützt ist, wobei die einen von den anderen durch eine Praxis und einen besonderen Grad an Religiosität unterschieden sind. Die Islamwissenschaftler und Arabisten werden sicherlich durch die Nähe dieses Konzeptes zum dem des *din* überrascht sein.

Johannes war ein Kirchenvater, ein Theologe und kein Historiker oder Journalist. Dies verringert seinen Wert als bewusster Zeugen der Umbrüche seiner Zeit. Sein Hauptziel war es, den absoluten Vorrang des christlichen Glaubens kund zu tun, auch seine Einzigartigkeit, wobei alle anderen Praktiken verworfen werden. Seine Einleitung, die durchaus polemisch ist, ruft jedoch einfach den Fortbestand einer Praxis und einer Lehre in Erinnerung, der Lehre der Ismaeliten, die für ihn aus einem bunten Gemisch besteht, das er wie eine lächerliche Verirrung völlig verachtet. Es wäre aber gefährlich, mehr darin zu suchen, wie beispielsweise das Zeugnis der Begründung einer neuen irdischen Macht, eines Reiches, dessen Aufstieg zu Lebzeiten des Autors durch andere Spuren zu beweisen wäre.

Die *threskeia* wird also aus dem schiefen Winkel ihrer wesentlichen, schrecklichen und schädlichen Auswirkungen als Verwirrung stiftende Kraft betrachtet, als Quelle der kollektiven Betäubung, dessen Opfer die Ismaeliten selbst sind, die sich – aus christlicher Perspektive – auf dem Wege ins Verderben befinden.

Um schließlich den eschatologischen Ton in seiner Darstellung zu verstärken, versucht Johannes die gesamte Bewegung mit Hilfe einer ebenso

feindseligen, wie damals üblichen Formel zu diskreditieren, die des *Vorläufers des Antichristen*. Wie unbändig diese auch scheinen mag, in Bezug auf ihren wirklichen Inhalt bleibt sie doch im Unschärfe.

8. Primärquellen

- Akten des Konzils von Konstantinopel/ Jerusalem (536), in *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Bd. 3, S. 220, Hg. E. Schwartz, Berlin, 1935.
- Akten des Konzils von Ephesos, in *ACO* Bd. 1, 1, 7, Hg. Schwartz, S. 71.
- Akten des Konzils von Chalkedon, in Mansi, *Collectio* XIII, 352E-356D, Florenz, 1766-7.
- Anastasios Sinaites, *Questiones et Responsiones*, Hg. J.A. Munitiz, M. Richard, *Corpus Christ. Graec.* 59, Turnhout, 2006.
- Athenagoras, *De Resurrectione*, Hg. W.R.S. Schoedel, Oxford, 1972.
- Augustinus, *Gottesstaat (Civitas Dei)*, Hg. G. Combès, Paris 1993.
- Basilios von Caesarea, *Epistulae*, Hg. Y. Courtonne, Paris, 1957.
- Barsanuphius und Johannes, *Briefwechsel*, Epist. 658, Hg. F. Neyt, P de Angelis-Noah, L. Regnault, SC n°468, Paris, 2002.
- Didyms der Blinde, *Fragmenta in Psalmos*, Hg. E. Mühlberg, *Patristische Texte und Studien* 15, 16, Berlin, 1975-77.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Hg. F. Diekamp, Münster, 1907, reS. 1981.
- Epiphanius, *Panarion*, Hg. K. Holl, J. Dummer, Leipzig 1915-33.
- Etymologicum Magnum*, Hg. T. Gaisford, Amsterdam, 1962.
- Eusebios von Caesarea, *Preparatio Evangelica*, Hg. K. Mras, *Eusebius Werke* VIII, Berlin, 1954-6.
- Ders., *Demonstratio Evangelica*, Hg. I.A. Heikel, *Eusebius Werke* VI, Leipzig, 1913.
- Ders., *Kirchengeschichte*, Hg. G. Bardy, SC n°55, Paris, 1967.
- Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, Hg. Th. Reinach, 1900-32.
- Germanus I, *Narratio de Haeresibus et Synodis ad Athinum diaconum*, PG (=Patrologie Grecque) Migne 98.
- Gregor von Nazianz, *Discours*, Hg. J. Bernardi, SC n°309, Paris, 1983.
- Gregor von Nissa, *In Ecclesiatem*, Hg. P.J. Alexander, *Opera* V, Leiden, 1962.
- Ders., *Contra Eunomium*, Hg. W. Jaeger, *Opera* I, Leiden, 1960.

