

Vasile-Octavian Mihoc

Christliche Bilderverehrung
im Kontext islamischer Bilderlosigkeit

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

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN
SYRIACA

Band 53

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN

I. REIHE: SYRIACA

Herausgegeben von
Martin Tamcke

Band 53

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Vasile-Octavian Mihoc

Christliche Bilderverehrung
im Kontext
islamischer Bilderlosigkeit

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

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

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

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

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2017
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 0340-6326
ISBN 978-3-447-10791-4
e-ISBN PDF 978-3-447-19640-6



القسيس
ثاودوروس
ابو
قريه

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

Inhalt

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

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

Abkürzungen

AB	<i>Analecta Bollandiana</i>
AHR	<i>American Historical Review</i>
ANSMS	<i>American Numismatic Society Museum Notes</i>
ASHF	<i>Anales del Seminario de Historia de la Filosofía</i>
Arabica	<i>Revue d'études arabes: Journal of Arabic and Islamic Studies</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BCH	<i>Bulletin de Correspondance Hellénique</i>
BIFAO	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i>
BJPES	<i>Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society</i>
BJMES	<i>British Journal of Middle Eastern Studies</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library Manchester</i>
BO	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
BRIIFS	<i>Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies</i>
BS	<i>Byzantinoslavica</i>
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
BZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
Byzantion	<i>Byzantion: Revue Internationale des Études Byzantines</i>
CAr	<i>Cahiers archéologiques</i>
CHJ	<i>Cambridge Historical Journal</i>
CIS	<i>Comparative Islamic Studies</i>
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
Der Islam	<i>Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique</i>
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
ECR	<i>Eastern Church Review</i>
EHR	<i>The English Historical Review</i>
EI ²	<i>Encyclopedia of Islam, new edition</i>
EI ³	<i>Encyclopaedia of Islam Three</i>
EIr	<i>Encyclopaedia Iranica</i>
EOr	<i>Échos d'Orient</i>
EQ	<i>Encyclopaedia of the Qu'rān</i>
ER ²	<i>Encyclopedia of Religion, second edition</i>
GCAL	<i>Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur</i>
GOTR	<i>Greek Orthodox Theological Review</i>
GRBS	<i>Greek, Roman, and Byzantine Studies</i>
HJG	<i>Historische Jahrbuch des Gottesgesellschaften</i>
HR	<i>History of Religions</i>

HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
Hugoye	<i>Hugoye: Journal of Syriac Studies</i>
ICMR	<i>Islam and Christian-Muslim Relations</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
IJMES	<i>International Journal of Middle East Studies</i>
IJOT	<i>International Journal of Orthodox Theology</i>
ILS	<i>Islamic Law and Society</i>
IOS	<i>Israel Oriental Studies</i>
JA	<i>Journal Asiatique</i>
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JAAS	<i>Journal of Assyrian Academic Studies</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JECS	<i>Journal of Eastern Christian Studies</i>
JEH	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
JESHO	<i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
JOB	<i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JQS</i>	<i>Journal of Qur'anic Studies</i>
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
JSAI	<i>Jerusalem Studies in Arabic and Islam</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LA	<i>Liber Annuus</i>
Lili	<i>Lili. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik</i>
MA	<i>Mediterranean Archaeology</i>
Mansi	Mansi, G. D., (Hg.), <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio</i>
ME	<i>Medieval Encounters</i>
MIO	<i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</i>
MS	<i>Medieval Studies</i>
MSOS	<i>Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen</i>
Muséon	<i>Muséon: Revue d'Études Orientales</i>
MW	<i>The Muslim World. A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims</i>
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
OrChr	<i>Oriens Christianus</i>
OrSyr	<i>L'Orient Syrien</i>
OS	<i>Ostkirchliche Studien</i>
PAC	<i>Patrimoine arabe chrétien</i>
ParOr	<i>Parole de l'Orient</i>
PG	<i>Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca</i>
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus, Series Latina</i>
POC	<i>Proche Orient Chrétien</i>
QSA	<i>Quaderni di Studi Arabi</i>
RB	<i>Revue biblique</i>

REA	<i>Revue des Études Arméniennes</i>
REB	<i>Revue des Études Byzantines</i>
REI	<i>Revue des Études Islamiques</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
ROC	<i>Revue de l'Orient chrétien</i>
RSO	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
SAJ	<i>Sacred Art Journal</i>
SLAEI	<i>Studies in Late Antiquity and Early Islam</i>
StP	<i>Studia Patristica</i>
TBLNT	<i>Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament</i>
ThQ	<i>Theologische Quartalschrift</i>
TLS	<i>Times Literary Supplement</i>
TM	<i>Travaux et mémoires</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
TRHS	<i>Transaction of the Royal Historical Society</i>
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
VizVrem	<i>Vizantijskij vremennik</i>
WZKM	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ZAC	<i>Zeitschrift für antikes Christentum</i>
ZDGM	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZKTh	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche</i>
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Arabische Transliteration

ه
ح
ج
ث
ذ
ر
ز
س
ش
ص

ب
ت
ث
ج
ه
د
ر
ز
س
ش
ص

ق
ك
ف
ق
ل
م
ن
ه
و
ي

q
t
z
'
g
f
q
k
l
m
n
h
w
y

ة at in verbundener Form
ال al- und l-

Lange Vokale

اى
و
ي

ā
ū
ī

Kurze Vokale

◌◌
◌◌◌
◌◌◌◌

a
u
i

Vorwort

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

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

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

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

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

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

4 Princeton u.a. 2008, 176.

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

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

Münster, im Oktober 2016

Vasile-Octavian Mihoc

Einleitung

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

-
- 1 Siehe grundlegend J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umayyiden*, in: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Heft 4 (1901), 1–34, übers. ins Englische von M. Bonner *Arab Wars with the Byzantine in the Umayyad Period*, in: Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times, Aldershot 2004, 31–64. F. M. Donner, *The Early Islamic Conquest*, Princeton N. J. 1981; Ders. (Hg.), *The Expansion of the Early Islamic State*, Aldershot 2008; A. Cameron (Hg.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, III: States, Resources, and Armies*, Princeton 1995; H. Kennedy, *The Great Arab Conquest. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, London 2007.
 - 2 Vgl. T. Nagel, *Die islamische Welt bis 1500*, München 1998, 1–27.
 - 3 J. B. Segal, *Edessa, 'the Blessed City'*, Oxford u.a. 1970, 193.
 - 4 G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1980, 79.
 - 5 S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2010, 11.

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

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

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

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

8 H. Halm, *Die Araber: Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, München² 2006, 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

konfessionspolemische Begriff „Nestorianismus“ bezeichnet die Theologie der prä-ephesischen ostsyrischen Kirche – deren Gläubige sich heute „Assyrer“ nennen²⁵ – des Sassanidenreiches (224–651). Er weist auf den Patriarchen von Konstantinopel, Nestorius (gest. 431), hin, der sein theologisches Denken an der antiochenischen Schule unter Theodor von Mopsuestia (gest. 428) entwickelte und mit dessen Namen die westlichen Traditionen die nichtephesinischen theologischen Traditionen der Apostolischen Kirche des Ostens zu bezeichnen pflegten.²⁶

Da der Hauptakteur dieser Arbeit, Theodor Abū Qurrah, der Bischof von Harrān in Mesopotamien, ein „Melkit“ war, ist es von Bedeutung diese christliche Gemeinschaft näher zu betrachten. Die Melkiten befanden sich mehrheitlich in den urbanen Zentren und standen im intensiven Kontakt mit der arabisch-literarischen Kultur der Sunniten.²⁷ Viele von ihnen waren Mitarbeiter in der islamischen Verwaltung.²⁸ Sie lebten und leben im Fruchtbaren Halbmond, der sich vom Persischen Golf bis zum Sinai spannt, vom Mittelmeerraum bis zur iranisch-irakischen Grenze.²⁹ Sie fanden sich in den drei historischen orientalischen

später Syrische Orthodoxe genannten Gläubigen vermieden, da dieser nur auf Eutyches anzuwenden sei und erwoog bereits die Verwendung des Mia- anstelle des Monobegriffes. *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, mit einem Vorwort von F. K. König, Innsbruck u.a., 1997, 199f. Vgl. auch T. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam*, 33.

- 25 Die Selbstbezeichnung „Assyrer“ dieser Kirche hat sich seit der Fremdbezeichnung durch anglikanische Missionare im 19. Jahrhundert etabliert, ehe sie vom gegenwärtigen Patriarchen und seiner Synode als offizielle Selbstbezeichnung der Kirche in deren Namen aufgenommen wurden. Vgl. J. Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East. Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Powers*, Leiden 2000; W. Hage, *Das orientalische Christentum*, 302, Anm. 197. Allerdings gab es schon Quellen Jahrhunderte vor den westlich-protestantischen Missionaren, die diese Bezeichnung verwandten. Der Begriff findet sich bereits in der Spätantike bei Michael dem Syrer. *Chronique de Michel le Syrien*, hg. v. J. B. Chabot, Bd. 3, Paris 1899–1910, 443. Siehe auch D. Weltecke, *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mōr Michael dem Großen (1126–1199): Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext*, Louvain 2003, 224; Dies., *The World Chronicle by Patriarch Michael the Great (1126–1199): Some Reflections*, in: JAAS 11 (1997), 6–30. Die Gläubigen dieser Kirche werden in den spätantiken syrischen Quellen schlicht als „die Orientalen“ bezeichnet, späterhin verfestigte sich der bis ins 20. Jahrhundert gebräuchliche Name „Apostolische Kirche des Ostens“. Zur Geschichte dieser Kirche siehe: W. Baum / D. W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens*, Klagenfurt 2000; C. Baumer, *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London 2006.
- 26 S. P. Brock, *The „Nestorian“ Church: a Lamentable Misnomer*, in: BJRL 78 (1996), 23–35. Siehe ebenso T. Hainthaler, *Die „antiochenische Schule“ und die theologischen Schulen im Bereich des antiochenischen Patriarchats*, in: A. Grillmaier (Hg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451–600*, hier: 227–261; A. David, *The Person and Teachings of Theodore of Mopsuestia and the Relationship between Him, His Teachings and the Church of the East with Special Reference to the Three Chapters Controversy*, in: A. Stirnemann / G. Wilflinger (Hg.), *Syriac Dialogue: Third Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1998, 38–52.
- 27 R. M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, New Jersey 1970, 20.
- 28 Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 17f. Johannes von Damaskus z.B. folgte seinem Vater Mansūr in der Verwaltung in Damaskus unter dem Kalifen ‘Abd al-Malik. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The “Heresy on Ishmaelites”*, Leiden 1972, 26–30.
- 29 Zur melkitischen Kirche siehe grundlegend: C. Charon [Karalevskij], *L’Église grecque melkite catholique*, in: EOr 4 (1900–1901), 268–275, 325–333; 5 (1901–1902), 18–25, 82–89, 141–147, 203–207, 264–269, 332–342; 6 (1903), 16–23, 113–117, 199–206, 298–306, 379–385; 7 (1904), 21–27;

Patriarchaten – Alexandrien, Antiochien und Jerusalem – wo unterschiedliche Meinungen im Bereich der Christologie vertreten waren. Ihre Theologie entwickelten die melkitischen Christen auf der Grundlage der an den sechs (später: sieben) ökumenischen Konzilien formulierten „Orthodoxie“. Mit der arabischen Eroberung im Jahr 634 veränderten sich die politischen und religiösen Verhältnisse der orientalischen Christen erheblich. Die palästinensisch-melkitische Kirche schrumpfte zwischenzeitig.³⁰ Sie isolierte sich vom Patriarchat in Konstantinopel und von Byzanz überhaupt und wählte ihre Bischöfe ausschließlich aus der lokalen Bevölkerung.³¹ Im Zuge der monotheletischen und ikonoklastischen Kontroversen wurde die Verbindung mit Konstantinopel über die politischen Grenzen hinweg weiter geschwächt.³² Die Melkiten, die syro-aramäisch als Muttersprache hatten, nahmen das vernakuläre Arabische rascher an als die anderen christlichen Gemeinschaften.³³ In der

Ders., *L'origines ethnologique des Melkites*, in: EOR 9 (1908), 82–89; Ders., *Histoire des patriarchats Melkites*, 2 Bde., Rom 1910–1911; Ders., *Origines ethnologiques du peuple melkite*, in: DHGE 3 (1924), col. 585–589 sowie L. Laham, *Melkiten*, in: LThK 7 (1998), 88–90; I. Dick, *Les Melkites*, Bruxelles 1994; Ders., *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem*, Boston 2004; J. Chammas, *Die melkitische Kirche*, Köln 2001; H. Kennedy, *The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaption in the Byzantine Legacy*, in: Ders., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Aldershot 2006, 325–343; K.-P. Todt, *Griechisch-Orthodoxe (melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien. Die Periode von der arabischen Eroberung bis zur Verlegung der Patriarchenresidenz nach Damaskus (635–1365)*, in: *Le Muséon* 119:1–2 (2006), 33–88; S. H. Griffith, 'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria, in: D. Thomas (Hg.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden 2001, 9–55. Heute versteht man unter dem Begriff „Melkit“ die mit Rom unierten Christen unter den Patriarchen von Antiochia, Alexandria und Jerusalem (Residenz in Damaskus). Zum historischen Selbstverständnis der Rum-Orthodoxen vgl. R. Panzer, *Identität und Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum*, Hamburg 1998. Im Jahr 1724 exkommunizierte der Griechisch-Orthodoxe Patriarch von Antiochien, Jeremias III., seinen Konkurrenten Kyrillos VI., der von einer unionsfreundlichen Bischofsversammlung in Damaskus zum Patriarchen von Antiochien gewählt wurde. In Jeremias III. sahen die osmanischen Herrscher den rechtmäßiger Nachfolger des Patriarchen Athanasios. Obwohl zur Zeit der Trennung die Mehrheit orthodox blieb, wuchs die Zahl der griechischen Katholiken rasch an, da viele Gläubige dem orthodoxen Patriarchen eine zu große Nähe zu den osmanischen (türkischen) Herrschern nachsagten. In einem Brief datiert auf den 13. August 1729 erkannte Papst Benedikt XIII. Kyrillos VI. als rechtmäßigen Patriarchen der Unionskirche von Antiochien. Als Zeichen dieser Union und als Verpflichtung einer Vereinbarung, dass die unierten Melkiten ihre eigenen Riten erhalten und keine lateinischen ohne die Bewilligung von Rom einführen werden, verlieh ihm der Papst Benedikt XIV. im Jahre 1744 das Pallium. Vgl. P. Bancel, *L'Église melkite au XVIII^e siècle*, in: EOR 15:2 (1913), 44–56, 134–143C; A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923*, Cambridge 1983, 199–207 und 284–292.

30 Kennedy, *The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades*, 327.

31 S. H. Griffith, *Byzantium and the Christian in the World of Islam: Constantinople and the Church in the Holy Land in the Ninth Century*, in: ME 3:3 (1997), 231–265; Kennedy, *The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades*, 329.

32 Ebd., 334.

33 Siehe S. H. Griffith: *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century*, in: OrChr 69 (1985), 126–167; *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9th Century; the Example of the Summa Theologiae Arabica*, in: Byzantion 56 (1986), 117–138; *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic*, in: MW 78 (1988), 1–28; *From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods*, in: DOP 51 (1997), 11–31; *Theology and the Arab Christian: The Case of the „Melkite“*

Liturgie blieben sie jedoch weiterhin syrischsprachig. Erst nach dem 10. Jahrhundert ist die arabische Sprache auch in die liturgischen Texte nach und nach eingedrungen.³⁴ Durch die Integration der arabischen Sprache in ihr ekklesiales Leben beschränkten die Christen in der Welt des Islam und der ihm heiligen Sprache einen Weg der Inkulturation.³⁵ Die in den palästinensischen Klöstern Mar Saba, Mar Charitōn und im Kloster der Hl. Katharina vom Sinai ansässigen Mönche, die aus Byzanz stammten und somit griechischsprachig waren, beseitigten das Griechische trotz der fortschreitenden Arabisierung nicht ganz. Johannes von Damaskus, der Mönch im Saba-Kloster war, dokumentiert durch seine Schriften den Fortbestand der griechischen Sprache.³⁶ Das hellenistische Element bestand einerseits als Reaktion gegen die Arabisierung und Islamisierung, andererseits wurde es von den Muslimen in ihrer Interaktion mit der griechischen Kultur vereinnahmt.³⁷ Durch Übersetzungen biblischer, liturgischer, patristischer und hagiographischer Texte aus dem Griechischen und Syrischen ins Arabische³⁸ entwickelten die Mönche einen besonderen Schreibstil, in dem Elemente dieser Sprachen fortbestanden.³⁹ Das christlich-arabische Erbe (*at-turāth al-arabīal-masīhī*) ist von der „Hybridisierung“⁴⁰ der beiden bedeutenden sprachlichen und

-
- Creed*, in: D. Thomas / C. Amos (Hg.), *A Faithful Presence: Essays for Kenneth Cragg*, London 2003, 184–200; *The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times*, in: J. Patrich (Hg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001, 147–169; *The Melkites and the Muslims: The Qurʾān, Christology, and the Arab Orthodoxy*, in: *Al-Qanṭara* 33:2 (2012), 413–443, hier: 423. Zum „melkitischen Arabisch“ siehe: J. Blau, *A Melkite Arabic Literary Lingua Franca from the Second Half of the First Millennium*, in: *BSOAS* 57 (1994), 14–16. Zur arabischen Koiné der Christen siehe: J. Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem 2002, 72–73; Ders., *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, 2 Bde., Louvain 1966–1967; Ders., *The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic*, in: U. Heyd (Hg.) *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem 1961, 205–228.
- 34 Vgl. J. Nasrallah, *La liturgie des patriarchats melchites de 969 à 1300*, in: *OC* 71 (1987), 156–181, hier: 156–159; K. Leeming, *The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites*, in: *ARAM* 15 (2003), 239–246. Für syrisch-melkitische liturgischen Handschriften siehe: M. Black, *Rituale Melchitarum*, Stuttgart 1938; Ders., *A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin ms. Or. Oct. 1019)*, Cambridge 1954; H. Husman, *Ein syro-melkitisches Tropologion mit altbyzantinischer Notation. Sinai Syr. 261*, 2 Bde., Wiesbaden 1975, 1978; J.-M. Sauget, *Nouveaux fragments de fouleaux liturgiques byzantino-melkites en syriaque*, in: *Le Muséon* 88 (1975), 5–30.
- 35 Griffith, *The Life of Theodore of Edessa*, hier: 147; Ders., *Arab Christian Culture in the Early Abbasid Period*, 26.
- 36 R. Blake, *La littérature grecque en Palestine au VIII^e siècle*, in: *Le Muséon* 78 (1965), 367–380, hier: 376–378; S. H. Griffith, *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, in: *Hugoye* 11:2 (2008), 207–237.
- 37 C. Mango, *Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest*, in: G. Cavallo / G. de Gregorio / M. Maniaci (Hg.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, I, Spoleto 1991, 149–160.
- 38 G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts)*. Eine literarhistorische Skizze, Freiburg i. B. 1905, 8–24; A. S. Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: a Hand-List of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai*, Baltimore 1957.
- 39 Griffith, *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic*, 7; Ders., *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9th Century*, 117–138.
- 40 J. P. Monferrer-Sala, *Between Hellenism and Arabization, On the Formation of an Ethnolinguistic Identity of the Melkite Communities in the Heart of Muslim Rule*, in: *Al-Qanṭara* 33:2 (2012), 445–471, hier: 458.

kulturellen Entitäten (griechisch/syrisch und arabisch), die zum Kennzeichen der christlichen Literatur im Nahen Osten wurde, geprägt.⁴¹ Der spanische Arabist Juan Pedro Monferrer-Sala beobachtete:

It was natural enough that Arab-speaking Chalcedonian authors should draw on a linguistic model like the Qur'ān: not only because within the framework of Arabization they had no other option, but also because they needed a linguistic archetype on which to (re)construct a reality appropriate to their legacy, the product of a linguistic and cultural journey that had started out from two languages – Greek and Syriac – which had subsequently become archaeological emblems of Arab Christianity, and which the Chalcedonian authors were themselves replacing by Arabic.⁴²

Die christlich-arabischen Gelehrten leisteten einen über das Theologische hinausgehenden Beitrag. Mit ihren Übersetzungen aus dem Griechischen und Syrischen ins Arabische trugen die Christen zur Vermittlung klassischen Bildungsgutes (Philosophie, Medizin und Naturwissenschaften) bei. Die Muslime selbst zeigten ein besonderes Interesse für die griechische Philosophie und Wissenschaft, die ihnen über das Syrische und Griechische in eigenen arabischen Übersetzungen zugänglich wurde. Diese Beschäftigung schaffte eine wichtige Grundlage für die Ausbildung der islamischen Theologie.⁴³ Darüber hinaus spielte auch die christliche Theologie eine gewisse Rolle bei der Entfaltung des islamischen Denkens.⁴⁴ Durch das gemeinsame Interesse an philosophischer Begrifflichkeit bildeten die christlichen und muslimischen Gelehrten systematisch-terminologische Gemeinsamkeiten aus⁴⁵, auf denen sie ihre jeweilige Theologie aufbauten.

Die christlichen Gelehrten, egal welcher Konfession, trieben Theologie „with-a-mind-for-Islam“.⁴⁶ West- oder Ostsyrer, Chalcedonenser oder Nicht-Chalcedonenser haben sich bewusst in der Sprache des Qur'āns ausgedrückt. Das wurde von den Muslimen selbst bestätigt, indem sie sich für die verschiedenen christlichen Konfessionen interessierten und Acht gaben, wie diese ihre Unterschiede artikulierten, und selber Formen des theologischen

41 Ebd., 453.

42 Ebd., 461.

43 G. Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2011, 25–34. Siehe auch R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge 1962; M. Stein-schneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz 1960; A. Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968.

44 C. H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in: ZA 26 (1912), 175–195; S. Hamarneh, *Contribution of Christian Arabs in the Arab-Islamic Culture*, in: ParOr 24 (1999), 99–111; B. Harb, *Der Beitrag der orientalischen Christen zur arabischen Kultur*, in: M. Tamcke / W. Schwaigert / E. Schlarb (Hg.), *Syrisches Christentum weltweit*, Münster 1995, 386–400. Wie groß der christliche Einfluss auf die islamische Dogmenbildung war und wie viel sich die Vertreter beider Religionen gegenseitig beeinflussten, bedarf weiterer Forschung. Vgl. U. Rudolf, *Christliche Bibelexegese und mu'tazilitische Theologie: Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. Chr.)*, in: Oriens 34, (1994), 299–313.

45 J. W. Watt, *The Strategy of the Baghdad Philosophers: The Aristotelian Tradition as a Common Motif in Christian and Islamic Thought*, in: J. J. van Ginkel / H. L. Murre-van den Berg / T. M. van Lint (Hg.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam*, Louvain 2005, 151–166.

46 K. Cragg, *The Arab Christian. A History of the Middle East*, Louisville u.a. 1991, 291.

Denkens in den Debatten mit Christen entwickelten.⁴⁷ In der Frühzeit der Abbasiden wirkten als Disputanten meist Paare von muslimischen und christlichen Kontrahenten: Der nestorianische Katholikos Timotheos I. (gest. 823)⁴⁸, der die apologetische Methodologie der christlich-arabischen Schriftsteller bereits erkennen ließ⁴⁹, trat in den Dialog mit dem Kalifen al-Mahdī (reg. 775–785).⁵⁰ Der Mu‘tazilit ‘Īsā b. Šubayḥ al-Murdār (gest. 226/841) schrieb gegen den Melkiten Theodor Abū Qurrah.⁵¹ Abū l-Hudhayl al-‘Allāf (gest. ca. 841) fand in dem Nestorianer ‘Ammār al-Baṣrī⁵² sein Pendant. Dirār b. ‘Amr (gest. 815)⁵³, Abū ‘Īsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq (gest. 816)⁵⁴ und al-Qāsim Ibn Ibrāhīm (gest. 860)⁵⁵ widmeten sich der Widerlegung zentraler Dogmen des Christentums. Den konfessionellen Unterschied zum Ausdruck zu bringen, war eine der wichtigsten Herausforderungen für die Christen, wenn sie ihre religiöse Identität sowohl nach innen als auch nach außen artikulieren wollten.⁵⁶

In ihrer Theologie wurden die Christen von der im 8. Jahrhundert entwickelten hochkultivierten dialektischen Technik der Argumentation, die sogenannte *‘ilm al-kalām*

47 Ein Beispiel dafür ist der muslimische Schriftsteller al-Ġāhiz (777–869), der in seiner *Widerlegung der Christen* das verwirrende Bild bezüglich des Messias darstellte, das die Christen bei den Muslimen schufen: „Will man nun die Anschauung der Christen über den Messias richtig verstehen, so muss man zuerst ihre Ideen über die Göttlichkeit genau zu begreifen suchen. Aber wie sollte das möglich sein? Denn sprichst du z.B. mit einem Nestorianer über den Messias, so gibt er dir eine bestimmte Antwort, die aber mit der eines anderen Nestorianers durchaus nicht übereinstimmt, ja ihr vielleicht sogar direkt gegensätzlich ist. Und gerade so steht es mit den Melchiten und Jacobiten.“ O. Rescher, *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ġāhiz aus Baṣra (150–250 H.) nebst noch unveröffentlichten Originaltexten*, Teil I, Stuttgart 1931, 53. Siehe auch T. Hainthaler, *Ġāhiz und seine Schrift „Widerlegung der Christen“*. Eine Annäherung, in: S. H. Griffith / S. Grebenstein (Hg.), *Christsein in der islamischen Welt*. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2015, 243–256. Zur Wahrnehmung der christlichen Konfessionen durch muslimische Gelehrten siehe: D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden u.a. 2008; Ders., *Dialogue with other Faiths as an Aspect of Islamic Theology*, in: T. L. Hetteema / A. van der Kooij (Hg.), *Religious Polemics in Context*, Assen 2004, 93–109.

48 A. Mingana (Hg.), *Timothy’s Apology for Christianity*, in: Woodbrooke Studies 2 (1928), 1–162.

49 S. H. Griffith, *The Prophet Muḥammad, His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in: T. Fahd (Hg.), *La vie du prophète Mahomet*, Paris 1983, 99–146, hier 101.

50 Vgl. R. Caspar, *Les version arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le calife al-Mahī*, in: *Islamochristiana* 3 (1977), 107–175; *Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdī*, Einl., Übers. u. Anm. v. M. Heimgartner, Louvain 2011.

51 *Kitāb ‘alā Abī Qurrah an-Naṣrānī*, vgl. B. Dodge, Hg. u. Übers., *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 Bde., New York 1970, Bd. 1, 394.

52 Vgl. M. Hayek (Hg.), *‘Ammār al-Baṣrī, Apologie et Controverses*, Beyrouth 1977.

53 Vgl. D. Thomas, *Dirār b. ‘Amr*, in: Ders. / B. Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Biographical History*, Bd. 1 (600–900), Leiden 2009, 371–374.

54 Vgl. D. Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū ‘Īsā al-Warrāq’s Against the Trinity*, Cambridge 1992; Ders., *Early Muslim Polemic against Christianity. Abū ‘Īsā al-Warrāq’s Against the Incarnation*, Cambridge 2002.

55 D. Thomas, *The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era*, in: L. Ridgeon (Hg.), *Islamic Interpretation of Christianity*, New York 2001, 78–98, hier: 83f; W. Madelung, *Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm and Christian Theology*, in: *ARAM* 3:1 und 3:2 (1991), 35–44.

56 S. H. Griffith, *Reflections on the Biography Theodore Abū Qurrah*, in: *ParOr* 18 (1993), 143–170, hier: 164.

(=„Wissenschaft der Rede“)⁵⁷ beeinflusst. In dieser auf der Vernunft basierenden Streittechnik formte sich die theologische Strömung im Islam Mu‘azila, die in Basra und Bagdad aufblühte und zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert ihren Höhepunkt erlebte.⁵⁸ Auf christlicher Seite entstanden demzufolge Werke des „christlichen kalāms“,⁵⁹ in denen der theologische Diskurs an dem der muslimischen Gelehrten angepasst wurde, auch wenn gleichzeitig die traditionelle Exegese und Hermeneutik gepflegt wurde. Während das mu‘azilitische Modell zweifellos das Vokabular der melkitischen Autoren ausformte, das eindeutig qur‘ānische Elemente, dessen theologische Begrifflichkeit und Debattiertechnik einschloss,⁶⁰ nahmen die islamischen Autoren zu Beginn der Legitimierung ihrer Religion das für die Christen charakteristische exegetische Verfahren auf.⁶¹ Nachdem der Qur‘ān mit seinem Anspruch als geoffenbarte Schrift an Bedeutung gewonnen hatte, begann im 9. Jahrhundert die Übersetzung biblischer Schriften.⁶² In den christlichen Schriften fanden sowohl die Bibel und als auch der Qur‘ān Eingang in die Argumentation. Der Qur‘ān wurde durch Christen aufgrund seines Beweispotentials im islamischen Milieu zitiert.⁶³ Christen und Muslime nutzten jeweils die Schriften des anderen als Grundlage für ihre Gespräche, und wenn sie die Argumente aus den Schriften ausschöpften, suchten sie nach rationalen Argumenten.⁶⁴ Muslimische Gelehrte, wie Zaydī Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm al-Hasanī ar-Rassī (gest. ca. 860) und ‘Alī ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī (gest. 860), machten in ihren Schriften reichlich von der Bibel Gebrauch.⁶⁵

57 Siehe M. A. Cook, *The Origins of ‘Kalām’*, in: BSOAS 43:1 (1980), 32–43; U. Pietruschka, *Zu den Begriffen kalām und mutakallim in christlichem Kontext*, in: W. Beltz / U. Pietruschka / J. Tubach (Hg.), *Sprache und Geist: Peter Nagel zum 65. Geburtstag*, Halle 2003, 185–199; H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, London 1976.

58 Siehe D. Gimaret, *Mu‘azila*, in: EI² 7 (1993), 783–793; R. C. Martin / M. R. Woodward / D. S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam. Mu‘azilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997.

59 Vgl. S. H. Griffith, *Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, in: S. K. Samir / J. S. Nielsen (Hg.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden 1994, 1–43; Ders., *The First Christian Summa Theologiae in Arabic: Christian Kalām in Ninth-Century Palestine*, in: M. Gervers / R. J. Bikhazi (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, 15–31.

60 „[...] the Arabic-speaking Christian writers often built their arguments on ways of thinking that the Muslims had initially elaborated in view of commending their own faith in the Qur‘ān and in the traditions of the prophet Muḥammad. As a result, the discourse of the Christian apologists in Arabic presents a conceptual profile that cannot easily be mistaken for Christian theology in any other community of Christian discourse.“ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 75.

61 Monferrer-Sala, *Between Hellenism and Arabicization*, 460.

62 Vgl. Griffith, *The Gospel in Arabic*; Ders., *The Bible in Arabic: The Scripture of the ‘People of the Book’ in the Language of Islam*, Princeton 2003; D. Cook, *New Testament Citations in the Hadīth Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic*, in: E. Grypeou / M. Swanson / D. Thomas (Hg.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden 2006, 185–223. Anders als diese allgemein akzeptierte Variante vertritt H. Kashouh die These einer früheren Übersetzung der Evangelien ins Arabische, nämlich im 6. oder 7. Jahrhundert. *The Arabic Versions of the Gospels: the Manuscripts and Their Families*, Berlin 2011, 34.

63 Siehe S. H. Griffith, *The Qur‘ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Maḡlis of al-Ma‘mūn*, in: ParOr 24 (1999), 203–233.

64 Vgl. D. Thomas, *The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic*, in: ICMR 7 (1996), 29–38.

65 Vgl. Thomas, *The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic*, 29–38.

Mit den christlich-arabischen Autoren begann ein neues Zeitalter christlicher Theologie. Die christliche Reaktion auf den Islam und der Dialog mit diesem waren bemerkenswert vielfältig und kreativ. Der Islam forderte eine verständliche Erklärung der christlichen Dogmen: Trinität, Gottessohnschaft Christi, Menschwerdung und Kreuzigung des Sohnes Gottes sowie Antworten auf verschiedene religiöse Praktiken: die Praxis, gen Osten zu beten, Kreuzes-, Bilder- und Heiligenverehrung. Mit ihrer Verkündigung der Menschwerdung Gottes und der Heilsvermittlung durch den Tod Christi am Kreuz stellten die Kreuze und die Bilder die sichtbarsten Zeichen der theologischen Differenz gegenüber dem Islam dar, die weitreichende Konsequenzen hatte. Sie sind als ‚visuelle Glaubensbekenntnisse‘ zu betrachten, die einen bestimmten Platz im öffentlichen Raum hatten. Sidney H. Griffith betont: „For the cross and the icons publicly declared those very points of Christian faith which the Qur’ān, in the Muslim view, explicitly denied: that Christ was the Son of God (*al-Mā’idah* 5:17) and that he died on the cross (*an-Nisā’* 6:157).“⁶⁶ Dass christliche Praxis der Kreuz- und Bilderverehrung die Verachtung der Muslime weckte, war also nicht unerwartet.

Bedeutung des vorliegenden Buches: Die Frühzeit des Islam war von der Herausbildung einer neuen religiösen Darstellungs- und Repräsentationsform bestimmt. Der qur’ānische Text, der als einzigartiges religiöses Zeichen göttlicher Botschaft an die Menschheit galt, stand jetzt den christlichen Bildern und Kreuzen gegenüber. Er wurde zur maßgeblichen Norm religiöser Repräsentation sowohl im sakralen als auch im öffentlichen Raum. Der Unterschied in der theologischen Argumentation und Legitimation der Repräsentationsbilder beider Religionen sorgte im 8. und 9. Jahrhundert für heftige Diskussionen, bis hin zum Versuch seitens der Muslime, den Christen das Recht auf Bilder zu nehmen.

Auch wenn heute der markante Unterschied in der Bilderfrage – allgemein gesehen – zwischen Christentum und Islam durch die globalisierten Medien in den Hintergrund gerückt zu sein scheint,⁶⁷ bildet sie in der Begegnung der westlichen Kultur mit der nahöstlichen immer noch eine der brisantesten Fragen. Das hat seinen Grund in der Tatsache, dass im islamischen Raum der Bildbegriff ganz anders geprägt wurde. Die schon seit dem 8. Jahrhundert entwickelte negative Stellung zu den religiösen Bildern im Islam stößt heute auf ein westlich geprägtes Bildverständnis⁶⁸, dessen Ignoranz gegenüber den religiösen Gefühlen frommer Muslime und gegenüber der kulturell-ästhetischen Sensibilität des Islam

66 Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 145.

67 H. Belting, *Das echte Bild: Bildfragen als Glaubensfragen*, München ²2006, 32. Vgl. auch B. Heyberger / S. Naef (Hg.), *La multiplication des images en pays d’islam: de l’estampe à la télévision (17e–21e siècle). Actes du colloque „Images: fonctions et langages. L’incursion de l’image moderne dans l’Orient musulman et sa périphérie“*, Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25–27 mars 1999, Istanbul u.a. 2003; S. Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zur Karikaturenstreit*, aus dem Französischen von C. Seiler, München 2007, 72–130.

68 Das Konzept „westliches Bildverständnis“ wird hier im Bewusstsein der Tatsache verwendet, dass es in der westlichen Kultur eine Spannung zwischen dem durch die Aufklärung geprägten kognitiven „Anikonismus“ und der in der „Esoterik“ exilierten Bildhaftigkeit gibt, wie W. J. Hanegraaff ausführlich beschreibt: *The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism*, in: O. Hammer / Kocku von Stuckrad (Hg.), *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden u.a. 2007, 107–136. Die verwickelte Geschichte der beiden kulturellen Neigungen wird hier jedoch nicht berücksichtigt.

überhaupt weltweit heftige Proteste von Muslimen aufflammen ließ. So prallen in dem gegenwärtigen sogenannten „Karikaturenstreit“⁶⁹ (Dänemark, Norwegen, Frankreich) erneut in der Geschichte des Bildes zwei Kulturräume aufeinander. In diesem *Clash of Civilization* wird die Kunst in ihrer vielfältigen Form zum Medium interreligiöser Konflikte. Es geht dabei nicht in erster Linie um eine herabwürdigende Darstellung des Propheten Muḥammad, sondern vielmehr um den Angriff auf eine religiöse Kultur, die im Gegensatz zum Christentum durch eine „Bildabstinenz“ im sakralen Raum gekennzeichnet ist.⁷⁰ Zu dem Angreifbaren im Bild bemerkt W. Köster treffend: „Es macht zunächst keinen Unterschied, ob die Abbildungen verunglimpfend sind oder nicht, entscheidend ist nicht erst die sekundäre modellbildende Funktion, die ‚Aussage‘ der Karikaturen, sondern bereits die primäre semiotische Qualität, das Ikonische als solches.“⁷¹ Auch positive Initiativen, die das Leben Muḥammads darstellen wollten, riefen Wut und starke Ablehnung in einigen muslimischen Gemeinschaften und in der muslimischen Diaspora hervor, wie beispielsweise der Film *Al-Risala* (Die Botschaft), betitelt auch *Muḥammad – der Gesandte Gottes* (1977), obwohl er von den muslimischen Autoritäten, sowohl sunnitisch als auch schiitisch, befürwortet wurde, da man auf die Figur Muḥammads verzichtet hatte.⁷² Der Regisseur und der Produzent dieses Films, der Syro-Amerikaner Moustapha Akkad, der als „an ambassador of Muslim culture and history within the Hollywood film industry“ betrachtet wurde, wurde im Jahre 2005 bei einem Bombenanschlag ermordet. Auch im islamisch dominierten Raum, wo der religiös-kulturelle Austausch aufgrund der Kohabitation der beiden religiösen Gemeinschaften konstitutiv war⁷³, stößt man heute auf eine Krise der Toleranz, die sich in

69 Vgl. Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, 131–137; M. Glavac, *Der „Fremde“ in der europäischen Karikatur: eine religionswissenschaftliche Studie über das Spannungsfeld zwischen Belustigung, Beleidigung und Kritik*, Göttingen 2013. Siehe auch M. Ata, *Der Mohammed-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Analyse*, Wiesbaden 2011.

70 Zu den Abbildungen des Propheten Muḥammads im außersakralen Raum siehe: O. Grabar, *Les portraits du Prophète Mohamet à Byzance et ailleurs*, in: *Persés* 146:4 (2002), 1431–1445; O. Grabar / M. Natif, *The Story of Portraits of the Prophet Muhammad*, in: *Studia Islamica* 96 (2003), 19–38; C. Gruber, *Between Logos (Kalima) and Light (Nūr): Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting*, in: *Muqarnas* 26 (2009), 1–34; Ders., *Images of Muhammad In and Out of Modernity: The Curious Case of a 2008 Mural in Tehran*, in: Ders. / S. Haugbolle (Hg.), *Visual Culture in the Modern Middle East: Rhetoric of the Image*, Bloomington 2013, 2–31; C. Gruber / A. Shalem (Hg.), *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology*, Berlin u.a. 2014.

71 *Bilderverbot und Bilderstreit als Diskurselemente von Medienmentalitäten, anlässlich des Streits um die Mohammed-Karikaturen in Jyllands Posten*, in: *Lili* 36:142 (2006), 159–195, hier: 164f.

72 F. Bakker, *The Image of Muhammad in The Message, the First and Only Feature Film about the Prophet of Islam*, in: *ICMR* 17:1 (2006), 77–79; W. E. Khachab, *Muhammad au cinéma. La destruction des idoles dans un média iconodole ou politique de la verticalité comme médiation*, in: O. Hazan / J.-J. Lavoie (Hg.), *Le Prophète Muhammad entre le mot et l’image*, Québec 2011, 81–84; E. Shohat, *Sacred Word, Profane Theologies of Adaptation*, in: R. Stam / A. Raengo (Hg.), *A Companion to Literature and Film*, Malden 2004, 23–45; J. Chahine, *Keeping the Faith: From the Prophet Mohammed to Michael Myers and Beyond: The Unlikely Two-Track Career of Director-Producer Moustapha Akkad*, in: *Film Comment* 50:3 (2014), 54–57.

73 Der Religionswissenschaftler und Theologe Andreas Feldtkeller machte eine nennenswerte Beobachtung am Beispiel bestimmter Orte in Israel, wo Bild und Bildlosigkeit in einem kulturellen Dialog oder „in einem spannungsreichen Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung“ stehen. „Dies ist gut zu beobachten anhand von muslimischen und christlichen ‚Identitätsikonen‘ in Form von reliefartig behauenen, zumeist unbemalten Steinen, die in arabischen Städten des Heiligen Landes gern über die Türen oder

einer Zerstörungswut gegenüber den Sakralgebäuden durch die Taliban (z.B. Sprengung der Buddha-Statuen in Afghanistan) und radikalen Islamisten (Vernichtung christlicher Symbole, Kirchen, Denkmäler und Gräber) ausdrückt.⁷⁴ Zusammen mit der Zerstörung der religiösen Symbole, werden auch diejenigen Bestandteile zunichte gemacht, die tragende kulturelle Identitätssäule nicht nur für die jeweilige religiöse Gemeinschaft waren, sondern für die gesamte nahöstliche Gesellschaft.

Die Bedeutung der Bildproblematik und ihre religiösen Implikationen treten erst zutage, wenn man sie in den größeren Zusammenhang rückt und sie in dem Kontext analysiert, in dem sie entstanden ist. Wenn es um die Frage der Krise der religiösen Bilder auf christlichem Terrain geht, fokussieren sich die meisten Forschungen überwiegend auf den byzantinischen Ikonoklasmus. Sowohl historische Hintergründe als auch theologische Positionen wurden diesbezüglich gründlich untersucht,⁷⁵ während die christliche Auseinandersetzung

deren Nähe an den Wänden von Privathäusern angebracht werden. Dieser Brauch setzt eine muslimisch-christlich gemischte Wohnsituation gerade voraus, in der es sinnvoll ist, seine religiöse Identität am Eingang des Hauses auszuweisen [...]. Oft sind sie kombiniert mit einem Lob für Gottes Güte, die den Bau des Hauses ermöglichte, normalerweise in der Formulierung: *ḥaḍā min faḍli rabbī*. In Wohngebenden ohne interreligiöse Prägung finden sich solche Inschriften in der Regel ohne zusätzliches Symbol für die Religionszugehörigkeit. In Jerusalem und Bethlehem, wo inzwischen der Islam dominiert, überwiegt eine Tradition ‚bildloser‘ Identitätsikonen. Muslime benutzen dabei Symbole wie den achteckigen Stern oder andere Ornamente, die in Größe und Gestalt an Buchdeckel erinnern und so die Bewohner des Hauses als Anhänger einer Religion des reinen Wortes ohne Gebrauch von Bildern ausweisen. Christen, die es in einer muslimisch dominierten Umgebung schwer haben, überhaupt ihre religiöse Identität nach der Seite der Öffentlichkeit hin darzustellen, verwenden als bildloses Pendant dazu das Symbol des Kreuzes ohne Korpus oder das fünffache Jerusalem-Kreuz. In christlich-geprägten Städten wie Beit Sahur (Bait Sāḥūr) oder Shara Amru (Šafā ‘Amr) überwiegt dagegen die bildliche Identitätsikone, und dies sowohl bei Christen als auch bei Muslimen. Christen benutzen in solchen Kontexten am liebsten ein Relief des Heiligen Georg am Hauseingang zum Ausweis ihrer christlichen Identität. Unter diesem Einfluß stellen Muslime in ihren christlichen Umgebungen auffallend viel häufiger als an anderen Orten ihre Religionszugehörigkeit dar durch steinerne Relief-Abbildungen des Felsendoms oder anderer muslimischer Heiliger Stätten.“ *Die ‚Mutter der Kirche‘ im ‚Haus des Islam‘. Gegenseitige Wahrnehmung von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland*, Erlangen 1998, 77f.

74 Vgl. J. J. Elias, *The Taliban, Bamiyan, and Revisionist Iconoclasm*, in: S. Boldrick / L. Bribaker / R. S. Clay (Hg.), *Striking Images, Iconoclasm Past and Present*, Ashgate: Surrey / Burlington 2013, 145–164; F. B. Flood, *Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum*, in: *The Art Bulletin* 84 (2002), 641–659.

75 Hier eine kurze Auswahl an Literatur zu diesem Thema: L. Brubaker / J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680–850): The Sources*, Birmingham 2001; S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973; J. Irmischer (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen*, Leipzig 1980; H. Gauer, *Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, Frankfurt a. M. 1994; R.-J. Lilie (Hg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715–847)*, Frankfurt a. M. 1999; T. Krannich / C. Schubert / C. Sode, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*, Tübingen 2002; A. Giakalis, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Leiden 1994, erweiterte Auflage 2005; H. G. Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn u.a. 2005; P. Brown, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in: *EHR* 88 (1973), 1–34; F. Ivanovic, *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*, Eugene u.a. 2010; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, in: *DOP* 8 (1954), 83–150.

mit diesem Thema im islamisch geprägten Raum bis heute nur am Rande untersucht worden ist.⁷⁶ Aus diesem Grund nimmt sich diese Arbeit die Analyse der christlichen Legitimierung der religiösen Bilder im religiös-kulturellen Raum des Islam als Aufgabe. Hierfür ist die umfassende arabische Schrift zur Verteidigung der christlichen Bilderverehrung des Melkiten Theodor Abū Qurrah (ca. 755 bis ca. 830) der Untersuchungsgegenstand.

Was dem Forschungsstand dieser Schrift betrifft, gibt es bis auf zwei Editionen mit Einleitungen und einigen Übersetzungen (Deutsch, Englisch und Italienisch) keine gründliche Analyse. Neben seiner englischen Übersetzung widmete sich Sidney H. Griffith dieser Schrift direkt oder tangential in einigen seiner Artikel. Bedeutend sind hier drei seiner Artikel: *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*⁷⁷, *Theodore Abu Qurrah's on the Veneration of the Holy Icons. Orthodoxy in the World of Islam*⁷⁸ und *Images, Islam and Christian Icons. A Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times*.⁷⁹ Auch Igor Pochoshajew fasste in einem Artikel einige Aspekte der Bilderschrift zusammen.⁸⁰ Diese Beschäftigungen sind bemerkenswerte Schritte in der Erleuchtung der Bilderschrift Theodors. Jedoch ist eine umfassende Analyse der Entwicklung des religiös-historischen Kontextes und eine grundlegende Darstellung der christlichen Bildertheologie im islamischen Raum notwendig.

Die vorliegende Arbeit umfasst drei Kapitel: Kapitel I stellt die Biographie und die Werke von Theodor Abū Qurrah dar, wobei die Bedeutung der Bilderschrift hervorgehoben wird. Kapitel II geht der Entwicklung der politisch-religiösen Repräsentationskultur des Islam sowie der Genese der Bilderablehnung im Kalifat nach (Mikrokontext), unterdessen die Entwicklung des christlichen Bilderkultes und die gleichzeitigen Geschehnisse in Byzanz aus dem 6. Jahrhundert stetig im Hintergrund in Form von Exkursen dargestellt werden (Makrokontext). Kapitel III ist das längste Kapitel dieser Arbeit. Es enthält vier Teile: (1) Editionen und Übersetzungen des Traktats; Textentstehung: Autor, Zeit der Abfassung, Sprache; Auftraggeber, Adressaten; Inhaltsübersicht; (2) Religiös-theologischer Rahmen der Bilderfrage; (3) Biblisch-theologischer Rahmen der Bilderfrage; (4) das Bildverständnis Theodor Abū Qurrahs. In den letzten drei Teilen geht es speziell um die Frage, welche Formen der theologischen Argumentation sich im christlich-arabischen Diskurs antreffen lassen und welche Besonderheiten die christliche Bildertheologie im islamischen Kontext in ihrer jedoch bleibenden Abhängigkeit zu den traditionellen Bildertheologien, vor allem zu der von Johannes von Damaskus, in sich trägt. Abschließend folgt eine Würdigung der argumentativen und theologischen Arbeitsweise Theodors im Vergleich zu Johannes von Damaskus und der kontextuellen Bedeutung der Schrift.

76 Vgl. L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974, 10–33.

77 In: JAOS 105 (1985), 53–73.

78 In: SAJ 13 (1992), 3–19.

79 In: P. Canivet / J.-P. Rey-Coquais (Hg.), *La Syrie de Byzance à l'islam, VIIe- VIIIe siècles*, Damascus 1992, 121–138.

80 *Abū Qurra über die Verehrung christlicher Bilder*, in: ByzZ 101 (2008), 1–21.

Kapitel I

Zu Person und Werk Theodor Abū Qurrahs

1.1 Biographischer Abriss¹

Theodor Abū Qurrah (ثاودورس أبو قرّة)² war ein melkitischer Theologe und Bischof der mesopotamischen Stadt Harrān, der im Übergang vom 8. zum 9. Jahrhundert in der Zeit der Abbasiden-Herrschaft (750–1258) lebte. „Dieser lange Zeit unbeachtete Stern erster Größe am literarischen Himmel des christlichen Orients“³ erweckte erhöhtes Interesse besonders im Zuge der wachsenden Bedeutung an dem mit dem Islam koexistierenden orientalischen Christentum und gilt als der früheste christlich-arabische Theologe.⁴ Zusammen mit großen Theologen anderer christlichen Konfessionen, wie dem „Jakobiten“ Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā’iṭah (gest. ca. 830)⁵ und dem Nestorianer ‘Ammār al-Baṣrī (9. Jh.), gehörte Theodor Abū Qurrah zu der Generation der Mitinitiatoren einer kulturgeschichtlichen Wende in einer privilegierten Zeit des intensiven Austausches zwischen Religionen und Denksystemen und der Umsetzung griechischer Philosophie unter den abbasidischen Kalifen al-Ma’mūn (813–833) und al-Mu’tasim (833–842), die Anreger und Unterstützer dieses Kli-

-
- 1 An der Biographie Theodor Abū Qurrahs versuchten sich in unterschiedlicher Intensität: I. Dick, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, in: POC 12 (1962), 209–223; 319–332; 13 (1963), 114–129; G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischof von Harran (ca. 740–820)*, Paderborn 1910, 1–20; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l’Eglise melchite du V^e au XX^e siècle*, 6 Bde., Louvain u.a. 1979–1996, hier: Bd. 2:2, Louvain 1988, 104f; S. H. Griffith, *Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah*; vgl. ders., *Theodore Abū Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv 1992; A. T. Khoury, in: Gleü / Khoury, *Schriften zum Islam*, 47–52; S. K. Samir, *Al-Ġadīd fī Sīrat Abū Qurrahwa-Āṭārīhi*, in: Al-Mashriq 73 (1999), 417–449; Ders., *Abū Qurrah, Al-Sīrah wa-l-Marāġi*, in: Mawsū‘at al-Ma’rifah al-Masīhiyyah, Bd. 1, Dār al-Mašriq, Beirut 2000; *Abū Qurrah: vida, bibliografia y obras*, übers. v. J. P. Monferrer-Sala, Córdoba 2005; *Tāwūdurus Abū Qurra*, in: Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation 7 (1983) 138–160; J. C. Lamoreaux, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, in: DOP 56 (2002), 25–40.
 - 2 Der Beiname ‚Abū‘ kommt vom arabischen ‚Ab‘, was Vater heißt, und im Status constructus أبو *abū*, was ‚Vater von‘ bedeutet. ‚Qurra‘ bedeutet, so I. Dick, „Glück“. Graf übersetzt ihn mit „Trost“ und „Erquickung“. Dick betrachtet diesen Beiname als einen „patronyme spécifiquement Harranien“. *Un continuateur arabe de Saint Jean Damascène*, 114; Graf, *Die arabischen Schriften*, 5.
 - 3 G. Graf, *Geschichte der christlich arabischen Literatur*, Bd. 2: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Rom 1947, 7.
 - 4 Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, 178.
 - 5 H. Suermann, *Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā’iṭa: Portrait eines miaphysitischen Theologen*, in: JECS 58 (2006), 221–234.

mas waren.⁶ In ihren Schriften prägten diese Theologen die christlich-arabische Theologie in der Zeit des Übergangs von einem syro-aramäischen und griechischen Christentum zu einem arabischen.

Zur Rekonstruktion der Biographie Theodors verhelfen Quellen in syrischer, arabischer und armenischer Sprache aus dem 9. Jahrhundert: der melkitische Patriarch Eutychios von Alexandrien (gest. 940)⁷, die Chronik des syrisch-orthodoxen Patriarchen Michael der Syrer (gest. 1199)⁸, die armenischen Chronisten Vardan (gest. 1271) und Mxithar d’Ayrivankh (13. Jhr.)⁹ und die syrische Chronik *ad annum 1234*, die um 1240 von einem unbekanntem edessenischen Autor verfasst wurde.¹⁰ Zudem finden sich einige Hinweise bei den christlichen sowie bei den muslimischen Autoren, die Zeitgenossen Abū Qurrahs oder später auftretende Autoren waren.

Als Geburtsort Theodors gilt Edessa (ar-Ruhā), das heutige Şanlıurfa im Südosten der Türkei. Michael der Syrer nennt ihn „einen edessischen Chalcedonier“¹¹, eine Bezeichnung, die die doppelte Identität Theodors ausdrückt: seine Herkunft und seine konfessionelle Prägung.¹² Diese Identifikation ist wichtig im Kontext der Stadt Edessa, wo chalcedonensische, jakobitische und nestorianische Christen lebten.¹³ Das Geburtsdatum Theodors ist umstritten.¹⁴ Zur ansatzweisen Bestimmung geht S. H. Griffith von zwei Daten aus: seine

-
- 6 Vgl. R. Caspar, et al., *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, in: *Islamochristiana* 1 (1975), 125–181; 2 (1976), 187–249; 3 (1977), 255–286; 4 (1978), 247–267; 5 (1979), 299–317; 6 (1980), 259–299; 7 (1981), 299–307; J. van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard 2006, 83.
- 7 *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, hrsg. v. L. Cheikho / B. Carra de Vaux / H. Zayyat, 1909, 2 Bde., hier: Bd. 2, 64.
- 8 *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. 3, 32–34.
- 9 R. Thomson, *The Historical Compilation of Vardan Arewelc’i*, in: *DOP* 43 (1989), 125–226; M. Brosset (Übers.), *Histoire chronologique par Mkhithar d’Ayrivank, XIII^e s.*, in: *Mémoires de l’Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*, St. Petersburg 1869.
- 10 *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C. 1234 Pertinens*, hg. v. J. B. Chabot, Bd. 1, Louvain 1916, 81, 82, 109, 354.
- 11 *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. 3, 32.
- 12 S. H. Griffith nimmt eine Erwähnung in Theodors Traktat über die Verehrung der Bilder im Zusammenhang mit dem Hinweis auf Prozessionen mit der Christusikone (Mandylyon) „in unserer besonders gesegneten Stadt Edessa“ auch als Beweis dafür. *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, Louvain 1997, 11.
- 13 In spätantiker Zeit war die größte religiöse Gemeinde in der Stadt die der syrischen „Monophysiten“, während die byzantinischen Gouverneure Melkiten waren. Segal, *Edessa*, 98, 192; W. H. C. Frend, *The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century*, in: *Past and Present* 54 (1972), 3–24, hier: 8. Die schon lange bestehenden Konflikte zwischen den beiden Richtungen waren so erbittert, dass die syrischen Einwohner Edessas das Ankommen der Muslime als Rettung betrachteten. Segal, *Edessa*, 192. Kaiser Maurikios (582–602), verfolgte die „Monophysiten“ und ließ „monophysitische“ Mönche exekutieren. H. J. W. Drijvers, *Edessa*, in: *TRE* 9 (1982), 277–288, hier: 287.
- 14 Dick nimmt an, dass Theodor Abū Qurrah 40 oder 45 Jahre alt gewesen war, als er im Jahre 793 oder 796 zum Bischof gewählt wurde. Er nimmt 750 als Geburtsjahr an. *Un continuateur arabe*, 120. Vasiliév und Graf hingegen 740. *The Life of St. Theodore of Edessa*, in: *Byzantion*, 16 (1942–1943), 165–225, hier: 214; *Die arabischen Schriften*, 20. Nasrallah spekuliert über ein früheres Geburtsdatum (724/725), um das Treffen zwischen Theodor Abū Qurrah und Johannes von Damaskus möglich zu machen. *Histoire du mouvement littéraire dans l’Église melchite du Ve au XXe siècle*, 110. Bacha nennt kein exaktes Datum, sondern setzt seine Geburt an den Anfang des 8. Jahrhunderts, damit er Johannes von Damaskus (gest. 754) getroffen haben kann. *Un traité des oeuvres arabes de Théodore Abou-Kurra évêque de Haran*, Tripoli u.a. 1905, 4. Zu einem früheren Todesdatum (750) Johannes siehe: Sahas,

Enthebung aus dem Bischofsamt und sein Gespräch mit dem Kalifen al-Ma'mūn (813–833). Man müsse von einem „recht frühen“ Geburtsdatum ausgehen, um Theodors Weihe als Bischof von Harrān erklären zu können, bevor er vom Patriarchen Theodoret irgendwann während dessen Amtszeit (785–799) abgesetzt wurde. Gleichzeitig müsse man jedoch sein Geburtsdatum „recht spät“ ansetzen, damit er zum Zeitpunkt seines Gesprächs mit dem Kalifen al-Ma'mūn im Jahre 829 nicht als unglaubwürdig alt erscheint. Innerhalb dieser Einschränkungen kommt Griffith zu dem Schluss, dass Theodor um das Jahr 755 geboren wurde, im Jahre 785 ungefähr 30 Jahre alt war und 74 Jahre alt im Jahre 829.¹⁵ Zu Theodors Ausbildung und Studium gibt es in den Quellen keine Hinweise.¹⁶

Obwohl die Quellen sehr dürftig und unklar sind, nehmen die meisten Forscher an, dass Theodor irgendwann zwischen 775–785 Mönch in dem palästinensischen Kloster des Hl. Sabas (gest. 532) war.¹⁷ In diesem theologisch exponierten Kloster, das der Hort einer langen Tradition theologischer Reflexion war, dürfte Theodor eine wesentliche Basis für seine zukünftigen theologischen Ambitionen gelegt haben.¹⁸ Das Kloster hatte den Seniorstatus¹⁹

John of Damascus on Islam, 47–48; A. Louth, *John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, 5.

- 15 Griffith, *Reflections on the Biography*, 149. Auch Samir Khalil schlug das Jahr 755 vor. „*La somme aspects de la foi*“; *ouvre de Abū Qurrah?*, in: Ders. (Hg.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes. Oosterhesselen, septembre 1984*, Rom 1986, 93–121, hier: 119–120.
- 16 Die Erwähnung Theodors von „al-madā'in“ („die Städte“) in seiner Schrift *Über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion* nimmt Nasrallah als Hinweis darauf, dass Theodor nach seiner Ausbildung in Edessa und vor seinem Eintritt in das Kloster Mar Saba nach Bagdad reiste, um zu studieren. (Narsallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, 110). Die Bezeichnung „al-madā'in“ wird von Nasrallah als ein Hinweis auf die Doppelstadt Seleukia-Ktesiphon verstanden, die 637 von den Arabern erobert wurde und mit der Gründung Bagdads durch den Kalifen al-Manṣūr 762 verfiel. Abū Qurrah lässt sich selbst in dieser Schrift als eine Person auftreten, die aus dem Gebirge in die bewohnten Städte kam und dort die Konkurrenz zwischen vielen religiösen Gemeinschaften bemerkt. Griffith betrachtet dies nur als ein „thought-experiment“ Theodors zur Bestimmung der „wahren“ Religion innerhalb der religiösen Mannigfaltigkeit der damaligen Zeit. *Reflections on the Biography*, 161. Nasrallah nimmt an, Theodor habe noch eine zweite Reise nach Bagdad unternommen, und zwar vor seinem Gespräch mit al-Ma'mūn im Jahre 829. Als Beweis führt er die Verbindung Theodors mit dem Gouverneur Ṭahir Ibn Ḥusayn (gest. 822) an, der Theodor beauftragte, das pseudo-aristotelische Werk *De vitutibus animae* ins Arabische zu übersetzen. Hinzu kommen die Kontakte Theodors mit einigen Mu'taziliten, wie Abū l-Hudāil al-'Allāf (gest. 841), Abū 'Īsa al-Warrāq (gest. ca. 864) und al-Murdaq (gest. 840), der eine Schrift gegen Abū Qurrah schrieb (*Kitāb 'ala Abī an-Naṣrānī*). Narsallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, 115. Doch ist die Verbindung zu Ṭahir Ibn al-Ḥusayn, so Griffith, eher in der Umgebung von Harrān zu lokalisieren. *Reflections on the Biography*, 162.
- 17 Dick, *Un continuateur arabe*, 122–123; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* [ab hier: GCAL], Bd. 2 Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, Rom 1947, 8; Griffith, *Theodore Abū Qurrah: The Intellectual Profile*, 18–20; Ders., *Reflections on the Biography*, 150–152; Narsallah, *Histoire du mouvement littéraire*, Bd. 2, 111; S. K. Samir, 'Al-jadīd fī sīrat Thāwudūrus Abī Qurra wa-āthārihi', in: *Al-Mashriq* 73 (1999), 417–449, hier: 418–419. Ohne diese Zeitspanne widerlegen zu wollen, aber im Bewusstsein der dürftigen Quellenlage, meint Lamoreaux, es gebe keinen überzeugenden Grund zu glauben, dass Theodor Abū Qurrah nicht Mönch in diesem Kloster war, aber auch nur wenige Gründe bzw. gar keinen, zu glauben, dass er es war. *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 40. Khoury ist unsicher, „ob Theodor dort das mönchische Leben aufgenommen hat.“ *Schriften zum Islam*, 47.
- 18 Griffith, *Stephen of Ramlah*, 36.

unter allen Laurae²⁰ Palästinas inne und brachte über mehrere Jahrhunderte hinweg die meisten Bischöfe der drei Patriarchate Jerusalem, Antiochia und Alexandria hervor.²¹ Die Märtyrergeschichte Michaels des Sabbaiten²² weist auf Theodor als Mönch im Sabas-Kloster hin.²³ Der im Kloster ansässige Priestermonch Basil von Emesa gibt vor, diese Märtyrergeschichte verfasst zu haben, nachdem er sie von Abū Qurrah gehört hatte.²⁴ Am Festtag der Verkündigung Mariens sei er mit anderen Mönchen aus dem Kloster gezogen und bei ihrer Rückkehr fanden sie sich in der Zelle Theodors ein. Nachdem sie gegessen und getrunken hatten, habe Theodor ihnen das Schicksal des sabaitischen Mönchs Michael

-
- 19 J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism; Fourth to Seventh Centuries*, Washington 1995, 253 und 323. Das Kloster wurde nach seinem Gründer, dem Hl. Saba (439–532), einem Anachoreten, benannt. Dieser gründete das Kloster im Jahre 483. Informationen über seine Person und sein Kloster findet man bei: Cyrille de Scythopolis, *Vie de Saint Sabas*, übers. v. A.-J. Festugière, Paris 1962; H. Leclercq, *Sabas*, in: DACL 15:1 (1950), 189–211; S. Vaillhé, *Les écrivains de Mar Saba*, in: EOr 2 (1898–1899), 1–11, 33–46; Ders., *Le monastère de Saint Sabas*, in: EOr 2 (1898–1899), 332–341; 3 (1899–1900), 18–28, 168–177; G. Salem, *The Monastery of St. Saba and the Return of the Relics*, in: ECR 1 (1966), 41–46; O. F. A. Meinardus, *Historical Notes on the Lavra of Mar Saba*, in: ECR 2 (1969), 392–401; Patrich (Hg.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church*.
- 20 *Laura* (Gr. *enge Gasse, Hohlweg*) wurde die charakteristische monastische Lebensform in Palästina. Diese entstand aus einer Verbindung zwischen anachoretischer (Mönche, die in die Wüste ausgezogen waren, sog. Asketen, die nach den Regeln des Antonius (250–356) lebten) und koinobitischer (zönobitischer) Lebensweise (Mönche, die Pachomius (292–346) folgten und in lokalen Eremitenkolonien lebten und auf einen geistig fortgeschrittenen Asketen bezogen waren), indem sich ein „hybrid monastic foundation“ herausbildete. J. Thomas, *The Imprint of Sabaitic Monasticism on Byzantine Monastic Typika*, in: J. Patrich (Hg.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church*, 73–83, hier: 73). Die Laurae sind: die Große Laura (483), die Neue Laura (507), Heptastomos (510), Jeremias (531), Firminus, Die Türme, Neelkeraba (ca.514/515). J. Patrich, *The Sabaitic Monastery of the Cave (Spelaion) in the Judean Desert*, in: LA 41 (1991), 429–448, hier: 429, Anm. 1.
- 21 Bacha, *Un traité des oeuvres arabes*, 4. Die Mönche nahmen – wie einst der Klostergründer – an theologischen Kontroversen teil. Als Chalcedonenser nahm Saba an den christologischen Disputen des 6. Jahrhunderts teil. Vgl. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 301–310. In der originistischen Kontroverse trat Johannes der Hesychast (gest. 559) gegen Leontius von Byzanz (gest. 543) auf, am monoenergetisch-monotheletischen Streit nahmen Johannes Moschus (gest. ca. 634) und Sophronius (gest. 638), der zukünftige Patriarch von Jerusalem, und an der ikonoklastischen Auseinandersetzung Johannes von Damaskus (gest. ca. 750) und Theodor Abū Qurrah (gest. ca. 830) aktiv teil. Patrich, *Sabas*, 341–348, 351f. Siehe auch H. Chadwick, *John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist*, in: JTS 25 (1974), 41–74.
- 22 P. Peeters, *La passion de S. Michel le Sabaitic*, in: AB 48 (1930), 65–98; M. J. Blanchard, *The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery*, in: ARAM 6 (1994), 149–163. Vgl. auch S. H. Griffith, *Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph „Abd al-Malik: Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period*, in: ARAM 6 (1994), 115–148.
- 23 Der arabische Originaltext ist nicht erhalten, nur eine georgische Übersetzung, die in einem palästinensischen Kloster im 10. Jahrhundert entstanden ist, gibt davon Kenntnis. Die einzige Auflage ist die von K. Kekelidze, die in seiner *Monumenta Hagiographica Georgica, Pars Prima: Keimena*, Bd. 1, Tblisi 1918, 165–173 veröffentlicht wurde. Vgl. Griffith, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, 13; Ders., *Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery*, 120, Lamoreaux, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 25.
- 24 Man verwechselte ihn mit Basileios von Edessa, dem Autor von *Leben des Hl. Theodor von Edessa*, weil die Erzählung über das Martyrium Michaels in der Darstellung des Lebens des Theodor von Edessa mit einigen Abweichungen wieder auftaucht.

erzählt, der auf Befehl des Kalifen 'Abd al-Malik enthauptet wurde.²⁵ Der Basil-Panegyrikus des Hl. Sabas Kloster, der dem Text der Märtyrergeschichte folgt, zählt den „Hirten“ und „Bischof Syriens“ Theodor, der in Babylon Wunder gewirkt habe, zu den vier Heiligen des Klosters neben Stephan, Johannes Hesychastes und Thomas.²⁶ Eine zweite überlieferte Version des Martyriums Michaels in der Vita des Theodor von Edessa²⁷ erwähnt die Person Theodor zwar nicht, doch lassen sich auch in ihr Umriss der Figur Theodors erkennen.²⁸ Aufgrund dieser unterschiedlichen Überlieferungen neigen einige Forscher dazu, diese Geschichte als hagiographische Fiktion zu betrachten.²⁹ Sie kann nur unter Vorbehalt als

- 25 Theodor schildert, wie eines Tages der Mönch Michael, der Lehrling von Abba Moses im Saba-Kloster war (§3), nach Jerusalem ging, um Kisten und Körbe zu verkaufen. In der Stadt traf er einen Eunuchen, der im Dienst der Frau des Kalifen stand. Er nahm den jungen Mönch mit sich und stellte ihn seiner Herrin vor, die sich schnell in ihn verliebte (§4). Da der Mönch sich allen ihren Vorzügen widersetzte, ließ sie ihn verhaften und vor ihren Mann bringen (§5). Hier entstand eine Debatte zwischen dem Kalifen, einem Juden und dem Mönch. Der Mönch blieb siegreich. Der Debatte folgte eine Giftprobe, die Michael bestand (§10). Aus der Fassung gebracht, befahl der Kalif, dass Michael außerhalb der Stadt enthauptet werden solle (§11). Die Mönche brachten seinen Leichnam ins Kloster zurück, von einer Feuerwolke sowie einer Lichtsäule begleitet, nachdem sie ihn vor den Augen aller Bürger durch Jerusalem getragen hatten (§12). Als der Aufzug mit dem Leichnam in den Klosterhof eintrat, rief ein behinderter Mönch namens Theodor den neuen Märtyrer an und wurde geheilt (§13). Der Leichnam Michael wurde in „das Grab der Märtyrer, Väter und verbrannten Märtyrer“ gelegt. Auch Abba Moses flehte den Märtyrer an, dass er ihn nach sieben Tagen mit sich nehmen solle. Abū Qurra, sich als Augenzeuge gebend, endet mit den Worten: „Und am siebten Tag haben wir den Meister neben seinen Lehrling gelegt. Und alle zusammen priesen Gott, der Wundertaten wirkt, Jesus Christus, dessen Ehre sei in aller Ewigkeit. Amen“. Lamoreaux, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 26–27.
- 26 Peeters, *La passion de S. Michel le Sabaïte*, 81. Griffith identifiziert Thomas mit dem gleichnamigen Patriarchen von Jerusalem (807–821), der Mönch im Kloster Mar Sabas war. *Michael, the Martyr and Monk*, 128f.
- 27 Theodore von Edessa, der Sabaïte, wurde in Edessa ca. 776 in einer adligen Familie geboren. Er hatte offenbar eine Lernbehinderung, wurde aber auf wundersame Weise in einer Vision während der Liturgie geheilt. Im Alter von 20 Jahren wurde er Mönch im Saba-Kloster und wahrscheinlich auch sein *hegoumenos*. Nach ungefähr 25 Jahren kam ein jüngerer Mann namens Michael zu ihm, der sein Jünger wurde. Sie flochten gemeinsam Körbe, die Michael in Jerusalem verkaufte. Weil Michael gut aussehend war, fühlte sich die Frau des persischen Kaisers während ihrer Besichtigung Jerusalems von ihm angezogen. Michael lehnte ihr Angebot ab. Nach der siegreich bestandenen Debatte mit dem König und anderen Hofbeamten über die wahre Religion und nach einer Reihe von Belastungsproben wurde er enthauptet. So wurde Michael „einer der frühesten Neu-Märtyrer der christlichen Gemeinde in der Welt des Islam“. Griffith, *The Life of Theodore of Edessa*, 149. Theodor wurde später, im Jahre 836, im Alter von 60 Bischof von Edessa. Der Edessener starb im Saba-Kloster am 19. Juli, dem Tag, der zu seinem Feiertag wurde. Siehe auch Vasiliev, *The Life of St. Theodore of Edessa*, 165–225; I. Meimaris / A. Selim, *An Arabic Version of the Life of St. Theodore of Edessa (ar-Raha) the Sabaïte*, in: *Graeco-Arabica* 2 (1983), 113–117; Griffith, *Greek into Arabic*, 131f.
- 28 „Théodore d'Edesse n'est qu'un double de son célèbre homonyme Théodore Abuqurra. Des exploits, des aventures et des miracles que l'auteur lui prête, un bon nombre, la plupart peut-être, sont fabuleux. Mais après qu'on a éliminé toutes ces fantasmagories, il reste les linéaments d'une figure dont les traits individuels sont empruntés à la vie et au rôle historique du célèbre évêque de Harran, moine de St-Sabas, évêque controversiste, docteur itinérant, champion de l'orthodoxie en pays hérétique et à la cour du calife de Bagdad, et il est fort probable que la liste de ces contrefaçons s'allongerait encore si la vie de légende d'Abu Qurra nous étaient moins mal connues.“ (*La passion de St. Michel le sabaïte*, 82).
- 29 Griffith, *The Life of Theodore of Edessa*, 153; *Michael, the Martyr and Monk*, 143–146; J. Gouillard, *Supercherries et méprises littéraires: L'oeuvre de saint Théodore d'Edesse*, in: *REB* 5 (1947), 137–157; A. Abel, *La portée apologétique de la 'Vie' de St. Théodore d'Edesse*, in: *Byzantinoslavica* 10 (1949),

Beleg für Abū Qurrahs mönchisches Leben im Kloster Mar Sabas gelten.³⁰ Auf eine weitere Verbindung Theodors zum Kloster deutet Abū Qurrahs Brief an David hin, einen „Jakobiten“.³¹ David, der vielleicht Bischof war³², hatte Theodor gebeten, eine Darstellung über die zwei Naturen Christi zu verfassen. Der Hinweis des Abschreibers auf das Kloster bezeugt aber nicht zwangsläufig den Aufenthalt Theodors.³³ Trotz der Mangelhaftigkeit der Quellen zur Verortung Theodors als Mönch in diesem Kloster, kann man ihn von diesem Kloster nicht trennen, denn das würde wichtige Implikationen nach sich ziehen, wie z.B. die Anknüpfung an sein theologisches Erbe.³⁴ Als direkter Kontakt Theodors zu diesem Erbe galt lange Zeit das 18. griechische Opusculum, wo Theodor auf einen Einfluss des Johannes von Damaskus – „the monastery’s most illustrious theological scholar“³⁵ – hindeutet: „Aus den Widerlegungen der Sarazenen von Theodor Abū Qurrah dem Bischof

229–240. Zu den Unterschieden zwischen den beiden Versionen siehe: Lamoreaux, *Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 28f.

30 Lamoreaux, *Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 29–32.

31 Graf, *Die arabischen Schriften*, 239–277.

32 Q. al-Bāshā, *Mayāmir Thāwūdūrus Abī Qurrah Usqf Harrān*, Beirut 1904, 139.

33 „Auch bitten wir Gott [...] durch das Gebet der Gottesgebälerin Maria und das Gebet unseres heiligen Vaters Saba, in dessen Kloster die Niederschrift des Buches ist, von welchem dieses Buch abgeschrieben ist, samt dem Gebete aller reinen, heiligen Väter, deren Glaube der rechte Glaube der Orthodoxie ist, und welche sich zu den sechs heiligen Konzilien bekennen, und samt dem Gebete aller jener, die den rechten, angenommenen Glauben bekennen, welcher der Glaube des Konzils von Chalcedon und aller seiner Heiligen ist, die ihm angewohnt haben.“ (Graf, *Die arabischen Schriften*, 277). Wenn dies ein echter Teil des Originals ist, dann ist das ein Zeugnis „für die Zugehörigkeit des Autors zur Ordensfamilie des großen palästinensischen Cōnobiarchen. Weil sich jedoch eine offenkundige Glosse eines Kopisten unmittelbar anschließt: ‚in dessen Kloster die Niederschrift des Buches ist, von welchem dieses Buch abgeschrieben ist‘, so ist nicht ausgeschlossen, daß auch schon die Nennung des Heiligen selbst sich als eine Interpolation des Schreibers darstellt.“ (Graf, *Die arabischen Schriften*, 11). Auch Lamoreaux widerlegt die Authentizität dieses Hinweises. (*Biographie of Theodore Abū Qurrah*, 34f). Das Manuskript wurde im Jahre 1735 vom Metropolitan Basil Finān kopiert. In der Einleitung der Bāshā Ausgabe wird berichtet, dass Basil dieses Manuskript aus einer Kopie einer Kopie transkribierte, die früher im Kloster Mār Sabas aufbewahrt und von Mönch Agapie im Jahre 6779 A.M. (1051 n. Chr.) kopiert wurde.

34 Lamoreaux schlägt eine gründliche Untersuchung der Schriften Theodors vor: (1) „to reexamine whether and to what extent Abu Qurrah’s theological labors reflect the tradition of southern Palestine, more broadly, and of the monastery of Mar Sabas, in particular“; (2) „one must be open to contextualising Abū Qurrah’s works against the theological and social background of Mesopotamia and northern Syria“; (3) „Abū Qurrah’s works would need to be used more circumspectly in attempts to understand the Sabaite theological tradition in the early Abbasid period. One should not, in particular, be too quick to extrapolate from Abu Qurrah’s notions to those of the monastery of Mar Sabas.“ Zum Schluss gibt sich Lamoreaux zufrieden, darauf hinzudeuten, dass diejenigen, die Interesse an der Person Abū Qurrah und seinem Erbe haben, die These berücksichtigen möchten, dass er Mönch in Kloster Mar Sabas war. *Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 40.

35 Griffith, *A Treatise in the Veneration of the Holy Icons*, 2. Dick sieht in Theodor „un continuateur arabe de Saint Jean Damascène“, wie der von ihm gewählte Titel der Biographie Theodors lautet. Für Lamoreaux bleibt diese These unbegründet, da auch die Überzeugung, dass Johannes von Damaskus Mönch im Kloster Mar Sabas war, von Marie-France Auzépy in Frage gestellt wurde. *Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 40. Zur Meinung von Auzépy siehe: *De la Palestine à Constantinople (VIIIe–IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène*, in: TM 12 (1994), 183–218, hier: 183, Anm. 3; *Les Sabaïtes et l’iconoclasm*, in: J. Patrick (Hg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church*, 305, Anm. 2.

von Harrān – durch die Stimme (διὰ φωνῆς) des Johannes von Damaskus“.³⁶ Eine neue kritische Edition dieses Textes nimmt jedoch an, dass dieses Werk nicht von Theodor Abū Qurrah geschrieben wurde, sondern von einem gewissen Johannes dem Diakon.³⁷

Deutlicher lässt sich Theodor als Bischof von Ḥarrān belegen.³⁸ Er war wahrscheinlich während der Anfangszeit der Regierung vom melkitischen Patriarchen Theodoret (ca. 785–799) von Antiochien in dieses Amt eingesetzt worden.³⁹ Der Bischofsstuhl von Ḥarrān war

36 PG 94, 1595B–1596B. Das richtige Verstehen von διὰ φωνῆς war problematisch. Es bedeutete bis ins 8. Jahrhundert „durch die Stimme von jemandem“, d.h. durch das Lesen oder durch mündliche Lehre, und um das 8. Jahrhundert hieß dieser Begriff bereits „von jemandem“. M. Richard 'Από φωνῆς, in: Byzantion 20 (1950), 191–222, hier: 193, 222. Nach der ersten Bedeutung hätte Theodor selbst das Werk nach der Lektüre des Johannes von Damaskus geschrieben, denn eine mündliche Belehrung wäre chronologisch nicht denkbar. Der zweiten Bedeutung zufolge wäre Johannes der Autor. Der Text findet sich auch in PG 97, 1543B–1545A. Dort ohne Erwähnung des Johannes. Bar Hebraeus (gest. 1286) erwähnt Johannes und Theodor: „Die Griechen haben immer einen Willen und eine Tätigkeit in Christus bekannt, bis zu der Zeit Maximus, Theodor von Ḥarrān und Johannes von Damaskus.“ *Abulpharagii*, in: G. S. Assemani, BO 2, Rome 1721, 292. Als Beweise für das johanneische Erbe dienen die indirekten Indizien wie gleichartige Formulierungen, Ähnlichkeiten in der apologetischen Argumentation und das Zurückgreifen auf vergleichbare theologische Gedanken älterer christlicher Autoren. Was eine „geistige Verwandtschaft“ (Graf, *Die arabischen Schriften*, 10) zwischen ihnen schafft, sind das Engagement in die polemischen Auseinandersetzungen und die Einordnung in die väterliche Tradition, die als Grundlage für die Richtschnur der Kirchen verstanden wird, zu nennen. Johannes selbst versteht sich in der Kontinuität der väterlichen Tradition: „ἐγὼ δὲ ἐμὸν μὲν οὐδὲν“ („ich will nichts von mir sagen“). B. Kotter (Hg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 Bde., Berlin 1969–1988, Bd. 1, 53. „Direkte Zeugnisse dafür, daß er ein Schüler des heil. Johannes von Damaskus war, fehlen [...] Viel wichtiger sind die indirekten Indizien, die sich aus seinen Schriften schöpfen lassen. Sie bekunden die auffallende Tatsache, daß die Stoffe und die Tendenz der schriftstellerischen Arbeit dieselben sind wie bei Johannes von Damaskus.“ Graf, *Die arabischen Schriften*, 9–10.

37 R. Gleib / A. Th. Khoury, *Schriften zum Islam*, 86f: „Aus den Streitgesprächen des Theodoros, Bischof von Harran, mit Beinamen Abū Qurrah, gegen die Sarazenen, durch den Mund des Johannes Diakonos.“ Siehe auch: J. C. Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah and John the Deacon*, in: GRBS 42 (2001), 361–386. Aufgrund dieser Begründung kommt Lamoreaux zu dem Schluss: „While there is no reason that Abū Qurrah might not have been acquainted with the writings of John of Damascus, this important link between the two has now been severed. So also, this link between Abū Qurrah and the monastery of Mar Sabas has now been severed, and there is little hope that it can be repaired.“ *Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 33.

38 Michael: „Theodoricus Bischof von Harrān“. *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. 3, 32; Bar Hebraeus: „Theodoricus von Harrān“. Assemani, BO 2, 292; *Ad Annum 1234*: „Theodor der Bischof von Harrān, der Abū Qurrah genannt wurde“. 23 (Syr.), 16 (Übers.); Der Muslim Ibn an-Nadīm (gest. 995) kennt ihn als „Abū Qurrah, der melkitische Bischof von Harrān“. Riḍā Tajaddud (Hg.), *Fihrist li-l Nadīm*, Tehran 1971, 26; Der nicht edierte Panegyrikus al-Ma'mūns ist dem „Abū Qurrah, dem Bischof von Harrān“ zugeschrieben. I. Dick, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: Le Muséon 72 (1959), 54. Als Theodor nach Ḥarrān kam, stand die Stadt unter arabischer Verwaltung. Heute liegt Ḥarrān in der türkischen Provinz Diyarbakir, etwa 40 Kilometer süd-östlich von Edessa entfernt. In der Zeit der arabischen Eroberungen war Ḥarrān zusammen mit Edessa und ar-Raqqa eine der wichtigsten Städte in Diyār Muḍar, dem westlichen Teil Nordmesopotamiens. Nach al-Balādhurī (gest. 892), dem muslimischen Historiographen, der einen vollständigen Bericht über die Einnahme von al-Dschazīra (Obermesopotamien) liefert, ergab sich Ḥarrān im Jahre 639/640 unter 'Iyadh b. Ghanam.³⁸ Vgl. G. Fehérvári, *Harrān*, in: EI² 3 (1971), 227–230; Ṭabari, I, 2504–6, 2507, 2578; Balāḍori, **Fotuh**, 174, 175, 186. C. E. Bosworth, *Harrān*, in: EI² 12:1 (2004), 13–14, hier: 13; T. M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden 1992, 94.

39 Griffith, *Reflections on the Biography*, 146, 167.

dem Metropolen in der ca. 44 Kilometer entfernten Stadt Edessa zugeordnet.⁴⁰ Die Stadt Ḥarrān gewann schon früh an ökonomischer, politischer und kultureller Bedeutung.⁴¹ Die strategische Bedeutung der Stadt begründete sich durch ihre Lage an der Karawanenstraße, die Syrien und Anatolien mit dem Irak und Persien verband.⁴² Der letzte Umayyaden-Kalif Marwan II. (745–750) verlegte seine Residenz um 745 nach Ḥarrān und machte sie zur Hauptstadt des umayyadischen Reiches, das sich von Zentralasien bis Spanien ausdehnte.⁴³ Auch in kultureller Hinsicht spielte Ḥarrān eine besondere Rolle. Während des 8. und 9. Jahrhunderts war sie die Heimat einer der bedeutendsten Übersetzungsschulen unter der Leitung des syrischen Sabäers Thabit b. Qurra (836–901).⁴⁴ Besonders griechische Mathematik-, Astronomie-, Medizin- und Philosophiewerke wurden hier übersetzt.⁴⁵ In religiöser Sicht war Ḥarrān nach wie vor vom paganen Kultus und kaum vom Christentum geprägt.⁴⁶ Die Stadt war „eine Art Refugium für die heidnischen Kulte der ausgehenden Antike [...], deren Erbe man zu wahren suchte. Diese Prägung lässt sich deutlich an den archäologischen Funden erkennen. Die Rezeption der spätplatonischen Philosophie, die mannigfache polytheistische Vorstellungen in ihre Systeme integrierte, verstärkte naturgemäß den bereits vorhandenen griechischen Einfluss.“⁴⁷ Theodor Abū Qurrah gibt in seinem *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion* ausführliche Informationen zu den ortsansässigen religiösen Gemeinschaften: die Gestirne anbetenden Sabier oder Sabäer⁴⁸, Magier, Samariter, Juden, Christen, Manichäer⁴⁹, Markioniten, Adepten des Bardesanes und Muslime.⁵⁰ Zu diesen Gemeinschaften zählten auch die christlichen Gemeinschaften der

40 S. H. Griffith, *Theodore Abū Qurra's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, in: JAOS 105:1 (1985), 53–73, hier: 54.

41 Bacha, *Un Traité des oeuvres arabes*, 5.

42 Bosworth, *Ḥarrān*, 13.

43 Es wird vermutet, dass die erste Moschee in Ḥarrān unter seiner Herrschaft erbaut wurde. Fehérvári, *Ḥarrān*, 229.

44 C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943, Bd. 1, 241–244, und Supp. 1, Leiden 1937, 384–386; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 15 Bde., Leiden 1967–2010, hier: Bd. 3, Leiden 1970, 260–263, und Bd. 5, Leiden 1974, 264–272.

45 Siehe J. B. Segal, *Edessa and Harrān: An Inaugural Lecture*, London 1963; F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich 1965, 25; F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Bd. 4, Leiden 1972, 38–41.

46 Vgl. Segal, *Edessa*, 194. Ş. Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaean and Their Relationship to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, Oxford 1994, 134–157. Die *Chronique de Michel le Syrien* berichtet Folgendes: „A cette époque, le paganisme recommença à se montrer à Ḥarran, après avoir été détruit du temps des empereurs chrétiens et du temps des Taiyayê. – Un homme nommé Ibrahim, qoreiſite, reçut un présent des païens qui existaient en secret à Ḥarran, le nid du paganisme, car ‚Haranyê‘ est synonyme de ‚païens‘; et il leur permit d'accomplir ouvertement leurs mystères.“ Bd. 3, 34.

47 J. Tubach, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Ḥarrān und Ḥaṭrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden 1986, 56.

48 In Sure 2,62 werden die Sabäer erwähnt. Das Verhältnis der ḥarrānischen Sabäer zu denen, die im Qur'an erwähnt werden, ist umstritten. Siehe M. Tardieu, *Sâbiens coraniques et sâbiens de Harrân*, in: JA 274 (1986), 1–44; K. van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford 2009, 64f. Zur Multireligiosität der Stadt vgl. *Chronique de Michael le Syrien*, Bd. 3, 34, 47.

49 Über die Manichäer in Ḥarrān berichtet die Chronik von Dionysius von Tell-Mahre anlässlich einer ihrer grausamen Hinrichtungen. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, 68–69.

50 G. Graf, *Des Theodor Abū Qurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913, 23–

Nestorianer und Jakobiten, die mehrheitlich in der Region Osrhoëne lebten.⁵¹ In Harrân residierten ein miaphysitischer und ein melkitischer Bischof.⁵²

Die Bischofszeit Theodors dauerte nicht lange. Michael der Syrer berichtet, dass Theodoret, der Patriarch von Antiochien, Theodor seines Amtes „wegen einiger gegen ihn erhobener Vorwürfe“ enthob.⁵³ Weil in dieser Chronik die Gründe der Amtsenthebung nicht erwähnt wurden, und weil in dieser Zeit die Kontroverse über die Bilder eine brennende Frage unter den Christen wurde, kam Griffith zu der Vermutung, dass Abū Qurrah wegen seiner hartnäckigen und offenen Verteidigung der Bilder von seinem Bischofsstuhl entfernt wurde. Griffith betont: „No other theological issue is likely to have been the cause of crisis, given Abū Qurrah’s staunch orthodoxy.“⁵⁴ Diese Vermutung kann aber aus den Quellen nicht belegt werden. Theodor schrieb seine Bilderschrift nach 799, in der Zeit der Regierung des ikonophilen Patriarchen Hiob (799–843)⁵⁵, der Theodor irgendwann nach 799 wieder in sein Amt einsetzte⁵⁶, in dem er bis zu seinem Tod blieb.⁵⁷ Andere Belege darüber, dass Theodor sich vor dieser Zeit zum Thema Bilder geäußert hat, fehlen.

Die Periode zwischen 785 und 829, also die Zeit nach seiner Absetzung und Wiedergewinnung seines Bischofsstuhls gilt als die Blütezeit Theodors.⁵⁸ In seiner noch nicht edierten Schrift *Fragen und Antworten gegen die Außenstehenden* erwähnt Theodor seine Reise nach Jerusalem.⁵⁹ In Jerusalem unterwies er – möglicherweise im Jahr 814⁶⁰ – den Miaphysiten David in der chalcedonischen Lehre.⁶¹ Hier begegnete er dem melkitischen Patriarchen Thomas (807–821), der ihn beauftragte, einen Brief an die Armenier zu verfassen, in dem er die chalcedonische Christologie darstellen sollte.⁶²

31; vgl. G. Monnot, *Abu Qurra et la pluralité des religions*, RHR 208 (1991), 49–71.

51 Michael berichtet, dass der jakobitische Patriarch Cyriacus hier ein Konzil einberief, wobei auch Bischöfe julianistischer Prägung mit ihrem Oberhaupt und jakobitische Bischöfe teilnahmen, zwecks einer Union, die jedoch letztendlich nicht realisiert wurde. *Chronique*, Bd. 3, 13–15.

52 Bosworth, *Harrân*, 13.

53 *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. 3, 32–34. Dick und Nasrallah vermuten, dass Theodor nach seiner Absetzung womöglich ins Saba-Kloster ging. Dick, *Un continueur arabe*, 124; Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, Bd. 2, 112.

54 *Theodore Abū Qurrah: The Intellectual Profile*, 32–33; *Reflections on the Biography*, 164–167; *Treatise on the Veneration*, 19–20.

55 Von ihm stammt „die älteste überlieferte christliche Predigt in arabischer Sprache, eine Homilie zum Fest des Hl. Kreuzes.“ G. Tamer, *Kirche der Übergänge: Die Rum-Orthodoxe Kirche in Libanon und in Deutschland*, in: S. Gralla (Hg.), *Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums*, Berlin u.a. 2003, 93–110, hier: 96. Hiob übersetzte auch Werke von Aristoteles ins Arabische. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, Bd. 2, 34–55.

56 Griffith, *A treatise on the Veneration of the Holy Icons*, 19f.

57 Die *Chronik ad annum 1234* nennt Theodor 829 „Bischof von Harrân“, 23 (Syr.), 16 (Fr.).

58 Griffith, *Reflections on the Biography*, 148.

59 P. Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, pretre syrien d'Alep: Catalogue*, 3 Bde., Cairo 1928–1934, hier: 3. Bd., 115–116.

60 Dick betrachtet Theodor hier als den Theologen des Patriarchen Thomas, der selbst Mönch im Saba-Kloster gewesen war. *Un continueur arabe*, 126.

61 Graf, *Die arabischen Schriften*, 277.

62 Griffith, *Reflections on the Biographie*, 153. Die Übersetzung dieses Briefes aus dem Arabischen ins Griechische scheint von Michael Synkellos, dem engsten Mitarbeiter des Patriarchen Thomas, angefertigt worden zu sein. Michael verließ Palästina und lebte als Flüchtling in Konstantinopel, wo er sich zusammen mit Theodor und Theophanes Graptoi vom Mar Saba-Kloster der ikonoklastischen Politik wi-

Der Chronik des Patriarchen Michael des Syrerers zufolge begab sich Theodor nach seiner Absetzung durch den Patriarchen Theodoret auf eine Reise von Alexandrien bis nach Armenien.⁶³ Die armenischen Chronisten Vardan (gest. 1271) und Mxithar d'Ayrivankh (13. Jh.) berichten über die Aktivität Theodors in Armenien nur Weniges. Vardan erzählt über den Versuch Theodors, den armenischen Patrizier Ašot Smbāt Msaker (gest. 826) „zur chalcedonischen Sekte zu bekehren“.⁶⁴ Der Bericht Michaels ist ausführlicher. Diesem zufolge verbreitete Theodor die „Doktrin des Maximus [Confessor]“ in Armenien.⁶⁵ Mit seiner besonderen Art der Disputatio und mit der „sarazenischen Sprache“, die er beherrscht habe, habe Theodor nicht nur die Sympathie der einfachen Leute, sondern auch der Hochgestellten wie etwa des Patriziers Ašot gewinnen können. Der „jakobitische“ Patriarch von Antiochien, Cyriakus (gest. 817), schickte einen Erzdiakon namens Nonnus von Nisibis⁶⁶ nach Armenien, um mit Abū Qurrah zu disputieren und seine „häretischen“ Ideen zu entlarven.⁶⁷ In seinem Briefwechsel mit dem armenischen Patrizier Ašot erläutert der „jakobitische“ Theologe Abū Rā'īṭah, dass er Nonnus nach Armenien delegierte.⁶⁸ Es war aber nicht seine Initiative, sondern die des Patriziers Ašot, der selbst von dem Patriarchen Cyriacus einen Herausforderer für Theodor verlangte. Nach zwei Aufforderungen erwiderte Abū Rā'īṭah, dass er wegen misslicher Umstände der Einladung nach Armenien nicht folgen könne. Er schicke deswegen durch den Diakon Elijān⁶⁹ einen Brief, in dem er den Glauben an die Union der zwei Naturen Christi widerlegte. Nonnus, selbst Miaphysit, gelang es, Ašot vom Dyophysitismus und Julianismus⁷⁰ zur miaphysitischen Lehre zurückzugewinnen.⁷¹ Nonnus berichtete, dass Theodor nicht der Bibel und der Väterüberlieferung folge, sondern philosophischen Spekulationen.⁷² Beim Miaphysiten Michael Syrus gerät die Begegnung zwischen dem Miaphysiten Nonnus und dem Chalcedonenser Theodor, den eigenen Intentionen gemäß, zum vernichtenden Sieg des Miaphysiten über seinen Kontrahenten.⁷³ Ausgehend von dem von Michael genannten Datum der Reise Theodors nach

dersetzte. Zu Michael Synkellos siehe S. Vailhé, *Saint Michel le syncelle et les deux frères Grapti saint Théodore et saint Théophane*, in: ROC (1901), 313–332, 610–640.