- Herodot, *Historien*, Hg. P.E. Legrand, Paris, 1966.
- Heron, *Geometrica*, Hg. J.L. Heiberg, *Opera*, Leipzig, 1903.
- Hesychius, *Lexicon*, Hg. M. Schmidt, Amsterdam, reS. 1965.
- Justinus, *De Monarchia*, Hg. J.C.T. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* 3, Jena, 1899.
- Nikéas Khoniatis, *Thesaurus*, PG Migne 140, S. 105A.
- Johannes Damascenus, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2 : *Expositio Fidei*, Hg. P.B. Kotter, *Patristische Texte und Studien* 12, Berlin, 1973.
- Ders., *Orationes de imaginibus tres*, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 3 : *Contra imaginum calumniatores orationes tres* Hg. Kotter vol. 3 (1975).
- Ders., *Liber de Haeresibus*, in *Opera polemica*, vol. 4, Hg. S. B. Kotter (1981).
- Ders., *Oratio de his qui in fide dormierunt*, Hg. PG Migne 95 S. 249.
- Ders., *Laudatio Sanctae Martyris Barbarae*, in *Opera homiletica et hagiographica*, Hg. Kotter, vol. 5 (1988).
- Ders., *Vita Barlaam et Joasaph*, Hg. H. Mattingly, G.R. Woodward, Cambridge Mass., 1914.
- Klemens von Alexandrien, *Stromata*, Hg. S. Descourtieux, SC= (*Sources Chrétiennes*), n°446, Paris, 1999.
- Koran, Übers. R. Blachère, Paris 1977 sowie R. Paret, 9. Aufl. 2002.
- Leo VI, *Novellae*, Hg. A. Dain, S. Noialles, *Les nouvelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944.
- Vita Sanctorum Iasonis et Sosipatri*, Hg. B. Kindt, *Analecta Bollandiana* 116, 1998.
- Martyrium Ignatii* F. Diekamp, F.X. Funk, *Patres Apostolici*, Tübingen, 1913.
- Martyrium Pionii presbyterii et sodalium*, in Hg. H. Musurillo, *The Acts of the X Martyrs*, Oxford, 1972.
- Neues Testament*, ed. Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, 1996 sowie deutsche Einheitsübersetzung 1980.
- Philon, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, Hg. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berlin 1896.
- Plutarch, *Leben Alexanders*, Hg. R. Flacelière, E. Chambry, 1975.
- Plutarch, *Moralia* 140d, Hg. F.C. Babbitt, Loeb, 1928.
- Socrates, *Kirchengeschichte*, Hg. S. Périchon, S. Maraval, SC n°505, Paris, 2006.

- Sozomenos, *Kirchengeschichte*, Hg. J. Bidez, SC n°306, Paris, 1983.
Strabon, *Geographie X*, Hg. F. Lasserre, Paris 2003.
Suidas Lexicon, Hg. Teubner, Leipzig, 1928-38.
Synesios, *Kataskates*, Hg. N. Terzaghi, *Opuscula*, Rome, 1944.
Theodor Stoudite, *Epistulae*, Hg. G. Fatouros, *CFHB* 31, New York, 1992.
Theophanes, *Chronographia* ann. 734, in *PG Migne* XCIV, S. 476.
Ps. Zonaras, *Lexicon*, Hg. J.A.H. Tiltman, reS. Amsterdam, 1967.