63 *Chronique de Michel le Syrer*, Bd. 3, 32.

64 Thomson, *The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i*, 183; Brosset, *Histoire chronologique par Mkhithar d'Ayrivank, XIII^e s.*, 83.

65 *Chronique de Michel le Syrien*, Bd.3, 32.

66 Ebd., 33.

67 *Chronique de Michel le Syrien*, Bd.3, 35.

68 Vgl. G. Graf (Übers.), *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa*, Louvain 1951, 65–66, 73, 75–76, 79–80, 82–83.

69 Van Roey identifizierte diesen Diakon mit Nonnus. *Nonnus de Nisibe*, 5.

70 Eine christliche Strömung nach Julian von Halikarnas (gest. nach 527).

71 A. van Roey, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique. Étude, texte et traduction*, Louvain 1948, 25.

72 *Chronique de Michel de Syrien*, Bd. 3, 29–34. Nach Michael kennzeichnen Bibel und Kirchenväter die miaphysitische Theologie aus, während das Denken der Chalcedonenser vom philosophischen Überbau derselben umfasst werde.

73 „Et quand Nonnus demandait à discuter, Pygla s'y refusait, sous prétexte qu'il n'était pas digne d'un évêque de discuter avec un jeune homme; parce qu'il craignait d'être démasqué. Cependant il y fut contraint par Asôd. Dès la première séance Pygla fut démoli; à la seconde rencontre, il resta sans pouvoir répliquer et succomba; et il fut démontré qu'il n'avait pas lu l'Écriture, ni étudié la sagesse des saints, mais seulement la doctrine des sophistes. Il se leva et sortit couvert de confusion. [...] Quand Pygla se fut enfui de l'Arménie, le patrice Asôd et ses enfants retinrent chez eux, en honneur,

Armenien und von der Tatsache, dass Ašot Msaker im Jahre 826 starb, müssen sich Theodor und Nonnus zwischen 813–826 getroffen haben.⁷⁴

Theodor übte seine Aktivität als Theologe und als Bischof nicht in einem christlichen Ghetto⁷⁵ aus, sondern richtete seinen Blick auch über den Bereich der Kirche und seiner Konfession hinaus.⁷⁶ Selbst seine Gegner hielten ihn aufgrund seiner dialektischen Gewandtheit und seines apologetischen Geschicks für einen Gelehrten oder Philosophen. Der zeitgenössische Miaphysit Abū Rā'īṭah nennt Theodor einen „Gelehrten“ (*‘ālim*), „Weisen“ (*ḥakīm*), „Philosophen“ (*al-faylasūf*), „mit gutem Verstand Begabten“ (*al-ḡayyid ad-dīhn*), aber auch „Melchit, Chalcedonier und Maximianer“.⁷⁷ Theodor soll sich intensiv mit anderen religiösen Gemeinschaften in Ḥarrān auseinandergesetzt haben. So findet sich in der *Ekthesis* von Johannes Kyparissiotis (gest. 1378) auch ein Hinweis, dass Theodor eine Synode gegen die Manichäer einberufen habe.⁷⁸

Die syrische anonyme Chronik⁷⁹ berichtet über eine Debatte, die Theodor mit dem berühmten Kalifen al-Ma'mūn (813–833) geführt habe, als der Kalif sich auf seinem Weg von Bagdad zu den byzantinischen Gebieten befand.⁸⁰ Zur Zeit dieses Gesprächs war Theodor

l'archidiacre Nonnus, et ils étaient très familiers avec lui.“ *Chronique de Michel de Syrien*, Bd. 3, 33. In dieser „tendenziöse[n]“ Geschichte – wie sie Graf nennt (*Die arabischen Schriften*, 14) – verwendet Michael den Namen Theodorīqī Puggālā für Theodor Abū Qurrah. Puggālā „bedeutet «Rettichhändler» (puglā=Rettich) und ist eine absichtlich verdrehte Übersetzung und Missdeutung von qurra, das auch «die Kresse» (in manchen Gegenden vielleicht auch ‚Rettich‘) bezeichnet“. Graf, *Die arabischen Schriften*, 19. „Am wahrscheinlichsten ist, dass Michael der Syrer gegen ein Mitglied seiner kirchenpolitischen Gegenpartei polemisches Kapital schlagen wollte und so diesen Namen einfach erfunden hat.“ Horn, *Theodoros Abu Qurrah*, 85. Michael habe – so Graf –, „den großen Fehler, mit konfessioneller Eingenommenheit Tatsachen entstellt wiederzugeben, Persönlichkeiten nach seinem Geschmack zu zeichnen und überhaupt mit jakobitischer Parteilichkeit zu schreiben.“ Graf stellt die Absetzung durch den Patriarchen, die Reise nach Alexandrien und die Niederlage in der Diskussion mit seinem jakobitischen Gegner in Frage. *Die arabischen Schriften*, 16, 18.

74 Vgl. Dick, *Un Continueur arabe*, 116. Van Roey schlägt in seiner Studie über Nonnus von Nisibis das Jahr 815 vor, um Theodor genug Zeit zu lassen, seine apologetische Tournee zu beenden. *Nonnus de Nisibe*, 19–20; ebenso Dick, *Un continueur arabe*, 127.

75 Dick, *Un continueur arabe*, 128.

76 Entsprechend bietet er Informationen zu den christlichen Gemeinschaften unter dem Islam und zur Dogmen- und Philosophiegeschichte. Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 54; Dick, *Un continueur arabe*, 213.

77 Graf, *Die Schriften des Jakobiten Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah*, 65–66, 73, 75, 79, 86.

78 PG 152, 784, 809; vgl. B. Hemmeringer, *Le synode réuni par Théodore Abū Qurra contre les manichéens (Ḥarrān, 764–765?)*, in: RHR 161 (1962), 270.

79 Der anonymen Chronik lag für die umayyadische und abbasidische Periode die Chronik des Dionysios von Tell Mahrē vor. L. I. Conrad, *Syriac Perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period*, in: M. al-Bakhit / R. Schick (Hg.), *Bilād al-Shām during the Abbasid Period (132 A.H./750 A.D.-451 A.H./1059 A.D.)*, Proceeding of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, 4–8 March 1990, Amman 1991, 1–44, hier: 35. Dionysios war Reisegefährte des Kalifen al-Ma'mūn. Seine ausführlichen Darstellungen zeigen ihn als einen aufmerksamen Teilnehmer an der Diskussion. Griffith, *Reflections on the Biography*, 149.

80 *Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C. 1234 Pertinens*, Bd. 2, 23 (Syr.), Bd. 4, 16 (Übers.). Editionen des Gesprächs: I. Dick, *La discussion d'Abu Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn: Étude et édition critique*, Aleppo 1999; D. Bertaina, *An Arabic Account of Theodore Abū Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mūn: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogue*, Washington 2007. Zu diesem Gespräch siehe: I. Dick, *La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas*

wieder Bischof von Ḥarrān. Diese Debatte fand 829 im *mağlis* (Ort des Zusammensitzens) des Kalifen⁸¹ statt und dauerte zwei Tage.⁸² In dieser Zeit stand Theodor nicht nur dem Kalifen, sondern auch anderen muslimischen Gesprächspartnern gegenüber.⁸³ Al-Ma'mūn wird als ein gerechter Schiedsrichter beschrieben, da er Grenzüberschreitungen der Disputanten verhinderte und zwischen den Disputanten zu vermitteln suchte. Der Autor dieses Dialogs beschreibt den Kalifen als ein Modell religiöser Toleranz. Der Kalif bleibt unparteiisch und bekundet zugleich Interesse an Wissen, Theologie und Dialektik. Die Diskussion umfasste Inhalte des christlichen Glaubens, die nicht mit dem Islam zu vereinbaren waren (z.B. die Gottheit Christi), genauso wie direkte Angriffe in Bezug auf vermeintlich anrühige muslimische Glaubensinhalte, etwa in Gestalt der Frage, welche eschatologische Belohnung es – einen gerechten Gott vorausgesetzt – für die muslimischen Frauen gäbe, wenn ihren Männern im Paradies Huri versprochen sind.⁸⁴ Die Darstellung des Austausches zwischen dem Kalifen und Theodor ist von einer höflichen und respektvollen Sprache geprägt, was dem Dialog die Dimension einer beachtenswerten interreligiösen Begegnung verleiht. In der Debatte zeigt Theodor dem Kalifen gegenüber großen Respekt. Er wendet sich dem Kalifen mit den höflichen Worten „mein Herr, Anführer der Gläubigen“⁸⁵ zu und führt zur Stützung seiner Argumente ungefähr sechsundsechzig Passagen aus dem Qur'ān an.⁸⁶ Der Kalif soll Theodor für sein Wissen gelobt haben. In Bezug auf diese zwei Protagonisten ist ein kurzer Text erhalten, ein in Reimprosa komponiertes kurzes Gebet,

musulmans devant le calife al-Ma'mūn, in: ParOr 16 (1990–1991), 107–113; Griffith, *The Qur'ān in Arab Christian Texts: the Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Ma'mūn*; M. N. Swanson, *The Christian al-Ma'mun Tradition*, in: D. Thomas (Hg.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, Leiden u.a. 2003, 63–92; W. Nasry, *The Caliph and the Bishop: A 9th Century Muslim-Christian Debate: al-Ma'mūn and Abū Qurrah*, Beirut 2008; Ders., *Abū Qurrah, al-Ma'mūn and Yahyā ibn Aqṭam*, in: ParOr 32 (2007), 285–290; D. Bertaina, *Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn: Depicting the Religious Other in Medieval Arabic Dialogues*, in: CIS 4 (2008), 17–36; Ders., *The Debate of Abu Qurra*, in: D. Thomas / B. Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations I (600–900)*, Leiden 2009, 556–564.

- 81 Über solche Art der Gespräche im *mağlis* des Kalifen siehe: H. Lazarus-Yafeh / M. R. Cohen / S. S. Simek / S. Griffith (Hg.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999.
- 82 V. Grummel, *La chronologie, Traité d'Etudes byzantines*, Bd. 1, Paris 1958, 250. Zur Historizität: Dick, *Un continuateur arabe*, 331; Griffith, *Reflections on the Biographie*, 156–158; Bertaina, *An Arabic Account of Theodore Abū Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mūn*, 226–232.
- 83 Das Gespräch begann mit einem Austausch zwischen al-Ma'mūn und Theodor über die Vorhaut. Auf die Provokation des Kalifen, dass die Vorhaut etwas Unreines sei, antwortet Theodor, dass Gott nichts Unreines gemacht habe und die Christen Adam ähneln, der nicht beschnitten war. Diese Replik soll dem Kalifen ein bewunderndes Lächeln entlockt haben. Griffith, *The Qur'ān in Arab Christian Texts*, 226.
- 84 Bertaina nimmt an, dass die muslimischen Disputanten die berühmtesten Denker im abbasidischen Reich gewesen sein dürften, da dieses Gespräch vor dem Kalifen stattgefunden hat. *Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn*, 25.
- 85 MS Vatican, Borgia arabic 135, fol. 157v. Vgl. Bertaina, *Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn*, 25f. In einem anderen Manuskript aus dem 13. Jahrhundert (MS Sinai Arabic 447), das dieses Gespräch enthält, wendet sich Theodor an den Kalifen al-Ma'mūn mit ähnlichen Worten: „Anführer der Gläubigen, *imām* al-Ma'mūn, siegreicher Führer, glücklicher Kalif, geliebter Meister“. Swanson, *The Christian al-Ma'mūn Tradition*, 67. Swanson kommt zu dem Schluss, dass die anpreisenden Adjektive später von jemandem hinzugefügt wurden, der den Christen ein Beispiel bereitstellen wollte, wie sie sich mit einem islamischen Führer im Dialog engagieren sollen.
- 86 Griffith, *The Qur'ān in Arab Christian Texts*, 224.

das vermutlich von Theodor verfasst wurde. In diesem Gebet wird Gott gebeten, al-Ma'mūn Weisheit und Schutz zu gewähren.⁸⁷ Solche interreligiöse Dialoge bildeten eine wichtige und verbreitete Gattung in der christlich-apologetischen Literatur.⁸⁸ Es wird angenommen, dass Theodor kurz nach diesem Gespräch starb: 829⁸⁹ oder 830.⁹⁰

Der koptische Theologe Severus ibn al-Muqaffa (gest. nach 987) erwähnte Theodor als einen der führenden melkitischen Theologen.⁹¹ Eine spätere Erwähnung Theodors ist zudem im Katalog eines koptischen Schreibers aus dem 14. Jahrhundert zu finden.⁹² Auch unter den muslimischen Gelehrten war die Person Abū Qurrahs bekannt. Sein Name kommt zwei Mal in dem enzyklopädischen Werk *Kitāb al-Fihrist* des Schiiten Muḥammad b. Ishāq b. al-Nadīm (gest. 995) vor. Zuerst zählt er Theodor zu den wenigen christlichen Gelehrten, die er kannte, dann nennt er ihn einen *mutakallim*.⁹³ Al-Nadīm berichtet, dass der *mutakallim* Abū Mūsā 'Īsā b. Subayh al-Murdār (gest. ca. 840) einen Traktat „Gegen Abū Qurrah, den Christen“ geschrieben habe.⁹⁴ Der Basra-Mu'tazilit 'Abd al-Ġabbār al-Hamdānī (gest. 1024) nimmt am Ende seiner Widerlegung der christlichen Theologie in *al-Muġnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-'adl* (geschrieben zwischen 971–990) Bezug auf die Argumente von „Qurrah, dem Melkiten“.⁹⁵ Dies sind einige Hinweise darauf, dass die arabischen Schriften Abū Qurrahs in der arabisch sprechenden Welt des Islam durchaus verbreitet waren und diverse Kontroversen hervorriefen.

87 MS Sinai – Ar. 447, Fol. 181v-182v (13. Jh.). Edition und Übersetzung: Swanson, *The Christian al-Ma'mūn Tradition*, 66–69, 87–90. In dieser Studie und in anderen ist die Authentizität dieser Schrift umstritten. Vgl. auch R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750–1050*, Paris 1985, 55, Anm. 211; I. Dick, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: *Le Muséon* 72 (1959) 53–67, hier: 54.

88 Für eine umfassende Liste der frühen christlich-muslimischen Dialoge vgl. R. Caspar et al. (Hg.), *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*. „Literary dialogues shaped the religious identity of medieval Arab Christians in a number of ways. Such texts provided a venue for public criticism and protest against injustice, as well as a way of commending the orthodoxy of a particular confession. For the wider religious community, the dialogue was a vehicle for memory-making; it provided empowerment through a minority historiography of intellectual conquest. Texts portrayed hagiographical heroes as signs of the possibility of hope in a better future. On the other hand, literary dialogues did not separate Christian communities from Muslims as 'religious others'; rather, they presupposed that Christian Arabic and Syriac identities were integrated into the dominant Islamic culture, and such texts reinforced the symbiotic relationship between Christian identity and Muslim identity. Finally, such literary texts were dialogical in character as they revealed the endeavor to demarcate and construct boundaries with religious others, while simultaneously internalizing these other religious worldviews and making their conversations with them an essential part of their own religious identity.“ Bertaina, *Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn*, 20.

89 Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, Bd. 2, 110. (104-jährig)

90 Griffith, *Reflections on the Biography*, 160. (75-jährig)

91 S. K. Samir, *Un traité nouveau de Sawīrus Ibn al-Muqaffa*. *La lettre à Abū al-Yumn Quzmān Ibn Mīnā*, in: *ParOr* 25 (2000), 567–641, hier: 605f, 614.

92 W. Riedel (Hg.), *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'l Barakāt*, Göttingen 1902, 651.

93 Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 55.

94 *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 394.

95 D. Thomas, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden u.a. 2008, 362–363, §76. Vgl. auch C. Boudignon, *Logique aristotélicienne et kalām 'alā-l-naṣārā*: *La réponse à Abū Qurra dans le Muġnī de 'Abd al-Ġabbār*, in: *Arabica* 58 (2011), 519–544.

1.2 Werke

Mit seiner schriftstellerischen Aktivität wurde Theodor zum ersten bedeutenden Vermittler des christlichen Erbes an die islamischen Araber. Dabei schöpfte er aus den griechischen und syrischen Überlieferungen und machte deren Inhalte im arabischen Sprach- und Kulturraum präsent. Diese Inhalte stellte er im Dialog mit dem Islam dar, so dass er als einer der bedeutendsten Urheber des christlich-islamischen Dialogs betrachtet werden kann. Theodor Abū Qurrah erlebte eine Zeit steigender Übertritte zum Islam unter der Regierung von Hārūn ar-Rašīd (786–809).⁹⁶ Darauf reagierten die orientalischen Christen mit einer Blüte nicht nur der christlichen Apologetik, sondern auch der christlichen Theologie in arabischer Sprache. Formen und Methoden der apologetischen Literatur wurden „bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts voll ausgebildet“, so dass man bei den späteren Apologeten nur „von einer Verfeinerung der Methoden“⁹⁷ sprechen kann. Der Name Theodor Abū Qurrahs steht in direkter Verbindung mit dem Entwicklungsprozess dieser Methoden. Seine Schriften „were the first fruits of the new scholarship cultivated at Mar Sabas monastery“⁹⁸. Er wurde auch zu einem direkten Vermittler der griechischen Philosophie im arabischen Raum, indem er den pseudo-aristotelischen Traktat *De virtutibus animae* vom Griechischen ins Arabische übersetzte. Diese Übersetzung ist Ṭahīr ibn al-Ḥusayn, al-Ma'mūn's General von Khorasan, gewidmet⁹⁹ und dürfte zwischen 816–820 zu datieren sein.¹⁰⁰ Es wird vermutet, dass Theodor auch als Erster die *Analytica Priora* von Aristoteles ins Arabische übersetzt hat.¹⁰¹ Al-Jāhīz (gest. 868) zählt Theodor in seinem *Kitāb al-Ḥayawān* unter die bekannten Übersetzer des Aristoteles.¹⁰² Als mu'tazilitisch geschulter Denker verwendete Theodor Abū Qurrah die aristotelische Dialektik in der Darstellung des christlichen Glaubens, indem er Syllogismen und logische Analogien verwandte.

Theodor schrieb keine großen theologischen Synthesen, sondern war eher ein Gelegenheitsschriftsteller. Unter seinem Namen haben sich 16 Schriften auf Arabisch und 43 Opusculae (kleine Schriften) auf Griechisch erhalten, von denen nicht alle ihm zugeschrieben werden können.¹⁰³ Weitere 30 Schriften auf Syrisch, auf die er in seinem *Mīmar über den*

96 U. Pietruschka, *Die Verwendung und Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien der frühen Abbasidenzeit*, in: W. Bely, J. Yubach (Hg.), *Religiöser Text und soziale Struktur*, Halle (Saale) 2001, 271–288, hier: 273.

97 Ebd., 274.

98 S. H. Griffith, *Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine*, in: JEH 36 (1985), 23–45, hier: 36.

99 M. Kellermann, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurrah und des Ibn aṭ-Ṭayyib*, Erlangen 1965, 45. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 107. Ṭahīr ibn al-Ḥusayn war bekannt für sein philosophisches Interesse. Kellermann, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend*, 24–25.

100 Griffith, *Theodore Abū Qurrah: The Intellectual Profile*, 25–26.

101 P. Kraus, *Zu Ibn al-Muqaffā'*, in: RSO 14:1 (1933), 1–20, hier: 3, Anm. 3; R. Walzer, *New Light on the Arabic Translation of Aristotle*, in: Ders., *Greek into Arabic. Essays on the Islamic Philosophy*, Oxford 1962, 60–113, hier: 68. D. M. Dunlop ist zurückhaltender bezüglich dieser These. *Arab Civilization to A.D. 1500*, London 1971, 316, Anm. 21.

102 Ṭamr ibn Baḥr al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, Cairo 1938, Bd. 1, 75–79.

103 PG 97, 1461–1610; Op. 18: PG 94, 1595–1598. Ausgabe und deutsche Übersetzung einiger Dialoge, in denen Themen aus dem Islam widerlegt werden, in: R. Gleib / A. T. Houry, *Johannes von Damas-*

*Tod Christi*¹⁰⁴ hinweist, sind verloren¹⁰⁵ oder noch nicht identifiziert worden. Theodor behandelt in seinen Schriften christliche Grunddogmen und theologische Topoi, wie die Existenz Gottes und seine Attribute, die Trinität, die Providenz, die Inkarnation, die Natur und Struktur der kirchlichen Leitung, die Willensfreiheit des Menschen und die Bilderverehrung. Theodor ist bemüht diese Themen verständlich für seinen Kontext zu formulieren.

Die Überlieferungsgeschichte der Schriften Theodors ist unklar. Daher ist die Bestimmung ihrer Chronologie noch nicht gelungen. Von fast allen seinen Werken fehlt eine kritische Edition. Die ältesten bekannten Handschriften stammen aus dem 10. Jahrhundert. Die ersten gedruckten griechischen Texte – mit lateinischer Übersetzung – gehen auf Jacques Gretser im Jahre 1606 zurück.¹⁰⁶ Auch eine grundlegende Klärung des Verhältnisses seiner arabischen zu den griechischen Schriften ist noch nicht unternommen worden. Das griechische Opusculum 4 lässt die Wissenschaftler daran zweifeln, ob Theodor überhaupt irgendein Werk auf Griechisch verfasst hat.¹⁰⁷ Denn dort diktierte Theodor seine Gedanken auf Arabisch und Michael, der Erzpriester und Synkellos der Kirche in Jerusalem, übersetzte dann ins Griechische. Syrisch und Arabisch scheinen die bevorzugten Sprachen Abū Qurrah gewesen zu sein.¹⁰⁸ Griffith geht davon aus, „that all of the Greek work attributed to Abū Qurrah are translations from Arabic“.¹⁰⁹ Adel T. Khoury stellte fest, dass viele der Theodor zugeschriebenen griechischen Schriften gegen den Islam nicht von ihm selbst verfasst worden sind. Sie seien vielmehr Teil einer Sammlung von Dialogen zu „gängigen Themen der damaligen religiösen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen“ an denen Theodor teilgenommen hat. Diese wurden dann von dem Diakon Johannes in schriftlicher Form festgehalten.¹¹⁰ Die griechischen Texte behandeln die kontroversen The-

kus und Theodor Abū Qurra, Schriften zum Islam, 85–213: Opuscula 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 32, 3, 8, 16, 9, 35, 36, 37, 38.

- 104 C. Bacha, *Mayāmīr Thawudūrus Abī Qurra usqif Harrān*, in: Les oeuvres arabes de Théodore Aboucara évêque d’Haran, Beirut 1904, 60–61. Übersetzung: Graf, *Die arabischen Schriften*, 212. Hier übersetzt Graf drei und nicht dreißig. Später korrigiert er in GCAL, Bd. 2, 9.
- 105 Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire*, Bd. 2, 129.
- 106 Qadraginta duo opuscula Theodori Abvcarae, Episcopi Cariæ, varia contra varios Infideles, Seuerianos, Nestorianos, Iudæos et Mahometanos, in: Anastasii Sinaitæ, Patriarchæ Antiocheni hodēgos, sev dvx viæ, adversus acephalos. Nunc primum Ex Bibliotheca inclytæ Reipublicæ Avgvstanæ græce [et] latine editus. Studio [et] opera Jacobi Gretseri Societatis ievs theologi as Marcvm Velservm Reip. Avgvst, II. Virvm Amplissimvm, Ingolstadt 1606.
- 107 PG 97, 1503–1521, hier: 1503–1504: „Ἐπιστολὴ περιέχουσα τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμόμητον πίστιν, πεμφθεῖσα παρὰ τοῦ μακαρίου πάππα Θεωμᾶ πατριάρχου Ἱεροσολύμων, πρὸς τοὺς κατὰ τὴν Ἀρμενίαν αἰρετίζοντας, Ἀραβιστὶ μὲν ὑπὸ Θεοδώρου τοῦ τὸ ἐπίκλην Ἀβουκαρᾶ, τοῦ Καρῶν ἐπισκόπου γεγονότος, ὑπαγορευθεῖσα, διὰ δὲ Μιχαὴλ πρεσβυτέρου, καὶ συγγέλου ἀποστολικοῦ θρόνου μεταγραφθεῖσα, μεθ’ οὗ καὶ ἀπέσταλται, μόνην, ἀληθινὴν, καὶ κατὰ τὸν ὅρον ἐν Χαλκηδόνι οἶσαν συγκεροτημένης συνόδου τὸν περὶ τῆς εἰς Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν πίστεως ὀρισθέντα λόγον.“
- 108 Graf, *Die arabischen Schriften*, 71. Vgl. Griffith, *Stephen of Ramlah*, 34.
- 109 Griffith, *Stephen of Ramlah*, 36. Khoury meint jedoch, dass Theodor seine Werke auf Griechisch verfasst hätte, da er in dieser Sprache seinen polemischen Ton gegen den Islam frei verwenden konnte. *Les théologiens byzantins et l’Islam: Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e siècles)*, Louvain u.a. 1969, 86–87.
- 110 Gleib / Khoury, *Schriften zum Islam*, 52. Zu der Verbindung zwischen Diakon Johannes und Theodor siehe Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah and John the Deacon*, 361–386. Lamoreaux gab eine englische Übersetzung von 29 griechischen Schriften heraus, die von Migne als authentisch betrachtet

men zwischen Christen und Muslimen sowie zwischen Melkiten, Jakobiten und Nestorianern. Von diesen Werken sind nur drei richtige Traktate: 2, 4 und 43 (siehe unten die Liste der griechischen Schriften). 25 sind kleinere Schriften und 15 sind in Dialogform verfasst. Die Dialoge stellen Theodor Abū Qurrah selbst oder einen unbekanntenen Christen als einen schwer besiegbaren Helden im Widerstand gegen den Islam dar. Die muslimischen Gesprächspartner treten durchaus als selbstsichere Gegner auf, die aber den christlichen Argumenten unterliegen und sich schließlich geschlagen geben müssen.¹¹¹ Der christliche Gesprächspartner beeindruckt durch die Meisterung des Dialogs zu seinen Gunsten.¹¹² Diese Dialoge bieten eingängig formulierte Merksätze oder einprägsame Zusammenfassungen komplexer theologischer Sachverhalte, die der Christen zur Verteidigung eigener religiöser Position vor den Muslimen dienen sollten. Theodors apologetische Rede gegenüber dem Islam ist in den arabischen Schriften eher zurückhaltend, während mindestens drei der griechischen *Opusculae* substantielle Anklagen gegen Muḥammad und seine prophetischen Ansprüche enthalten.¹¹³ Diese griechischen Übersetzungen und einige Johannes von Damaskus zugeschriebene Texte waren in Byzanz die ersten anti-islamischen Texte in griechischer Sprache.¹¹⁴

A. Die griechischen Schriften

- | | |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Über die fünf Gegner: der Tod, der Teufel, der Fluch des Gesetzes, die Sünde und die Hölle, von denen uns Jesus Christus befreit hat 2. Erklärung bestimmter philosophischer Begriffe, die von „Severianern“ (Jakobiten) falsch verwendet werden 3. Beweis über die Existenz Gottes als Dreifaltigkeit durch Argumente aus der Vernunft 4. Brief an die Armenier: Erklärung der kirchlichen Lehre über die Menschwerdung Christi und die Apologie des Konzils von Chalcedon 5. Unterscheidung zwischen Körper und Menschheit in Christus | <ol style="list-style-type: none"> 6. Wie sich die Sünde von Adam auf die ganze Menschheit ausdehnt 7. Der Kampf Christi gegen den Dämon 8. Über die Dreifaltigkeit 9. Über den freiwilligen Tod Christi 10. Über die Auslegung der Heiligen Schrift 11. Über „Die ganze Macht wurde mir gegeben“ 12. Über „für uns gestorben“ 13. Die Vereinigung des Menschen mit dem Wort Gottes in Christus 14. Über den Begriff „Theotokos“ 15. Über „wer wird in Christus gesalbt?“ 16. Über die Menschwerdung Christi |
|---|---|

wurden. *Theodore Abū Qurrah*, XXVIII–XXX, 211–254.

- 111 D. J. Sahas, *Cultural Interaction During the Ummayyad Period. The Circle of John of Damascus*, in: ARAM 6 (1994), 35–66, hier: 52. Siehe auch Graf, *Die arabischen Schriften*, 67–77. Auch in den Märtyrergeschichten siegen die Märtyrer rhetorisch über ihre Verfolger. S. H. Griffith, *Christians, Muslims, and Neo-Martyrs. Saints' Lives and Holy Land History*, in: A. Kofsky / G. G. Stroumsa (Hg.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First Fifteen Centuries CE*, Jerusalem 1998, 163–207.
- 112 Vgl. auch den Dialog des Johannes von Damaskus mit einem unbekanntenen muslimischen Gesprächspartner: PG 94, 1585–1598, englische Übersetzung N. A. Newman, *The early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 AD)*. Translations with Commentary, Hatfield 1993, 144–152.
- 113 Khoury, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam*, 87.
- 114 Siehe Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam*, 83–105; Ders., *Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e–XIII^e siècle)*, Leiden ²1972; *Apologétique byzantine contre l'islam (VIII^e–XIII^e siècle)*, in: POC 29 (1979), 242–300; 30 (1980), 132–174; 32 (1981), 14–47.

- | | |
|---|---|
| 17. Die Rettung der Gerechten vor der Menschwerdung Christi | 31. Über Gerechtigkeit und Strafe |
| 18. Über die Monogamie | 32. Über das Leiden Christi |
| 19. Die Merkmale des wahren Propheten | 33. Über die zwei Naturen Christi |
| 20. Muḥammad wurde nicht von Gott gesandt | 34. Über die Natur der Zeit |
| 21. Über den Ursprung der Offenbarung Muḥammads | 35. Die Ursache von Gut und Böse |
| 22. Darlegung des christlichen Glaubens | 36. Über die Gottheit Christi |
| 23. Das geweihte Brot wird zum Leib Christi | 37. Über den Tod der Gottesmutter |
| 24. Über die Göttlichkeit Jesu Christi | 38. Über die Taufe Christi und seine Gottheit |
| 25. Gott hat einen konsubstantiellen Sohn | 39. Über die Gesetzesvorschriften und die Gnade |
| 26. Die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater | 40. Über Adam |
| 27. Über die Namen Gottes | 41. Über den Tod |
| 28. Über Gott und die göttliche Natur | 42. Über die gegebenen Namen Gottes und die Unterscheidung von Personen in der Dreifaltigkeit |
| 29. Über die zwei Naturen Christi | 43. Über die Menschwerdung und die Union in der Person Christi |
| 30. Über die zwei Naturen Christi | |

Diese arabischen Werke sind umfangreiche Traktate (*Mayāmir*). Sie sind die frühesten Zeugnisse des neuen theologischen ‚Programms‘, nämlich eine christliche Theologie im islamischen Kontext zu verfassen. An ihnen zeigt sich der Übergang vom Griechischen zum Arabischen in der christlichen Literatur im Palästina des 9. Jahrhunderts.¹¹⁵

B. Die arabischen Schriften

1. Über den Schöpfer und über die wahre Religion¹¹⁶
2. Über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben¹¹⁷

¹¹⁵ Für Sahas dies ist ein Beweis dafür, dass Theodor im sokratischen Stil, dem *ἑρωταποκρίσεις*, einem unter Gelehrten üblichen Gesprächsstil, brillierte. (Ebd., 32).

¹¹⁶ L. Cheikho, *Maymar li-Tādurus Abī Qurra fī wujūd al-khāliq wa l-dīn al-qawīm*, in: *Al-Mashriq* 15 (1912), 757–774, 825–842; Ders., *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), évêque melchite de Harran (ca. 740–820), sur l’existence de Dieu et la vraie religion*, Beirut 1912 (Nachdruck der Edition in *Al-Mashriq*); G. Graf, *Des Theodor Abū Qurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913; I. Dick, *Theodore Abuqurra, eveque melkite de Harran (750?–825?). Introduction generale, texte et analyse du traite De l’existence du Createur et de la vraie religion*, Louvain 1960; Ders., *Theodore Abuqurra. Traite de l’existence du Createur et de la vraie religion / Maymar fī wujūd al-Khāliq wa-l-dīn al-qawīm li-Thāwudhūrus Abī Qurra*, Jounieh 1982; G. Houry, *Theodore Abu Qurrah (c. 750-820). Translation and critical analysis of his ‘Treatise on the existence of the Creator and on the true religion’*, Berkeley CA 1990; G. Monnot, *Abū Qurra et la pluralité des religions*, in: *RHR* 208 (1991), 49–71; J. Monferrer Sala, *“Apologetica racionalista” de Abū Qurrah en el Maymar fī wujūd al-Hāliq wa-l-dīn al-qawīm* II:2,12–14, in: *ASHF* 22 (2005) 41–56; Lamoireaux, *Theodore Abū Qurrah*, 165–174, 1–25, 41–47.

¹¹⁷ C. Bacha, *Mayāmir fī sīḥat al-dīn al-masīhī*, in: *Al-Mashriq* 6 (1903) 633–643, 693–702, 800–809; Ders., *Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurra usqf Harrān*, Beirut 1904, 140–179; Graf, *Die arabischen Schriften*, 88–128; Lamoireaux, *Theodore Abū Qurrah*, 27–39, 61–81.

3. Über die Wahrheit des Evangeliums¹¹⁸
4. Über die Trinität¹¹⁹
5. Über die Erkenntnis Gottes und die Existenz des Sohnes Gottes¹²⁰
6. Fragen über den Sohn Gottes¹²¹
Über das Leiden Christi und die Sündenvergebung
Über die Menschwerdung des Sohnes Gottes
Über die Vaterschaft Gottes
7. Über den Tod Christi¹²²
8. Über die Willensfreiheit des Menschen¹²³
9. Brief an den „Jakobiten“ David über die beiden Naturen in Christus¹²⁴
10. Über die Verehrung der Bilder¹²⁵
11. Die Religion Gottes ist die Religion, die die Apostel zu allen Regionen der Welt brachten¹²⁶
12. Ob Christus mit seinem Willen gekreuzigt wurde oder nicht¹²⁷
13. Gegen die Außenstehenden¹²⁸
14. Widerlegung gegen diejenigen, die behaupten, Christen glauben an einen schwachen Gott¹²⁹
15. Widerlegung gegen diejenigen, die behaupten, das Wort Gottes sei geschaffen¹³⁰
16. Widerlegung (Sammlung von biblischen Texten)¹³¹

118 Bacha, *Mayāmir*, 71–75; Graf, *Die arabischen Schriften*, 128–133; Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 49–53.

119 Bacha, *Mayāmir*, 23–47; Graf, *Die arabischen Schriften*, 133–160; Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 175–193.

120 Bacha, *Mayāmir*, 75–82; Graf, *Die arabischen Schriften*, 160–168; Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 157–164.

121 Bacha, *Mayāmir*, 83–104; Graf, *Die arabischen Schriften*, 169–198; Lamoreaux, *Theodor Abū Qurrah*, 129–149.

122 Bacha, *Mayāmir*, 48–70; Graf, *Die arabischen Schriften*, 198–223; Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 109–128.

123 Bacha, *Mayāmir*, 9–22; Graf, *Die arabischen Schriften*, 223–238; Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 195–206; *La libertà*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Paola Pizzi, testo arabo a cura di p. Samir Khalil sj, Torino 2002.

124 Bacha, *Mayāmir*, 105–129; Graf, *Die arabischen Schriften*, 239–277.

125 I. Arendzen, *Theodori Abu Kurra de Cultu Imaginum Libellus e Codice Arabico Nunc Primum Editus Latine Versus Illustratus*, Bonn, 1897 (mit lateinischer Übersetzung); I. Dick, *Traité du culte des icônes / Maymar fi ikram al-ayqunat li-Thawudhurus Abi Qurra*, édition, présentation et indexation, Jounieh u.a. 1986. Übersetzungen: Graf, *Die arabischen Schriften*, 278–333; Griffith, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*; P. S. Bigham, *Les images chrétiennes*, Montréal 2010; P. Pizzo, *Theodoro Abu Qurrah. Difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, Milan 1995.

126 Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 55–57; Dick, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, 53–67.

127 Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 207–208; S. K. Samir, *Kitāb “Jāmi’ wujūh al-īmān” wa mujādalat Abī Qurra ‘an šib al-Masīh*, in: *Al-Masarra* 70 (1984), 411–427; S. H. Griffith, *Some unpublished Arabic sayings attributed to Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 92 (1979) 29–35, Edition und englische Übersetzung.

128 Noch nicht ediert. Siehe Lamoreaux, *Theodor Abū Qurrah*, in: *History of Christian-Muslim Relations*, Bd. 1, 470f; Graf, *GCAL*, Bd. II, 15.

129 Ebd., 471f; Graf, ebd.

130 Ebd., 472f; Graf, ebd.

Es gibt auch einige Schriften, die zu den unsicheren und zu den unechten Schriften Theodors zu zählen sind.¹³²

Zur Theologie Theodors bemerkte Graf, dass dieser einerseits der drei auctoritas – Heilige Schrift, Väterlehre und kirchliches Lehramt – treu bleibe und andererseits „durch das Geltendmachen innerer Vernunftgründe und die meisterhafte Handhabung der Dialektik [...] sich als Scholastiker im besten Sinne“ auszeichne.¹³³ Theodor übertreffe somit Johannes von Damaskus „an dialektischer Routine, Frische und Feuer der Rhetorik“.¹³⁴

1.3 Die Bedeutung der Bilderschrift

Von allen Schriften Theodors sticht die Schrift über die Bilderverehrung hervor. Sie ist nicht nur in ihrer literarischen Form (pastorales Schreiben) etwas Besonderes im Vergleich zu den anderen Schriften Theodors, sondern sie bietet ein ausführliches Zeugnis für ein religiös-gesellschaftliches Phänomen, das sich unter den im ‚Haus des Islam‘ lebenden Christen entwickelte: religiöse Ikonophobie.¹³⁵ Die Bedeutung der Schrift wächst mit der Tatsache, dass sie die einzige ihrer Art in arabischer Sprache in der Zeit der großen interreligiösen und innerchristlichen Kontroversen um die Legitimität der christlichen Bilder ist. Obwohl Sidney H. Griffith¹³⁶ darauf hingewiesen hatte, dass zahlreiche Berichte in griechischen, syrischen und arabischen Texten (Geschichten, Chroniken, Hagiographien, Martyrologien und apologetischen Schriften) über den Gebrauch, Missbrauch und die Verehrung von Bildern vorlägen, wurde diese Einschätzung oder Verallgemeinerung von Juan S. Codóñer zurecht eingegrenzt und korrigiert: „In fact, with the exception of Abū Qurra’s works, practically none of the Arabic Melkite texts of the second half of the eighth and most of the ninth centuries refer to icons or holy images, although these works take up sensitive and controversial points in polemical exchange with Islam.“¹³⁷

In Byzanz, wo der Bildersturm über ein Jahrhundert hinweg immer wieder aufflammte, zog die ikonoklastische Bewegung eine Flut von ikonoklastischen und ikonodulischen Stellungnahmen nach sich. Als wichtige Ikonodulen, die gleichzeitig in Byzanz wirkten, sind hier Johannes von Damaskus (ca. 650–ca. 754)¹³⁸, der Patriarch Germanos I. von Kon-

131 Ebd., 473; Graf, ebd.

132 Siehe Graf, GCAL, Bd. II, 16–26.

133 Graf, *Die arabischen Schriften*, 67.

134 Ebd.

135 Griffith, *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era*, 219.

136 *Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times*, in: B. Groneberg / H. Spieckermann (Hg.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin u.a. 2007, 347–380, hier: 370.

137 *Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period*, DOP 67 (2013), 135–187, hier: 173.

138 Edition: Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 3: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Berlin 1975; Übersetzung: G. Feige (Hg.) / W. Hradsky (Übers.), *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, Leipzig 1994. (Feige und Hradsky lassen den Epilog der ersten Verteidigungsschrift und die Florilegien aus). Zur Bildertheologie Johannes siehe: H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938; T. Nikolaou, *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von*

stantinopel (ca. 660–740)¹³⁹, Theodor Studites (ca. 759–826)¹⁴⁰ und Patriarch Nikephoros I. von Konstantinopel (ca. 757–828)¹⁴¹ zu nennen. Obwohl Johannes von Damaskus, der wichtigste Bilderverteidiger in der Periode des Aufbruchs des byzantinischen Bilderstreits, keinen direkten Bezug auf den Islam in seinen drei Bilderapologien – geschrieben wahrscheinlich zwischen 726 und 730/731¹⁴² – nimmt, nennt Griffith vier Argumente, die darauf hinweisen könnten, dass die erste Bilderapologie des Johannes an die Christen im Kalifat adressiert war: (1) das Fehlen jeglicher Hinweise auf den byzantinischen Kaiser und byzantinischen Ikonoklasmus¹⁴³; (2) die Erwähnung von unruhigen Zeiten und von einer Bewegung gegen die Kirche, die als einen Hinweis auf die umayyadische Kampagne zur Verdrängung des Christentums aus dem öffentlichen Leben verstanden werden kann; (3) die Nennung von Themen christlich-muslimischer Begegnungen wie Kreuzverehrung, Bilderverehrung, Reliquienverehrung, Heiligenverehrung, Taufe, Eucharistie, Beten gen Osten; (4) die Erwähnung des Christusbildes von Edessa.¹⁴⁴ Schon vor Griffith bemerkte W. Beltz, dass Johannes „die innerislamischen Vorgänge paradigmatisch in die byzantinische Diskussion um die Bilderfrage einbezog“.¹⁴⁵ Diese Vermutungen für einen Adressatenkreis jenseits der Grenzen des byzantinischen Reiches haben leider keine soliden Anhaltspunkte. Auf dem byzantinischen Kaiser Leo III. wird in der ersten Bilderapologie

Damaskus, in: OS 25 (1976), 138–165; V. Fazzo, *Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damascenos*, in: VetChr 20 (1983), 25–45; D. J. Olewiński, *Um die Ehre des Bildes. Theologische Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus*, St. Ottilien 2004. Olewiński liefert auch eine fast ganzheitliche Übersetzung, die hier überwiegend verwendet wird.

- 139 Germanos legte seine Ansichten in der Bilderfrage in den Briefen an die Bischöfe Johannes von Synada und Thomas von Klaudiopolis dar. Diese Briefe wurden beim Konzil von Nizäa verlesen. Mansi XIII 100–105; Ed. und dt. Übers. H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchliche Bilderlehre: Texte und Untersuchungen*, 155–170, 374–376, 378–387.
- 140 PG 99, 327B–436A; Engl. Übers.: *On the Holy Icons*, übers. v. C. Roth, Crestwood 1981; Ital. Übers. v. A. Calisi, *Teodoro lo Studita: Antirrheticus Adversus Iconomachos. Confutazioni contro gli avversari delle sante icone*, Bari 2013.
- 141 A. J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit. Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopeler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren*, Haag 1952.
- 142 Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 3, 6, Anm. 14.
- 143 In der zweiten Bilderschrift spricht er klare Worte gegen die Einmischung des Kaisers in kirchlichen Angelegenheiten: „Es ist nicht [Sache] von Königen, Gesetze für die Kirche zu erlassen. [...] Nicht Könige haben euch das Wort verkündet, sondern Apostel und Propheten, wie auch Hirten und Lehrer. [...] [Die Sache] von Königen ist die politische Ordnung, der Kirche Zustand aber [ist die Sache] von Hirten und Lehrern.“ (II, 12; Kotter, *Contra imaginum*, 102f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 222). In einem ironischen Ton ergänzt er an einer anderen Stelle mit direkten Erwähnung des Kaisers Leo III.: „Die Manichäer haben das Evangelium nach Thomas geschrieben, schreibt auch ihr das Evangelium nach Leo! Ich erkenne einen König nicht an, der die Priesterwürde auf Tyrannenart an sich reißt.“ (II, 16; Kotter, *Contra imaginum*, 113; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 75f). In der dritten Bilderschrift erwähnt Johannes den Kaiser erneut im Kontext der Ermahnung an Christen, die achten sollen, dass sie einen Unterschied zwischen der Unterordnung machen müssen, die gemäß der Heiligen Schrift dem Kaiser zukommt und die der Kirche. (III, 41; Kotter, *Contra imaginum*, 142; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 313).
- 144 *Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa: The Place of Iconophobia in the Christian-Muslim Controversies of Early Islamic Times*, in: P. Rousseau / M. Papoutsakis (Hg.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Aldershot 2009, 63–84, hier: 74.
- 145 *Die Bedeutung des Islam für den byzantinischen Bilderstreit*, in: ZRGG 37:3 (1985), 256–257, hier: 257.

von Johannes angespielt, auch wenn er ihn nicht direkt anspricht.¹⁴⁶ Die Erwähnung von unruhigen Zeiten, der Themen und des Christusbildes von Edessa passen sehr gut zu dem byzantinischen Diskurs um die Bilder. Johannes wirkte in einer äußerst schwierigen Zeit, in der Kriege und Thronstreitigkeiten das Leben in Byzanz erschütterten. Vor Griffith stellte der Byzantinist P. Speck in einer Studie zum Anlass und zur Datierung aller drei Bilderapologien fest, dass die erste „eine Rede an ein nicht mehr eindeutig zu bestimmendes Gremium ist“.¹⁴⁷ Er kam jedoch zum Schluss: „Es dürfte klar sein, daß die Adressaten im Grunde derselben Personenkreis sind, nämlich die Bischöfe in Reich“.¹⁴⁸ Auch P. B. Kotter, der Herausgeber dieser Schriften, stellte fest, dass Johannes sich in der ersten Bilderapologie „an das ganze Volk Gottes zusammen mit dem guten Hirten der geistlichen Herde Christi [wendet], der das Priestertum Christi an sich prägt (I 3, 10–13, 68,1s); unter letzterem versteht er wohl seinen zuständigen Bischof, den Patriarchen Johannes V. von Jerusalem (705–735)“; in der zweiten Bilderapologie an einige „Kinder der Kirche, da die erste für die Menge nicht ganz faßbar gewesen sei“; und in der dritten Bilderapologie an das „christliche Volk“.¹⁴⁹ Nichtsdestotrotz verpflichtet die allgemeine Annahme, dass Theodor im Kloster des Hl. Sabas Zugang zu den theologischen Schriften des Johannes hatte und von dessen Bildertheologie beeinflusst war¹⁵⁰, zur besonderen Berücksichtigung seiner Bildertheologie in der Analyse der Schrift Theodors.

Die christliche Bilderverehrung wurde zu einem der brennendsten Streitpunkte in den Diskussionen zwischen Melkiten und Muslimen. Diese religiöse Praxis leistete Wesentliches für die religiöse Identität der melkitischen Christen. Das bedeutet aber nicht, dass die anderen christlichen Gemeinschaften Ikonoklasten waren, sondern nur, dass die Melkiten mit ihrer charakteristischen Form der Bilderverehrung in besonderer Weise auf islamische Kritik stießen. Im Gegensatz zu den Melkiten ist die Stellungnahme der anderen zwei großen christlichen Konfessionen, der Ostsyrer („Nestorianer“) und der Westsyrer („Jakobiten“), zur Verehrung der christlichen Bilder und Kreuze mit Korpus eher nur vereinzelt anzutreffen¹⁵¹ und wenig ausgeprägt.¹⁵² Der miaphysitische Zeitgenosse Theodors, Abū

146 Vgl. Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 39–41.

147 *Anlaß und Datierung der Bilderschriften des Johannes Damaskenos*, in: Ders., *Artabastos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, Bonn 1987, 179–243, hier: 181.

148 Ebd., 223.

149 *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, 5.

150 Griffith betrachtet Theodor als „heir“ und „student“ von Johannes von Damaskus. *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, 2; *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, 56; *Byzantium and the Christians in the World of Islam*, 254.

151 Der „monophysitische“ Bischof von Hira, Georg, lehnte in einem Brief im Jahre 714 die ikonoklastische Position der Armenier ab. P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, 42.

152 S. P. Brock, *Iconoclasm and the Monophysites*, in: A. Bryer / J. Herrin, *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham*, Birmingham 1977, 53–57; E. Delly, *Le culte des saintes images dans l'Église Syrienne Orientale*, in: *OrSyriac* 1:3 (1956), 291–296; J. Dauvillier, *Quelques témoignages et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne Église Chaldéenne*, in: *OrSyriac* 1:3 (1956), 297–304; J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient. Contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*, Paris 1964, 37–46; I.-H. Dalmais, *Un «Aconisme Nestorien»? Une légende et son interprétation*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II. 787–1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au collège de*

Rā' itāh, widmet der Kreuzverehrung ein ganzes Kapitel in seinen *Apologetischen Betrachtungen über die wahre Religion, die Glaubenslehre und den Kult der Christen*. Er betrachtet das Kreuz als die einzige „Qibla“ (Zeichen der Gebetsrichtung) der Christen „mit Ausschluss aller anderen Dinge“. ¹⁵³ In seinen Schriften verliert Abū Rā' itāh kein Wort über die Bilderverehrung. Von den Westsyryern („Jakobiten“) ist auch nichts bezüglich irgendeiner literarischen Stellungnahme gegen die figuralen Bildern bekannt. ¹⁵⁴ Die Dekorationen in ihren Kirchen in Syrien und im oberen Mesopotamien deuten schon seit dem 6. Jahrhundert auf eine Bevorzugung der nicht-figuralen und mehr abstrakten Darstellungen hin. ¹⁵⁵ Später kritisierte Elias (975–1046), der Bischof der ostsyrischen Kirche in Nisibis, in seiner *Rechtfertigung der Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft mit den Melkiten und Jakobiten* den Überfluss im Bildergebrauch bei den Melkiten:

In ihren Kirchen pflegen sie Bilder in grosser Anzahl zu haben, und meinen sie alle gleichmässig anbeten zu müssen; dabei achten sie die Bilder Christi und der Jungfrau gering; denn sie stellen sie in ihren Bädern auf, in den verächtlichsten und schmutzigsten Ecken, wo sie ihre Blösse und Nacktheit aufdecken und zeigen, und ihren Schmutz abwaschen. Ist es nicht unsinnig, bei ihrer verkehrten Behauptung, dass die Jungfrau die Mutter Gottes sei, ihr Bild dennoch in solchen schmutzigen Orten zu lassen? ¹⁵⁶

Diese Kritik bezeugt, dass unter den Nestorianen der wichtige Unterschied zwischen Anbetung und Verehrung in der Bildertheologie nicht wahrgenommen wurde und auch von den ostsyrischen Theologen nicht theoretisiert wurde. Die zurückhaltende oder gar ablehnende Position mancher Ostsyryer zu den Bildern zur offiziellen Position der „nestorianischen“ Kirche zu erheben, wäre aber übertrieben. Gewiss ist, dass es aus der Zeit der großen Kontroversen um die Bilder keine Überlieferungen zu irgendeiner theologischen Stellungnahme ihrerseits gibt. Hinweise auf Bilderranfertigungen und Kirchenmalereien bei den Ostsyryern stammen erst aus dem 13. Jahrhundert. ¹⁵⁷ Der „nestorianische“ Bischof von Mardin und spätere Metropolit von Nisibis, Išo'yahb bar Malkon (gest. 1246), schrieb auch

France, Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986, Paris 1987, 63–72; L. E. Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia*, Cambridge 1933, 74–80.

153 In: Graf, *Schriften des Jakobiten*, 186f.

154 M. Mundell, *Monophysite Church Decoration*, in: A. Bryer / J. Herrin, *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977, 59–74, hier: 59. Siehe zur Ikonenweihe bei den Westsyryer P. Krüger, *Der Ritus der Ikonenweihe nach dem westsyrischen Pontifikale und seine theologische Deutung im Vergleich zur byzantinischen Ikone*, in: *Ostkirchliche Studien* 14 (1965), 292–304.

155 Ebd., 74. Mundell bemerkt zum Schluss ihrer Analyse: “It is still unclear whether non-figural decoration can be identified with the Monophysites, but there is definitely an overlap.” (Ebd.). T. Allen vermutet, dass die eher nicht-figurale Tradition innerhalb des syrischen Christentums eine Inspirationsquelle für den frühen Islam war. *Aniconism and figural representation in Islamic art*, in: Ders., *Five essays on Islamic Art*, California 1988, 17–37.

156 L. Horst (Übers.), *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar 1886, 102.

157 J.-B. Chabot, *Eloge du patriarche nestorien Mar Denha I^{er} par le moine Jean*, in: *JA* 9:5 (1895) 10–141; G. Giannazza, *Traité de la démonstration et de la direction. Kitāb al-Burhān wa-l-iršād de Ṣalibā ibn Yuḥannā al-Mawṣilī*. *Edition critique et traduction*, in: *ParOr* 22 (1987), 562–629, hier: 614–615.

einen kurzen Traktat über die Verehrung der Bilder, der dem Titel nach gegen Muslime und Juden gerichtet ist.¹⁵⁸ In dem theologischen Kompendium *kitāb uṣūl ad-dīn* von dem Nachfolger des Išo'yahb bar Malkon in Nisibis, 'Abdišo' bar Brikhā (gest. 1318), gab es offenbar ein Kapitel zur Bilderverehrung, das leider nicht erhalten ist. In seinem *kitābā d-marganitā* widmet er ein Kapitel der Kreuzesverehrung ohne irgendeine Erwähnung zu Bilderverehrung.¹⁵⁹

Diese literarischen und archäologischen Überlieferungen machen deutlich, dass in der ersten Periode des Bildersturms die Verehrung der Bilder ein wesentlicher Teil der chalcedonischen Orthodoxie war. Dies bedeutet, dass sich die Melkiten speziell genötigt fanden, ihr ikonophiles Profil stärker herauszubilden als die anderen christlichen Gemeinschaften unter dem Islam.

-
- 158 H. Teule, *Išo'yahb bar Malkon*, in: D. Thomas / A. Mallett (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 4 (1200–1350), Leiden 2012, 331–338; Ders., *Išo'yahb bar Malkon's treatise on the veneration of the Holy Icons*, in: M. Tamcke (Hg.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut 2007, 157–169; P. Sbath, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du XI^e au XIV^e siècle*, Cairo 1929, 158–165.
- 159 Teule, *Išo'yahb bar Malkon's treatise on the veneration of the holy icons*, 169. Vgl. zu Ebed Jesus: M. Tamcke, *Ebedjesus ('Abdiso' Bar Berika)*, in: M. Vinzent (Hg.), *Theologen. 185 Porträts von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2004, 97–98.

Kapitel II

Die religiös-visuelle Kultur im umayyadischen und abbasidischen Kalifat

2.1 Zur sakralen Inszenierung des öffentlichen Raumes in der byzantinischen und frühislamischen Herrschaftslegitimation

Die von den Kalifen vorgefundenen institutionellen und religiös-kulturellen Herrschaftslegitimationsstrategien, die die eroberten byzantinischen Gebiete prägten, boten ein Vorbild für die Gestaltung der islamisch-politischen Macht.¹ Die Ausübung der politischen und religiösen Macht des byzantinischen Kaisers Heraklius (Reg. 610–641) – der meist erwähnte Kaiser in arabisch-islamischen Quellen – spielte eine große Rolle innerhalb der Konstruktion und der Etablierung der islamischen Gemeinschaft (*umma*).² Kaiser und Kalifen strebten die politisch-religiöse Einheit an, die den konkretesten Ausdruck ihrer Herrschaftsideologie bildete. In Byzanz wurde diese Einheit schon seit der Zeit des Kaisers Konstantin dem Großen (gest. 337) implementiert.³

-
- 1 I. M. Lapidus, *State and Religion in Islamic Societies*, in: *Past & Present* 151 (1996), 3–27, hier: 9–10.
 - 2 Heraklius als idealen Herrscher siehe N. M. El-Cheikh, *Byzantium viewed by the Arabs*, Cambridge MA 2004, 42–46. Der muslimische Geschichtsschreiber Ibn Ishāq (gest. 767/768) liefert die Information, dass der Prophet Muhammad im Jahr 628 Briefe an mehrere christlichen Herrscher schrieb, unter ihnen auch an Heraklius. Ibn Ishāq berichtet nichts über den Inhalt dieser Briefe. Auf den Inhalt bezieht sich später Aṭ-Ṭabarī, ein bedeutender islamischer Historiker (gest. 923). Vgl. S. A. Mourad, *Christians and Christianity in the Sira of Muḥammad*, in: D. Thomas / B. Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 1 (600–900), Leiden 2009, 57–71, hier: 66–69. Für Argumente gegen die Authentizität dieses Briefes siehe R. B. Serjeant, *Early Arabic Prose*, in: A. F. L. Beeston et al. (Hg.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, 114–153; S. al-Jaburi, *The Prophet's Letter to the Byzantine Emperor Heraclius*, in: *Hamdard Islamicus* 1 (1978) 36–50. Für die Authentizität siehe M. Hamidullah, *La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original*, in: *Arabica* 2:1 (1955), 97–110; Ders., *Six originaux des lettres diplomatiques du Prophète de l'islam. Étude paléographique et historique des lettres du Prophète*, Paris 1985, 149–172. Zur Legitimität der Macht siehe: N. M. El-Cheikh, *Muḥammad and Heraclius: a Study in Legitimacy*, in: *Studia Islamica* 89 (1999), 5–21; L. I. Conrad, *Heraclius in Early Islamic Kerygma*, in: G. J. Reinink / B. H. Stolle (Hg.), *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, Leuven 2002, 113–156. Zu „umma“: A. Amor, *La notion d'„umma“ dans les Constitutions des États arabes*, in: *Arabica* 30.3 (1983), 267–289; S. A. Arjomand, *The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the „Umma“*, in: *IJMES* 41.4 (2009), 555–575.
 - 3 Siehe K. M. Girardet, *Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin der Große*, in: H. Schlangel-Schöninggen (Hg.), *Konstantin und das Christentum*, Darmstadt 2007, 171–203; G. Dagron, *Empereur et Prêtre. Étude sur le césaropapisme Byzantin*, Paris 1996; A. M. Ritter, *Kirche und Staat im Denken des frühen Christentums*, Bern u.a. 2005.

In der Zeit des Aufkommens des Islam wies die byzantinische Gesellschaft eine derartig hohe christliche Religiosität auf, dass sie sich zunehmend auf die Möglichkeiten konzentrierte, „die das – im Detail variable – Bildprogramm innerhalb des Kirchenraums bietet[e]“.⁴ Diese Gesellschaft verstand sich als *Corpus Christianum*, das Religion, Kultur und Politik in sich vereinte. Der deutsche Althistoriker Micha Meier spricht von einer seit den späteren Jahren der Regierungszeit Justinians I. (gest. 565) sichtbaren „Liturgisierung der oströmischen Kultur und Gesellschaft“, die durch „eine deutliche Zunahme christlicher Symbolik sowie christlicher Ausdrucks- und Kommunikationsformen auf nahezu allen für uns greifbaren Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens zu verzeichnen ist. Diese Entwicklung spiegelt sich besonders deutlich im Kaiserzeremoniell, in dem eine weitere Stufe im Prozess der Überformung traditionell-römischer Repräsentationsformen durch christliche Symbolik erreicht wird“.⁵ Dass der christliche Bilderkult im öffentlichen Raum im 6. Jahrhundert ein Teil der kaiserlichen Zeremonie war, lässt sich nur schwer bestreiten.⁶ Zwischen Kaiserhof und Kirche bestand eine interdependente Entwicklung. Der kaiserliche Bilderkult wurde nicht als Götzendienst betrachtet. Eher wurde er akzeptiert und in den eigenen Kult importiert. Das Kaiserbild empfing seine Ehre beim Machtwechsel – wenn die Bilder des neuen Kaiser in allen Provinzien des Reiches getragen wurden – mit Prozessionen, Beifall, Kerzen und Weihrauch.⁷ Das Bild repräsentierte den Kaiser überall, wo er nicht anwesend sein konnte (in Gerichtssälen, auf den Marktplätzen, in Versammlungsräumen und Theater). Während die kaiserlichen Zeremonien immer mehr religiöse Töne widerspie-

4 J. G. Deckers, *Die frühchristliche und byzantinische Kunst*, München 2007, 87. Vgl. auch A. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, in: *Past & Present* 84 (1979), 3–35.

5 *Das andere Zeitalter Justinians: Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen 2003, 609f. Der Begriff „Liturgisierung“ für die byzantinische Gesellschaft wurde schon von Cameron geprägt: *Images of Authority*, 15.

6 Vgl. Cameron, *Images of Authority*, 22; Kitzing, *Cult of Images*, 122–124.

7 Wie der Kult des Kaiserbildes vollzogen wurde, ist von P. L. Koch treffend beschrieben: „Noch im achten Jahrhundert und zu Anfang des neunten besaßen die Kaiserbilder im politischen Leben des byzantinischen Reiches jene offizielle Geltung, die ihnen bereits im heidnischen römischen Reich eignete. Bei seinem Regierungsantritt sandte jeweils der neue Kaiser seine (gewöhnlich in Wachsfarben auf Holztafeln gemalten) Bilder hinaus in die Provinzen und Städte seines Reiches. So wenigstens seit dem dritten Jahrhundert; bis dahin ging der Akt der Bilderhebung in der Regel von den Untertanen bzw. vom Heere aus. Das Volk und die Behörden der Städte eilten dem Bilde des neuen Kaisers mit Kerzen und Weihrauch entgegen und geleiteten es in feierlicher Prozession in die Stadt, wo es an hervorragender Stelle seine Aufstellung fand; in christlicher Zeit scheint dieser Ort gewöhnlich die Kirche gewesen zu sein. Alles vollzog sich, wie wenn der Kaiser in eigener Person erschienen wäre. Durch Akklamationen brachte das Volk seine Unterwerfung unter die Herrschaft des neuen Regenten zum Ausdruck und entbot ihm in diesen feierlichen Zurufen zugleich seine Huldigung und seine Glückwünsche. Denn das Bild vertrat, wie gesagt, den Kaiser selbst, der Herrscher war durch sein Bild gleichsam in Person gegenwärtig. Darum war auch die Gegenwart des Herrscherbildes der reale Ausdruck, gleichsam die Gegenwärtigkeit der aktuellen Herrschergewalt des regierenden Kaisers.“ *Christusbild-Kaiserbild. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit*, in: *Benediktinische Monatsschrift* 21 (1939), 85–105, hier: 85f. Vgl. auch H. Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*, Paderborn 1934, 36. Im Westen gab es ebenso eine fest institutionalisierte kaiserliche Bild-Repräsentation die durch die Bildaussendung bei Einführung eines neuen Kaisers, die Bildeinholung beim Herrscherwechsel und durch die damit verbundenen Rituale über die Jahrhunderte gesichert wurde. Vgl. diesbezüglich A. T. Hack, *Bildaussendung und Bildeinholung im 7. und 8. Jahrhundert*, in: *Saeculum* 54:2 (2003), 147–177.

gelten⁸, wurde in der Liturgie das kaiserliche *Adventus*-Ritual adoptiert.⁹ Mit ihren vielfältigen religiösen und sozio-politischen Implikationen konstituierten diese Wechselwirkungen – indem sie Wesentliches zu der Betrachtung und ästhetischen Gestaltung des öffentlichen Raumes beitrugen – einen wichtigen Bestandteil der Religions- und Gesellschaftsgeschichte des Byzantinischen Reiches. Nicht nur Bilder, Kreuze und Reliquien¹⁰, sondern auch das Prozessionswesen¹¹, bei dem diese öffentlich eingesetzt wurden, gehörten zu einem gesellschaftlichen Faktum, das über die Verhältnisse räumlich-visueller sowie symbolischer Ordnungen bestimmte. Der Kaiser und das christliche Bild traten als zwei Akteure auf, die jeweils aufeinander verwiesen.¹² Diese Interdependenz wurde von dem bilderfreundlichen Theologen Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert für ein besseres christliches Bildverständnis ausdrücklich betont: „Wenn das Bild des Königs König [ist], [so ist auch] das Bild Christi Christus, und das Bild des Heiligen [ist] der Heilige, und es wird weder die Kraft gespalten noch die Herrlichkeit geteilt, sondern die Herrlichkeit des Bildes wird [zur Herrlichkeit] des Abgebildeten.“¹³ Dieser Gedanke wurde aber mit der Präzisierung versehen, dass es keine ontische Gleichsetzung zwischen dem Bild und der abgebildeten Person gibt. In dieser Bilderverflechtung begann der Kult des Kaiserbildes sogar vom Kult der religiös-

8 Vgl. G. Dagron, *Le christianisme dans la ville byzantine*, in: DOP 31 (1977), 3–25.

9 Vgl. S. MacCormack, *Change and Continuity in Late Antiquity: the Ceremony of Adventus*, in: *Historia* 21 (1972), 721–752; Vgl. K. Inoue, *The Adventus Ceremony of the Image of Edessa and Imperial Legitimacy*, in: *Orient: Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 41 (2006), 21–40.

10 Siehe C. Jolivet-Lévy / M. Kaplan / J.-P. Sodini, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments*, Paris 1993; B. V. Pentcheva, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, Pennsylvania 2006.

11 Der frühbyzantinische Historiker Theophylaktos Simokates (7. Jh.) verzeichnet eine öffentliche Prozession an einem Festtag Marias vom Zentrum der Stadt Konstantinopel bis nach Blachernae, wo sich das größte Marienheiligtum in Konstantinopel befand und wo das Fest in der Anwesenheit des Kaisers Maurikios (gest. 602) gefeiert wurde. *Theophylacti Simocattae Historiae*, VIII.4.11–13, ed. v. C. de Boor / P. Wirth, Stuttgart² 1972, 291. Der Chronist Theophanes berichtet von einer ähnlichen öffentlichen Prozession, die vom Kaiser Maurikios instituiert wurde. *Theophanis Chronographia*, ed. v. C. de Boor, 2 Bde., Leipzig 1883–1885, hier: Bd. 1, 265.29–266.2. Für die Verbindung dieser Prozession mit dem Fest des Entschlafens Mariens siehe: *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813*, übers. v. C. Mango / R. Scott, Oxford u.a. 1997, 388, Anm. 18. Diese Art Prozessionen wurden auch in der nachikonoklastischen Zeit durchgeführt, wie aus dem *Typikon der großen Kirche*, dem Buch der Feste und Gedenkfeiern über ein ganzes Jahr, und aus *De ceremoniis*, dem Handbuch der kaiserlichen Rituale – geschrieben im Auftrag von Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (gest. 959) – zu entnehmen ist. In diesen zwei Dokumenten wird darauf hingewiesen, dass am Tag Mariae Verkündigung und am Tag der Geburt Christi die Prozessionen von der Hagia Sophia bis zur Kirche der Theotokos Chalkoprateia geführt wurden. *Le Typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Croix no. 40, Xe siècle*, ed. v. J. Mateos, 2 Bde. 1962–1963; *Constantin VII Porphyrogène, Le livre des cérémonies I: Livre 1, chapitres 1–46 (37)*, ed. v. A. Vogt, Paris 1935. Zum Marienkult siehe: L. Brubaker / M. B. Cunningham (Hg.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, Farnham u.a. 2011. Zu Kreuz-Prozessionen siehe J. A. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, Washington D.C. 1994.

12 Vgl. J. Deér, *Das Kaiserbild im Kreuz. Ein Beitrag zur politischen Theologie des früheren Mittelalters*, in: P. Classen (Hrsg.), *Byzanz und das abendländische Herrschertum. Ausgewählte Aufsätze von Josef Deér*, Sigmaringen 1977, 125–177. Das Amt des Kaisertums war ein Bild des göttlichen Herrschers. Vgl. D. M. Olster, *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994, 43.

13 I, 36; Kotter, *Contra imaginum*, 147; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 152.

en Bilder ersetzt zu werden.¹⁴ So wurde in Byzanz das religiöse Bild „selbst zu einer Art ‚Herrschaftszeichen‘, aber zum Herrschaftszeichen eines himmlischen Herrschers. Der Kaiser nimmt das Herrschaftszeichen eines anderen Souveräns in seinen Dienst, um sich auf eine überweltliche Instanz zu berufen.“¹⁵ Numismatische Zeugnisse aus dem späten 6. und 7. Jahrhundert zeigen, wie die Kaiser sich Christus unterordneten.¹⁶ Schon vor Justinian I. gründete Kaiser Justin (518–527) einen neuen Thronsaal, den so genannten *Chrysotriklinos* (das goldene Zimmer), der architektonische und bildliche Malereien mit Szenen aus dem Leben Christi ähnlich der Bilder in den Kirchen trug. Über den Thron setzte er ein Christusbild, um zu verdeutlichen, dass der irdische Kaiser den himmlischen Christus verkörperte. Dieser Gedanke kam später besonders zum Ausdruck, wenn bei großen Festen berühmte religiöse Wertobjekte (der Mandyllion von Edessa, ein Stück vom Kreuz Christi oder das Evangelium) auf den Thron gesetzt wurden.¹⁷ Durch diese Fülle von Symbolik wurden die Bilder mit so viel göttlicher Kraft angereichert, dass man von ihnen Großes erwartete. Die Jungfrau Maria, deren Mantel in Konstantinopel aufbewahrt wurde, gab der Stadt eine solch mächtige Symbolkraft, dass sie im Kampf gegen Gegner als unwiderstehlich betrachtet wurde.¹⁸ Die mit göttlicher Kraft beladenen übrigen Reliquien und Bilder, von denen Wunder erwartet wurden einerseits und der kaiserliche Prunk andererseits ließen keinen Raum für das Unerwartete. Die arabischen Eroberungswellen im 7. Jahrhundert hatten jedoch wichtige Konsequenzen für die Betrachtung der Rolle der religiösen Bilder im öffentlichen Raum und führten zu einer Revision der kaiserlichen Ideologie und einer Anpassung an zeitgenössische Bedürfnisse.¹⁹ Der Kaiser Heraklius ‚rehabilitierte‘ die Stellung des Kreuzes, indem er die Kreuzreliquie, die von den Persern 614 geraubt wurde, nach Jerusalem brachte und danach nach Konstantinopel transferierte, um sie vor den Arabern zu schützen. Diese Aktion bedeutete – wie einst Konstantin das Kreuz als göttliches Machtsymbol gegen die Feinde instrumentalisierte – eine neue Inszenierung der politischen Macht.²⁰

Aus der Zeit des Heraklius erzählt Eutychios von Alexandrien eine interessante Geschichte über die byzantinischen Repräsentationsbilder in ihrer Begegnung mit den musli-

14 Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, 57f.

15 H. Belting, *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, 156.

16 Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, 58.

17 Cameron, *Images of Authority*, 17.

18 Ebd., 34.

19 Ebd., 34f.

20 H. N. Baynes, *The Restoration of the Cross at Jerusalem*, in: EHR 27 (1912), 287–299; A. Frolov, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, in: REB 11 (1953), 88–105; V. Grumel, *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, in: P. Wirth (Hg.), Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag, Bd.1, Amsterdam 1966, 139–149; N. Thierry, *Le culte de la croix contre l'infidèle. Nouveaux témoignages archéologiques*, in: Rivista degli studi bizantini e slavi 1 (1980), 205–228; P. Speck, *Zum Datum der Translation der Kreuzreliquien nach Konstantinopel*, in: Ders., *Varia 7* (Ποικίλα Βυζαντινά 18), Bonn 2000, 167–177; C. Zuckerman, *Heraclius and the Return of the Holy Cross*, in: Ders. (Hg.), *Constructing the Seventh Century*, Paris 2013, 197–218. Zur Instrumentalisierung des Kreuzes für politische Macht vgl. J. W. Drijvers, *Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology*, in: G. J. Reinink / B. H. Stolte (Hg.), *The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation*, Leuven 2002, 175–190; A. Sommerlechner, *Kaiser Herakleios und die Rückkehr des heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivegeschichte*, in: RHM 45 (2003), 319–360.

mischen Arabern. In seinem Annalenwerk berichtet er über die Geschehnisse in einem von den Muslimen eroberten Gebiet in Nordsyrien: Der Patrizius von Qennesrin (Chalkis) bat den Gefährten des Propheten Muḥammad, Abū 'Ubayda ibn al-Ġarrāh (gest. 638) bei seinem Ankommen in der Stadt um ein Gefallen, nämlich „eine Säule zwischen Rūm [Byzantiner] und den Muslimen einzubauen, damit die Muslime nicht zu den Rūm übergehen und die Rūm nicht zu den Muslimen“. Abū 'Ubayda stimmte zu und die Christen malten das Bild des Heraklius auf die Säule, sitzend auf seinem Thron. Dieses Bild wurde von Ġandal ibn Suhail ibn 'Amr beschädigt, indem er „ohne es zu beabsichtigen“, das Auge von Heraklius auf dem Bild durchstochen hatte. Der Patrizius ging zu Abū 'Ubayda und ließ sich nicht beruhigen, obwohl Abū 'Ubayda ihm empfahl dasselbe mit einem Bild von ihm zu tun. Er ließ sich nur dann zufrieden stellen, als ihm Abū 'Ubayda erlaubt hatte, dasselbe mit dem Bild des Kalifen 'Omar zu machen. „Die Rūm malten das Bild von 'Omar auf eine Säule und einer ihrer Männer kam und durchstach sein Auge mit einer Lanze. Da sagte der Patrizius: Nun habt ihr uns Genugtuung gegeben!“²¹ Diese Geschichte erzählt etwas von der Kraft der Repräsentationsbilder für die in den eroberten Gebieten wohnenden Byzantiner, von der Verbindung zu ihren Verbündeten, aber auch etwas von der Toleranz der ersten muslimischen Machthaber gegenüber den unter ihnen lebenden Byzantinern. Die Christen standen vor der Notwendigkeit den Gedanken der Grenzen neu zu definieren. Das Bild selbst wurde zur Grenze. Es ging nicht um zwischenstaatliche Grenzen, sondern um Artefakte, die Grenzen innerhalb einer in zwei gespaltenen Gemeinschaft setzten. Im 8. Jahrhundert wurde die „Bild-Grenze“, dieses Mal aber von einer anderen Natur, nämlich das christlich-religiöse Bild, zum dominanten Diskurs in christlich-muslimischen Auseinandersetzungen im Kalifat. Diese religiöse „Bild-Grenze“ war nicht nur ein abgrenzender Gegenstand, der einfach umgestellt werden konnte, sondern repräsentierte die Reminiszenz eines langen historischen Entwicklungsprozesses, welcher die Ganzheit der früheren byzantinischen Gesellschaft in ihrer mehrdimensionalen Konstruktion (sozial, religiös, politisch) in sich konzentrierte. Das christliche Bild wurde im Kalifat zu einem deutlichen Zeichen religiöser Alterität.

Exkurs 1: Die Entwicklung des christlichen Bilderkultes

Für einen Moment ist es notwendig die Zeit der Begegnung des Islam mit dem byzantinisch-religiösen Kulturraum zu verlassen, um die Entwicklung und Rolle der religiösen Bilder in der Römischen Kaiserzeit und im Byzantinischen Reich zu betrachten. Wenn vom christlichen Bildergebrauch gesprochen wird, müssen zunächst drei große geographische Bereiche unterschieden werden: der Westen mit Rom als Zentrum, der Osten mit Konstantinopel als Zentrum und die östlich gelegenen Gebiete. Diese Einteilung unterliegt einer Vieldeutigkeit in den schriftlichen Quellen und einer Vielschichtigkeit in den archäologischen Befunden.²² Da im Entwicklungskurs des Bilderkultes durch die Jahrhunderte eine Fülle von Schichten und Verstrickungen zwischen den sozial-religiösen Spannungen, den dogmatischen Ent-

21 *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'īd Ibn Baṭrīq um 935 A.D.*, CSCO (Scr. Arab.) 44–45, übers. v. M. Breydy, Louvain 1985, 121.

22 Viele wichtige Quellen sind bei C. Mango zu finden: *The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents*, Toronto 1986.

wicklungen und den politischen Interessen u.a. mitgespielt haben, wird es im Folgenden nur um die Erwähnung einiger Stationen in der christlichen Bildgeschichte gehen.

Obwohl die frühen Christen in Römischer Zeit in einer bildreichen Welt lebten, sind von ihnen nur wenige archäologische Befunde und schriftliche Quellen zum Gebrauch von Bildern überliefert.²³ Die ersten archäologischen Spuren christlich-visueller Kunst stammen aus dem 3. und 4. Jahrhundert und gehören dem Grabbereich.²⁴ Als herausragend treten in der römischen Katakombenmalerei Symbolfiguren, wie die des Schaf- oder Widderträgers, für die Personifizierung Christi und die Orans (betende Figuren) auf.²⁵ Im Osten bleibt die Sepulkalkunst überwiegend anikonisch, während das Kreuzzeichen das Hauptmotiv darstellt.²⁶ Die einzigen Bilder außerhalb der Grabstätten aus dem 3. Jahrhundert sind die Fresken des Baptisteriums der ältesten archäologisch nachgewiesenen Kirche von Dura-Europos (Syrien).²⁷

Mit der konstantinischen Wende (ab 312/13) wird das Christentum erstmals zu einer öffentlich auftretenden Größe im *Imperium Romanum*. Nach seiner Anerkenn-

-
- 23 Die Gründe für dieses Fehlen wurden unterschiedlich gedeutet: der Einfluss des alttestamentlichen Bilderverbots (H. G. Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin 1992, 29); die frühchristliche Polemik gegen dem Götzendienst der Heiden (C. Wenzel, „Und diese mischen Wasser und Kalk auf seinem Gesicht“. Über Ikonoklasmus, in: G. Palmer (Hg.) *Fragen an den einen Gott. Die Monotheismusedebatte im Kontext*, Tübingen 2007, 291–320, hier: 302); Verfolgungen durch die politische Macht, Verachtung des römischen Kaiserkultes, der niedrige soziale Status der Christen (J. Spier, *The Earliest Christian Art: From Personal Salvation to Imperial Power*, in: Ders. (Hg.), *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art*, Yale 2008, 1–23, hier: 1); der einflussreiche Neoplatonismus (M. Restle, *Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche*, in: *Orthodoxes Forum* 1:2 (1987), 181–190, hier: 189f); sowie das „moralisch-, pietistische“ Mißtrauen gegenüber Künstler und Kunst (H. F. v. Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in: *Das Gottesbild im Abendland*, mit Beiträgen von W. Schöne, J. Kollwitz und H. F. v. Campenhausen, Witten u.a. 1957, 221).
- 24 Vgl. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903; R. L. P. Milburn, *Early Christian Art and Architecture*, California 1988, 19–57; Deckers, *Die frühchristliche und byzantinische Kunst*, 46; R. Warland, *Das Brustbild Christi. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte*, Freiburg 1986.
- 25 Siehe eine Diskussion über diese Personifizierung bei Restle, *Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche*, 185f. In ihrer Vermischung von mythologischen mit alttestamentlichen und neutestamentlichen Themen zeigt diese Grabikonographie noch eine Abhängigkeit vom kulturellen Umfeld. Restle, *Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche*, 190. Sie bestimmte aber zunehmend über christliche Symbole, die eine neue stilistische Richtung charakterisierten. Vgl. P. Styger, *Die alichristliche Grabeskunst*, München 1927; F. Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlin 1978; W. Wischmeyer, *Die Tafeldeckel der christlichen Sarkophage Konstantinischer Zeit in Rom. Studien zur Struktur, Ikonographie und Epigraphik*, Freiburg 1982, 88–115; D. Knipp, ‚Christus medicus‘ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. *Ikonographische Studien der Sepulkalkunst des späten vierten Jahrhunderts*, Leiden u.a. 1998.
- 26 Restle stellt fest: „Mit aller gebotenen Vorsicht bietet sich doch der Schluß an, im Osten sei man etwas zurückhaltender gewesen bei der Verbildlichung christlicher Themen, auch im Sepulkralbereich.“ *Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche*, 188.
- 27 Vgl. U. Mell, *Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians*, Göttingen 2010.

ung durch das Mailänder Edikt²⁸ als legitime Religion wurden unter Protektorat des Kaisers und der vielen Konvertierten aus den aristokratischen Kreisen beeindruckende Kunstwerke und kaiserliche Kirchen in Rom, Mailand, Ravenna, Konstantinopel, Antiochia, Ephesus, Alexandria und an anderen Orten errichtet.²⁹ Unter den Kaisern Konstantin dem Großen (Reg. 306–337), Theodosius I. (Reg. 379–394) und Theodosius II. (Reg. 408–450) bekam die christliche Kunst eine „offizielle Richtung“.³⁰ Der Weg zum Bilderkult wurde im 4. Jahrhundert durch die verbreitete Akzeptanz anderer Requisiten, vor allem Kreuze und Reliquien, angebahnt. Einen starken Einfluss auf den Bilderkult hatte die Liturgie mit ihrem starken symbolischen Charakter. Bei den Kirchenvätern des 4. und des 5. Jahrhunderts lässt sich beobachten, dass die symbolische Deutung liturgischen Handelns zunimmt. Die Liturgie ist die Vergegenwärtigung des Heilwerkes Christi.³¹

Das Kreuz wurde als Siegesymbol des konstantinischen Staates in die kaiserliche Ikonographie eingeführt. Die Auffindung des Wahren Kreuzes³² durch Helena, die Mutter Konstantins, führte zu einer Intensivierung der Kreuzverehrung. Das Kreuz war nicht mehr nur das Zeichen des Leidens Christi, sondern wurde zu einer allgemein anerkannten Reliquie. In der Zeit Theodosius' I. (Reg. 379–395) galt die Errichtung des Kreuzes auf dem Forum von Konstantinopel als „Zeichen der *restitutio imperii*“, der Wiederherstellung des alten Römischen Imperiums.³³ Das hatte Auswirkungen auf römische Katakombenmalereien (biblische Szenen und Figuren Christi, Petrus, Paulus und Märtyrer)³⁴ und auf die damals an Bedeutung gewin-

28 Vgl. J. Rist, *Die Mailänder Vereinbarung von 313: Staatsreligion versus Religionsfreiheit*, in: *Studia Patristica* 34 (2001), 217–223.

29 A. Grabar, *Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius' I.*, München 1967, 12f.

30 Ebd.

31 Zu Liturgie siehe: R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, 6 Bde., Rome 1978–2008; Ders., *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It*, Berkeley 2006; H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg i. B. 1964; M. Solovey, *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary*, Washington D.C. 1970. Zu Ikone und Liturgie vgl. C. Streza, *Symbol und Ikone in der Liturgie*, in: *IJOT* 4:2 (2013), 97–122. Siehe auch: H.-J. Schulz, *Kultsymbolik der byzantinischen Kirche*, in: E. Hammerschmidt / P. Hauptmann / u.a. (Hg.), *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart 1962, 3–51.

32 Diese Auffindung war von so einer großen christlichen Identitätsbedeutung, dass sie Eingang in die Kirchengeschichte und Liturgie gefunden hat und ihr zwei gesonderte Festtage im kirchlichen Jahreskalender gewidmet wurden: 3. Mai (Kreuzauffindung) und 14. September (Kreuzeserhöhung). Zur Auffindung siehe: S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991; J. Szövérfy, *Crux fidelis. Prolegomena to a History of the Holy Cross Hymns*, in: *Traditio* 22 (1996), 1–41; Zur Verbreitung dieser Feste im Westen siehe: L. van Tongeren, *Vom Kreuzritus zur Kreuzestheologie: Die Entstehungsgeschichte des Festes der Kreuzerhöhung und seine erste Ausbreitung im Westen*, in: *Ephemerides liturgicae* 112 (1998), 216–245; E. Volgger, *Die Feier von Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung. Ursprung, Verbreitung und Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung als Hochfeste des Deutschen Ordens*, in: U. Arnold (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des deutschen Ordens*, Marburg 1993, 1–50; C. Heussler, *De cruce Christi: Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung: Funktionswandel und Historisierung in nachtridentinischer Zeit*, Paderborn 2006.

33 S. C. Murray, *Kreuz*, in: *TRE* 19 (1990), 726–732, hier: 727.

34 A. Ferrua, *The Unknown Catacomb: A Unique Discovery of Early Christian Art*, New Lanark 1991; F. Bisconti, *Nuovi affreschi dal cimitero dell'ex Vigna Chiaraviglio*, in: *Accademia Romana di Archeolo-*

nende Ausübung der Heiligen- und Märtyrerverehrung. Die Bilder übernahmen den Platz der Reliquien als Hauptverehrungsgegenstände³⁵ und gingen Seite an Seite mit ihnen.³⁶

Einen Grenzfall zwischen Reliquie und Bild³⁷ bildete die Märtyrersäule Christi in Jerusalem, auf der angeblich die Abdrücke des Körpers Christi zu sehen waren.³⁸ Zusammen mit den berühmten Bildern, dem Christusbild von Kamuliana (Kappadokien)³⁹ und dem Christusbild von Edessa⁴⁰, die anscheinend die Gesichtsabdrücke Christi trugen, gehörte diese Säule in die Kategorie der in wundersamer Weise und

gia 73 (2000–2001), 3–42.

35 Vgl. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 Bde., Paris 1943–1946, hier Bd. 1, 343f.

36 Kitzinger, *Cult of Images*, 115, 119.

37 Ebd., 105.

38 E. von Dobschütz, *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, 139f.

39 Dieses Bild wurde im 6. Jahrhundert von dem Rhetor Zacharias erwähnt. *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Religion and War in Late Antiquity*, hg. v. G. Greatrex / S. P. Brock / W. Witakowski, Liverpool 2011, 425f; M. Meier, *Die Translatio des Christusbildes von Kamuliana und der Kreuzreliquie von Apameia nach Konstantinopel unter Justin II. Ein übersehenes Datierungsproblem*, in: ZAC 7:2 (2003): 237–250. Es ist wahrscheinlich das früheste Bild, über das gesagt wird, dass es in einer übernatürlichen Weise auf ein Tuch imprimeriert wurde, ähnlich wie das Bild der späteren Legende von Veronika. Vgl. Kitzinger, *Cult of Images*, 97, 99f, 111, 114, 120, 125; Mango, *Art of the Byzantine Empire*, 114f. Zum Christusbild Veronikas siehe: E. Kuryluk, *Veronica and Her Cloth: History, Symbolism, and Structure of a True Image*, Oxford 1991.

40 Die Legende dieses Bildes wurde erstmals von Eusebius von Caesarea erwähnt. *Kirchengeschichte*, I, 13, übers. v. P. Haeuser, München 1932, 53–57. Die Geschichte dieses Bildes ist die folgende: Abgar, der König von Edessa und Zeitgenosse von Jesus Christus, litt unter einer Hautkrankheit. Er erfuhr von einem Heilungswerke Jesu und lud ihn in einem Brief nach Edessa ein. Jesus sagte der Einladung ab, mit der Begründung eine Mission vollenden zu müssen, versprach jedoch nach seiner Himmelfahrt einen seiner Jünger nach Edessa zu schicken, um ihn zu heilen. Der Gesandte Abgars, Anania, hatte den Auftrag auch ein Bild von Christus zu malen, allerdings scheiterte jeder Versuch. Letztendlich fragte Jesus nach einem Tuch, in das er sein Gesicht hinein drückte, wodurch sich sein Gesichtsabdruck einprägte. Ananias brachte Abgar dieses Tuch, das ihn anhand von Berührung am ganzen Körper heilte. Von seiner Krankheit blieben lediglich einige kleine Flecke an seiner Stirn. Abgar platzierte daraufhin das Tuch mit dem Gesichtsabdruck Christi in einer Nische über dem Tor der Stadt, wo sich früher ein heidnisches Idolbild befand. Der Neffe Abgars, der dessen gläubigen Sohn auf dem Thron folgte, kehrte zum Heidentum zurück und tauschte das Bild Christi wieder mit einem Idol aus. Der neue König wollte das Bild zerstören, sodass der Bischof es zumauern ließ. Die Edessener vergaßen dadurch das Bild bis zu dem Zeitpunkt als die Perser im 6. Jahrhundert unter König Khuro (Chosroes) die Stadt Edessa angriffen. Der damalige Bischof, der in einem Traum von der Existenz des Bildes erfuhr, nahm es von seinem Platz und durch seine wunderbare Wirkung wurden die Perser besiegt. Das Bild wurde in Edessa bis zum 10. Jahrhundert aufbewahrt. Danach soll man es nach Konstantinopel gebracht haben. M. Guscini, *The Image of Edessa*, Leiden u.a. 2009, 1–2. Siehe auch: S. Runciman, *Some Remarks on the Image of Edessa*, in: CHJ 3:3 (1931), 238–252; S. Brock, *Transformations of the Edessa Portrait of Christ*, in: JAAS 18:1 (2004), 46–56; S. H. Griffith, *The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century*, in: Hugoye 6:2 (2009), 269–292. Die Geschichte dieses Bildes fand eine große Verbreitung: H. J. W. Drijvers, *The Image of Edessa in the Syriac Tradition*, in: H. L. Kessler / G. Wolf (Hg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 13–31; G. Haile, *The Legend of Abgar in Ethiopic Tradition*, in: OCP 55 (1989), 375–410; I. Karaulashvili, *The Abgar Legend Illustrated: the Interrelationship of the Narrative Cycles and Iconography in the Byzantine, Georgian, and Latin Traditions*, in: C. Hourihane (Hg.), *Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, Princeton 2007, 220–243.

nicht von Menschenhand (*acheiropoietos*) erzeugten Bilder.⁴¹ Die zwei genannten Bilder spielten eine besondere Rolle in der Verteidigung des Reiches gegen die Eroberer.⁴² Gleichzeitig mit ihrer ‚militärisch‘ wirksamen Funktion wurde die Distanz zwischen dem Bild und dem Dargestellten immer kleiner. Die Kraft Christi war fühlbar durch sein Abbild. Viele Bilder wurden über den Haus- und Stadttoren angebracht, um den Bewohnern Schutz zu gewährleisten.⁴³ Der Jungfrau Maria wurde ebenso eine besondere Schutzfunktion zugeschrieben. Der Sieg Konstantinopels über die Perser und Awaren 626⁴⁴ wurde ihrer direkten Intervention zugeschrieben, nachdem der Patriarch Sergios I. (610–638) eine Prozession um die Mauer der Stadt mit der Ikone Marias (vielleicht der sogenannten Hodegetria=Wegweiserin)⁴⁵ veranstaltete. Die Jungfrau Maria wurde zur Patronin Konstantinopels⁴⁶, da sich hier in der Blachernen-Kirche (erbaut 473) auch ein Schleier (*Maphorion*) befand, den angeblich Maria getragen hatte.⁴⁷

-
- 41 Siehe J. Trilling, *The Image Not Made by Hands and the Byzantine Way of Seeing*, in: H. L. Kessler / G. Wolf (Hg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 109–127.
- 42 Das Kamuliana-Bild wurde 574 nach Konstantinopel gebracht und von dem Oberregionalkommandeur Philippikos (gest. 614) zur Ermutigung seiner militärischen Truppen gebraucht. Kitzinger, *Cult of Images*, 111. Das Bild von Edessa spielte eine wichtige Rolle in der Verteidigung der Stadt Edessa gegen die Perser in 544 (oder 615). Guscini, *Image of Edessa*, 170f.
- 43 Bilder von Symeon dem Alten an Türen der Werkstätten, das Bild Christi in der Nähe des Cherubimtores, das Bild Christi über das Haupttor des kaiserlichen Palastes und das Mandylion von Edessa über das höchste Stadttor von Edessa. Siehe Kitzinger, *Cult of Images*, 111; M. Whittow, *The Making of Byzantium, 600–1025*, Berkeley u.a. 1996, 139. Vgl. auch D. Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, München 1969, 140f; Guscini, *Image of Edessa*, 31–33.
- 44 Vermutlich wurde der berühmte Akathistos-Hymnos, der bis heute in der Orthodoxen Kirche und Frömmigkeitskultur eine starke Verbreitung kennt, aus diesem Anlass verfasst. Vgl. C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Graz u.a. 1968, 17f.
- 45 Zur Frage, welches Bild bei Prozessionen getragen wurde, vgl. J. L. van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI (610–715)*, Amsterdam 1972, 174–178.
- 46 Zur Rolle Marias als Beschützerin siehe D. Krueger, *Mary as the Threshold: The Mother of God as Guardian in Seventh-Century Palestinian Miracle Accounts*, in: L. Brubaker / M. B. Cunningham (Hg.), *The Cult of Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, Farnham u.a. 2011, 31–38.
- 47 Der wichtigste Bericht darüber stammt von Theodor Synkellos in *Analekta Avarica*, hg. v. L. Sternbach, Cracow 1900, 24.10–15; franz. Übers. und Komm. von F. Makk, *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626*, Szeged 1975. Diese Kirche wurde nach diesem Sieg zu einem der attraktivsten Pilgerorte. Cameron, *Images of Authority*, 6, 20. Neben dieser Kirche gab es in Konstantinopel die Chalkoprateia, die ebenso die Jungfrau Maria als Schutzpatronin hatte. Zwischen diesen zwei Heiligtümern gab es ab dem 6. Jahrhundert jeden Freitag Prozessionen nach der Vesper in der Blachernen-Kirche, an denen auch der Kaiser teilnahm. Vgl. M. van Esbroeck, *Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6e–7e siècles*, in: REB 46 (1988), 181–190; N. P. Ševčenko, *Icons in the Liturgy*, in: DOP 45 (1991), 45–57, hier: 13–22. Um die Kirche zu beschützen, wurden Mauern um sie herum gebaut. Zu dieser Maßnahme bemerkte die britische Althistorikerin und Byzantinistin Averil Cameron: „The walls are both real and psychological, for we can see that for the late sixth-century emperors cultural integration was a form of defence. If they defined their own position and localized it in the city by marking out its urban space in their growing and regularized ceremonial, above all if they brought the imperial and the liturgical spheres closer and closer together, there was the greatest hope for strength and continuity. In this context icons were important: the bringing of the Camuliana image to Constantinople was an essential step for a capital city which, lacking the apostolic association as well as the intellectual traditions of the other great eastern cities, was in urgent need of urban symbols of its own.“ Cameron, *Images of Authority*, 29.

Eine maßgebliche Rolle in dem angehenden Bilderkult spielten die Mönche, deren mystische Theologie und asketisches Leben Anziehungskraft auf die byzantinischen Gläubigen ausübten. In der Zelle des Mönches entwickelte sich eine enge Verbindung zwischen dem „Heiligen Menschen“ und dem „idealen“ Bild.⁴⁸ Der „Heilige Mensch“ repräsentierte seinerseits ein Vorbild für die Gläubigen und wurde nach seinem Tod selber zu einem Bild.⁴⁹ Dieses Bild leistete eine doppelte Funktion für den gläubigen Betrachter: eine reaktualisierte Visualisierung und eine erhoffte Vermittlung oder Fürbitte.⁵⁰

Sowohl das christliche Bild als auch die religiöse Architektur erfuhren in der Regierungszeit Justinians I. (Reg. 527–565) und Justinians II. (Reg. 685–695 und 705–711) eine neue Entwicklung. Das Kreuz in der Apsis einiger Kirchen wurde durch das Christusbild ersetzt.⁵¹ Justinian I. ließ zwischen 532 und 537 die Hauptkirche des Byzantinischen Reiches – die Hagia Sophia – erbauen, in der der byzantinische Ritus seine spezifische Gestalt bekam.⁵² Justinian II. berief die Trullanische Synode (692) ein, auf der entschieden wurde, dass Christus auch in seiner menschlichen Gestalt dargestellt werden kann und nicht mehr in der des Lammes (Kanon 82).⁵³ So verabschiedete man sich bewusst von der frühchristlichen Symbolik und betonte den christologischen Akzent in der Legitimierung der Bilder. Auch wenn der Gedanke, dass das Bild den Dargestellten (Christus oder Heilige) real repräsentiert schon früher eine Schlüsselrolle in der Verteidigung des Imperiums spielte, wurde das Bild nun offiziell zur Ikone hervorgehoben, d.h. es wurde „derart als mit dem Dargestellten in Verbindung stehend gesehen, daß es die Hilfe des Heiligen vermitteln wie die ihm zugedachte Verehrung empfangen kann“.⁵⁴ In dieser ‚Vitalisierung‘ des religiösen Bildes erscheint zum ersten Mal die Christusdarstellung und kurz danach Marienbildnisse auf staatlichen Münzen. Eine der Charakteristiken justinianischer Münzen war die Inschrift *servus Christi*⁵⁵, die die untergeordnete Position des Kaisers in Bezug zu Christus darstellte.⁵⁶ Auch die Ersetzung des Kaiserbildes durch das Christus-Bild über dem Chalke-Tor zum Eingang in den kai-

48 Brown, *A Dark-Age Crisis*, 12–15, 30.

49 Die Antwort eines der drei Eremiten, die zu Besuch beim Hl. Anthonius waren, an der Frage, warum er sich nicht an den Diskussionen beteilige, dass es für ihn reicht, nur da zu sein und ihn zu sehen, nimmt Historiker Peter Brown als Exemplifizierung für den Gedanken des Sehens der Heiligkeit in einer Person, die sich für den gläubigen Betrachter schon in deren irdischen Leben sichtbar wurde. *Apophthegmata Patrum*, Antonios 27, PG 65, 84D; Brown, *A Dark-Age Crisis*, 13, 12.

50 Brown, *A Dark-Age Crisis*, 12, 14.

51 G.R. D. King, *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, in: BSOAS 48.2 (1985), 267–277, hier: 272.

52 R. Taft, *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on Eve of Iconoclasm*, in: DOP 34–35 (1980–1981), 45–75, hier: 47. Taft betont: “With Hagia Sophia the *domus ecclesiae* becomes the New Temple, and Justinian the New Solomon, as he himself is said to have exclaimed on the occasion of the dedication in 537.” Ebd.

53 *Concilium Quinisextum / Das Konzil Quinisextum*, übers. und eingel. von H. Ohme, Turnhout 2006, 271 und 273.

54 H. G. Thümmel, *Bilder*, in: TRE 6 (1980), 532–540, hier: 532.

55 J. D. Breckenridge, *The Numismatic Iconography of Justinian II (685–695, 705–711 A.D.)*, New York 1959.

56 Kitzinger, *Cult of Images*, 126.

serlichen Palast fand wahrscheinlich in dieser Zeit statt.⁵⁷ Die Bilder zeigten somit die offiziell vertretene Religion des Imperiums.

Eine ausführliche theologische Reflexion und eine Gegenreaktion auf den Bildergebrauch fehlen bis zum Ausbruch des Ikonoklasmus im Jahr 730. Bis zu dieser Periode gibt es vereinzelte Positionen zum Bildergebrauch, die aber einerseits nur gelegentliche Hinweise oder Empfehlungen und andererseits nicht direkt bildbezogene Stellungnahmen darstellen. Die schriftlichen Quellen der ersten Jahrhunderte sind diesbezüglich nicht einstimmig. Im Westen äußerten sich Tertullian (gest. ca. 220)⁵⁸ und die Synode von Elvira (zwischen 306 und 312)⁵⁹ gegen die Bilder, während sich im Osten Clemens von Alexandria (gest. 215) positiv zu ihnen einstellte.⁶⁰ Später gab es im Osten entgegengesetzte Meinungen, wie die des christlichen Theologen und Geschichtsschreibers Eusebius von Caesarea (gest. 339/340)⁶¹ und angeblich die des Bischofs Epiphanius von Salamis (gest. 403)⁶² gegen einen

57 Ebd.

58 H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917, 9f; W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen christlichen Schriftsteller)*, Leipzig 1930, 28f. Vgl. Ders., *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst*, Leipzig 1934.

59 Über das genaue Datum dieser Bischofsversammlung gibt es keine historischen Anhaltspunkte. Vgl. H. Koch, *Die Zeit des Konzils von Elvira*, in: ZNW 17:1 (2009), 61–67. Im Kontext des Wiederaufbaus der zerstörten Kirchen nach einem Verfolgungsedikt wurde entschieden (Kan. 36): Bilder dürfen in der Kirche an die Wände nicht gemalt werden, um zu verhindern, dass sie angebetet und verehrt werden. Mansi II, 10C. Dieses Edikt „scheint im Westen bis Ende des 4. Jhs. seine Wirkung getan zu haben, bis andere Überlegungen die Oberhand gewannen.“ Restle, *Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche*, 190.

60 *Paedagogus*, in: *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin, München 1934, 188f. Vgl. auch J. A. Francis, *Clement of Alexandria on Signet Rings: Reading an Image at the Dawn of Christian Art*, in: *Classical Philology* 98:2 (2003), 179–183; P. Finney, *Images on Finger Rings and Early Christian Art*, in: *DOP* 41 (1987), 181–186.

61 Vgl. den Brief an die Schwester des Kaisers Konstantin, Konstantia, die Eusebius ihn um ein Bild Christi bat: PG 20, 1545–1549. Vgl. S. Gero, *The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered*, in: *JTS* 32 (1981) 460–470; H. G. Thümmel, *Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia*, in: *Klio* 66 (1984), 210–222; D. M. Gwynn, *From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy*, in: *GRBS* 47 (2007), 225–251.

62 Die ikonoklastischen Schriften des Epiphanius sind ein Rätsel. Gegen die Zuschreibung ikonoklastischer Gedanken, derer Epiphanius beschuldigt wird, bringt Johannes von Damaskus drei Argumente: Er weist auf die Praxis hin, dass Gedanken, die jemand zugeschrieben wurden, einer anderen Person (in diesem Fall dem Bischof von Salamis, Zypern) einer anderen Person gehörten: „Wenn du aber sagst, daß der göttliche und bewunderte Epiphanius ausdrücklich diese verbiete, [dann ist] das Wort erstens vielleicht fälschlich eingetragen und unterstellt, während es wirklich eine Erarbeitung eines anderen ist, aber den Namen eines anderen trägt, was vielen zu passieren pflegt.“ Auch wenn Epiphanius geboten hätte, Bilder nicht zu verfertigen, wollte er diese nur „in Ordnung bringen“. Die Kirche des Epiphanius, die „mit Bildern ganz ausgeschmückt ist“, sei Zeuge dafür, dass er die Bilder nicht zurückgewiesen hat. Wenn sich Epiphanius doch gegen die christlichen Bilder geäußert haben sollte, müsse man die Praxis der Kirche und die Übereinstimmung mit den anderen Kirchenvätern beachten. Zu diesem Argument zitiert er Gregor von Nazianz, der selber Aristoteles anführt (Nikomachische Ethik des Aristoteles, 1098a): „eine Schwalbe macht keinen Frühling“. Ein einziges Wort könne nicht die Überlieferung der gesamten Kirche nähren. I, 25 und II, 18; Kotter, *Contra imaginum*, 116f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 143f, 235. Erläuterung dieser Stelle auch mit Bezug auf die Debatte um die Authentizität der Schriften in der Sekundär-Literatur bei Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 144–147. Siehe auch O. Solovieva, *Epiphanius of Salamis between Church and State: New Perspectives on the Iconoclastic*

christlichen Bildergebrauch und auf der anderen Seite die der kappadokischen Väter (Basilius von Caesarea – gest. 379, Gregor von Nyssa – gest. 394, und Gregor von Nazianz – gest. 390), die für den christlichen Bildergebrauch eintraten.⁶³ Das negative Argument bezog sich auf die Unmöglichkeit den unbegreiflichen Sohns Gottes sowie die Bewohner der Herrlichkeit Gottes (Heilige und der körperlose Engel) darzustellen.⁶⁴ Das positive Argument der Kappadokier, das auch von Papst Gregor I. (590–604) vertreten wurde⁶⁵, bestand in der katechetischen, unterweisenden und moralischen Funktion von Bildern für die des Lesens Unkundigen.⁶⁶ Für den Westen war das Verständnis der Bilder als *biblia pauperum* charakteristisch, während sich für den Osten wiederum – wie Kitzinger bemerkte – diese Argumentation als zu eng erwies. Eine erste Distanzierung von diesem didaktischen Argument sieht Kitzinger bei Gregor von Nyssa und bei dem Kirchenhistoriker Philostorgius (gest. 433), welche in den Bildern auch einen möglichen Weg zum Göttlichen gesehen haben.⁶⁷ In der Zeit zwischen Justinian I. und dem Ikonoklasmus vollzieht sich eine tiefgreifende Änderung in der Funktion der Bilder. Die Intensivierung des religiösen Bildergebrauchs im alltäglichen Leben schob die Bilder aus dem Bereich der rein menschlichen Bedürfnisse, d.h. Bilder als Lektüre für die Analphabeten, als nahezu magische Gegenstände und als visualisierende Mittel für die christologische Lehre (Konzil von Elvira), auf eine transzendente Ebene, d.h. Bilder in deren Beziehung zu den Prototypen. Diese neue Funktion von Bildern findet ihr theoretisches Gegenstück bei Pseudo-Dionysius Areopagita (frühes 6. Jahrhundert) der durch sein anagogisches Konzept die Idee beförderte, dass das Bild ein Kommunikationsmittel zwischen dem Betrachter und der Gottheit darstellt.⁶⁸ Dieses Konzept war Teil einer neuplatonisch-mystischen Interpretation der sich überlagernden physischen und intelligiblen Hierarchien. Obwohl im hierarchischen System Pseudo Dionysius' die Objekte aus der sinnlichen Welt eine Stufe auf dem Erkenntnisweg sind, nimmt er keinen direkten Bezug zu den religiösen Bildern. Trotzdem beeinflusste seine Theorie die Verteidigung der Bilder. Bischof Hypathios von Ephesus (531–538) wahrt in seinem Brief an seinen Weihbischof Julian von Atramytion das traditionelle didaktische Argument und argumentiert, dass die des Lesens-Unkundigen Teil eines hierarchischen Systems seien und die für diese vorgesehenen Gegenstände einen legitimen

Fragments, in: ZAC 16:2 (2012), 344–367; P. Maraval, *Épiphane, «docteur iconoclastes»*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II: 787–1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 51–62; P. Speck, *Die Bilderschriften angeblich des Epiphanius von Salamis*, Bonn 1987, 312–315; H. G. Thümmel, *Die bilderfeindlichen Schriften des Epiphanius von Salamis*, in: *Byzantinoslavica* 47 (1986), 169–188; K. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Tübingen 1928, 351–387.

63 Koch, *Die altchristliche Bilderfrage*, 69f; Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern*, 60f.

64 Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, VII, 18, in: Haeuser, 339f.

65 Er stellt seine bilderfreundliche Position in zwei Briefen (599 und 600) dar, die er an den bilderfeindlichen Bischof Serenus von Marseille schreibt. Vgl. H. Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden 1990, 11–14.

66 Vgl. T. Nikolaou, *Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen*, *Θεολογία* 49 (1979), 889–911.

67 Kitzinger, *Cult of Images*, 137.

68 Ebd., 136, 142. Vgl. PG 3, 373 A–B.

Platz und eine wichtige Funktion in der göttlichen Ordnung besäßen.⁶⁹ Auch für Johannes von Damaskus, den berühmtesten Bilderverteidiger in der Anfangsphase des Ikonoklasmus, spielt die Theorie von Dionysius eine zentrale Rolle.

Die sehr komplexe Geschichte des Bilderkultes vor dem Bilderstreit lässt sich als ein jahrhundertelanger Prozess zusammenfassen, dessen Ursprünge im Verlangen der frühen Christen nach einer bildlich-visuellen Darstellung der biblischen Geschichten begründet ist, das auch die „repräsentativen Bedürfnisse der offiziellen Kirche“⁷⁰ darstellte. Dieser Prozess wurde dann durch die von innen gesteuerte Kraft der Heiligen-, Marien- und Reliquienverehrung und die Entwicklung der Liturgie und durch die von außen ausgeübte kaiserliche Politik bezüglich der Unterstützung christlicher Kunst – nicht zuletzt in seiner starken Abhängigkeit vom kaiserlichen Ritual – fortgesetzt. In der Zeit des byzantinischen Ikonoklasmus spricht Johannes von Damaskus von einer Krise in der interdependenten politisch-religiösen Repräsentationskultur, die letztendlich allein in der Person des Kaisers konvergierte. Johannes zieht eine der klarsten Linien in der Geschichte dieser Repräsentationskultur zwischen Kaiserhof und Kirche.⁷¹

2.1.1 Islamische „Bewußtwerdung“

Die Gestaltung des öffentlichen Raums und die angestrebte Einheit des Ausdrucks in der kulturell-religiösen Vielfältigkeit der nahöstlichen Gesellschaften der umayyadischen Zeit (661–750) waren die deutlichste Demonstration der Auffassung der islamischen Zivilisation von Sein, Wissen und Selbst.⁷² In ähnlicher Weise wie die byzantinischen Kaiser auf religiöse Symbole angewiesen waren, um ihre Autorität zu stärken, so beriefen sich die Kalifen auf die Autorität des Qurʾāns und legitimierten ihr Handeln durch die von ihm kooptierte

69 Ebd., 138. Vgl. P. J. Alexander, *Hypatios of Ephesus. A Note on Image Worship in the Sixth Century*, in: HTR 45 (1952), 177–184; J. Gouillard, *Hypatios d'Ephese ou du Pseudo-Denys à Theodore Studite*, in: REB 19 (1961), 63–75; S. Gero, *Hypatios of Ephesus on the Cult of Images*, in: J. Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, Bd. 2, Leiden 1975, 208–216.

70 Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, 225.

71 Am Ende seiner dritten Bilderapologie ermutigt er seine christlichen Adressaten denjenigen keinen Raum zu lassen, die „den Bau der heiligen katholischen und apostolischen Kirche neugestalten und zerstören wollen“. Auch wenn die Heilige Schrift die Unterordnung der „sterblichen und gottlosen Königen und Sündern“ und der „durch diese erwählten Statthaltern“ (Tit 3,1; Röm 13,7) verordnet, sollen die Christen jedoch wissen, dass sie vielmehr dem „König der Könige“ (1. Tim 6,15) „als dem einzigen der Natur nach Herrschenden“ und „seinen Knechten und Freunden, die die Leiden beherrscht haben und zu Statthaltern der ganzen Erde eingesetzt worden sind“, Verehrung erweisen. (III, 41; Kottler, *Contra imaginum*, 142; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 313). B. Studer bemerkte zu Recht: „Wie kaum ein anderer Streit um Dogma und kirchliche Sitte war es [Bilderstreit] ein Kampf zwischen dem Kaiser und den Verteidigern der kirchlichen Überlieferung. Es ging nicht nur darum, auf Grund der ungeschriebenen Überlieferung und der Konzilien, der Heiligen Schrift und der Lehre der Väter die Bilderverehrung zu bestreiten oder zu verteidigen, sondern um die Zuständigkeit des Kaisers in Glaubensfragen.“ *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal 1956, 8.

72 Verschieden Oppositionsbewegungen, die kurz vor einem Bürgerkrieg standen und der Druck der rebellischen Fraktionen können als Grund für ʿAbd al-Malik Aktion verstanden werden, den Islam öffentlich als Ideologie verkünden zu wollen. R. Hoyland, *New Documentary Texts and the Early Islamic State*, in: BSOAS 69:3 (2006), 395–416, hier: 397f.

göttliche Kraft.⁷³ Der Bau des Felsendoms in Jerusalem (zwischen 691–692)⁷⁴, der als der älteste erhalten gebliebene Sakralbau des Islam und als „eines der berühmtesten und bemerkenswerten Monumente des Frühislam“⁷⁵ gilt, und die al-Aqṣā-Moschee (erbaut zwischen 706–717)⁷⁶ während der Regierungszeit des Kalifen ‘Abd al-Malik (685–705) sowie die Umayyadenmoschee in Damaskus (zwischen 706 und 714–715) unter dem Kalifen al-Walīd I. (705–715)⁷⁷ waren Ausdruck eines religiös-kulturellen Übergangs und gleichzeitig einer islamischen „Bewußtwerdung“.⁷⁸ Die herausragende religiöse Bedeutung Jerusalems, die heilige Stadt der früheren Religionen – Judentum und Christentum – im Gegensatz zu Damaskus, wo das administrative Zentrum der Umayyaden war, spiegelte sich in der Einrichtung des *al-ḥaram aš-šarīf* (das edle Heiligtum) wider, einem Plateau, auf dem der frühere salomonische Tempel vor seiner Vernichtung durch die Römer im Jahre 70 existierte. Der Felsendom in Jerusalem repräsentierte nicht nur „ein ästhetisches Werk von Rang“⁷⁹, sondern vielmehr den Höhepunkt einer religiösen Restauration, einer „korrigieren-

73 Auswahl neuerer deutscher Übersetzungen des Qur’āns: A. Neuwirth, Berlin 2011; H. Bobzin, München 2010; R. Paret, Stuttgart¹⁰2010; A. M. Karimi, Freiburg 2009; H. Zirker, Darmstadt 2007; M. Henning, Einleitung und Anmerkungen von A. Schimmel, Stuttgart 1991. Einführende und weiterführende Literatur zum Qur’ān: R. Bell, *Introduction to the Qur’ān*, Edinburgh 1953; H. Bobzin / H. Gätje, *Koran und Koranexegese*, Zürich u.a. 1971; W. A. Graham, *The Earliest Meaning of “Qur’ān”*, in: *Die Welt des Islam* 23/24 (1984) 361–377; G. R. Hawting / A. S. Abdul-Kader (Hg.), *Approaches to the Qur’ān*, London u.a. 1993; N. Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999; T. Nagel, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983; Ders., *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995; A. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin u.a. 1981; Dies., *Koran*, in: H. Gätje (Hg.), *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. II: *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1987, 96–135; R. Paret, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart⁵1980; A. Rippin, (Hg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Oxford 1988; N. Robinson, *Discovering the Qur’ān. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London 1996; J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977; W. M. Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’ān Completely Revised and Enlarged*, Edinburgh 1970; Ders. / A. T. Welch, *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben*, Stuttgart 1980. S. Wild, (Hg.), *The Qur’ān as Text*, Leiden 1996; J. D. McAuliffe (Hg.), *The Cambridge Companion to Qur’ān*, Cambridge 2006.

74 S. D. Goitein, *The Historical Background of the Erektion of the Dome of the Rock*, in: *JAOS* 70 (1950), 104–108; O. Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock of Jerusalem*, in: *Ars Orientalis* 3 (1959), 33–62; Ders., *The Dome of the Rock*, Harvard 2006; R. Shani, *The Iconography of the Dome of the Rock*, in: *JSAI* 23 (1999), 158–207; R. Avner, *The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography*, in: *Muqarnas* 27 (2010), 31–49; C. Graf v. Bothmer, *Zur architekturgeschichtlichen Interpretation des Felsendoms in Jerusalem*, in: *ZDMG*, Supplementband III:2 (1975), 1568–1573.

75 O. Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, Köln 1977, 55.

76 H. A. Al-Ratrouf, *The Architectural Development of Al-Aqsa Mosque in the Early Islamic Period*, London 2004.

77 F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus: Studies of the Making of an Umayyad Visual Culture*, Leiden 2001; K. Brisch, *Observations on the Iconography of the Great Mosque at Damascus*, in: P. P. Soucek (Hg.), *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*, Philadelphia 1988, 13–20. O. Grabar, *Islamic Art and Byzantium*, in: *DOP* 18 (1964), 67–88, hier: 79.

78 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997, hier: Bd. I (1991), 10. K. Cragg bezeichnet den Bau des Felsendoms als „a supreme monument of arabicization, a moment of climax in the unfolding of history“. *The Arab Christian. A History of the Middle East*, Louisville 1991, 52.

79 Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 55. K. Cragg bezeichnet den Bau des Felsendoms als „a

den Wiederherstellung der ursprünglichen Offenbarung⁸⁰ und „ein[en] Konkurrenzbau zur christlichen Grabeskirche und Himmelfahrtskirche“.⁸¹ Er muss also in dem größeren Zusammenhang der Bemühung der Konstruktion der Heiligkeit im Islam betrachtet werden.⁸² Die Entwicklung der Idee der Heiligkeit der Städte Jerusalem, Mekka und Medina sowie Syrien und Palästina im Allgemeinen spielte in der frühen islamischen Periode eine besondere Rolle und wurde im *Ḥadīṭ*, das ist die Sammlung mündlich tradiertter Aussprüche und Handlungen des Propheten Muḥammad durch seine Gefährten⁸³, zu einem wichtigen literarischen Sub-Genre.⁸⁴

2.1.2 Entstehung der islamischen Kunst und Konstruktion des räumlich-religiösen Zeugnisses

Die neuen islamischen Bauten initiierten die Entstehung einer islamischen Kunst, die ihre „klassische Phase“ im 9. und 10. Jahrhundert erreichte.⁸⁵ Diese knüpften jedoch in ihrem ästhetisch-symbolischen Plan an die christlich-byzantinischen Bauwerke der Spätantike an.⁸⁶ Schwerpunkte des künstlerischen Schrift-Programms, das auf den Wänden der Gotteshäuser angebracht wurde, wiesen Ähnlichkeiten in vergleichbaren bildgeprägten byzantini-

supreme monument of arabicization, a moment of climax in the unfolding of history“. *The Arab Christian. A History of the Middle East*, Louisville 1991, 52.

80 M. Fuß, *Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart 2012, 117–216, hier: 117.

81 Ebd., 189. Siehe auch S. D. Goitein, *The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam*, in: Ders., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966, 147.

82 Siehe O. Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996.

83 Zum Korpus der Überlieferungen über das Leben des Propheten vgl. J. Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh 1994.

84 Über die kulturell-religiöse Problematik und Symbolik der Stadt Jerusalem siehe: O. Livne-Kafri, *Jerusalem: The Navel of the Warth in Muslim Tradition*, in: *Der Islam* 84.1 (2008), 46–72, hier: 46. Vgl. Ders.: *The Muslim Traditions, in Praise of Jerusalem' (Faḍā'il al-Quds): Diversity and Complexity*, in: *Annali* 58 (1998), 165–192; *A Note on Some Traditions of Faḍā'il al-Quds*, in: *JSAI* 14 (1991), 71–83; *Faḍā'il Bayt al-Maqdis (The Merits of Jerusalem): Two Additional Notes*, in: *QSA19* (2001), 61–70; *The Early Shi'a and Jerusalem*, in: *Arabica* 48 (2001), 112–120; *Christian Attitudes Reflected in the Muslim Literature in Praise of Jerusalem*, in: *POC* 54 (2004), 347–375. Siehe auch: H. Busse, *The Sanctity of Jerusalem in Islam*, in: *Judaism* 17 (1968), 441–68; I. Hasson, *The Muslim View of Jerusalem – the Qur'an and the Ḥadīth*, in: J. Prower / H. Ben-Shammai (Hg.), *The History of Jerusalem: the Early Muslim Period 638–1099*, Jerusalem 1996, 349–385; A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden 1995; E. Sivan, *The Beginnings of the Faḍā'il al-Quds Literature*, in: *IOS* 1 (1971), 263–271). Zur Sakralität von Syrien und Palästina siehe: P. M. Cobb, *Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred before the Crusades*, in: *ME* 8.1 (2002), 35–55; S. D. Goitein, *The Sanctity of Palestine in Moslem Piety*, in: *BJPES* 12 (1945–1946), 120–126.

85 Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 48f.

86 Bezüglich des Felsendomes stellte Finbarr B. Flood fest: „The Dome of the Rock is in many ways a unicum, but in its harnessing of preexisting forms and techniques to address both inter- and intrasectarian concerns, it can be considered paradigmatic of Early Islamic religious art. Providing the clearest statement of these concerns, the mosaic inscriptions [...] emphasize themes common to Christianity (belief in the Last Days, the prophecy of Jesus, and the venerability of the Virgin), while stressing the Muslim belief that Jesus was merely one in a line of mortal prophets, of whom Muhammad was the last.“ *Faith, Religion, and the Material Culture of Early Islam*, in: H. C. Evans / B. Ratliff (Hg.), *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th–9th Century*, New York 2012, 244–257, hier: 247.

schen Strukturen auf.⁸⁷ Im Felsendom tritt als zentrales religiös-ästhetisches Motiv der qur'ānische Thronvers als Pendant zum thronenden Christus.⁸⁸ Muḥammad wird in den inneren Inschriften des Felsendoms acht Mal genannt oder angedeutet, was als ein Kontrast zu der Figur Christi in den Kirchen verstanden werden kann.⁸⁹ Es gibt aber ähnliche Kombinationen bei der Darstellung pflanzlicher Formen oder Landschaften wie in den Mosaiken der Kirchen.⁹⁰ In der Existenz verschiedener ästhetischer und architektonischer Formen und Motive einerseits und in deren Ausfüllung mit spezifisch qur'ānischen Inhalten und islamischen Neudeutungen in den ersten Jahrhunderten des Islam andererseits sieht der Kunsthistoriker und Archäologe O. Grabar die Voraussetzungen für die Entwicklung der islamischen Kunst:

Die erste [Voraussetzung] [...] leitet sich aus dem Umstand ab, daß die Zeit und der Raum, welche die islamische Kultur hervorbrachten, automatisch bestimmte physische und ästhetische Bedürfnisse nach einer Kunst entstehen ließen. Der Impuls [...] erwuchs jedoch a priori nicht aus Monumenten, sondern aus bestimmten, benennbaren Gewohnheiten und Gedankengängen, die in visuell wahrnehmbare Formen umgesetzt werden mußten. Eine solche Umsetzung war aber nur möglich und sinnvoll durch die Existenz von Grundstrukturen in allen diesen Werken, d.h. durch die Existenz geordneter Systeme von Beziehungen zwischen Einzelelemente der Monumente, ohne die keine Form ihrem Rezipienten verständlich gemacht werden könnte. Die zweite Voraussetzung ist die der zeitgenössischen Intelligibilität der von Menschen geschaffenen Formen.⁹¹

Die Konstruktion der religiösen Kunst in den islamischen Gebetshäusern basierte demnach auf vorgefundenen architektonischen Rastern und Wahrnehmungen der ästhetischen Formen, die spezifisch für einen sakralen Raum waren. Den Aufbruch der vorislamischen Kunst im östlichen Mittelmeerraum bezeugt die selektive Vermeidung von Figuren lebendiger Wesen (Tieren und Menschen), so dass sie nicht mehr gemäß ihrer früheren strukturellen Logik und Symbolik funktionieren. Dies ist der formalen Rekonfiguration des bildlich-syntaktischen Systems und der Erweiterung kleinerer und sekundärer Elemente (z.B.

87 Necipoğlu, *The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses*, in: *Muqarnas* 25 (2008), 17–105, hier: 46.

88 „The dome inscription quoting the Throne Verse can be interpreted as a verbal counterpart to the iconographical subject of *Maiestas Domini*, associated with pilgrimage to the Holy Land and with the second coming of the enthroned Christ as the son of God to judge humankind. As such, it negates the salvation paradigm promoted by the Holy Sepulcher, a multifocal pilgrimage complex comparable to the Haram, that comprised at that time a basilical church, a baptistery, and several sites of witnessing: the Rock of Calvary (Golgotha, identified as the omphalos), featuring a cave underneath and crowned by a monumental cross memorializing the “life-giving” crucifixion of Christ, and the domed rotunda (Anastasis) of Christ's empty tomb, commemorating his entombment and resurrection – events that the Qur'ān denies took place.“ (Necipoğlu, *The Dome of the Rock as Palimpsest*, 48).

89 Flood, *Faith, Religion, and the Material Culture of Early Islam*, 249.

90 N. Duval, *Les représentations architecturales sur les mosaïques chrétiennes de Jordanie*, in: Ders. (Hg.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*, Beirut 2003, 211–285, hier: 243–245.

91 *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 27.

Erhebung der Bäume zum Hauptelement in den Boden- und Wandmosaiken) deutlich bemerkbar.⁹²

2.1.3 ‚Inszenierte‘ Offenbarung

Die ersten repräsentativen Gotteshäuser des Islam fielen zeitlich mit der Endredaktion des Qurʾāns zusammen.⁹³ Sie legten den Grundstein für ein neues Programm, in dem sich architektonische und textuelle „Narrationen“ in wechselseitiger Verstärkung die Botschaft des Qurʾāns verkündeten.⁹⁴ Inschriften mit dem islamischen Glaubensbekenntnis (*šahādah*) – „Es gibt keinen Gott außer Gott!“ (*lā ilāha illā llāhu*) – auf dem Marktplatz und auf Innen- und Außenwänden der Gebäude prägten das öffentliche Bild des Islam.⁹⁵ Mit ihren langen Inschriften – wie der Felsendom mit seinem 240 Meter langen qurʾānischen Text, unterbrochen von formelhaften Segnungen und Gebeten⁹⁶ – proklamierten die imposanten Gebetsgebäude die neue religiös-ästhetische „Ideologie“.⁹⁷ Einige von diesen Inschriften stellen die kategorische Position gegen die wesentlichen Dogmen des Christentums: antitritarisch (Sure 112); Gott hat keinen Sohn (Sure 17,111; Sure 19,33–36); Jesus ist nur der Gesandte Gottes (Sure 4,171).⁹⁸ Aus der Zeit ʿAbd al-Maliks wurde eine der ältesten Inschriften im Islam gefunden, die aus Anlass der Einweihung einer neuen Straße angebracht wurde und die das islamische Glaubensbekenntnis verkündete.⁹⁹ Bislang wurden

92 Vgl. Flood, *Faith, Religion, and the Material Culture of Early Islam*, 253.

93 A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 29.

94 Necipoğlu, *The Dome of the Rock as Palimpsest*, 17. Siehe auch H. Busse, *Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem*, in: *Das Heilige Land 109* (1997), 8–24.

95 Vgl. E. Khamis, *Two Wall Mosaic Inscriptions from the Umayyad Market Place in Bet Shean/Baysan*, in: BSOAS 64:2 (2001), 159–176; A. S. Melikian-Chirvani, *L'islam, le verbe et l'image*, in: E. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II 787 – 1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au collège de France, Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986, Paris 1987*, 89–117.

96 In dieser Mischung sieht Grabar eine Widerspiegelung des historischen Zeitpunktes des Monuments, als die muslimische Gemeinde möglicherweise keinen vollständigen und konsistenten Text des Qurʾāns verfügte. *The Dome of the Rock*, Cambridge 2006, 91f.

97 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 1, 10.

98 Für die anderen Qurʾān-Verse am Felsendom siehe: T. Nagel, *Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis – der Koran und die Anfänge des Hadit*, in: *Arabica* 47 (2000), 329–365; R. Shani, *The Iconography of the Dome of the Rock*, in: *JSAI* 23 (1999), 158–207. Vgl. auch F. E. Dobberahn, *Muhammad oder Christus? Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Küff-Inschriften von 72h (=691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem*, in: M. Tamcke (Hg.), *Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Wiesbaden 2012, 123–157; H. Busse, *Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift der Felsendoms in Jerusalem*, in: *ThQ* 161 (1981), 168–178; K. A. C. Creswell, *The First Three Centuries of Muslim Architecture*, in: M. M. Sharif (Hg.), *A History of Muslim Philosophy, II*, Wiesbaden 1966, 1075–1082, hier: 1076f; E. C. Dodd, *The Image of the Word*, in: *Berytus* 18 (1969), 35–79; C. Kessler, *ʿAbd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: a Reconsideration*, in: *JRS* (1970), 2–14.

99 M. Sharon, *An Arabic Inscription from the Time of the Caliph ʿAbd al-Malik*, in: BSOAS 29 (1966), 367–372, hier: 368: „(1) In the name of God, the Compassionate, (2) the Merciful. There is no God but (3) Allah alone; He hath no companion. (4) Muhammad is the Apostle of Allah. Hath ordered (5) the levelling of this difficult pass the servant of (6) God, 'Abd al-Malik, the Commander of the Faith- (7) ful; and it (i.e. the work) has been fulfilled by the two hands of Yahya b. (8) al-Hakam in the (month) Muharram of the year three (9) [and seventy ----]“. Das ist die zweitlängste und die fast vollständigste Inschrift aus der Zeit ʿAbd al-Maliks nach der auf dem Felsendom. (Ebd.)

acht Meilensteine aus dieser Zeit gefunden. Fast jeder dieser Meilensteine beginnt mit der „jerusalemitanischen Glaubensaussage“, das ist die gleiche volle Formel, die auf den äußeren Arkaden des Felsendoms in Jerusalem zu finden ist: *bi-smi 'llāh wa-ḥdahu lā sharīka la-hu Muḥammad rasūl Allāh* (Im Namen Gottes, des Allmächtigen, des Barmherzigen, es gibt keinen Gott außer Gott, er hat keinen Partner, Muḥammad ist der Prophet Gottes).¹⁰⁰ Die wiederholte Verwendung dieser Formel beweist, dass sie sich schon als Identifikationsmerkmal etabliert hatte und eine religiös-gesellschaftliche strukturgebende Funktion besaß.

Es gibt eine direkte Verbindung zwischen den Sakralbauten und der Bildkritik. Indem die qur'ānischen Texte, begleitet von geometrischen und pflanzlichen Ornamenten in bewusster, planvoller und überlegter Vermeidung figürlicher Darstellungen¹⁰¹ die Innen- und Außenwände von Moscheen und Mausoleen schmückten, verabschiedeten sie sich „von allen Traditionen des Bildes im ehemaligen Römerreich“.¹⁰² Dieser Übergang drückt sich in der Bevorzugung eines bestimmten ‚Legitimationsbildes‘ aus, das den Aspekt einer räumlichen und sozialen Dislozierung eines früheren Bildes von seinem ursprünglichen religiös-symbolischen Verwendungsrahmen schafft. Das Unternehmen der Kalifen durch die neue Gestaltung des öffentlichen Raumes über den Rahmen der religiösen Ausübung entscheiden zu wollen und somit eine allgemeine religiöse Identität zu schaffen¹⁰³, wurzelte in der durch die Kanonisierung des Qur'ān ausgedrückten Universalisierung seiner Botschaft.¹⁰⁴ Damit wurden der konzeptuelle Rahmen für die Islamwerdung der Gesellschaft geschaffen: eine Schriftkultur, konkretisiert in den „Logos-Gebäuden“¹⁰⁵, die die Bildkultur der Christen ersetzte.¹⁰⁶ Der extensive Einsatz von Inschriften in der *lingua franca und sacra* des Islam signalisiert, dass eine große Zahl von Menschen diese Schrift lesen, erkennen und sich mit

100 J. L. Bacharach, *Signs of Sovereignty: The "Shahāda", Qur'anic Verses, and the Coinage of 'Abd Al-Malik*, in: Muqarnas 27 (2010), 1–30, hier: 7; M. Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, Bd. 1, Leiden 1997, 4.

101 Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 96.

102 H. Belting, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008, 72. Hier ist noch daran zu erinnern, dass die christlichen Kaiser die öffentlichen Plätze in Konstantinopel mit antiken Statuen schmückten. Siehe: F. A. Bauer, *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz 1996, 143–268.

103 *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 27.

104 Von seinem Status zu Lebzeiten Muḥammads als „Religionsgespräch mit anderen und über andere“, wurde der Qur'ān zu einem „göttliche[n] Monolog“. Die Kanonisierung verlangte eine „substantiell neue Lektüre“: „Sie reflektiert nicht mehr das historische Drama einer von Versuch und Irrtum geprägten Auseinandersetzung mit anderen, sondern verleiht der Schrift den Charakter eines triumphalen Symbols der Sieghaftigkeit und damit eine Autorität, die sogar den Faktor der chronometrischen Zeit zu entkräften vermag. [...] Seine Kanonisierung re-konfiguriert ihn gewissermaßen von einem zeit-bedingten Redeablauf zu einer Aufreihung von gleichermaßen zeitlosen Einzeltexte, die den Rang einer metahistorischen Grundurkunde der Wahrheit beanspruchen.“ A. Neuwirth, *Koranische und nachkoranische Reflektionen zu Tinte, Opfer und Schrift*, in: A. Sh. B. Çoruh / H. Budde (Hg.), *Ausstellung Taswir. Islamische Bildwelten und Moderne*, Berlin 2009, 58–63, hier: 60.

105 Melikian-Chirvani, *L'islam, le verbe et l'image*, 90.

106 Vgl. S. H. Griffith, *Images, Islam and Icons, a Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times*, in: P. Canivet / J.-P. Rey-Coquais (Hg.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe-VIIIe siècles. Actes du Colloque International Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen*, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990, Damaskus 1992, 121–138, hier: 123.

ihr identifizieren konnte. Zugleich verfolgte er das Ziel eines kollektiven Assumierens der Heiligen Schrift, die Gott den Arabern „in klarer arabischen Sprache“ (Sure 16,103) gegeben hätte, wie er schon Juden und Christen sie in den entsprechenden Sprachen gegeben hatte, im Bewusstsein, dass zwischen den drei Offenbarungen ein „bindendes Versprechen“ Allāhs liegt (Sure 9,111: „Ein Versprechen, an das er, als Wahrheit, gebunden ist in der Tora, im Evangelium und im Koran. Und wer hält seine Verpflichtung eher ein als Gott?“).¹⁰⁷ Die markanten visuellen Formen machten Qurʾān-Verse transzendierbar in ihrer Betrachtung, so dass diese auch für diejenigen, die kein Arabisch lesen konnten, zum Merkzeichen ihrer religiösen oder kulturell-sozialen Identität wurden.¹⁰⁸

2.1.4 Liturgisierung des Qurʾāns und seine ikonische Funktion

Die Rezitation des Qurʾāns repräsentiert die Form des islamischen Gebets (*ṣalāt*) *per se*. Sie ist nicht nur das Medium, durch das die Tiefe des Wortes Gottes erfahrbar wird, sondern vielmehr ein Akt der „*mimesis*“ der „Urszene des Islam“. Diese Nachahmung ist nicht im Sinne der „Erinnerung“ des historischen Geschehens zu verstehen, sondern im Sinne der „Reinszenierung des mythischen Offenbarungsereignisses, insofern sie den Akt der physisch-akustischen Aufnahme der Schrift durch Muḥammad mimetisch nachvollzieht“.¹⁰⁹ Die deutsche Arabistin Angelika Neuwirth sieht in der islamischen Gebetspraxis, nämlich in den Qurʾān-Rezitationen, Parallelen zur christlichen Liturgie. Die Kraft der „Wandlungsformel“ der Worten *Allāhū akbar*, die den Beter „aus dem profanen Ort-Zeit-Rahmen heraus [...] in einen sakralen Zustand“ versetzt, in dem er eine „imaginäre Gleichzeitigkeit zu allen Mitbetern und räumliche Nähe zum Zentralheiligtum herstellt“ und „eine *mimesis* der zentralen Erfahrung des Propheten“ verkörpert, vergleicht Neuwirth mit der „*mimesis* des

107 Vgl. Graham, *The Earliest Meaning of “Qurʾān”*, 372f.

108 Siehe S. H. Nasr, *The Spiritual Message of Islamic Calligraphy*, in: S. B. Plate (Hg.), *Religion, Art, and Visual Culture*, New York 2002, 112–117. Vgl. im selben Band A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, 106–111.

109 Neuwirth, *Koranische und nachkoranische Reflexionen zu Blut und Tinte, Opfer und Schrift*, 60. Zum Begriff „Mythos“ als Ausdruck für den „Ursprung“ der „Uroffenbarung“, für die „besondere archaische Erzählungsform“, die „ursprüngliche, größere und wichtigere Wirklichkeit“, den „symbolischen Ausdruck für etwas von ihm selbst Verschiedenes“ oder für die „Form primitiver Erklärung der Erfahrungswirklichkeit“, als „exemplarisches Modell“ sowohl der Weltordnung als auch insbesondere „für alle Riten und alle wesentlichen Tätigkeiten des Menschen“ (M. Eliade) siehe: W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen 2011, 13–65, hier: 14, 15. Vgl. auch A. Neuwirth, *Eine „religiöse Mutation der Spätantike“ – Von tribaler Genealogie zum Gottesbund; Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen*, in: A.-B. Renger / I. Toral-Niehoff (Hg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel*, Berlin 2014, 201–230. Die hier gestellte Zusammengehörigkeit von Mythos und Kult hat eine lange religionswissenschaftliche Geschichte: K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825, 236, 372; K. T. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen 1933, 7; S. Mowinkel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1933, 94. Zur kultischen Dimension der Mythen bemerkte Pannenberg: „Die Urzeitlichkeit der Mythen besagt weder, daß sie tatsächlich aus unvordenklicher Zeit stammen, noch liegt ihr irreduzibles Grundmotiv in der Ehrwürdigkeit der Vorzeit überhaupt; vielmehr steht die Urzeitlichkeit des Mythos in genauem Zusammenhang mit seiner die gegenwärtige Weltordnung begründenden Funktion, und erst daraus ergibt sich die Ehrwürdigkeit und (kultische) Verehrungswürdigkeit der im Mythos zur Sprache kommenden ‚urzeitlichen‘ Wirklichkeit.“ *Grundfragen systematischer Theologie*, 15.

symbolischen Vermächtnisses Jesu selbst“.¹¹⁰ Das islamische Ritual baue somit „auf der verbalen Rekonfiguration eines Opferritus auf“.¹¹¹

Auf der *praktisch-religiösen Ebene* erweist sich also die Rezitation des Qurʾāns als eine ikonische Inszenierung. Indem der Islamwissenschaftler und Komparative Theologe William A. Graham die „Sakralität“ der „Oralität“¹¹² als eine Dimension der geschriebenen heiligen Schriften¹¹³ in einem größeren Zusammenhang gemeinsamer menschlicher Fähigkeiten der Rezitation, von Auswendiglernen, Gesang und internem „Hören“ des Wortes analysiert, hebt er den ikonischen Charakter des qurʾānischen Textes hervor:

The content of an orally communicated, memorized, and recited text such as the Qurʾān always retains to a high degree what I am rather arbitrarily calling sensual meaning alongside, or in interaction with if not prior to, is discursive or esoteric sense. This is borne out in the immense and intense effect that recitation of the Qurʾān has on its Muslim (and not on a few non-Muslim) hearers, as well as in the symbolic or iconic character of the text, which is such that even the smallest word or phrase from the Qurʾān – ‘understood’ or not – refers to some degree to the whole and to the authority that the whole commands to among Muslims.¹¹⁴

Im liturgischen Raum des Islam ruft der Offenbarungstext – jenseits der in jeden Text gelegten semiotischen und ikonischen Dimensionen¹¹⁵ – zu seiner Transzendierung auf, um seine Bedeutung überhaupt verstanden zu werden. Das Verstehen meint aber nicht das rein Literarische, sondern die Kapazität der Akzeptanz der Gesamtvision des Offenbarungsaktes. Die Offenbarung an Muḥammad begann mit dem Befehl „*iqra*“ (trag vor) des Erzengels Gabriel (Sure 96, 1–5).¹¹⁶ Der Wortstamm von „*iqra*“ ist „*qaraʾa*“, von dem das Wort qurʾān abgeleitet ist. Al-Qurʾān bedeuten nämlich das Rezitieren, das (Vor)Lesen der Schrift, die Gott selber in der Transzendenz verfasst habe (vgl. Sure 85, 21–22).¹¹⁷ Diese Bezeichnung selbst autorisierte – im Vergleich zu den früheren Namen der Offenbarungsschriften *Tawrāt* (Thora) und *Inḡīl* (Evangelium) – das Lesen und dadurch auch das Schreiben in unvergleichbarer Weise.¹¹⁸ Die Schrift, indem sie „eine wichtige Rolle bei der Bewahrung der transzendentalen Botschaft“ spielte, war „Teil der Urszene der Islamentstehung“.¹¹⁹ Mit Bezug zum Religionsanthropologen Micha Brumlik, der auf Grundlage von Ex 3,14 („Ich werde sein, der ich sein werde“) die Unmöglichkeit der Darstellung der „abstrakten Prozessualität Gottes“ aufzeichnete und die Erkenntnis Gottes „nur im Rahmen einer die Sprechsprache notierenden Schrift“ für möglich erklärte, sieht Angelika Neuwirth

110 Ebd.

111 Ebd.; Dies., *Der Koran als Text der Spätantike*, 168–174.

112 *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, New York 1987, IX.

113 Ebd., 7.

114 Ebd., 113.

115 Zur Ikonizität der Sprache aus einer literaturwissenschaftlichen Sicht siehe: R. Simone (Hg.), *Iconicity in Language*, Amsterdam 2005; K. Willems / L. De Cuyper, *Naturalness and Iconicity*, Amsterdam 2008.

116 Zu dieser Berufungsgeschichte siehe H. Jansen, *Mohammed: eine Biographie. Der historische Mohammed – was wir über ihn wissen*, München 2008, 68–71.

117 Siehe Graham, *The Earliest Meaning of „Qurʾān“*, 365, 367–369.

118 Ebd., 364f.

119 Neuwirth, *Koranische und nachkoranische Reflexionen*, 58.

im Islam eine „Rückkehr zum hebräisch-biblischem Paradigma“.¹²⁰ „Buchstabeschrift und biblischer Monotheismus bedingen einander“.¹²¹ Im Gegensatz dazu stelle das christliche Paradigma eine „intime Verbindung zwischen Körper und Schrift“.¹²² Jedoch unterscheidet sich der Islam auch vom Judentum und stellt den beiden früheren Religionen einen „dritte[n] Mythos zur Seite“: „Nicht Gottes *Beschreibung* der Tafeln des Gesetzes für Mose als Basis des Gottesbundes mit dem Erwählten Volk, auch nicht die durch das *Selbstopfer* des Gottessohnes gewährleistete Erfüllung des Gesetzes, sondern die sich kontinuierlich, über viele Jahre hinziehende, göttliche Lehre, die das Gesetz erleichtern will, Gottes *Sprechen* zu Muhammad und seiner Gemeinde, seine Mitteilung aus der bei ihm existierenden transzendenten Tafel steht als das zentrale Ereignis im Mittelpunkt des islamischen Selbstverständnis. Dieses Sprechen als Manifestation des göttlichen Logos tritt also anstelle seiner Manifestation als Schrift im ältestem Judentum und als Körper Christi im Christentum.“¹²³ Das Sprechen des Wortes Gottes, nicht durch Lesen, sondern durch Memorieren wurde das Hauptelement des islamischen Kultes.

Die Phrasen aus dem Qurʾān werden auf Moscheen dem gläubigen Muslim vor Augen gestellt, wie einst dem Muhammad, und ikonisch instrumentalisiert. Sie nehmen praktisch die Rolle der religiösen Bilder in den Kirchen ein.¹²⁴ In diesem Sinne berichtet der arabische Geograph Muhammad b. Ahmad al-Muqaddasī (gest. 991), dass der Felsendom und die Moschee in Damaskus für die Umayyaden als Ausgleich zu den reichlich dekorierten Kirchen dienten.¹²⁵ Nicht nur die Suren im Qurʾān, sondern alle erschaffenen Dinge bilden ein Universum von Zeichen (*āyāt*). Im Qurʾān wird der Mensch aufgefordert die in der Schöpfung gelegten Zeichen zu lesen.¹²⁶ In dieser Funktion den Blick über die gesamte Welt zu öffnen, schlug der Qurʾān alle von Menschenhand gemachten Bilder aus dem Feld.

Die ikonische Funktion des Qurʾāns wurde schon auf der *offenbarungstheologischen Ebene* gesichert.¹²⁷ Infolge der Verankerung des irdischen Gegenstücks des Qurʾāns in dem himmlischen Urbuch (*umm al-kitāb*, Sure 43,4) war seine Bildhaftigkeit deutlich.¹²⁸ In dieser Urschrift auf der wohlverwahrten Tafel (Sure 85,22) ist die Schöpfung „bereits verzeichnet“ und „schriftgemäßig“ kodiert.“¹²⁹ Die Kristallisierung dieses Gedankens fand im Zusammenhang mit den „vorausgehenden jüdischen Spekulationen über das Verhältnis zwischen Wort/Buch und Körper“ statt, „wenn auch für die islamische Vorstellung von der göttlichen Selbstmitteilung des gehörten Wortes vorrangig bleibt.“¹³⁰ Dem christlichen Konzept der Verkörperung des Logos im Körper und dem jüdischen Gedanken des Buches als „Textualisierung des Körpers“, stand im Islam nicht etwa die Verkörperung des götli-

120 Ebd., 59. M. Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot*, Frankfurt a. M. 1994, 17.

121 Neuwirth, *Koranische und nachkoranische Reflexionen*, 59.

122 Ebd.

123 Ebd., 60. Hervorhebung im Original.

124 S. H. Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, in: JAOS 105.1 (1985), 53–73, hier: 63.

125 *Kitāb Aḥsan al-taqāsīm fī maʾrifat al-aqālīm*, ediert von M. J. de Goeje, Leiden 1967, 159.

126 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 178.

127 Vgl. T. Hildebrandt, *Neo-muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden u.a. 2007, 408.

128 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 178.

129 Ebd., 180.

130 Ebd.

chen Wortes im Buch (Inlibration), sondern die Rezitation des Qurʾāns, der seinen Ort „in einem organischen Resonanzraum“ hat: „Dieser Resonanzraum ist nicht in der Transzendenz zu suchen, sondern – da spirituelle und ästhetische Erfahrung letztlich in der Geschöpflichkeit der Menschen selbst angelegt ist – in der menschlichen Natur selbst.“¹³¹ Demnach ist der menschliche Körper, durch die Rezitation des göttlichen Wortes, der Ort, wo die Bildlichkeit der Schöpfung innerlich, in einer mystischen Erfahrung, wahrgenommen wird. Im Kontrast dazu ist im Christentum der ‚Körper‘ (Hypostase) des Logos als äußerer Gegenstand der Bilder („Bild des Vaters“) verstanden.

In seiner Ikonizität behält der Qurʾān einen anderen Bezug zu seinem Urbild als die christlichen Bilder. Belting hebt diese Differenz hervor:

Zwar hat man in der islamischen Kultur all die Kulturhandlungen an der Schrift und am Buch vorgenommen, die sonst den heiligen Bildern galten. Und doch wird der Bildbegriff strapaziert, wenn er umstandlos auf die Schrift übertragen wird. Man kann für die Schrift mit ihrer Zeichensprache nicht den gleichen Begriff gebrauchen wie für das Abbild eines menschlichen Körpers und eines physischen Lebens. Die Aggression, die in islamischen Texten dem körperlichen Abbild als Plagiat der Schöpfung entgegengebracht wird, ist Warnung genug, den Bildbegriff einfach auf Sprache und Schrift zu übertragen. Die Schrift ist nicht mimetisch, sondern hält Distanz zu dem, was sie aufschreibt. Das Wort lässt sich ebenso wenig sichtbar machen wie Gott selbst. Es ist bloß Rede. Die Schrift ist aufgeschriebene Rede, ohne den abzubilden, der redet.¹³²

Nicht die Konkretion des inkarnierten Logos Gottes im christlichen Sinn, sondern das abstrakte Wort, wurde zur tragenden Säule der religiösen Repräsentation des Islam.

2.1.5 Kalligraphie und religiös-ästhetische Wahrnehmung

Als religiöse Form der Kunst wurde die Kalligraphie zum Ausdruck der Ehrerbietung gegenüber dem in arabischer Sprache offenbarten Qurʾān, der eine ewige Schönheit in sich trüge, betrachtet.¹³³ Das Genie der islamischen Kalligraphie liegt nicht nur in ihrer endlosen Kreativität und Vielseitigkeit, sondern auch in der Spannung zwischen dem kalligraphisch übertragenen Text und seiner konzentrierten Bedeutung durch den ästhetischen Code. Die Kalligraphie, durch die das geschriebene Wort weit über den Stift und das Papier in allen Kunstformen und Materialien Ausdruck gefunden hatte, war auch Äußerung einer Gottesauffassung. Wenn im christlichen Kontext Gott als der ursprüngliche „Bildermacher“ betrachtet wurde – wie die Theologen und Bildertheoretiker Johannes von Damaskus und Theodor Abū Qurrah behaupteten: Gott habe als erster Bilder gemacht (ἐποίησεν/جعل) und gezeigt (ἔδειξεν), indem er zunächst seinen Sohn und Logos gezeugt habe, der „sein lebendiges, naturhaftes Bild“ und „unveränderte Abprägung seiner Ewigkeit“ sei, dann den „Un-

131 Ebd.

132 *Florenz und Bagdad*, 84.

133 A. Schimmel, *Schriftsymbolik im Islam*, in: R. Ettinghausen (Hg.), *Aus der Welt der islamischen Kunst*. Festschrift für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26. 10. 1957, Berlin 1959, 244–254, hier: 244f; Siehe auch: E. C. Dodd, *The Image of the Word*, Berytus 18 (1969) 35–69; E. C. Dodd / S. Khairallah, *The Image of the Word: A Study of Quranic Verses in Islamic Literature*, Beirut 1981.

geformten“ und „Ungestalteten“ „Gestalten und Formen“ angelegt habe und letztendlich „den Menschen gemäß seinem Bild und Gleichnis“ gemacht habe¹³⁴ (Johannes) sowie indem er sich den Propheten „in bildlichen Formen“ gezeigt habe (Theodor)¹³⁵ – wurde er im Islam als der „ewige Kalligraph“¹³⁶ aufgefasst.

Der „Umgang mit dem Heiligen Buch als einem ästhetischen Phänomen“ repräsentierte eines „der wesentlichen Bestandteile islamischer Glaubenspraxis“.¹³⁷ Von der Schönheit der Offenbarung war schon im Qurʾān die Rede. Sure 39,23 drückt die Idee der religiösen Wahrnehmung des Qurʾāns als eine ästhetische Erfahrung aus, die ein „kathartischer Prozess“¹³⁸ für die Erinnerung an Gott in die Wege leitet: „Gott sandte den schönsten Bericht herab, ein Buch voll Ähnlichkeit und Wiederholung; seinetwegen kräuselt sich die Haut derer, die ihren Herrn fürchten. Darauf wird ihre Haut geschmeidig, während ihre Herzen sich dem Gedenken Gottes zuneigen.“ Oder Sure 12,3: „Wir erzählen dir auf Schönste durch das, was wir als diese Lesung dir offenbarten.“ Auch wenn die Bedeutung des arabischen Textes nicht verstanden wurde, wurde die innewohnende Sakralität durch den Rezitationsakt ästhetisch erlebt.¹³⁹ In den außer-qurʾānischen Quellen wurde diese ästhetische Qualität der Qurʾān-Rezitation deutlicher.¹⁴⁰ Im Kontext dieser Arbeit kann der Gedanke der religiös-ästhetischen Erfahrung des Qurʾāns im Zusammenhang mit dem christlichen Bild betrachtet werden. Der im Bild kooptierten Memoria des Sehens im christlichen Sinn stand im islamischen Sinn die Memoria des Textes gegenüber.¹⁴¹ Die Schönheit des Bildes geht über die Kunstmalerei hinaus. Nach Theodor Abū Qurrah veranschaulicht das Bild die wiederhergestellte ursprüngliche Schönheit des Heiligen und die Betrachtung des Christusbildes führe zur rechten Erkenntnis und zum Verlangen sein Bild in der eigenen Seele aufzustellen, damit er da, „wie in einem blanken Spiegel geschaut“ werde.¹⁴²

2.1.6 Entwicklung der islamischen Münzprägung

Die religiöse Schriftkultur wurde auch im Bildprogramm der umayyadischen Münzen deutlich. Schon in der Münzprägung ʿAbd al-Maliks ist der Übergang von der byzantinischen figuralen Matrix mit der Kalifenfigur zur Einführung Qurʾānischer Zentraltex-te bezüglich der Einzigkeit Gottes (Sure 112) erkennbar.¹⁴³ Wenn in der frühen umayyadischen

134 II, 20, III, 26 und I, 31; Kotter, *Contra imaginum*, 119, 132, 145; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 240, 284, 149.

135 Arendzen, *De cultu imaginum*, 24; Graf, *Die arabischen Schriften*, 304; Dick, *Traité du culte des icônes*, 150.

136 A. Schimmel, *Islamic Calligraphy*, Leiden 1970, 1.

137 Ebd. Vgl. auch W. A. Graham / N. Kermani, *Recitation and Asthetic Reception*, in: J. D. McAuliffe (Hg.), *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, Cambridge 2006, 115–141.

138 Vgl. Graham / Kermani, *Recitation and Aesthetic Reception*, 124f.

139 N. Kermani, *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran*, München: Beck, 1999, 9.

140 Ebd., 126.

141 Graham / Kermani, *Recitation and Aesthetic Reception*, 118.

142 Arendzen, *De cultu imaginum*, 50; Graf, *Die arabischen Schriften*, 333; Dick, *Traité du culte des icônes*, 219.

143 C. Foss, *Arab-Byzantine Coins: Moneyas Cultural Continuity*, in: H. C. Evans / B. Ratliff, *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th–9th Century*, New York 2012, 136–143, hier: 139–143. Vgl. auch H. A. R. Gibb, *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate*, in: DOP 12 (1958), 219–233, hier: 223–224. Vgl. auch G. C. Miles, *The Earliest Arab Gold Coinage*, in: ANSMN 13 (1967), 205–

Zeit noch ein byzantinischer und sassanidischer Münzen-Typus mit Prägung vom Kreuz- oder verstümmelten Kreuz- und Menschendarstellungen verwendet wurde, wurde er durch eine bildlose Prägung ersetzt.¹⁴⁴ Diese neue Prägung trug nicht nur zur allgemeinen Arabisierung des Verwaltungsapparates bei, sondern erwies sich als eine gegen Bilder gerichtete Aktion.¹⁴⁵ Die arabische Schrift auf den Münzen wurde zu einem charakteristischen Merkmal und zu einem echten „ikonographischen“ Symbol.“¹⁴⁶

2.1.7 Gesellschaftlicher Status der Christen und die religiösen Bilder

Die religiösen Bilder der Christen waren nicht nur Zeichen religiöser Zugehörigkeit, sondern auch Zeichen eines sozialen Status. Schon früh wurde über den sozialen Status der religiös Anderen entschieden, die durch die Eroberung und Arabisierung zu religiösen Minderheiten wurden. Obwohl der sogenannte *Dhimmi*-Status¹⁴⁷ der nichtmuslimischen

229; M. L. Bates, *History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage*, in: *Revue Suisse de Numismatique* 65 (1986), 243–250; J. Walker, *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, London 1941; Ders., *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*, London 1956; P. Grierson, *The Monetary Reforms of ‘Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions*, in: *JESHO* 3 (1960), 241–264; G. C. Miles, *The Iconography of Umayyad Coinage*, in: *Ars Orientalis* 3 (1959), 207–213; J. L. Bacharach, *Signs of Sovereignty*, 1–30.

144 K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Aldershot 1989, 40; R. Paret, *Das islamische Bilderverbot*, in: J. von Ess (Hg.), Rudi Paret. Schriften zum Islam: Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot, Stuttgart 1981, 238–247, hier 239. O. Grabar unterstreicht: „This imagery is [...] an expression of power, power of the victory of Islam over its Christian and Sasanian antagonists and power of the idealized complete world ruled over by the Muslims.“ *Islamic Art and Byzantium*, 80.

145 R. Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, in: Ders., *Schriften zum Islam*, 248–269, hier: 267–268.

146 Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, 31.

147 In seinem Buch *Christen in der islamischen Welt*, erläutert Tamcke die Begriffe „Minderheit“ und „Dhimmitude“ und setzt sich mit der These von Bat Ye’or auseinander. Während Bat Ye’or, die die Merkmale des Dhimmitums herausgearbeitet und den Minderheiten-Status der Christen nicht im Gegenüber der Mehrheit als „Determinanten des Dhimmi-Systems“ betrachtet, sondern als einen Begriff, der nur mit Unterdrückung und Zerfall verbunden ist, sieht Tamcke keinen zwingenden Unterschied zwischen den beiden Begriffen: Die Bezeichnung Minderheit „steht einer historischen Betrachtung, die die durch die Dhimmitude gekennzeichneten religiösen Gruppen aus ihren eigenen Voraussetzungen zu verstehen sucht, mit dem ihrerseits herangetragenen Vokabular im Wege und verkürzt die Sicht auf politische und soziale Mechanismen. Es bleibt in dieser Hinsicht fraglich, ob ‚Dhimmitude‘ wirklich mehr zu leisten vermag als der Begriff ‚Minderheit‘, auch wenn letzterer sozusagen historisch gewachsene Unterdrückung bereits impliziert. Nicht zwangsläufig muss der Untersuchungsgegenstand ‚Minderheit‘ ausblenden, dass diese Minderheit einmal Mehrheit gewesen sein kann und wie es dazu kam, dass sie nun nur noch als Minderheit in Erscheinung tritt.“ (M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008, 42). Bezüglich der These von Bat Ye’or bemerkt Tamcke: „Freilich hat man bei dieser Autorin einen deutlichen Antislamismus mitzubedenken, der ihre Argumentationslinie zuweilen sehr eindeutig und ohne Gegenprobe lässt.“ (Ebd., 41). Tamcke spricht von einer „Minderheitspsyche“, die „anhand von Texten und darin ausgedrückten Verhaltensweisen und Lebenseinstellungen erkennbar werden“. (Ebd., 42). Zu Bat Ye’or’s These siehe ihr Buch *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam, 7.–20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*, Gräffelfing 2002. Zum Status der nichtmuslimischen Bürger in islamischen Gesellschaften vgl. A Fattal, *Le Statut Legal des Non-Musulmans en pays d’Islam*, Beirut 1958; C. E. Bosworth, *The Concept of Dhimma in Early Islam*, in: B. Braude / B. Lewis (Hg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*,

Bürger, der im ‘Umar-Vertrag¹⁴⁸ festgemacht wurde – das ist eine Vereinbarung zwischen den muslimischen Eroberern und den Nicht-Muslimen von Damaskus oder Jazīra in der die muslimische Obrigkeit Freiheit und Schutz (*amān*) gegen die Einhaltung eines obligatorischen Verhaltens versprach – ursprünglich einen toleranten Vertragscharakter für Christen hatte, wurde sowohl die Freiheit der Religionsausübung als auch die Partizipation am gesellschaftlichen Leben eingeschränkt.¹⁴⁹ Den Christen blieb untersagt, öffentliche, militärische und staatliche Ämter zu bekleiden. Weiterhin wurde festgelegt, dass Christen keine neuen Kirchen bauen, keine Glocken läuten und keine Kreuze in der Öffentlichkeit ausstellen dürfen.¹⁵⁰ Diese und andere ähnliche Maßnahmen waren „Ausdruck der Niederhaltung der christlichen Schutzbürger in der islamischen Welt“.¹⁵¹ Der Göttinger Theologe und Kirchenhistoriker Martin Tamcke beschreibt die Situation der Christen des Orients wie folgt:

Wehrlosigkeit und Erniedrigung – mit dem Effekt der Verwundbarkeit einhergehend – reduzierten christlich-orientalische Existenz oft auf ein labiles und vom Geld abhängiges Überleben. Viele Schutzbürger nahmen sich zusehend als minderwertige Menschen wahr und partiell akzeptierten sie sich als solche. Sie schlüpfen oft schon im Vorgriff auf das vermeintliche Empfinden der Mehrheit in die ihnen scheinbar vorgegebene Rolle, erkannten von sich aus den Bereich des ihnen Erlaubten. Solche

New York 1982, Bd. 1, 37–51; E. Strauss (Ashtor), *The Social Isolation of Ahl al-Dhimma*, in: O. Komlos (Hg.), *Études orientales à la mémoire de Paul Hirschler*, Budapest 1950, 73–94; H. Zayyat, *The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam* (im Arabischen), *Al-Mashriq* 43 (1949), 161–252. Vgl. auch *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens* interpretatus est I.-B. Chabot, Louvain 1952 (1937), I, 307–308 (Syr.), 239–240 (Übers.); Abou Yousof Ya’koub, *Le livre de l’impôt foncier (Kitāb El.Kharādj)*, übers. v. E. Fagnan, Paris 1921, 195–196.

- 148 Dieses Dokument wurde ca. 637 bei der Eroberung von Damaskus verfasst und danach mehrfach neu gefasst, so dass es fast ein legendärer Text wurde. Zum Dokument und den Vertragsbedingungen siehe: Abū Bakr al-Khallāl, *Ahl al-milal wa-l-ridda wa-l-zanādiqa wa-tārik al-sā lah wa-l-farā`id min Kitāb al-Jāmi`*, hg. v. I. H. Sultān, 2 Bde., Riyadh 1996, hier: Bd. II, 431–434; M. R. Cohen, *What was the Pact of ‘Umar? A literary-historical Study*, in: *JSAI* 23 (1999) 100–157; M. Levy-Rubin, *The Pact of ‘Umar*, in: D. Thomas / B. Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. I, Leiden u.a. 2009, 360–364, hier: 360f; A. Noth, *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und nicht-Muslimen – die „Bedingungen ‘Umar’s“ (aš-Šurūṭ al-‘umariyya) unter einem anderen Aspekt gelesen*, in: *JSAI* 9 (1987) 290–315; übers. v. M. Muelhaeusler, in: R. Hoyland (Hg.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot 2004, 103–124.
- 149 Vgl. M. Tamcke, *Die Christen im Nahen Osten, Geschichte – Gegenwart – Zukunftsperspektive*, in: A. Müller (Hg.), *Das Kreuz unter dem Halbmond, Orientalische Christen im Angesicht des „Arabischen Frühlings“*, Berlin 2014, 41–62, hier: 42–55.
- 150 Anastasius von Sinai (7. Jahrhundert) berichtete über die Maßnahmen des Gouverneurs ‘Abd al-‘Azīz in Ägypten, der die Zerstörung aller Kreuze durch einen Befehl in den Jahren 686–689 veranlasste. (R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*, Princeton 1995, 163). Kirchen und ihre Umgebung aber waren geschützt. (*Le livre de l’impôt foncier*, 213–230). Es gab aber Situationen, in denen den Christen erlaubt wurde, ihre Kirchen zu restaurieren, jedoch keine größeren Umbauten vorzunehmen. (Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, 175–178). Es existierten aber auch Fälle, in denen ein ganzer Wiederaufbau erforderlich war, wie der Fall von der Kirche in Edessa, die nach einem Erdbeben mit der Genehmigung von Mu’āwiya aufgebaut wurde. *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, I, 288 (Syr.), 224 (Übers.).
- 151 Tamcke, *Die Christen im Nahen Osten*, 50.

psychologische Konditionierung beeinflusste auch ganz alltägliche Aspekte des Lebens und formte Verhalten, Erscheinungsbild und Selbstwertgefühl des Schutzbürgers.¹⁵²

Die christlich-religiöse Erfahrung, die auf Bilder und Symbole im öffentlichen Raum der vorislamischen Zeit angewiesen war, musste sich nun einer Religionskultur unterordnen, die ihre eigene bildlose Orientierung durchsetzen wollte. Die exklusive Beanspruchung des öffentlichen Raumes, seine Beschränkung nur auf symbolische Formen der Religion des Islam und die Entwicklung des islamischen Bilderverbots (siehe Unterkapitel 2.2) führten zu einer Dynamik, die die religiöse Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensweise der Christen beeinflusste. Dies generierte einen Prozess der ‚inneren Verhandlung‘ zwischen der an eine bestimmte religiöse Gemeinschaft gebundenen persönlichen Identität und der öffentlich-kollektiven Identität und zielte letztendlich auf die Reduzierung unterschiedlicher religiöser Identitäten auf eine einzige Ausdruckform der religiösen Erfahrung und deren konzeptionellen Rahmen im öffentlichen Raum. Für das Denken, Leben und Handeln derer, die nicht zum Islam konvertierten, stellte der Islam eine große Herausforderung dar, da er trotz zahlreicher gemeinsamer *kulturellen Codes* sich gerade durch Grenzziehung zum Christentum profilierte.¹⁵³ Theodor Abū Qurrah erwähnt in seinem *Traktat über die Verehrung der christlichen Bilder* Prozessionen an Festtagen mit dem berühmten Christusbild (Mandylyon) von Edessa und deutet darauf hin, dass Christen, obwohl sie noch an christliche Dogmen glaubten, mehr und mehr diese Art von öffentlicher Manifestation christlichen Glaubens ablehnten. Er argumentiert, dass die Bilder eine öffentliche Verkündigung des christlichen Glaubens sind und dass die authentischen Christen bereit sind, die Konsequenzen für ihr Zeugnis zu tragen.¹⁵⁴

Die dem umayyadischen Islamisierungsprogramm entsprechende Geringschätzung der anthropomorphen Bilder und die gesteigerten interreligiösen Kontroversen nahmen unter den Umayyadenkalifen ‘Umar II. (717–720) und Yazid II. (720–724) zerstörerische Züge an. Der erste erließ ein Edikt, demzufolge die christlichen Kreuze zerstört werden sollten¹⁵⁵ und der zweite verordnete im Jahre 721 die Entfernung der christlichen Bilder sowohl aus den Häusern als auch aus den Kirchen.¹⁵⁶ Der Chronist und Patriarch der syrisch-orthodoxen

152 Ebd., 50f.

153 Der Qur‘ān selbst lässt sich als diskursives Dokument verstehen, dessen Stimme erst in der Interaktion mit den religiös Anderen seine inhaltliche Tiefe gewinnt. (Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 200–205). Christen als Adressaten der Qur‘ānischen Botschaft: S. H. Griffith, *Answering the Call of the Minaret: The Topics and Strategies of Christian Apologetics in the World of Islam*, in: M. Tamcke / A. Heinz, *Die Suryoye und ihre Umwelt*, Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag, Münster 2005, 11–42.

154 Vgl. Arendzen, *De cultu imaginum*, 48; Graf, *Die arabischen Schriften*, 331; Dick, *Traité du culte des icônes*, 214f.

155 A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of ‘Umar*, London 1930, 6.

156 Der früheste Bericht über dieses Edikt wurde von Johannes, dem Presbyter von Jerusalem, auf dem zweiten Konzil von Nicäa geliefert. (Mansi, XIII, 196–200). Berichte über dieses Edikt in: *Bilderstreit und Arabersturm*, 35; *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, Bd. 4, ed. u. übers. J.-B. Chabot, Paris 1895, 17; *Chronicon ad annum Domini 819 pertinens*, ed. von I. B. Chabot, Louvain 1937, 11. Der Text dieser Chronik wurde von der anonymen *Chronicon ad annum 846 pertinens* wiedergegeben, hg. und übers. von E. W. Brooks, in: ZDMG 51 (1897), 584; *Chronique de Michel de Syrien*,

nen Kirche, Michael der Syrer (gest. 1199), berichtet über dieses letzte Edikt, dass man alle Bilder und Statuen „von allem, was lebt und sich bewegt“ zerstören ließ.¹⁵⁷ Der Kunsthistoriker Oleg Grabar betrachtet dieses Edikt nicht so sehr als einen Ausdruck „ikonoklastischer Ideologie“, als einen Versuch, orthodoxe Christen zu verfolgen, die durch ihre Bilderverwendung kulturell noch mit Konstantinopel in Verbindung standen.¹⁵⁸ Für die Muslime des 8. Jahrhunderts gehörten die Bilder „mit zu den charakteristischsten und zum Teil verhaßtesten Erscheinungen des Christentum“.¹⁵⁹ Der koptisch-orthodoxe Bischof Severus ibn al-Muqaffa (gest. 989) berichtet über eine Kampagne gegen die christlichen Symbole, die von dem Bruder ‘Abd al-Maliks, ‘Abd al-‘Aziz (gest. 705), dem Gouverneur in Ägypten, geführt wurde. Auch über die Bilderfeindlichkeit des Sohnes al-Aziz, al-Aṣṣbagh, berichtet Severus ibn al-Muqaffa. Dieser soll auf ein Bild mit Maria und Jesus, das in einer Prozession zu einem Kloster in Ḥulwān (eine antike Stadt im Westen Iran) durchgeführt wurde, gespuckt haben.¹⁶⁰ In der Geste al-Aṣṣbaghs sieht G. R. D. King nicht eine Verabscheuung des Bildes als solches, sondern der vom Bild verkündeten christologischen Lehre.¹⁶¹ Dies zu begründen, vergleicht er mit einem anderen Vorfall, der zwischen 744 und 768 stattgefunden haben soll und von Severus dokumentiert wurde.¹⁶² Auch in diesem Fall war es die christliche Lehre, nämlich die Kreuzigung Jesu, die abgelehnt wurde.¹⁶³

Bald nach den ersten ikonoklastischen Gesten durch Muslime brach der byzantinische Bilderstreit auf, der in seinen zwei Phasen (730–787 und 814–843) als eine der „größten politischen und kulturellen Krisen“¹⁶⁴ des Byzantinischen Reiches bezeichnet wurde. Diese Krise betraf nicht nur die Kirche und Theologie, sondern auch den Kaiserhof, die religiöse Kunst und Kultur und die private Ausübung des Glaubens.

Exkurs 2: Byzantinischer Bilderstreit und seine (Un-)Abhängigkeit vom Islam

a. Der byzantinische Bilderstreit

Um den größeren Rahmen der Bilderproblematik im 8. und 9. Jahrhundert besser im Blick zu haben, muss hier – auch wenn nur *en passant* – auf den byzantinischen Bil-

Bd. 2, hg. und übers. von J.-B. Chabot, Paris 1904, 489; *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, hg. von J.-B. Chabot, Paris 1937, 240. Zu diesem Edikt vgl. auch P. Schreiner, *Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites*, in: *Saeculum* 27 (1976), 165–179, hier: 167; Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, 15–17. Ebd., *Byzantium and Islam. The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era*, in: *Byzantinoslavica* 36 (1975), 25–37. Für die Historizität dieses Ediktes vgl. A. A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721*, in: *DOP* 9/10 (1956), 23–47, hier: 45. Eine neuere Untersuchung dieses Ediktes widerlegt die *communis opinio*, dass Yazid II. christliche Bilder zerstört hatte. P. Speck, *Was für Bilder eigentlich? Neue Überlegungen zu dem Bilderedikt des Kalifen Yazid*, in: *Le Muséon* 109 (1996), 267–278.

157 *Chronique de Michel le Syrien*, 489.

158 *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 92.

159 Ebd.

160 Severus b. al-Muqaffa, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III, Agathon to Michael I (766)*, hg., übers. und erl. von B. Evetts, *Patrologia Orientalis* 5, Paris 1910, 52.

161 *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, in: *BSOAS* 48:2 (1985), 267–277, hier: 271.

162 Al-Muqaffa, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III*, 149f.

163 King, *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, 271.

164 G. B. Ladner, *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: *MS* 2:2 (1940), 127–149, hier: 127.

derstreit eingegangen werden.¹⁶⁵ Der Anfang des 8. Jahrhunderts wurde besonders durch politische Instabilität in den byzantinischen Gebieten geprägt, die – gemeinsam mit gesteigerten Glaubensstreitigkeiten – die Einheit des Reiches gefährdeten. Nach sieben gewaltsamen Regierungswechseln im Laufe von zwanzig Jahren und in einer Zeit der bedrohlichen arabischen und bulgarischen Expansionen¹⁶⁶ wurde Leo III. (717–741), der syrische Offizier und Strategos von Anatolikon, am 25. März 717 zum Kaiser gekrönt. Mit ihm beginnt die erste Phase des Ikonoklasmus.¹⁶⁷ Er zeigte seine bilderablehnende Haltung dadurch, dass er das berühmte Christusbild¹⁶⁸ über dem zentralen zeremoniellen Eingang oder Vorraum (Chalke) des Großen Palastes gegenüber der Hagia Sophia entfernen¹⁶⁹ und durch ein Kreuz¹⁷⁰ ersetzen ließ. Diese Geste ist deswegen von großer Bedeutung, weil „die Chalke des Kaiserpalastes die Funktion eines ‚Schwarzenbrettes des Palastes‘“ hatte; „sie zeigte immer deutlich an, welcher Glaube am Hof gerade aktuell war“.¹⁷¹ Im Jahr 730 erließ er ein Edikt,

-
- 165 Die Literatur zum byzantinischen Bilderstreit ist sehr umfangreich. Siehe eine Titel-Auswahl hier: E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930; G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, nachgedruckt Amsterdam 1964; P. Brown, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in: *The English Historical Review* 88 (1973), 1–33; A. Bryer / J. Herrin (Hg.), *Iconoclasm*, Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, Birmingham 1977; J. Irmscher (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen - ideologische Grundlagen - geschichtliche Wirkungen*, Leipzig 1980; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique*, Paris 1957, ²1984; P. Schreiner, *Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, 2 Bde., Spoleto 1988; H. G. Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit: Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg 1991; ders., *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Berlin 1992; ders., *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert: das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787*, Paderborn 2005; R. Cormack, *Byzantine Art*, London 2000, 75–102; L. Brubaker / J. Haldon / R. Ousterhout, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources: An Annotated Survey*, Farnham u.a. 2001; L. Brubaker / J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850: A History*, Cambridge 2011.
- 166 G. Dagron, *Ikonoklasmus und Begründung der Orthodoxie (726–847)*, in: E. Boshof (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik und Kultur*, Bd. 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054), Freiburg u.a. 1994, 97–175, hier: 137.
- 167 Vgl. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III.*
- 168 Zu diesem Bild siehe: B. V. Pentcheva, *The Performative Icon*, in: *The Art Bulletin* 88:4 (2006), 631–655, hier: 636–638.
- 169 Vgl. H. G. Thümmel, *Zur Tradition von der Abnahme des Christusbildes an der Chalke in Konstantinopel*, in: C.-F. Collatz / J. Dummer / J. Kollesch / M.-L. Werlitz (Hg.), *Dissertationunculae criticae: Festschrift für Günther Christian Hansen*, Würzburg 1998, 409–416. Was die Historizität dieses Aktes betrifft vgl. die gegensätzliche Meinungen von M.-F. Auzépy und L. Brubaker, die die Existenz dieser Ikone und ihre Entfernung verneinen, und D. Stein, der dieses Ereignis positiv betrachtet. M.-F. Auzépy, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalce par Léon III: Propagande ou réalité?*, in: *Byzantion* 60 (1990), 445–492; L. Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012, 27–29; D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, München 1980, 72–75.
- 170 Das Kreuz, das überall die Ikonen ersetzte, wurde zum Credo der Ikonoklasten. Siehe dazu G. Millet, *Les Iconoclastes et la croix, à propos d'une inscription de Cappadoce*, in: *BCH* 34 (1910), 96–109, hier: 98 und 100; P. Speck, *Symmeikta. Die ikonoklastischen Jamben an der Chalke*, in: *Hellénika* 27 (1974), 376–380.
- 171 P. Speck, *TA THAE BATTARISMATA IIAANA. Überlegungen zur Aussendekoration der Chalke im*

das die Vernichtung christlicher Bilder forderte.¹⁷² Viele Ikonodule und viele sakrale Kunstwerke fielen in der Folgezeit diesem Edikt zum Opfer.¹⁷³ Schon der Vorgänger Leo III., Philippikos-Bardanes (711–713), ein überzeugter Monothelet, der die Beschlüsse des 6. Ökumenischen Konzils (680–681) bezüglich der zwei Willen Christi durch ein Edikt aufhob und „den Monotheletismus für die allein zulässige Kirchenlehre“ erklärte, „entfachte auch einen eigentümlichen Bilderkampf, einen Kampf, der zwar noch nicht den Bilderkult als solchen betraf, der aber gleichwohl den symbolischen Charakter des Bildes als Mittel der Auseinandersetzung benutzte und insofern als Vorbote des großen Bilderstreites der kommenden Zeit erscheint“.¹⁷⁴

Die sich auf sicherem Boden befindenden Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sprachen das Anathema über Leo III. aus.¹⁷⁵ Dieser warb um die Zustimmung des Patriarchen Germanos (715–730) und des Papstes Gregors II. (715–731).¹⁷⁶ Germanos wurde wegen seines Widerstands abgesetzt¹⁷⁷ und durch den bilderfeindlichen Synkellos des Patriarchen, Anastasios, ersetzt. Eine erste ausführliche Zurückweisung des Ikonoklasmus ist in zwei Briefen an Leo III. zu finden, deren Papst Gregor II. zugeschriebene Autorschaft umstritten ist.¹⁷⁸ Auch sein Nachfolger, Papst Gregor III. (731–741), drückte seine Bilderfreundlichkeit durch die Einberufung eines Konzils in Rom aus (731), auf dem die Ikonoklasten verurteilt wurden.¹⁷⁹ Der Sohn Leos III., Konstantin V. (741–775), weitete die von seinem Vater eingeleiteten Aktionen zur staatlichen Verfolgung der Bilderverehrer aus.¹⁸⁰ In der Kirche der Jungfrau Maria von Blachernae in Konstantinopel zerstörte er Szenen mit der Inkarnation, Auferstehung und Pfingsten.¹⁸¹ Konstantin V., „der die Debatte um die heiligen Bilder zu einem christologischen Streit machte“¹⁸², wollte seine iko-

achten Jahrhundert, in: B. Borkopp / B. Schellewald / L. Theis (Hg.), *Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte*. Festschrift für H. Hallensleben, Amsterdam 1995, 211–220, hier: 211.

172 *Weltchronik des Theophanes*, 39.

173 Ebd.

174 Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 115.

175 *Weltchronik des Theophanes*, 45.

176 Ebd. Vgl. R.-J. Lilie (Hg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I.–Methodios I. (715–847)*, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

177 Während Johannes von Damaskus in seiner zweiten Bilderapologie von einer Verbannung Germanos spricht, redet Theophanes in seiner Chronik von einem freiwilligen Ablegen des Patriarchenamtes. Er soll Leo III. gegenüber geäußert haben: „Wenn ich Jonas bin, so werf mich ins Meer! Denn ohne ein ökumenisches Konzil ist es mir, mein Kaiser, nicht möglich, eine neue Glaubenslehre aufzustellen!“ II, 12; Kotter, *Contra imaginum*, 103; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 2224; *Weltchronik des Theophanes*, 45.

178 Siehe J. Gouillard, *Aux origines de l'icoclasm: le témoignage de Grégoire II?*, in: TM 3 (1968), 243–307; H. Grotz, *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in: *Archivum Histoire Pontificiae* 18 (1980), 9–40; Ders., *Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in: *Archivum Histoire Pontificiae*, 24 (1986), 365–375; ders., *Die früheste römische Stellungnahme gegen den Bildersturm (Eine These, die es zu beweisen gilt)*, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 20 (1988), 150–161; H. Michels, *Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in: ZKG 99 (1988), 376–391.

179 *Liber pontificalis*, hg., eing. u. komm. v. L'Abbé L. Duchesne, Paris 1981, Bd. 1, 416.

180 Vgl. S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Louvain 1977.

181 PG 100, 1120 C–D.

182 C. Schönborn OP, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Freiburg 1984, 163.

ikonoklastischen Aktionen theologisch bestätigen lassen.¹⁸³ Dafür berief er 754 ein Konzil in Hiereia ein (auf der aber Rom, Alexandria, Antiochia und Jerusalem nicht vertreten waren¹⁸⁴), das die Bilderverehrung als Häresie und Abgötterei verurteilte und die Bilderfrage als gelöst verstand. Die versammelten Bischöfe sahen sich selbst als das 7. ökumenische Konzil.¹⁸⁵ Beim Konzil wurde nicht nur die Bilderverehrung bekämpft, sondern auch die Verehrung Marias, der Heiligen und der Reliquien.¹⁸⁶ So streckte sich die ikonoklastische Bewegung auf alle mit dem Akt der Verehrung zusammenhängenden Dinge außer Gott selbst aus. Auf diesem Konzil wurde Johannes von Damaskus, der durch seine drei *Verteidigungsschriften, gegen diejenigen, welche die Bilder verwerfen* zum größten Ikonophilen der ersten Periode des Bildersturms wurde, verurteilt.¹⁸⁷ Andererseits verurteilte eine lokale Synode in Jerusalem im Jahre 760 die Ikonoklasten.¹⁸⁸ Im Jahre 767 schrieben die orientalischen Patriarchen einen Brief an den Papst, in dem sie den Ikonoklasmus missbilligten. Dieser Brief wurde auf dem von Papst Stephan III. einberufenen Laterankonzil (769) verlesen.¹⁸⁹ Im Gegensatz zu seinem Vorgänger führte Kaiser Leo IV. (775–780) – seiner ikonodulen Frau Irene wegen – eine relativ moderate Politik gegenüber den christlichen Bildern. Nach dem Tod ihres Mannes wurde ihr von Tarasios (gest. 806), dem Sekretär der Kaiserin und zukünftigen (von 784) Patriarchen von Konstantinopel, geraten, ein Konzil einzuberufen.¹⁹⁰ Dieses 787 einberufene Konzil von Nicäa (heute İznik, Türkei) beendete die erste ikonoklastische Periode und ist bis heute als das 7. ökumenische Konzil anerkannt.¹⁹¹ Den ikonoklastischen Argumenten von Hiereia

183 P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, 48; J. Meyendorf, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood 1975, 174; Ders., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 44; Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, 105.

184 *Weltchronik des Theophanes*, 71.

185 Krannich / Schubert / Sode, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*.

186 *Weltchronik des Theophanes*, 87.

187 Vgl. Michael der Syrer, *Chronique*, Bd. 2, 521. Vgl. auch P. Speck, *Die Johannes-Akten in der Debatte des Bilderstreits*, in: L. M. Hoffmann / A. Monchizadeh (Hg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden 2005, 127–140.

188 Mansi, XII 679–680B. „... ut agnoscerent qualis fervor sanctorum imaginum orientalibus in partibus cunctis Christianis immineret. Habemus hic sinodicam a concilio, ut credere par est, cui Theodorus Hierosolymitanus præerat, scriptam in causa sacrarum imaginum.“

189 PG 100, 1117–1118; Mansi XII 720B–D; XIII 720B–22C; Hadrian, *Epistula de Imaginibus*, PL 98, 1256B–1257A.

190 Irene ließ Tarasios im Jahre 784 zum Patriarchen wählen. Zu Tarasios vgl. S. Efthymiadis, *The Vita Tarasii and the Hagiographical Work of Ignatios the Deacon*, Oxford 1991.

191 Mansi XII 951–1154; XIII 1–485; Vgl. eine kurze Auswahl: Thümmel, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert*; J. B. Uphus, *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn 2004; M.-F. Auzépy, „Horos“ du concile Nicée, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au collège de France, Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986*, Paris 1987, 31–35; I. Rochow, *Das 2. Konzil von Nikaia (787) in byzantinischen Chroniken und Heiligenviten*, in: C.-F. Collatz / J. Dummer / J. Kollesch / M.-L. Werlitz (Hg.), *Dissertatiunculæ criticae. Festschrift für Günther Christian Hansen*, Würzburg 1998, 417–430.

(754)¹⁹² wurden in der 6. Sitzung dieses Konzils widersprochen und die Bilderverehrung erneut erlaubt.

Dem Patriarchen von Konstantinopel, Nikephoros I. (802–811), gelang es, die bilderverfreundliche Haltung fortzuführen.¹⁹³ Mit seinem Tod aber begann die zweite Phase des Ikonoklasmus unter Kaiser Leo V. (813–820), Kaiser Michael II. (820–829) und dessen Sohn Theophilos (829–842).¹⁹⁴ Leo V. setzte Patriarch Nikephoros ab und verbannte den eifrigen Ikonenverteidiger Theodor Studites (gest. 826).¹⁹⁵ Der zum Patriarchen erhobene Ikonoklast Theodotos I. präsierte 815 einem Konzil, das das Konzil von Nicäa (787) für ungültig erklärte und die Beschlüsse des Konzils von Hieria bestätigte.¹⁹⁶ Die Frau Theophilos', Theodora¹⁹⁷, die für den unmündigen Sohn Michael III. die Regentschaft übernahm (842–855), bezog dann unter dem einflussreichen Minister Theoktistos (gest. 855), dem Vorsitzenden des Regenschaftrates, wieder eine bilderverfreundliche Position.¹⁹⁸ Der ikonoklastische Patriarch Johannes VII. Grammatikos (gest. vor 867)¹⁹⁹ wurde abgesetzt und Methodius (gest. 847) an seiner Stelle ernannt. Am 11. März 843 wurden die Ikonen feierlich mit einem Umzug von der Blachernenkirche in die Hagia Sophia wieder aufgestellt. Die Orthodoxe Kirche feiert jährlich am ersten Sonntag der Osterfastenzeit das Gedenken des Sieges der Ikonodulen über die Ikonoklasten. Da der Bilderstreit als Ende der dogmatischen Entwicklung betrachtet wird, heißt dieser Tag seither „Sonntag der Orthodoxie“.²⁰⁰ Zusammengefasst ging es im Bilderstreit um die theologische Frage,

192 T. Krannich / C. Schubert / C. Sode, *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754*, 30–89.

193 Vgl. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*; C. Mango (Hg.), *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History*, Washington 1990. Zu seiner Bildertheologie siehe: Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit*.

194 Brubaker / Haldon / Ousterhout (Hg.), *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850)*, 366–447; J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802–867)*, London 1912, 43–153.

195 Zur Person vgl. A. Gardner, *Theodore of Studium, His Life and Times*, London 1905; I. Hausherr, *S. Théodore Studite, l'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)*, in: OC 6 (1926), 1–87. Zu seiner Bildertheologie vgl. C. P. Roth (Übers.), *St. Theodore the Studite on the Holy Icons*, Crestwood 1981; T. Nikolaou, *Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenter Christologie bei Theodoros Studites*, in: *Orthodoxes Forum* 7 (1993), 23–53; K. Parry, *Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative*, in: *Byzantion* 59 (1989), 164–183.

196 P. J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)*, in: DOP 7 (1953) 35–57; M. Anastos, *The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, in: DOP 8 (1954), 154–160.

197 A. Markopoulos, *Βίος τῆς αυτοκρατορίας Θεοδώρας*, in: *Symeikta* 5 (1983), 249–285, übers. v. M. P. Vinson, *Life of St. Theodora the Empress*, in: A.-M. Talbot (Hg.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington 1998, 361–382; L. Garland, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, London u.a. 1999, 95–108.

198 Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802–867)*, 154f.

199 A.-M. Talbot / A. Cutler, *John VII Grammatikos*, in: Alexander P. Kazhdan (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 2, New York 1991, 1052.

200 Am ersten Sonntag der österlichen Fastenzeit des Jahres 843 wurde das *Synodikon der Orthodoxie*, einer der Schlüsseltexte in der Definition der Bilderverehrung, in den Kirchen in Byzanz verlesen. Dieser Text bekam seine definitive Form im späten 9. Jahrhundert. Das Dokument erhielt eine Reihe von Ergänzungen, beginnend mit der Mitte des 11. Jahrhunderts und dann zunehmend in der konne-

ob die gottmenschliche Person Christi bildlich dargestellt werden darf. Als positives Argument führten die Bilderbefürworter den in der menschlichen Person Christi ausgeführten Austausch der menschlichen und göttlichen Eigenschaften oder die gegenseitige Durchdringung (*communicatio idiomatum*), d.h. auch die Manifestation des Göttlichen im Sichtbaren, an.²⁰¹ Die Ikonoklasten dagegen kritisierten eine von ihnen gedachte Trennung zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit Christi.²⁰² Die Schlussfolgerung Konstantins V. war: „(1) Christi ‚*prosôpon* bzw. Hypostase kann nicht von den beiden Naturen getrennt werden‘. (2) Die eine der beiden Naturen, die göttliche, kann aber nicht gemalt werden, sie ist ‚unumschreibbar‘. (3) Es ist daher unmöglich das *prosôpon* Christi zu malen, zu ‚umschreiben‘.“²⁰³ Die Bilderverteidiger antworteten, dass auf der Ikone weder eine göttliche, noch eine rein menschliche Natur dargestellt wird, „sondern das Antlitz der gottmenschlichen Person Jesu“.²⁰⁴ Die Ikonoklasten betrachteten allein die Eucharistie als das wahre Bild des auferstandenen Christus.²⁰⁵

b. Islamische Auswirkung auf den byzantinischen Ikonoklasmus?

Das Aufkommen des Bildersturms war Teil einer vielschichtigen Reihe von Ursachen, die in ihrer Gesamtheit fast unmöglich auszuleuchten ist. Da das Thema von so einer zentralen Bedeutung für die Religions- und Kulturgeschichte Byzanz' ist, bildete sie schon seit langem eine Attraktion für viele Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Kunsthistoriker), so dass kaum eine andere Zeit der byzantinischen Geschichte Gegenstand so intensiver wissenschaftlicher Aufmerksamkeit wurde.²⁰⁶ Die fast 150 Jahre dauernde Periode der Zeit des Bilderstreits, die auch als ein „dunkles Zeitalter“ bezeichnet wurde²⁰⁷, scheint einigermaßen durch Quellen bezeugt zu sein, jedoch bleibt die Komplexität des Phänomens in vielen seinen Aspekten nicht erschließbar. Viele Quellen sind vorwiegend von einer apologetischen und polemischen Sprache geprägt. Da beim Sieg des Ikonodulismus die Schriften der Ikonoklasten zerstört wurden, können deren Ansichten nur aus der Perspektive ihrer Antagonisten erschlossen werden.²⁰⁸ Das Ergebnis war eine Fülle von Analysen,

nischen Periode (1081–1185). Vgl. J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éditions et commentaire*, in: TM 2 (1967), 1–316; C. Barber, *Contesting the Logic of Painting. Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*, Leiden 2007, 1–22; R. Cormack, *Icon of the Triumph of Orthodoxy*, in: D. Buckton (Hg.), *Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture*, London 1994, 129–131.

201 Vgl. Mansi XIII, 257 A. Siehe auch Schönborn, *Die Christus-Ikone*, 125, 172–188.

202 Vgl. Mansi XIII, 252 A. J. Meyendorf betont, dass die Ikonoklasten die Idiomenkommunikation an ihr „extremes Limit“ schoben, d.h. sie minimierten die Menschlichkeit Christi und übertrieben seine Göttlichkeit. *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood u.a. ²1987, 181. Siehe auch: Schönborn, *Die Christus-Ikone*, 163–171.

203 Schönborn, *Die Christus-Ikone*, 166.

204 Ebd., 169.

205 *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, 47.

206 C. Mango, *Historical Introduction*, in: A. Bryer / J. Herrin (Hg.), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, 1977, 1–6, hier: 1.

207 Ebd.; auch Brown in seinem Aufsatz *A Dark-Age Crisis*.

208 Ladner, *Origin and Significance*, 37.

Vermutungen und Erklärungen, die bereits in den 1970er Jahren eine „Krise der Überklärung“²⁰⁹ zur Folge hatten.

In den Akten der 7. ökumenischen Synode (Nicäa 787) und des Triumphs der Orthodoxie (843) sowie in den Schriften der Ikonodulen wurde festgemacht, dass die Bilder im Christentum schon seit der Zeit der Apostel in Gebrauch waren und dass ihre Entfernung eine abrupte Unterbrechung dieser Tradition bedeutete. Bilderfreundliche Historiker beeilten sich in der ikonoklastischen Bewegung ein nicht-byzantinischer Zwischenspiel zu sehen.²¹⁰ Infolgedessen suchte man die bilderfeindliche Gesinnung Leos III. (717–741) durch jüdischen oder arabischen Einfluss zu erklären.²¹¹ Dass das Edikt des Kalifen Yazid II. (720–724) im Jahre 721 die Zerstörung christlicher Bilder forderte und dass der byzantinische Kaiser Leo III.²¹² ihn nachahmte, wurde von Dionysios von Tell-Mahré²¹³, dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Michael dem Syrer²¹⁴ (er benutzte die Chronik von Dionysios), dem byzantinischen Chronisten Theophanes (gest. 818)²¹⁵, Severus ibn-al-Muqaffa²¹⁶ sowie von dem Presbyter Johannes von Jerusalem²¹⁷ und dem Bischof von Messana²¹⁸ in ihren Berichten beim Konzil von Nicäa (787) postuliert. Doch weist Leos Edikt keine eindeutigen Anhaltspunkte für einen arabischen Ursprung der von ihm propagierten Bilderfeindlichkeit aus. Der Orientalist Stephen Gero kam zu dem Schluss, dass keine von den Quellen, die über einen jüdischen oder muslimischen Einfluss auf Leo berichten, zuverlässig sei und, dass die in den orientalischen Quellen behaupteten Zusammenhänge zwischen den ikonoklastischen Maßnahmen Leos III. und Yazids II. literarische Erfindung sei. Gero wollte aber die Möglichkeit eines Einflusses nicht ganz abstreiten, nur dass diese in jedem Fall dann auf einem *argumentum ex silentio* basieren müsste, was aber eine sehr gewagte Vermutung wäre.²¹⁹ Da das Edikt Yazids II. nicht in frühen islamischen Quellen erwähnt wurde,

209 Brown, *Dark-Age Crisis*, 3.

210 Ebd., 1.

211 Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 123. Zu den jüdischen Einflüssen siehe den Brief des Patriarchen Germanos von Konstantinopel (gest. 730) an Bischof Thomas von Klaudiopolis, der in den Akten des II. Nicäa erhalten ist (Mansi, XIII 109 B–E) und den dritten *Antirrheticus* des byzantinischen Geschichtsschreibers und Patriarchen von Konstantinopel Nikephoros I. (gest. 828). PG 100, 528–532.

212 Leo III. war zu Anfang seiner Regierungszeit kein eingeschworener Gegner der Bilder. Es ist ein Siegel erhalten, auf dem auf einer Seite der gekrönte Kaiser abgebildet ist und auf der anderen Seite die Jungfrau Maria mit Jesus auf dem Arm. (N. Lihačev, *Sceaux de l'empereur Léon III l'Isaurien*, in: *Byzantion* 11 (1936), 469–482, hier: 473f) Auch sein Brief an den Kalifen 'Umar II., verfasst irgendwann vor 720, bestätigt seine Bilderfreundlichkeit. Vgl. R. Hoyland, *The Correspondence of Leo III (717–41) and 'Umar II (717–20)*, in: *Aram* 6 (1994), 165–177.

213 *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, Bd. 4, 17.

214 *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. 2, 491.

215 *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz*, 35f.

216 Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721*, 40–43.

217 Mansi, XIII 197A–200B.

218 Mansi, XIII 200.

219 Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, 83f. Vgl. auch G. E. von Grunebaum, *Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment*, in: *HR* 2:1 (1962), 1–10, hier: 10; D. Stein, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des*

sondern in einer christlichen als ein anti-islamisches und anti-jüdisches Dokument, erscheint es gar seinerseits fragwürdig.²²⁰ Dass der byzantinische Ikonoklasmus auf den Islam zurückzuführen sei oder dass Leo III. als *σαρακηνόφρων* bezeichnet wurde, d.h. zum Islam geneigt, dürfte eher Beleidigungscharakter haben²²¹, als dass es als ein Hinweis auf eine religiöse Verbindung zu werten ist.²²² Auch die Herkunft Leos aus Kleinasien oder Syrien und sein Aufenthalt in Phrygien, wo ikonoklastische Tendenzen vorzufinden waren, wurden als Argument für dessen Ikonoklasmus vorgebracht.²²³ Leo sei weiterhin von den kleinasiatischen Bischöfen Konstantin von Nikoleia und Thomas von Klaudiopolis, die in der Zeit in Konstantinopel waren, beeinflusst worden.²²⁴ Der Ursprung des Ikonoklasmus sei – schlussfolgerte man hieraus – im Orient zu finden („orientalische Theorie“).²²⁵ Doch all diese Verbindungen Leos mit Kleinasien und dem Islam wurden von dem Byzantinisten P. Speck abgelehnt.²²⁶ Darüber hinaus gibt es keine Hinweise dafür, dass die orientalischen Christen in einen theologisch-ikonoklastischen Streit verwickelt waren.²²⁷ Die Gleichzeitigkeit des Phänomens „Ikonoklasmus“ wurde in der Forschung unter-

8. Jahrhunderts, München 1980, 138–177.

- 220 O. Grabar, *Islam and Iconoclasm*, in: A. Bryer / J. Herrin (Hg.), *Early Islamic Art, 650–1100*, Bd. 1: *Constructing the Study of Islamic Art*. First published in *Iconoclasm*, Birmingham 1977, 43–52, hier: 45.
- 221 Johannes von Damaskus selbst bekam diesen Schimpfname beim ikonoklastischen Konzil von Hiereia (754). Mansi XIII, 356.
- 222 King, *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, 268. Auch Tarasios bezeichnete als Bilderstürmer: „Juden und Sarazenen, Hellenen und Samariter, Manichäer und Fantasten, die den Theopaschiten gleich sind.“ Mansi, XII 157D–E.
- 223 H. G. Thümmel, *Der byzantinische Bilderstreit. Stand und Perspektive der Forschung*, in: J. Irmscher, *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen*, Leipzig 1980, 9–40, hier: 20; Ladner, *Origin and Significance*, 130; M. V. Anastos, *Iconoclasm and Imperial Rule 712–842*, in: *The Cambridge Medieval History*, Bd. 4.1: *The Byzantine Empire: Byzantium and its Neighbours*, Cambridge 1966, 61–104, hier: 66; G. Dumeige, *Nizäa II*, Mainz 1985, 83–86. Christliche Sekten hatten hier ihre Heimat, deren Bilderfeindschaft im Kontakt mit der arabischen Welt womöglich aufflammte. (Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 123). Zur Rolle der Paulikianer – einer Sekte, die in Kleinasien im byzantinisch-armenischen Grenzgebiet entstand und sich dann im Osten des Byzantinischen Reichs verbreitet hatte – in dem Bilderstreit siehe: N. G. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A study of the origin and development of paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine Empire*, Paris 1967, 164–166; M. Loos, *Die paulikianische Bewegung und der Ikonoklasmus*, in: Irmscher (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit, Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkung*, Leipzig 1980, 114–128; F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, in: *BZ* 43 (1950), 10–39, 366–384; K. Schenk, *Kaiser Leons III. Walten im Innern*, in: *BZ* 5:2 (1896), 257–301, hier: 281.
- 224 Ostrogorsky spricht von Bischof Konstantin von Nakoleia als „de[m] eigentliche[n] geistige[n] Urheber des byzantinischen Bildersturms“. (*Geschichte des byzantinischen Staates*, 124–125). Siehe auch Ladner, *Origin and Significance*, 130; Anastos, *Iconoclasm and Imperial Rule*, 66; Dumeige, *Nizäa II*, 83–86.
- 225 H. Ahrweiler, *The Geography of the Iconoclast World*, in: A. Bryer / J. Herrin (Hg.), *Iconoclasm*, 21–27, hier: 22.
- 226 Vgl. P. Speck, *Die Affäre um Konstantin von Nakoleia. Zum Anfang des Ikonoklasmus*, in: *BZ* 88:1 (1995), 148–154.
- 227 Griffith, *Christians, Muslims and the Image of the One God*, 379.

schiedlich bewertet: als „perfekte chronologische Reihenfolge“²²⁸, als „kausale Verknüpfung“²²⁹, als synchrone Erscheinung²³⁰, als eine (zufällige) Parallele²³¹ oder als vorsichtige Parallele zu den *ḥadīthischen* Stellen bezüglich des Bilderverbots.²³²

Zwei Thesen sind hier kurz auszuführen:

(1) *Innerchristliche Entwicklungen*: Gegen äußere Einflüsse wurde der gewichtige Einwand der langen Tradition der Bilderlosigkeit im Christentum genannt.²³³ Die

-
- 228 P. Crone, *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, in: JSAI 2 (1980), 59–95, hier: 70: “[W]e have a general expectation that Islam might provoke iconoclasm, a perfect chronological sequence, explicit contemporary testimonia and striking parallels – a cluster of evidence which is all the more impressive for coming from a period for which most of the source material has been lost. To dismiss all this as accidental would require a scepticism verging on the fideist.”
- 229 G. Strohmaier, *Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus*, in: ders., *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Hidesheim 1996, 130–137, hier: 130. Auch A. Grabar und O. Grabar vermuten einen islamischen Einfluss auf den Ausbruch des Bilderstreits. (*L’iconoclasm byzantin*, 111; *Islam and Iconoclasm*, 46). King sieht dies nicht als zwingend an. (*Islam, and the Declaration of Doctrine*, 268). Vgl. auch Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, 25; Kitzinger, *Cult of Images*, 134. Speck spricht von einem „historischen Zufall“ und hält die Theorie vom islamischen Einfluss für eine „Legende“. (*Was für Bilder eigentlich?*, 273; *Ich bin’s nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslems auf den Ikonoklasmus*, Bonn 1990). Für nicht einseitig aus islamischem oder byzantinischem Kontext erklärbar, aber beide Herrscher derselben Opposition gegenüberstehend: B. Jokisch, *Islamwissenschaft: Globalisierung einer philologischen Disziplin*, in: A. Poya, M. Reinkowski (Hg.), *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Bielefeld 2008, 37–49, hier: 47.
- 230 Crone, *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, 70.
- 231 A. Papadakis, *Iconoclasm: A Study of the Hagiographical Evidence*, New York 1968, 66. Zum gleichen Ergebnis kommt auch J. M. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, Teil 1, Bd. I, London 1945, 63. R. M. Haddad und K. Parry suchten bezüglich des Ikonoklasmus eine Parallelität im Bereich des Denkens in Kalifat und Byzanz. (Haddad, *Iconoclasts and Mu’tazila: The Politics of Anthropomorphism*, in: GOTR 27 (1982), 287–305, hier: 287; ders., *Eastern Orthodoxy and Islam: An Historical Overview*, in: GOTR 31:1–2, 17–32, hier: 17; K. Parry, *Byzantine and Melkite Iconophiles under Iconoclasm*, in: C. Dendrinos / J. Harris / E. Harvalia-Crook / J. Herrin (Hg.), *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Aldershot 2003, 137–151). Dem Gegensatz Ikonoklasten vs. Ikonodule entspräche in gewisser Weise der zwischen den Anhängern der anthropomorphen Gottesauffassung von Muslimen (Traditionalisten) und den die ratio betonenden Mu’taziliten. Wie die Ikonoklasten in Byzanz lehnten die Mu’taziliten jede Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch ab. Byzantinische und islamische Ablehnung der Umschreibung des unumschreibbaren Gottes sind synchrone Erscheinungen mit theologischen Gemeinsamkeiten. (Haddad, *Iconoclasts and Mu’tazila*, 287–305). Parry drückte aus: „[T]he most revealing parallel in the religious life and thought of these contiguous cultures in the eighth and ninth centuries is to be found not in iconoclasm per se but in hostility toward anthropomorphism. From this perspective the apt analogy involves the Christian iconoclast’s rejection of the anthropomorphism implicit in the painted image of the Word made flesh, and the Muslim Mu’tazili’s denial of the verbal anthropomorphism apparently nested in the Qur’ān, in the Word made book.“ (*Byzantine and Melkite Iconophiles under Iconoclasm*, 138). Ob christliche Ikonoklasten und islamische Mu’taziliten in einem Gedankenaustausch standen, ist ein komplexes und gewagtes Unterfangen und müsste zunächst aus den Quellen erschlossen werden. Diese These ist aber nicht für gering zu erachten, denn sowohl bei Johannes von Damaskus als auch bei Theodor Abū Qurrahs in ihrer Bilderverteidigung kommt dem Thema des Anthropomorphismus eine gewichtige Rolle zu.
- 232 Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, 178.

Geschichte der Stellung zum Bild verlief innerhalb des Christentums „keineswegs kontinuierlich, sondern höchst widersprüchlich“.²³³ Obwohl die Bilderbefürworter im 8. und 9. Jahrhundert von einer bis hin zu der Zeit der Apostel zurückgehenden Bilderpraxis sprechen, gibt es von Anfang an auch negative Stellungnahmen dazu.²³⁵ Erst später, nachdem im 6. Jahrhundert das Bild zum Kultgegenstand wurde²³⁶ und sich die Diskussionen um die Bilder parallel mit den christologischen Streitigkeiten entwickelten, stellte man seine religiöse Legitimierung ernsthaft in Frage.²³⁷ Der Kunsthistoriker Ernst Kitzinger konstatiert einen permanenten Widerstand der christlichen Elite, angefangen mit dem späten 6. Jahrhundert, gegen die naiven und animistischen Ideen der Massen.²³⁸ Unter den Argumenten aus dem innerchristlichen Bereich nennt der Historiker Peter Brown die Debatte um die Stellung der Heiligkeit in der byzantinischen Gesellschaft.²³⁹ Die Ikone konnte von den Ikonoklasten nicht als heilig betrachtet werden, weil sie im Vergleich zu Eucharistie, Priesterweihe und Kirchenweihe keine Konsekration „von oben“ bekommen hatte. Sie bekamen nur eine „illegitime Konsekration von unten“.²⁴⁰ Mit Hinweis auf verschiedene Kirchen in denen keine oder nur sehr wenige Beweise für figurative Darstellungen zu finden sind, weist G. R. D. King darauf hin, dass lange vor dem Islam bei bestimmten Gruppen von Christen im Nahen Osten eine starke Neigung zum Nicht-Figurativen bestand. Das Kreuz stellte hier ein immerwährendes Symbol dar. Er schlussfolgert, dass der Islam kaum als Vorläufer dieser Entwicklung in der christlichen Kunst anzusehen ist. Der Islam war aber ein Faktor, der zur Verschärfung der Positionen im Streit um die Bilderverehrung beitrug.²⁴¹ Für A. Grabar²⁴², P. L. Koch²⁴³ und G. Ladner²⁴⁴ liegt der Ursprung des byzantinischen Ikonoklasmus in

233 Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, 22; ders., *Der byzantinische Bilderstreit*, 22–23.

234 H. Bredekamp, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Frankfurt a. M. 1975, 11.

235 Vgl. C. Murray, *Le problème de l'icônophobie et les premiers siècles chrétiens*, in: F. Bœspflug / N. Lossky, *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international Nicée II tenu au collège de France, Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986, Paris 1987, 39–50; H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917; H. F. v. Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, 77–108; W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)*, Leipzig 1930. Vgl. Synode in Elvira (306), Kan. 36, in: F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Freiburg u.a. 1896, 19.

236 In der nachjustinianischen Zeit fand die Bilderverehrung in Gottesdiensten, aber auch im Privatleben eine immer größere Verbreitung. In der Zeit der Entfaltung des Bilderkultes blühte auch die Marienverehrung auf. Die Ursachen oder der besondere impulsgebende Faktor dieses „rasanten Aufstiegs“ des Bilderkultphänomens und der Marienverehrung bleiben in der Forschung noch offen. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians*, 554, 529.

237 A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley u.a. 1991, 13.

238 *Cult of Images*, 146.

239 *Dark-Age Crisis*, 5.

240 Ebd., 6.

241 *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, 272 und 276.

242 *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, 169f.

243 *Christusbild-Kaiserbild*, 85–105.

244 *Origin and Significance*, 127f, 133f.

dem Willen der ikonoklastischen Kaiser ihre imperiale Macht – nachdem sie überall durch mit christliche Bilder geschmälert wurde – wiederzuerlangen und ihre Superiorität über die Kirche darzustellen.²⁴⁵ Laut Kitzinger haben die Isaurischen Kaiser (717–802: Leon III., Konstantin V., Leon IV., Irene und Konstantin VI.) nichts anderes getan, als die byzantinischen Kaiser vor ihnen. Sie haben nur mit neuer Kraft die absolute Macht des Monarchen zum Ausdruck bringen wollen. Diese Kaiser konnten die Bilderfrage nicht zu ihrer vorrangigen Angelegenheit machen, wenn diese nicht schon eine heikle Sache durch die Intensität der Bilderpraxis und die daraus resultierende Polemik gewesen war.²⁴⁶ M. Fortounatto und M. B. Cunningham stellten neulich diese These auf, ohne aber die äußerliche Einflüsse direkt zu bestreiten: „It is also possible, however, that the iconoclasts saw themselves as reformers from within, aiming to return Christianity to the pure, aniconic state which they believed had existed in the earliest Church.“²⁴⁷

(2) *Indirekte islamische Einflüsse*: Im ikonoklastischen Konflikt sieht Kitzinger interne (innerchristlich) und externe (außerchristlich) Faktoren. Zu den internen zählt er: die christlich -antijüdische Polemik bezüglich Bildern, die Opposition der „Monophysiten“, die ikonoklastischen Priester aus Armenien mit ihren Anhängern, die Stimmen vor dem 6. Jahrhundert: Eusebius und Ephiphanius. Ferner betont er, dass es schwierig sei, die Einführung einer offiziellen byzantinischen Politik gegen die Bilder im 8. Jahrhundert ohne externe Faktoren adäquat zu erklären. Als externen Faktor nennt er das Edikt von Yazid, über das von dem Mönchen Johannes beim II. Nicäum berichtet wurde. Diesem Bericht zufolge hätte Yazid zu keiner „primitiven“ anti-christlichen Aktion aufgerufen. Es klänge mehr nach einem „*apple of discord*“, in dem der drastische Charakter früherer physischer Bilderattacken von Nicht-Christen mit dem verfänglichen Effekt ihrer literarischen Polemik zusammenkamen. Johannes Bericht von einer allgemeinen Maßnahme gegen alle Darstellungen von lebendigen Subjekten kann nicht so einfach als eine feindselige Aktion gegen die christlichen Bilder verstanden werden. Kitzinger schlussfolgert mit der Vermutung, dass das Edikt ein „Weckungseffekt“ einer latenten Opposition unter

245 In seinem Gesetzbuch (Ekloga) stellte Leo III. seine Ansichten über die kaiserliche Autorität, über Kirche und Staat dar. Im Gegensatz zu dem Codex Justinianus, in dem der Begriff des Königtums im Rahmen der Zusammenarbeit zweier Mächten (Kirche und Politik) festgemacht wurde, formulierten die Autoren der Ekloga keine komplizierten Argumente für unterschiedliche Autoritätsquellen. Der Prolog zeigt eine einzelne Person, die von der allgegenwärtigen göttlichen Führung überzeugt war. Die politische Instabilität und die christologischen Verbitterung des 6. Jahrhunderts haben das Leben der Städte gebrochen. Der Kaiser musste sich als omnikompetent zeigen. Die Ekloga ist von einer politischen Metaphorik geprägt, die aus dem Alten Testament hergeleitet wurde. (Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III*, 48–58). Das war entscheidend für die Ideologie der Ikonoklasten. Ein neuer „Patriotismus“ musste erstellt werden. Dazu wurde das Kreuz, das ununterbrochen über mehrere Jahrhunderte in Verbindung mit Sieg stand, zum Hauptsymbol. (Brown, *Dark-Age Crisis*, 27f). Der Einfluss des Alten Testaments auf das öffentliche Bild des byzantinischen Reiches hatte sich seit der Regierungszeit Heraklius verstärkt: die Byzantiner betrachteten sich als das „wahre Israel“. Ebd., 25.

246 *Cult of Images*, 129.

247 *Theology of the Icon*, in: M. B. Cunningham / E. Theokritoff (Hg.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge ³2010, 136–149, hier: 138.

den Christen selbst war.²⁴⁸ Brown schaut hinter die unmittelbaren Geschehnisse während der Regierung Leos auf die Zeit der arabischen Eroberungen und zieht daraus den Schluss des indirekten Einflusses auf die Christen. Die Eroberungen lösten eine Krise aus: die Moral der Städte war zerrüttet, das Byzantinische Reich konnte sich den Luxus eines Gemeinwesens der Städte nicht mehr leisten, Ikonen verloren die Kraft ihrer öffentlichen Begleitrituale (Prozessionen) sowie ihren sozial-religiösen Hintergrund, Pilgerorte verödeten, Reliquien und Ikonen wurden verlassen oder an andere Orte übertragen, wo sie in den lokalen Traditionen nicht verwurzelt waren.²⁴⁹ Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass die Krise des Bildes zunächst in den westlichen Provinzien Kleinasiens auftrat. Dies aber nicht, weil hier die Bilderablehnung eine lokale Verankerung hatte, vielmehr war der Ikonodulismus, der hier verwurzelt war, aber von arabischen Invasionen erschüttert wurde. Die demoralisierte Bevölkerung suchte einen Sündenbock. Doch die vielen Sünden reichten nicht aus, um zu erklären, warum Gott sie dermaßen bestraft hatte. So fanden einige die Erklärung nicht in den moralischen Übertretungen des Einzelnen, sondern in der Wurzel aller Sünde der Menschheit, nämlich in dem Irrtum der Idolatrie, in der eine kollektive Apostasie zu suchen war (vgl. Horos von 754).²⁵⁰ Die These einer muslimischen Propaganda gegen die Bilder schließt Brown aus.²⁵¹ Die Verkündigung des Islam konstruierte sich auf völlig anderen Denkstrukturen als im Christentum. Während für die Byzantiner in der Sphäre der Heiligkeit die Vermittlung von Engeln und Heiligen bei Gott von großer Bedeutung war, wurde diese im Islam von Anfang an stark abgelehnt. Vor diesem Hintergrund war auch das Bild von vornherein nicht notwendig.²⁵²

Fazit: Der Islam wies innerhalb seiner Grenzen keine große ikonoklastische Krise auf, wie sie das Christentum erlebt hat, auch wenn ein Bildersturm in spezifischen Kontexten durch Einzelinitiative als ein Akt der Macht und Durchsetzung der islamischen Bildlosigkeit durch neue Herrscher durchgeführt wurde.²⁵³ Das Fehlen grundlegender theologischer Positionen gegen die Bilder aus dem islamischen Gelehrtenkreis scheint zu beweisen, dass die stark ablehnende Grundhaltung in der *hadīthischen* Tradition als fundamentale Norm für den Islam galt. Theodor Abū Qurrah ging von dieser Norm in seiner Auseinandersetzung mit der islamischen Bilderablehnung aus. Weil Johannes von Damaskus in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum Ausbruch des byzantinischen Ikonoklasmus schrieb, konnte er in seinen drei Bilderapologien wichtige Hinweise zu einem islamischen Einfluss liefern. Er nimmt aber keinen Bezug auf die islamische Bilderphobie oder Bilderzerstörung. Er sieht im byzantinischen Kaiser, der sich in kirchlichen Angelegenheiten einmischen wollte, den eigentlichen Autor des Ikonoklasmus.²⁵⁴ Wenn für Johannes die innere Gefahr deutlich stärker als die äußere war, so sah die Situation im Kalifat ungefähr 70 Jahre

248 Für diese ganze Diskussion siehe *Cult of Images*, 129–134.

249 *A Dark-Age Crisis*, 26.

250 Ebd.

251 Ebd., 24.

252 *A Dark-Age Crisis*, 14.

253 Flood, *Between Cult and Culture*, 646f.

254 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 173.

später anders aus. In seiner Bilderschrift nennt Theodor Abū Qurrah die Muslime als Hauptverantwortliche für die unter den Christen im Kalifat verbreitete Bilderphobia. G. Graf betrachtet ihn als „ein[en] unverdächtige[n] Zeuge[n] dafür, daß nicht erst die spätere griechische Geschichtsschreibung die Ursache der Bilderstreitigkeiten äußeren Beeinflussungen zuzuschreiben versuchte, um die innerhalb der Kirche selbst entstandenen Sonderbestrebungen zu vertuschen, sondern daß tatsächlich der Grund jener Antipathie in äußeren Einflüssen, d.i. in der Nachgiebigkeit gegen die außerchristlichen Bilderfeinde und in der Furcht vor ihnen lag (abgesehen natürlich von den imperialistischen Tendenzen im byzantinischen Reiche)“.²⁵⁵ Diese These ist jedoch nicht ohne weitere Kritik anzunehmen. Theodor schrieb seine Bilderapologie mindestens achtzig Jahre nach dem Anbruch des Bilderstreites. Er lebte in einer mehrheitlich islamischen Gesellschaft, in der äußerliche Einflüsse unvermeidlich waren. Ihn als Quelle und Hinweis für den äußeren, d.h. islamischen, Ursprung des byzantinischen Ikonoklasmus wäre übertrieben und anachronisch.

Die Bilderproblematik war zweifelsohne das wichtigste gemeinsame religiöse Feld von Byzanz und Kalifat im 8. und 9. Jahrhundert gewesen²⁵⁶, jedoch mit sehr unterschiedlichen Ausdrucksweisen: Ikonoklasmus im Byzanz und Anikonismus (islamisch)²⁵⁷ bzw. Ikonophobia (christlich) im Kalifat und verschiedenen Aus-

255 *Die arabischen Schriften*, 279, Anm. 1.

256 Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, 192. Auf diesem Feld stellte man gewisse Parallele und gegebenenfalls auch gemeinsame Tendenzen im Entwicklungsprozess auf, die aber gewagte, weil nicht aufgrund literarkritischen Verbindungen zwischen den Quelle formuliert, Theorien bleiben. Der Islamwissenschaftler Benjamin Jokisch stellt in seiner Habilitationsschrift eine Parallele in der Entwicklung des Zusammenlaufens des Religiösen und des Politischen in der Repräsentationsweise im Kalifat und in Byzanz heraus. Sowohl die byzantinischen Kaiser als auch die Kalifen im 8. und 9. Jahrhundert argumentierten auf der Basis des Dogmas, das wesentlich zur Einheit von Religion und Staat beizutragen hatte, wobei speziell der Ikonoklasmus zum zentralen Element eines Erneuerungsversuchs in Staat und Gesellschaft wurde. (*Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rahsid's Codification Project*, Berlin 2001, 469). Die Entwicklung der mu'tazilitischen Doktrin fiel mit der Kampagne der beginnenden abbasidischen Herrschaft im Jahre 750 und mit den vermehrten Disputen, ob Bilder erlaubt seien oder nicht, zusammen. In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist zudem ein erneutes Interesse an der griechischen Philosophie sowohl bei den Christen als auch bei den Muslimen zu erkennen. Diesem Interesse diente in Bagdad die vom Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813–833) initiierte Übersetzungsbewegung unter dem Dach des „Hauses der Weisheit“. Wie die ikonoklastischen Kaiser mittels des Bildverbots einer Abstrahierung des Glaubens Vorschub leisteten, so verhalf der Kalif al-Ma'mūn den Mu'taziliten dazu (Kritik an der Schrift in der Diskussion zur Erschaffung des Qur'āns mit entsprechendem Dekret). Das Dekret wurde nach ungefähr 30 Jahren von al-Mutawakkil (reg. 847–861) unter dem Druck der herrschenden religiösen Autoritäten rückgängig gemacht, so dass dem Triumph der sunnitischen Orthodoxie im Jahre 849 der Triumph der christlichen Orthodoxie, d.h. des Ikonophilismus, im Jahre 843 gegenübersteht. (Haddad, *Iconoclasts and Mu'tazila*, 302). Zu al-Ma'mun vgl. M. Cooperson, *Al-Ma'mun*, Oxford, 2005; M. Rekaya, *Al-Ma'mūn*, in *El'6* (1991), 331–339. Zum „Haus der Weisheit“ vgl. J. Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*, New York 2009; J. Al-Khalili, *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*, New York 2011. Zur Aufhebung des Dekretes al-Ma'muns durch al-Mutawakkil vgl. C. Melchert, *Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir*, AH 232–295/AD 847–908, in: *ILS* 3:3 (1996), 316–342. Vgl. auch Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 628.

257 G. Fowden, *Late-Antique Art in Syria and Its Umayyad Evolutions*, in: *JRA* 17 (2004), 282–304, 285.

gänge: Triumph des Bildes in Byzanz und verstärkter islamischer Einfluss im Kalifat. Gewiss standen die Religionen miteinander in einer Beziehung der Wechselwirkung. Innerhalb der Kalifatsgrenzen verstärkte sich die anikonische Einstellung des Islam, die direkt und indirekt Kritik an der christlichen Bilderverehrung ausübte. Das konnte einen Widerhall auf eine frühe Empfindlichkeit in dieser Frage auf dem byzantinischen Terrain darstellen. Eine einseitige Zurückführung auf die Ursache nur in einer Religion (d.h. des Islam) würde diese Grundbedingung ausblenden.

2.2 Das islamische Bilderverbot als Ausdruck monotheistischer Identifikation

Die angestrebte Einheit einer bildlosen islamischen religiösen Kunst drückte die religiöse Auffassung des Islam aus. Der Islam beanspruchte „eine Art ‚restaurativer Brücke‘“²⁵⁸ zum abrahamitischen Monotheismus zu sein. Die religiöse Darstellungsform des Islam „must express the inexpressibility of the divine being if Islam is to succeed where Judaism has failed.“²⁵⁹ Abgesehen von der Warnung vor dem Götzendienst gibt es im Qurʾān jedoch keine Stellungnahme zu einem Bilderverbot wie beispielsweise in Exodus 20,4.²⁶⁰ Auf dem Weg zur religiösen Selbstdefinierung auf den Spuren Moses und Abrahams werden die Bilder mit dem Götzendienst und Abfall vom wahren Glauben assoziiert.²⁶¹ Abraham, „der Freund Gottes“ (Sure 4,125), gilt als „Warner“ vor der Sinnlosigkeit des Götzendienstes und als derjenige, der (Sure 21,51–66) und die Einzigartigkeit Gottes nach seinem Gebot verkündete. Einige Überlieferungen dokumentieren bilderfeindliche Handlungen Muḥammads in der mekkanischen Kaʿba. Im Ḥadīṭ wird berichtet, dass Muḥammad bei seinem Ankommen in Mekka die Kaʿba nicht betreten wollte, bevor die Statuen von Abraham und Ismael, die Pfeile als Zeichen ihrer Göttlichkeit in ihren Händen trugen, nicht aus diesem Heiligtum weggeräumt würden und sagte „Allāh möge diejenigen verfluchen, die so etwas getan haben“.²⁶² In seiner Chronik der Stadt Mekka berichtet Azarḳī (gest. 858): „Zuerst fiel

258 A. Grünschloss, *Der eigene und der fremde Glaube*, Tübingen 1999, 125.

259 Ismāʿīl R. al-Fārūqī, *Islām and Art*, in: *Studia Islamica* 37 (1973), 81–109, hier: 90.

260 Vgl. G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge 1999, 55–66. Zum alttestamentlichen Bilderverbot siehe: C. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, 2. durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. 1987; Ders., *Studien zu Bilderverbot und Bildertheologie des Alten Testaments*, Stuttgart 2004; E. E. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archeological and Historical Facts*, in: *IEJ* 9 (1959), 149–163, 299–245, hier: 327.

261 Die mittelmekkanische 37. Sure berichtet von Abraham und anderen Propheten, die eine ähnliche Beauftragung wie Muhammad erhalten haben, nämlich, die Ungläubigen vom Götzendienst zu bekehren. (Sure 22,26). Zunächst gilt Mose als berufen, woran sich Muḥammad besonders orientiert (H. Bobzin, *Der Koran: Eine Einführung*, München 1999, 50; Vgl. T. Nagel, *Die religionsgeschichtlichen Wurzeln des sogenannten Bilderverbots im Islam*, in: H.-J. Klimkeit (Hg.), *Götterbild in Kunst und Schrift*, Bonn 1984, 93–114, hier: 101ff). Grundsätzlich gilt: „Der Monotheismus tendierte immer zur Bildlosigkeit des einen und universalen Gottes.“ Belting, *Bild und Kult*, 55.

262 *Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ Al-Buḥārīy*, 4288, aus dem Arabischen übertragen und kommentiert von Abū-r-Riḏāʾ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rassoul Düsseldorf¹⁰2010, 410.

Muhammed eine hölzerne Taube in die Hände, die zerbrach er und warf sie zu Boden; dann traf sein Blick auf die Gemälde an den Wänden und Pfeilern und er gab Befehl, sie mit nassen Tüchern auszuwischen, nur das Bild der Mutter Maria mit dem Jesuskinde bedeckte er mit seinen Händen und sprach: ‚wischet alle Bilder aus mit Ausnahme dessen, welches unter meinen Händen ist;‘ und es blieb erhalten, bis es bei dem Brande der Ka'ba unter Ibn el-Zubeir zerstört wurde. Selbst das Bild Abrahams, welcher dargestellt war, wie er mit Pfeilen das Loos warf, wollte er nicht stehen lassen, indem er sagte: was hat Abraham mit den Pfeilen zum Loosen zu schaffen.²⁶³ Zu der Aufmerksamkeit, die Abraham im Qur'an als der Zerstörer von Götzenbildern bekommen hat, bemerkt Griffith: „[T]he Qur'an's attention to the prophet Abraham's breaking of the idols worshipped in his family (XXI al-Anbiyā' 51–70) seems to have served as a springboard for the development not only of an attitude of iconophobia among the Muslims, but also, at least in theoretical terms, to have supported the development among some Muslim thinkers of a speculative policy of iconoclasm.“²⁶⁴ In den Anfängen der umayyadischen Dynastie entwickelte die religiöse Tradition des Islam „einen bis dahin ungekannten Widerstand gegenüber bildlichen Darstellungen“.²⁶⁵ Bei den späteren Qur'an-Exegeten, wie Y. Mirza am Beispiel von at-Ṭabarī (gest. 923), ar-Rāzī (gest. 925), Ibn Kathīr (gest. 1373) und Sayyid Quṭb (gest. 1966) zeigte, werden Bilder mit Götzen assoziiert. Allerdings kann die Ablehnung der Bilder dieser Gelehrten nicht als ein engagierter Bildersturm betrachtet werden. Eher betonen sie, dass Abraham die Götzenbilder nicht deswegen zerstörte, weil er die Bilder als etwas Böses verstand, sondern weil er sein Volk zum *tawhīd* (Einzigkeit Gottes) zurückführen wollte.²⁶⁶ Im Islam wuchs eher ein Phänomen der Ikonophobie (Bilderangst) als ein Phänomen des Ikonoklasmus (Bildzerbrechens), denn die Darstellung des transzendentalen Gottes oder des Menschen hätte den innersten und reinsten Kern des Religiösen berührt und besudelt. Der Mensch ist im Islam nicht das Ebenbild Gottes, sondern Träger des von Gott eingehauchten Geistes (*rūh*²⁶⁷). Wegen seiner dadurch bestimmten Lebendigkeit ist er – zusammen mit den anderen Lebewesen – undarstellbar.²⁶⁸

263 F. Wüstenfeld (Übers.), *Die Chroniken der Stadt Mekka*, 4 Bde., Leipzig 1857–1861, hier: Bd. IV: Geschichte der Stadt Mekka. Nach den Arabischen Chroniken bearbeitet (1861), nachgedruckt Hildesheim u.a. 1981, 105. Das Gotteshaus in Mekka, Ka'ba, hat in der Tradition der Araber einen himmlischen Ursprung und war bereits in der vorislamischen Zeit ein bedeutendes Heiligtum. Rings um das viereckige Gebäude, das als ursprüngliches Zentrum des Monotheismus betrachtet wird (Sure 3, 96–97), befanden sich in der vorislamischen Zeit 360 Statuen – für jeden Tag im Jahr eine Statue – von verschiedenen Gottheiten. Als Erbauer dieses Hauses gilt Abraham. An der östlichen Ecke der Ka'ba befindet sich der hochverehrte schwarze Stein, der vom Engel Gabriel überreicht worden sei. (*Chroniken der Stadt Mekka*, IV, 104, 8–9). Zu den Malereien in der Ka'ba siehe: G. R. D. King, *The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba*, in: Muqarnas 21 (2004) 219–230.

264 Griffith, *Christian, Muslims and Image of the One God*, 358.

265 Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 90.

266 *Abraham as an Iconoclast: Understanding the Destruction of 'Images' through Qur'anic Exegesis*, in: ICMR 16 (2005), 413–428, hier: 428.

267 Näheres zum Begriff vgl. E. E. Calverley, *Nafs*, in: EI² VII (1993), 880–884.

268 Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, 11, 13–22. Zur Bilderauffassung im Islam siehe: H. Lamens, *L'attitude de l'Islam primitif en face des arts figures*, in: JA 6 (1915), 239–279; King, *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*; T. W. Arnold, *Painting in Islam*, New York 1965, 1–40; T. Allen, *Five Essays on Islamic Art*, Manchester 1988, 18–22; G. Ostrogorsky, *Les debuts de la querelle des images*, in: *Melanges Charles Diehl*, 2 Bde., Paris 1930, hier: Bd. 1, 235–255; G. Mar-

Der deutsche Byzantinist Marcell Restle bemerkte jedoch, dass „das Problem Ikonoklasmus [...] nicht nur eine mosaisch-jüdische Spezialität“ darstelle, sondern es scheine „auf einer allgemein unter der Oberfläche einer jeden Religion liegenden Schicht zu basieren, die sich in Scheu wenn nicht gar Verbot der notwendigerweise materiellen Darstellung des Übernatürlichen und einer daraus resultierenden Verehrung solcher Materialisationen artikuliert.“²⁶⁹ Er sieht die Ursache jeder ikonoklastischen Aktion in der Scheu vor der Darstellung des Göttlichen, deren starke Wirkung in ein Bilderverbot mündet. Das Bilderverbot stellt eine besonders strenge Art der religiösen Darstellung dar, deren Zensur zur absoluten Abstraktheit führt und jede andere religiöse Darstellung für inadäquat erklärt.

Der Ḥadīṭ belegt klare und konsequente Aussagen gegen die Bilder. Jede Art von Bildern lenke den Betenden während des Gebetes ab. Muḥammad soll zu seiner Frau ʿĀʿiṣa, die einen Teil ihrer Wohnung mit einem Vorhang abschirmte, gesagt haben: „Lass diese vor mir verschwinden; denn seine Bilder hören nicht auf, mich beim Gebet zu stören!“²⁷⁰ Die Bilder seien unrein, vergleichbar mit einem Hund: die Engel betreten keine Wohnung, in der sich ein Bild oder ein Hund befindet.²⁷¹ Die Dialektik Heiligkeit – Reinheit – Bildlosigkeit spiegelt eine entscheidende Rolle in der religiösen Praxis des Islam: „Die Heiligkeit eines Ortes wird durch die Abwesenheit von rituell unreinen Gegenständen in seinen Umrissen definiert; daher stammt auch der Brauch, auf einem Teppich zu beten, der den Umkreis der Reinheit begrenzt. Deshalb bleibt die Moschee als ein Raum des Gebets grundsätzlich frei von Bildern.“²⁷² Den Malern figürlicher Darstellungen wird im Jenseits eine unmögliche Strafe angedroht. Sie müssen nämlich den von ihnen gemalten Lebewesen Geist einhauchen, was sie eben nicht vermögen und ihnen ewige Qualen bescheren wird.²⁷³

Die negative Stellungnahme gegenüber figürlichen Darstellungen und ihren Malern hat eine theologische Begründung. Sie stützt sich auf die im Qurʾān hervorgehobene theologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Das islamische Bilderverbot erweist sich als Folge der Einzigartigkeit des schöpfenden Gottes. Im Qurʾān wird Gott als der Schöpfer schlechthin gepriesen: Er ist der einzige Schöpfer (*al-ḥāliq*) und Gestalter (*al-muṣawwir*) (Sure 59,24). Gott „gestaltete“ die Menschen gab ihnen „schöne Gestalten“ (Sure 40, 64). Das Wort *muṣawwir* kommt nur ein einziges Mal im Qurʾān vor²⁷⁴, und jede Verwendung der zweiten Form von der verbalen Wurzel *ṣ-w-r* im Qurʾān, um einen schöpferischen Akt zu deuten, hat Gott als Subjekt und verweist auf seine Schöpfung.²⁷⁵ Demzufolge steht alles

çais, *La question des images dans l'art musulman*, in: Byzantion 7 (1932), 161–183; K. A. C. Creswell, *The Lawfulness of Painting in early Islam*, in: Ars Islamica 11/12 (1946), 159–166; Ders., *Early Muslim Architecture*, Bd. 1, Oxford 1969, 409–414; B. Fares, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les Arabes: La querelle des images en Islam*, Damascus 1957, 77–109; R. Paret, *Textbelege zum islamischen Bilderverbot*, in: Josef von Ess (Hg.), R. Paret. Schriften zum Islam, 213–225; O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven / London 1973, 75–103; ders., *Islam and Iconoclasm*, 45–52; S. Gero, *Notes on Byzantine Iconoclasm in the eighth Century*, in: Byzantion 44 (1974), 23–42; Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, 10–33.

269 Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche, 182.

270 Auszüge aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārīy*, 5959, 581.

271 Ebd.

272 Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, 27.

273 Auszüge aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārīy*, 5957, 581.

274 Naef, *Bilder und Bilderverbot im Islam*, 19.

275 Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 69.

Geschaffene unter der Wirkung der Schöpfungskraft des einen Gottes, und es darf kein Zeichen oder Bild geben, dem eine andere Kraft innewohnen könnte. Im Arabischen ist das Wort *muṣawwir* auch die Bezeichnung für den Maler.²⁷⁶ Daher verstand man jede künstlerische Darstellung eines Lebewesens (*hayawân*) als sündige Nachahmung göttlicher Tätigkeit. Im Ḥadīṭ wird Folgendes überliefert:

Der Gesandte Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, kam eines Tages von einer Reise zurück, während ich eine Nische mit einem Qirām [ein bunter mit Bildern versehener Stoff] versah. Als der Gesandte Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, diesen sah, riss er ihn herunter und sagte: ‚Diejenigen Menschen, die am Tage der Auferstehung am härtesten bestraft werden, sind solche, die die Schöpfung Allāhs nachahmen!²⁷⁷

Das Anfertigen von Bildern meint hier Schaffen von etwas, das potentiell Leben besitzt. C. H. Becker vertrat die Meinung, dass das von den Muslimen angebrachte Argument gegen die Bilder älter als der Islam sei und dass „die Beschränkung des Verbotes auf Lebewesen aus dem Judentum übernommen ist“.²⁷⁸ Auch E. R. Bevan wies auf eine bemerkenswerte Stelle im Talmud hin: Rabbi Joshua b. Levi (ca. 250 AD) stellte die Unfähigkeit des Malers, seinen Werken eine Seele zu geben, der Macht Gottes, sein Geschaffenes lebendig zu machen, gegenüber.²⁷⁹ Bevan schlussfolgert, dass die Juden zu der Entstehungszeit der christlichen Ära das zweite Gebot nur auf die Darstellungen von Lebewesen bezogen.²⁸⁰ Gegen eine solche Meinung hatte sich schon R. Meyer gewandt. Nachdem er die figurlichen Darstellungen in den Synagogen in der späthellenistischen Zeit analysiert hatte, schlussfolgerte er, dass „die Verweisung der Bilder aus der Synagoge [...] allem Anschein nach erst in die Zeit [gehört], als der bilderfeindliche Islam dem christlichen Hellenismus in Palästina und anderen Ländern des vorderen Orients ein Ende machte.“²⁸¹ Darstellungen von Lebewesen auf Mosaikböden in Synagogen, wie in der Synagoge von Naʿaran, einer antiken jüdischen Stadt im Westjordanland, wurden entstellt.²⁸² Es blieben nur traditionelle Symbole jüdischen Glaubens (z.B. die Menora, das Schofar oder ein Lulav).²⁸³ Sowohl die

276 Grabar, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, 88.

277 Paret, *Textbelege zum islamischen Bilderverbot*, 216–217.

278 *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, 194–195.

279 Berakthoth, 10a, E. Bevan, *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, London 1940, 83, 87.

280 E. Bevan, *Holy Images*, 48.

281 *Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums*, in: *Judaica* 5 (1949), 1–40, hier: 40. C. Barber wies auf die Unklarheit in der Nachweisung der Gründe der Umschreibung des visuellen Raumes in den Synagogen hin. *The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art*, in: *Speculum* 72:4 (1997), 1019–1036, hier: 1023. Siehe auch: J. B. Frey, *La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes*, in: *Biblica* 15 (1934), 265–300, hier: 298–299; M. Avi-Yonah, *Oriental Art in Roman Palestine*, Rome 1961, 42.

282 Vgl. S. Fine, *Iconoclasm and the Art of Late-Antique Palestinian Synagogues*, in: L. I. Levine / Z. Weiss (Hg.), *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, Portsmouth 2000, 183–194.

283 Vgl. M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz*, Berlin 1962, 240. Avi-Yonah spricht von „einer rigoroseren Auslegung des zweiten Gebotes“ in dieser Zeit. *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford 1976, 239. Siehe auch: H. Vincent, *Le sanctuaire juif d’Aïn Douq*, in: *Revue biblique*

literarischen Belege als auch die archäologischen Befunde lassen erkennen, dass „es ein absolutes Verbot aller tierischen und menschlichen Figuren weder in der altjüdischen Theokratie noch im späteren synagogalen Gemeinwesen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte gegeben hat.“²⁸⁴ Diese Dekorationen passten sich später an die kulturell-religiöse Umgebung des Islam an, so dass dann die Juden unter den islamischen Herrschern ab dem 9. Jahrhundert die Darstellungen von Lebewesen verboten.²⁸⁵

Auf islamischem Terrain wurde heftig debattiert, worauf sich das Verbot ursprünglich gerichtet habe.²⁸⁶ Die Darstellungen von Bäumen und dergleichen ohne *rūh* wurden im Ḥadīṭ nicht verboten.²⁸⁷ Doch Muğāhid b. Ğabr al-Maḥzūmī (gest. 722), ein bekannter Qurʾānexeget des frühen Islam²⁸⁸, wandte sich gegen diese abgekürzte Version des Bilderverbots und betrachtete auch die Darstellung von Obstbäumen als verwerflich (*mak-rūh*).²⁸⁹ Eine Begrenzung auf Lebewesen sei unberechtigt und man müsse die Darstellung jedes Geschaffenen untersagen.²⁹⁰ Rudi Paret interpretiert die Erlaubnis, Bilder mit vegetabilen Motiven zu malen und die konkrete Durchsetzung dieser Vorschrift (wie dies im Felsendom zu sehen ist) als kennzeichnend für das Ende einer Periode der Entstehung und Durchsetzung des islamischen Bilderverbots. Er nimmt das Todesjahr (722) von Muğāhid als *terminus ante quem* an für die entscheidenden Diskussionen zum Bilderverbot an.²⁹¹ K. A. C. Creswell und O. Grabar datieren die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots auf die Zeit Theodor Abū Qurrahs, weil er die Stelle aus dem Ḥadīṭ mit der Bestrafung des Malers erwähnt.²⁹² Dies ist aber kein starkes Argument im Sinne eines Belegs für dessen Entstehungszeit. Theodor's Erwähnung deutet vielmehr auf eine schon etablierte Tradition des islamischen Bilderverbots hin. Entgegen der älteren Datierung der Entstehungs- und Durchsetzungszeit des islamischen Bilderverbots von Paret (zwischen 675 und

28 (1919), 532–563; ders. / B. Carrière, *La synagogue de Noarah*, in: *Revue biblique* 30 (1921), 579–601; E. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London 1934, 28–31 und 65; M. Avi-Yonah, *Mosaic Pavements in Palestine*, London 1933, 20–22.

284 Ebd., 25.

285 C. Sirat, *Hebrew manuscripts of the Middle Ages*, übers. v. Nicholas de Lange, Cambridge 2002, 165.

286 Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, 257.

287 Vgl. A. I. Muḥammad, *Muslim and Taṣwīr*, übers. v. Harold W. Glidden, in: *MW* 45:3 (1955), 250–268, hier: 253f.

288 Siehe G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğāhid b. Ğabrs*, Gießen 1969.

289 Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, 257.

290 Vgl. R. Paret, *Das islamische Bilderverbot und die Schia*, in: Josef von Ess (Hg.), Rudi Paret. Schriften zum Islam. Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot, Stuttgart 1981, 226–237, hier: 234.

291 Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, 257. Zur Beschränkung des Bilderverbots auf die Abbildung von Wesen mit *rūh* erläutert Paret zwei Motive: einerseits könnte die Abbildung von Lebewesen, im Gegensatz zur Abbildung anderer Sachverhalte, leichter als Götzen im Gegensatz zur Abbildung anderer Sachverhalte verstanden werden; andererseits unterschieden sich Menschen und Tiere durch ihre Fähigkeit, sich willentlich frei bewegen zu können von Pflanzen, die eine räumlich gebundene Existenzweise haben. (Ebd., 241).

292 In den 80er Jahre des 8. Jahrhundert wegen des Konzils von Nicäa (787) als *terminus ante quem*, weil Theodor das Konzil nicht erwähnt; Mitte des 8. Jahrhunderts wegen des Schweigens des Johannes von Damaskus als *terminus post quem*. (K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Bd. I, Oxford 1969, 411; Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 86). Wie später noch gezeigt wird, schrieb Theodor die Abhandlung aber nach 799.

725)²⁹³ wird in dieser Arbeit mit Daan van Reenen, der auf der Grundlage von ungefähr 500 Überlieferern eine deutlich erweiterte Quellenbasis bietet, von der Periode 726/27 und 775 ausgegangen.²⁹⁴ Diese Zeitspanne fällt mit der öffentlichen Darstellung des Islam und mit den großen Veränderungen in den Kirchenmosaiken zusammen.

2.3 Der Einfluss des bilderlosen Islam auf die Christen

Der sozial-religiöse Druck des Islam auf die Christen führte zu Spannungen, zwischen der alltäglich erlebten doppelten – sozialen und religiösen – Zugehörigkeit, oder gar zum religiösen Identitätsverlust. Viele Christen reagierten mit religiös-kultureller Anpassung an den dominierenden Islam, andere hingegen konvertierten zum Islam.²⁹⁵ Die archäologischen Funde belegen absichtliche Schäden an Abbildungen von Lebewesen in kirchlichen Bodenmosaiken während der späten umayyadischen und frühen abbasidischen Zeiten. In der Forschung wird diese Maßnahme als ein offensichtliches Indiz für den muslimischen Einfluss auf Christen gewertet.²⁹⁶ Christen selbst passten ihr Bildverständnis an, indem sie Bilder und Mosaiken mit Darstellungen von Lebewesen (Menschen und Tieren) bewusst zerstörten.²⁹⁷ In einigen Kirchen ersetzten sie die alten Pavimente mit neuen geometrischen Mustern oder symbolischen Motiven. Zumeist aber wurden zoo- und anthropomorphe Darstellungen zerstört, indem der ganze Körper oder nur der Kopf und alle lebenswichtigen Körperteile des Dargestellten (Arme und Füße) durch unregelmäßige Mosaiksteine ersetzt wurde. Die architektonischen und vegetalen Motive wurden allerdings intakt gelassen.²⁹⁸ Die Entstellung figürlicher Bilder aus den Kirchen in Jordanien und Palästina und ihre Ersetzung durch leere Tesseræ vollzog sich vermutlich zwischen dem zweiten und dem siebten Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts. Zwischen 718 und 720 wurden die Mosaikböden mit zoo- und anthropomorphen Darstellungen am Altar der Stephanuskirche in Umm al-Rasas durch geometrische Formen und pflanzliche Muster ersetzt, und im Jahre 762 sind entspre-

293 Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, 267.

294 *The Bilderverbot, a New Survey*, in: *Der Islam* 67:1 (1990), 27–77. Ihm folgt Griffith: *Christians, Muslims and the Image of the One God*, 357. Auch S. Bashear sprach von „early to mid-second century A.H.“ in: *The Image of Mecca. A Case-Study in early Muslim Iconography*, in: *Le Muséon* 105:1–2 (1922), 361–377, hier: 372.

295 N. Levtzion, *Conversion to Islam in Syria and Palestine and the survival of Christian Communities* in: M. Gervers / R. J. Bikhazi (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, 298–311. Vgl. zu einer der frühesten Massenkonversionen der Christen des Oman zum Islam aufgrund der sehr hohen Steuerforderungen Ovidiu I. Ioan, *Muslime und Araber bei Īsō'jahb III. (649–659)*, Wiesbaden 2009, 100f.

296 Griffith, *Images, Islam and the Christian Icons*, 131.

297 Siehe Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, 180–202. Schick dokumentiert mehr als fünfzig kirchliche Mosaiken, die ikonoklastische Schäden aufweisen (Ebd., 188–192). Siehe auch: R. De Vaux, *Une mosaïque byzantine a ma'in (Transjordanie)*, in: *RB* 47 (1938), 255–258; L. Brubaker, *Representation c. 800: Arab, Byzantine, Carolingian*, in: *TRHS* 19 (2009), 37–55, hier: 55.

298 S. Ognibene, *Umm al-Rasas: La chiesa di Santo Stefano ed il "Problema Iconofobico"*, Rome 2002, 97f.; A. Shiyab, *Der Isalm und der Bilderstreit in Jordanien und Palästina. Archäologische und kunstgeschichtliche Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der „Kirche von Ya'mun“*, München 2006.

chende Maßnahmen im Kloster ‘Ayn al-Kanisah auf dem Berg Nebo nachzuweisen.²⁹⁹ Dass in der frühislamischen Zeit die Muslime zuweilen die christlichen Kirchen für ihre Gebete benutzten, dürfte diese ikonoklastische Bewegung verstärkt haben.³⁰⁰ Eutychios von Alexandrien gibt in seinem Annalenwerk einen Hinweis darauf. Er schildert, dass die Muslime ein vom Kalifen ‘Omar, der in Bethlehem in einer mit Mosaiken bestückten Kirche „beim südlichen Gewölbe“ gebetet hatte, geschriebenes Sigillum nicht eingehalten haben. Obwohl das Sigillum vorschrieb, dass in der Kirche nichts geändert werden darf, haben die Muslime „die Mosaiken aus dem Gewölbe herausgenommen und haben an deren Stelle geschrieben, was sie wollten“.³⁰¹

Die Bildderformierungen durch Christen lassen sich nicht nur als eine bloße Antwort der christlichen Gemeinden auf die islamische Kritik an den Bildern verstehen³⁰², sondern sie beweisen einen Prozess der Hybridisierung visueller Kultur³⁰³, in dem die mehrheitlich vertretene Mentalität im eigenen christlichen Bildprogramm umgesetzt wurde. Die Umsetzung wurde dadurch erleichtert, dass der Islam auf vorgefundenen religiös-künstlerischen Darstellungsmöglichkeiten seine eigene Sakralität aufbaute (siehe 2.1.2). Die Konsequenzen für die eigene Identität der Christen waren unvermeidlich: wenn die menschliche Form als übliche ästhetische Ausdrucksform und als Träger substantieller religions-theologischer Inhalte nicht mehr als das absolute Kriterium der Identifizierung funktionierte, konnte „das Formlose seinerseits nicht mehr als absolutes Kriterium der Andersheit gedacht werden“.³⁰⁴ Aus einer Kunstperspektive wird im Prozess der Zermalmung oder Dementierung anthropomorpher Bilder die Form selbst nicht „schlichtweg negiert [...]: sie wird vielmehr *dialektisch negiert*, das heißt sie findet sich *deklassiert*, eines [...] ontologischen Privilegs beraubt“.³⁰⁵ Im theologisch-ikonologischen Verständnis bedeuten diese Einschnitte in die figurativen Darstellungen eine Distanziertheit zu den Vorbildern oder sogar gänzliche „Ausschaltung“ der Ikone durch die Entmachtung aller kommunikativen Potentialitäten mit den Dargestellten. Dieses Phänomen unter den Christen in den palästinensischen Gebieten des 8. Jahrhunderts, das von Griffith als „epidemic of iconophobia“³⁰⁶ beschrieben wurde, entwickelte sich zur selben Zeit wie das islamische Verbot der Darstellung von Lebewesen.

299 Ognibene, *Umm al Rasas*, 116, 113.

300 S. Bashear, *Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches*, in: MW 81 (1991), 267–282; G. Bowersock, *Mosaics as History: The Near East from Late Antiquity to Islam*, Cambridge 2006, 109–110, 122. In Byzanz ist eine solche Zerstörung von Darstellungen von Lebewesen unbekannt. Vgl. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, 213.

301 Übers. v. M. Breydy, Louvain 1985, 120.

302 R. Schick, *Christian Life in Palestine During the Early Islamic Period*, in: BA 51:4 (1988), 218–221 und 239–240, hier: 220. Vgl. Griffith, *Christian, Muslims and the Image of the One God*, 356.

303 U. Verstegen, *Adjusting the Image – Processes of Hybridization in Visual Culture: A Perspective from Early Christian and Byzantine Archaeology*, in: P. W. Stockhammer (Hg.), *Cultural Hybridization, A Transdisciplinary Approach*, Berlin u.a. 2012, 67–94.

304 G. Didi-Huberman, *Formlose Ähnlichkeit oder die fröhliche Wissenschaft des Visuellen nach Georges Bataille*, aus dem Französischen von M. Sedlacek, München 2010, 147. Die kursiven Wörter gehören zum Originaltext an.

305 Ebd.

306 Griffith, *Christians, Muslims and the Image of the One God*, 355. Vgl. auch Ognibene, *Umm al Rasas*, 143, 146.

2.4 Zusammenfassung

Die im zweiten Kapitel skizzierten historischen sowie religions-theologischen Entwicklungen in der umayyadischen Zeit, mit Blick auf die komplexe Konstruktion der bildlosen Kultur und Religion des Islam, und derer Einfluss auf den öffentlichen Raum, in paralleler Darstellung mit der Geschichte des Bildergebrauches und Bilderkultes im byzantinischen Christentum, zeichneten die offensichtliche Differenz in der religiösen Selbstdarstellung zwischen Christentum und Islam aus. In der Geschichte des Christentums gehörte das Bild schon relativ früh zur religiösen Identifikation und zum visuellen Ausdrucksmittel des Glaubens. Von der frühchristlichen Symbolik, über die Entwicklung der christlichen Kunst im 4. Jahrhundert, bis hin zur Blüte des Bilderkultes im 6. Jahrhundert und seinem endgültigen Sieg über seine Kritiker im 9. Jahrhundert, gehörte es zu der Rhetorik und den Konstruktionsmechanismen von Heiligkeit in Byzanz. Mit dem Aufkommen des Islam im 7. Jahrhundert ging das Byzantinische Reich zwar noch nicht zu Ende, es setzte aber bis zur Einnahme Konstantinopels (1453) ein Prozess in Gang, in dem der christliche Bildergebrauch unter der neuen Weltherrschaft nur ein beschränktes Schicksal führen konnte.

Die Konkretisierung des konzeptionellen Übergangs von einer Bildkultur zu einer Wortkultur durch die Gestaltung des öffentlichen Raumes in einem spezifischen Stil, welcher durch die meisterhafte Schriftkunst von beeindruckenden Bauwerken getragen wurde, sowie die Entwicklung des ḥadīthischen Bilderverbots und das bilderablehnende Verhalten führten zur Transformationen bezüglich der Wahrnehmung und Betrachtung der religiösen Bilder, nicht nur in den muslimisch-christlichen Auseinandersetzungen, sondern auch innerhalb der christlichen Gemeinschaften. Der Islam entwickelte eine oppositionelle Haltung gegenüber der bildlich gefassten repräsentativen Kunst (z.B. auf Münzen) und verabschiedete sich von allen figürlichen Motiven in der religiösen Kunst. Die Entwicklung dieser Bilderscheu erweist sich als Profilierung des islamischen Gedankengutes in einem Wirkungszusammenhang, dem auch eine interreligiöse Begegnung zugrunde lag.³⁰⁷ Die Tatsache, dass aus dem islamischen Kontext der Umayyaden der einzige Beweis für einen Bildersturm auf das Edikt von Yazid II. (720–724) – wenn er historisch wäre – zurückzuführen ist, kann bedeuten, dass diese Aktion eher eine Seltenheit war oder eine Eskalation der Gewalt im Streit um die Bilder. Denn in der unmittelbaren Zeit nach der Eroberung byzantinischer Gebiete durften die Christen ihre Repräsentationsbilder noch verwenden. Der islamische Einfluss hatte eine dermaßen transformatorische Kraft, dass sich viele Christen in der islamischen Welt von dem traditionellen Bildverständnis verabschiedeten. Die visuelle Rhetorik der Heiligkeit in Byzanz, zu der auch das Bild in einer ontologischen Ordnung des Universums gehörte, verlor ihre konzeptuellen Bezugsmöglichkeiten im Schatten des Wortes des Qurʾāns. Wort- und bildgeprägte Gesellschaften standen sich gegenüber. Auch wenn sich die Mitstreiter dieser Gesellschaften auf einer Metaebene des theologischen Diskurses treffen konnten (Unmöglichkeit der Darstellung Gottes), waren die Unterschiede

307 Vgl. J. Meyendorff, *Byzanz*, in: TRE 7 (1981), 500–531, hier: 516; Jokisch, *Islamic Imperial Law*, 474; Griffith, *Christians, Muslims and the Image of the One God*, 374, 378. Der Kunsthistoriker Christopher S. Wood bemerkte: “Hostility to carved and painted images, then, had its origins in religious disputes”. *Iconoclasm and Iconophobia*, in: *Encyclopedia of Aesthetics* 2 (1998), 450–454, hier: 450.

jedoch gewaltig. Die Rhetorik der jeweiligen Gesellschaft stellte spezifisch kulturell-religiöse Prägungen³⁰⁸ dar, die sich auf eigenen Offenbarungsverständnissen, kultischen Handlungen, religiös-ästhetischen Darstellungen und politisch-religiösen Strukturen fundierte. Für die Christen im *dār al-Islām* waren die andauernden Auseinandersetzungen bei ihren byzantinischen Verbündeten ein erschwerender Faktor für ihre Position gegenüber dem Islam, weil er die einheitliche Stellung der Christen in Frage stellte. Die in der gleichen Zeit begonnenen Auseinandersetzungen um die religiösen Bilder und die Politisierung in beiden Lagern gab dem Streit eine besondere Intensität, die zu grundsätzlicher Stellungnahme und zur theologischen Reflexion drängte.

308 C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, in: M. Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 1–46.

Kapitel III

Der Traktat über die Verehrung der Bilder

Die Ikonophobia unter den Christen, die durch den bildlosen Islam ausgelöst wurde, bedurfte einer Konzeptualisierung christlicher Bildertheologie für den spezifischen Raum in dem sie lebten. In seiner Bilderschrift kritisiert Theodor Abū Qurrahs den Rückgang des christlichen Bildergebrauchs und der Bilderverehrung und setzt sich als Aufgabe, das christliche Denken bezüglich der religiösen Bilder im neuen religiösen Referenzrahmen zu artikulieren, die religiösen Grenzen zu schärfen sowie die bilderablehnenden Christen wiederzugewinnen. Er lässt Rückschlüsse auf die Vorwürfe, die Argumente und den inhaltlichen Rahmen der Kontroverse mit Muslimen und Juden zu Anfang des abbasidischen Kalifats zu.

3.1 Einleitendes

3.1.1 Editionen und Übersetzungen

Die Schtift ist in zwei Kopien unabhängig von dem arabischen Korpus der Hauptwerke Theodors erhalten: eine in der British Library in London (Oriental 4950, fols. 198r–237v) und eine andere im Katharinenkloster auf dem Sinai in Ägypten (Kodex 330, fols. 315r–357r). Die Kopie in London, die aus dem Saba-Kloster bei Jerusalem stammt¹, wurde von dem Mönch Stephan von Ramla (Iṣṭāfanā Ḥakam ar-Ramlī) im Kloster von Mar Chariton im Jahre 877 angefertigt.² Die Kopie vom Sinai stammt aus dem 10. Jahrhundert. Die erste Edition dieses Kodex mit einer lateinischen Einleitung und Übersetzung (1897) stammt von dem Presbyter der Erzdiözese Westminster, I. Arendzen, der den Kodex 4950 aus dem 9. Jahrhundert als Grundlage hatte.³ Dies ist nicht nur die erste Edition dieser Handschrift, sondern damit beginnen überhaupt die Editionen der arabischen Schriften Theodors. Von dem deutschen Orientalisten G. Graf stammt die deutsche Übersetzung des Traktats auf Grundlage dieser Edition (1910).⁴ I. Dick, ein Bischof der melkitischen Kirche in Aleppo

1 Graf, *Die arabischen Schriften*, 3.

2 Stephan von Ramla war ein christlicher Mönch aus dem Kloster Mar Chariton, das im vierten Jahrhundert gegründet wurde. Er stammte ursprünglich aus Ramla, einer Stadt im Palästina der frühen islamischen Zeit. Von ihm stammen etwa zwanzig christlich-arabische Handschriften, die er zwischen 877 und 897 kopiert hatte. Diese gehören zu den frühesten christlichen Handschriften auf Arabisch. Die Handschriften sind erhalten in Sinai Arabic MS 72 und British Library Oriental MS 4950. Griffith, *Stephen of Ramlah*, 38.

3 Arendzen, *De cultu imaginum*, XIII.

4 Graf, *Die arabischen Schriften*, 278–333.

(Syrien), gab 1986 eine kritische Ausgabe des arabischen Textes aufgrund der beiden Handschriften mit einer Einleitung in Arabisch und Französisch heraus.⁵ Eine italienische Übersetzung dieser kritischen Edition wurde von P. Pizzo (1995)⁶ herausgegeben, während die englische Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen von S. H. Griffith (1997) auf Basis des Textvergleiches beider Kodizes angefertigt wurde.⁷

3.1.2 Das Problem des Autors und die literarische Gattung

Der melkitische Patriarch von Alexandria, Eutychios (877–940), erwähnt Theodor in seinen Annalen und beschreibt ihn „als einen früheren Gelehrten, dessen Schriften Interesse bei den Lesern seiner Zeit“ gefunden hätten.⁸ Theodor habe eine Schrift zur Bilderverehrung geschrieben⁹:

و كان ابو قرّة ممن ثبت ايضاً السجود للصور ووضع في ذلك كتاباً وسماه ميامر السجود للصور.

Und Abū Qurrah war unter denen, die die Niederwerfung vor den Bildern bewiesen haben. Und er hat ein Buch zu diesem Thema verfasst, das er „Mayāmīr über die Niederwerfung vor den Bildern“ betitelt hatte.

Doch die Autorschaft Theodors oder zumindest seine Verantwortung für den ganzen Inhalt des Traktats wurde vor kurzem von J. S. Codoñer in Frage gestellt¹⁰, weil Theodor die Bilderverehrung in anderen seiner Schriften gar nicht erwähnt habe, im Gegensatz zum Kreuzthema. In seinem Gespräch mit dem Kalifen al-Ma'mūn erwähne Theodor das Kreuz, das von den christlichen Königen wegen seiner siebringenden Kraft auf ihren Fahnen angebracht wurde. Ferner soll er in seinem Traktat *Gegen die Außenstehenden* explizit formuliert haben: „Wir werfen uns nur vor dem Kreuz nieder“.¹¹ Codoñer nimmt Bezug auf die von J. Lamoreaux aufgestellte These der Unwahrscheinlichkeit der Autorschaft Theodors¹² – die auch von J. P. Monferrer Sala geteilt wurde¹³ – und zitiert seine Stellungnahme „as the judgement of a recognized authority on the author“:

5 *Théodore Abuqurra. Traité du culte des icônes / Maymar fi ikram al-ayqunat li-Thawudhurus Abi Qurra*, Jounieh 1986, X.

6 *Theodoro Abū Qurrah. La difesa delle icone: trattato sulla venerazione delle immagini*, introduzione, traduzione, note e indici, Torino 1995.

7 *A Treatise on the Veneration*, 28.

8 *Eutychii patriarchae Alexandrini annales*, Bd. 2, 64. Vgl. S. K. Samir, *Le traité sur les icônes d'Abū Qurrah mentionné par Eutychius*, in: OCP 58 (1992), 461–474; S. H. Griffith, *Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic*, in: Byzantion 52 (1982), 154–190, hier: 178.

9 *Eutychii patriarchae Alexandrini annales*, Bd. 2, 64.

10 *Melkites and Icon Worship*, 166: „[T]he treatise *On the Veneration of the Holy Icons* could have circulated posthumously under his name, in which case Abū Qurra cannot be held responsible for all its content.“

11 Ebd. 165f.

12 Codoñer stützt sich auf die Kommentare von Lamoreaux bei der Peer-Review-Begutachtung seines Artikels. Lamoreaux konkludiere: „is quite unlike anything else written by Theodore“ und „it may be that we are dealing with an abridgment of what was once a longer work“. *Melkites and Icon Worship*, 167.

13 Ebd., 170; „[T]here is a strong probability that the work was attributed to Abū Qurra, but not composed by him.“

Theodore's language and especially some of his technical terms are often quite primitive and sometimes even without parallel in later Melkite literature. And there is a great deal of overlap in the language of this treatise and his other Arabic works. At the same time, there are many shared themes. While Theodore does not discuss icons elsewhere, some of the foundational aspects to his argument in this treatise are well paralleled in those other works: the treatment of Judaism, the criteria by which one distinguishes true from false religions, and most especially, his peculiar notions touching the throne of God, namely, that God is required to be localized, to be in a place, if he is to reveal himself to limited human beings.¹⁴

Auch wenn die Autorschaft dieser Schrift für Theodor unter den Wissenschaftlern noch diskutiert wird, wird sie in diesem Buch wegen folgenden Gründen vorausgesetzt. Die Differenz zwischen dieser Schrift und anderen Schriften Theodors liegt in der Stilverschiedenheit und in der literarischen Art. Griffith betrachtet sie als ein „Pamphlet“¹⁵, also eine Streitschrift. Während Theodor als Theologe in anderen Schriften höchst komplexe theologische Themen behandelt, handelt er hier von der Position des geistlichen Vaters aus, in der er gezwungen ist, seine theologische Sprache für das breite christliche und muslimische Publikum zu elementarisieren.¹⁶ Griffith bemerkte: „It [...] becomes clear that Abū Qurrah's own concerns were more proximately practical and pastoral than were those of the Damascene.“¹⁷ Theodor konnte damit rechnen, dass seine Schriften und Gedanken weiter in den christlich-islamischen Kontroversen verwendet werden. Die Annahme Lamoreaux', dass die Einteilung der Kapitel und die langen Abschnittsüberschriften keine genaue Beschreibung des Inhalts sind und dass die Übergänge zwischen den Abschnitten nicht fließend sind¹⁸, können hier nur bestätigt werden. Eine sehr plausible Hypothese wäre, diese Schrift als ein pastorales Schreiben, einen Hirtenbrief oder als ein Lehrschreiben in mehreren Teilen zu klassifizieren. Zum Lehrschreiben bemerkte J. Haustein: „Der Gattungsbegriff <L.> ist kaum eindeutig zu definieren. In einem weiteren Verständnis sind L. alle in Briefform gehaltenen Schriften kirchlicher Autoritäten an gleichrangige oder untergeordnete Empfänger. Inhaltlich können solche Schreiben sich sowohl auf streng dogmatische wie auch ethisch-moralische und rechtliche Fragestellungen beziehen. In jedem Fall gehören L. in den Kontext der Ausübung einer kirchlichen Lehrfunktion, eines Lehramtes bzw. der theologischen Autorität eines christlich-kirchlichen Lehrers.“¹⁹ Man kann davon ausgehen, dass diese Schrift Theodors in den Kirchen von Edessa und Ḥarrān als Predigt verlesen wurde oder zur Katechese diente. Die Schrift beginnt ähnlich wie eine Predigt oder Homilie²⁰.

14 Ebd., 169f.

15 Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 53.

16 In der weiteren Arbeit werde ich den theologischen Zusammenhang mit den anderen Schriften Theodors zu erheben und zu erläutern versuchen.

17 *Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa*, 77.

18 Ebd., 167.

19 *Lehrschreiben, kirchliche (auch Hirtenbrief, Enzyklika, Apostolisches Schreiben; engl. pastoral letter, encyclical letter; frz. lettre pastorale, encyclique; ital. lettera pastorale, enciclica)*, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 5 L–Musi, Tübingen 2001, Sp.117–122, hier: Sp. 117.

20 Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Dick, *Traité du culte des icônes*, 85.

بسم الاب والابن وروح القدس اله واحد قوتي ومنيري.

Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen Gottes, der meine Macht und mein Wegweiser/meine Leuchte ist.

Nach dieser Formulierung wird der Autor genannt und auf den Inhalt hingewiesen²¹:

ميمير قاله انبا ثاوذوروس [تدرس] اسقف حران المقدس وهو ابو قرة يثبت فيه أن السجود لصورة المسيح الالهنا الذي تجسد من روح القدس ومن مريم العذراء المطهرة وصور قديسيه واجب على كل نصراني.

Mīmar, das der Anbā Theodorus, der Heilige Bischof von Harrān, d.h. Abū Qurrah, ausgesprochen hat, in dem bewiesen wird, dass die Niederwerfung vor dem Bild Christi, unserem Gott, der aus dem Heiligen Geist und aus Maria, der reinen Jungfrau, Mensch geworden ist, und vor den Bildern seiner Heiligen, allen Christen Pflicht ist.

Durch die Verwendung der dritten Person Singular wird es deutlich, dass dieser Teil später von den Kopisten hinzugefügt wurden. Der eigentliche Titel konnte derjenige sein, der vom melkitischen Patriarchen von Alexandrien, Eutychios, überliefert wurde. In diesem Titel (*Mayāmir al-Suḡūd li-l-Ṣuwar*), siehe anfangs dieses Unterkapitels, konnte das Wort „*mayāmir*“ einige Unklarheiten ausräumen. S. K. Samir stellt folgendes fest: Das Wort *maymar*, das aus dem Syrischen *mēmra* stammt, bedeutete Predigt und entspräche dem Arabischen *qawl*. Später nahm es die Bedeutung von Traktat oder Homilie und wäre das äquivalent vom *maqālah* gewesen. Für die antiken Texte aus der syrischen Tradition bedeutete das Wort *maymar* ein Kapitel oder eine Sektion von einem Traktat und nicht einen ganzen Traktat oder Homilie. Das wäre auch im Fall des Textes Theodors so zu verstehen, auch wenn der Kopist jedes Kapitel *ra's* benennt. Zur Stärkung dieser Meinung bringt Samir den Hinweis Theodors auf die dreißig Schriften (*maymar*), die er auf Syrisch geschrieben hätte. Unter dem Wort *maymar* hier, so Samir, wären nicht dreißig einzelne Schriften zu verstehen, sondern eine einzige Schrift mit dreißig Sektionen oder Kapiteln.²²

Die Schrift Theodors ist jedoch als eine Zusammensetzung mehrerer Predigten zu qualifizieren, die als ein einheitliches *katechetisches und apologetisches Projekt* in den Kirchen von Edessa und Harrān dienen konnte. In dieser doppelten Aufgabe gewann es ein rhetorisches Profil. Es könnte sein, dass die Einreihung der Kapitel nicht Theodor selbst gehört, sondern denjenigen, die diese Schrift benutzt haben, für eine bessere Vermittlung der Gedanken Theodors an die gläubigen Melkiten.

3.1.3 Zeit der Abfassung

Die frühere Forschung datierte diesen Text vor 787, da Theodor das 7. ökumenische Konzil (Nicäa 787) bezüglich des Bilderdogmas nicht erwähnt²³, während er den anderen sechs ökumenischen Konzilien und ihren Beschlüssen in anderen seiner Schriften große Aufmerksamkeit schenkt und diese als Hauptquelle für die Lehre der Kirche betrachtet.²⁴ Ein Be-

²¹ Ebd.

²² Samir, *Le traité sur les icônes d'Abū Qurrah mentionné par Eutychius*, 467–472.

²³ Graf, *Die arabischen Schriften*, 5; Paret, *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, 249.

²⁴ Mīmar über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben, in: Graf, *Die arabischen Schriften*, 111–128; 222: „Jedoch gehen wir mit der Gnade des Hei-

richt in der Bilderschrift weist eindeutig auf ein späteres Datum hin. In Kapitel XVI erwähnt Theodor Abū Qurrah das Martyrium von Anthonius Rūwāh/Rawḥ al-Qurashī²⁵, eines zum Christentum konvertiten Muslim, das am 25. Dezember 799 unter der Regierung des Harūn ar-Rashīd (786–809) nachgewiesen werden kann.²⁶ Die Schrift muss also nach 799 datiert werden.²⁷

Warum erwähnt Theodor dann das 7. ökumenische Konzil nicht? Griffith macht die Isolation der arabischen Christen gegenüber den Vorgängen in der byzantinischen Kirche für diesen Umstand verantwortlich.²⁸ Codoñer erklärt den Inhalt des Konziltextes als „weniger günstig“ für Theodors spezifischen Kontext. Die beim Konzil aufgeführte Argumentation zur Legitimierung der Bilder wäre

less expedient for the Melkites in Abū Qurra's time, in the midst of an Islamic 'iconophobic' milieu, which privileged subtlety and artifice over direct confrontation. Further, icon worshipers in the East likely did not follow their counterparts in the Empire in their overall ritualization of images and, perhaps, simply linked their practice to the traditional cult of particular shrines and their specific images.²⁹

ligen Geistes in jedem Falle darauf zurück, daß wir uns auf der Grundlage des Mār Petrus aufbauen, welcher die sechs heiligen Konzilien leitete, die sich auf Befehl des Bischofes von Rom, der Weltstadt, versammelten. Auf den Stuhl dieser Stadt hat er ihn (den Bischof) gesetzt als den Stellvertreter Christi, auf daß er mit seinem allgemeinen Konzil sich zu den Leuten der Kirche wende und sie bestärke, wie wir schon an anderen Stellen als dieser bewiesen haben.“; 277: „Auch bitten wir Gott, daß er sich nicht von dir entferne noch auch von dem, der mit aufrichtiger Gesinnung sein Angesicht (zu schauen) verlangt, durch das Gebet der Gottesgebäerin Maria und das Gebet unseres heiligen Vaters Saba, in dessen Kloster die Niederschrift des Buches ist, von welchem dieses Buch abgeschrieben ist, samt dem Gebete aller reinen, heiligen Väter, deren Glaube der rechte Glaube der Orthodoxie ist, und welche sich zu den sechs heiligen Konzilien bekennen, und samt dem Gebete aller jener, die den rechten, angenommenen Glauben bekennen, welcher der Glaube des Konzils von Chalzedon und aller seiner Heiligen ist, die ihm angewohnt haben.“

- 25 Für den Ort seiner Ermordung werden in der Forschung zwei Meinungen vertreten: Raqqah, in der Nähe von Harrān (siehe I. Dick, *La passion arabe de S. Antoine Ruwah, neo-martyr de Damas*), oder Damascus (E. Braida / C. Pelissetti, *Storia di Rawḥ al-Qurašī. Un discendente di Maometto che scelse di diventare cristiano*, Torino 2001, 62). Zur Person siehe auch K. Samir, *Saint Rawḥ al-Qurašī. Étude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion*, in: *Le Muséon* 105 (1992), 343–359.
- 26 *Un continuateur arabe*, 117f. Die Vermutung Codoñers, dass diese Referenz eine spätere Interpolation sein könne, weil die ursprüngliche Abhandlung Theodors in genere an bestimmten Punkten erweitert oder ergänzt wurde, wird nicht weiter bewiesen. *Melkites and Icon Worship*, 167.
- 27 Genauere Datierungen bleiben Hypothesen: Dick meint, die Abfassungszeit auf 815–820 eingrenzen zu können, also nach Theodors Rückkehr von Armenien. Er begründet seine Meinung mit der Tatsache, dass Theodor in der Präambel seiner Abhandlung die Stadt Edessa nennt, Theodor also womöglich wieder Bischof von Harrān war. Theodor hätte dann seinen Traktat während der ikonoklastischen Auseinandersetzungen in Byzanz unter Leo V. (815–820) geschrieben. (*Traité du culte des icons*, IX). Griffith ist der Meinung, dass die Schrift unter dem ikonophilen Patriarchen Hiob irgendwann zwischen 800–812 geschrieben worden ist. (*Treatise on the Veneration*, 28). Nach 812 sei er nach Armenien gereist und hätte sich in der Widerlegung der „Monophysiten“ und in den Debatten mit den Muslimen engagiert. Diese zwei apologetischen Richtungen begleiteten ihn bis in seine letzten Lebensjahre. (*Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 58).
- 28 Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 58; Ders., *Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abū Qurrah*, in: *Studia Patristica* 25 (1993), 270–299, hier: 284, 294.
- 29 Codoñer, *Melkites and Icon Worship*, 173.

Es ist fast unmöglich, dass die Christen im Kalifat von so einem großen Ereignis mehr als 20 Jahre später nicht in Kenntnis gesetzt wurden, wie Griffith argumentiert, auch wenn der Durchsetzungsprozess des 7. ökumenischen Konzils in der melkitischen Kirche bis zum 11. Jahrhundert gedauert zu haben scheint,³⁰ oder dass die Argumente weniger zielführend für Theodors Kontext waren, wie Codoñer begründet. Die vorliegende Untersuchung geht vor der Annahme aus, dass das Konzil wohl bekannt war. Es bleibt nun neu zu fragen, warum er die Entscheidungen eines Konzils, auf dem die Gesamtkirche vertreten war, nicht berücksichtigt hat. Er konnte sich doch auf dieses Konzil als die größte Lehrinstanz für die ganze Kirche beziehen. Johannes von Damaskus, den größten Bildertheologen vor ihm mit dessen Schriften „die meisten Berührungspunkte“³¹ zu erschließen sind, erwähnt Theodor auch nicht. Die hier vertretene These ist, dass Theodor die Tradition der christlichen Bilderverehrung tiefer in der Kirchengeschichte nachverfolgen wollte und von da aus ein festes Fundament für seine Argumentation bilden. Viele Argumente für die Bilder konnte er schon bei den Kirchenvätern vor dem Islam und dem byzantinischen Ikonoklasmus finden. In seinem Brief an einen „Jakobiten“ über die beiden Naturen in Christus betont Theodor: „[...] wir [hängen] uns an das Wort der Väter mehr als an unseren Atem und fallen nicht in die dumme Abscheulichkeit und den lügnerischen Trug“.³² Mit oder ohne Konzil hat die Bilderverehrung unter den Christen in seinem Bistum und darüberhinaus längst nachgelassen und es hat sich vielmehr eine Tradition der Bilderablehnung unter islamischem Einfluss entwickelt. Dieser Einfluss war stärker als jede Konzilsentscheidung, die jenseits der Grenzen des Kalifats tagte. Theodor gedenkt diesen Einfluss nur durch die Stimmen der Väter vor dem Islam zu konterkarieren, d.h. durch die Autorität der Tradition. Auch Argumente gegen die Bilder vom Konzil in Hiereia hingen wahrscheinlich noch im Kontext Theodors in der Luft und eine Erwähnung des 7. Konzils konnte diese Gegenargumente beleben. Theodor, der seine Bilderschrift irgendwann zwischen den zwei Perioden des byzantinischen Ikonoklasmus (726–787 und 814–843) oder zu Anfang der zweiten Ikonoklasmusphase verfasste, wollte keine Dispute unter seinen Christen verursachen, die sich auf neutralem Boden befanden und sich wahrscheinlich noch keiner der Entscheidungen zweier (Hiereia und Nizäa II) entgegengesetzten Konzilien verpflichtet fühlten. Diese instabile Atmosphäre wird durch den Anbruch einer fast 30-jährigen zweiten ikonoklastischen Periode 27 Jahre nach dem 7. ökumenischen Konzil deutlich. Als stärkere Argumente für diese schwankenden Zeiten erwiesen sich für Theodor die Worte der früheren Väter und der ungeschriebenen Tradition. Das Argument für die Überflüssigkeit der Erwähnung des 7. Ökumenischen Konzils kann durch eine andere gestärkt werden. Theodor erwähnt das berühmte Christusbild (Mandylyon) aus der Christuskirche in Edessa nur einmal und vorübergehend und nur in dieser Schrift aufgrund seiner allgemeinen Bekanntheit,³³ wenn er doch

30 Das Synaxarion von Al Birouni (gest. 1084) überliefert den 21. April als Gedenkfeiertag des melkitischen Kalenders für die sechs ökumenischen Konzilien. (Al. Birouni, *Sur la célébration des jours de l'année chrétienne chez les chrétiens melkites, tiré du Livre des monuments écoulés*, hg. v. R. Griveau, 304, in: Dick, *Un continuateur arabe*, 117). In Rom den anderen nicht vor 880 hinzugefügt wurde. F. Dvornik, *Le schisme de Photius, histoire et légende*, Paris 1950, 594–595.

31 Graf, *Die arabischen Schriften*, 67.

32 Ebd., 252.

33 Vgl. Graf, *Die arabischen Schriften*, 329, Anm. 1.

vielmehr die wunderbare Entstehung dieses Bildes als eine göttliche Legitimation für die Bilder in seiner Argumentation anführen könnte, wie es Johannes vor ihm gemacht hatte.³⁴

3.1.4 Sprache

Die Bilderschrift wurde auf Arabisch verfasst. Die arabische Sprache Theodors ist aber nicht das klassische Arabisch, die *faṣāḥah* der Literaten, sondern die mittelarabische Form³⁵, die auch griechische und syrische Elemente enthält.³⁶ Die Volkssprachlichkeit des Textes und seine herausragende kommunikative Kompetenz konnten ihn zu einem wertvollen Dokument im Bezug auf die Rezipierung machen.

Die christlichen Gemeinden des Nahen Ostens Ende des 8. und Anfang des 9. Jahrhunderts verwendeten immer mehr Arabisch sowohl als Sprache des alltäglichen Lebens als auch als liturgische Sprache und suchten in ihr Gott zu loben und anzubeten und gleichzeitig ihren Glauben reflektiert und glaubwürdig darzustellen. Arabisch war die *lingua franca* der neuen Kultur, zu deren Entwicklung auch die christlichen Autoren beitrugen. Das religiöse Vokabular war da bereits vom islamischen Verständnis geprägt, und daher erhielt auch die christlich-religiöse Sprache zwingend Qur'ānische Obertöne.³⁷ Der Arabist Joshua Blau zeigte in der Entwicklung des mittelarabischen Dialekts den Versuch der palästinensisch-melkitischen Mönche, sich in der Sprache des Qur'āns auszudrücken.³⁸ In der vom Islam und der Qur'ānischen Sprache bestimmten Umgebung war die Abfassung eines Textes in arabischer Sprache ein deutliches Zeichen fortschreitender Inkulturation, d.h. Verwurzelung christlichen Gedankenguts im arabischen Kulturraum. Dabei glied man sich nicht nur formal dem Arabischen und der es als zentrales Element der eigenen Identität nutzenden Religion an, sondern erreichte auch grundsätzlich die des Arabischen mächtige Bevölkerung.

Wie Dick bemerkte, arabisiert Theodor Abū Qurrah einige Worte, die normalerweise in ihrer griechischen Form wiedergegeben wurden. So verwendet er für Ikone nicht *'aiqūnat* (gr. eikón), sondern *ṣūrat*.³⁹ Er unternahm aber nicht nur eine bloße Übersetzung christlicher Theologie ins Arabische, sondern formulierte die christliche Identität mittels einer Neudefinierung zentraler religiöser Termini. Die Bedeutung religiöser Begriffe wurde von den sich verändernden religiös-gesellschaftlichen Konnotationen bestimmt. So wurde *suḡūd* (Niederwerfung) im islamischen Bereich zu einem *terminus technicus* für Anbetung. Theodor definiert diesen zentralen Begriff für die Bilderverehrung mittels eines intertextuell alttestamentlich-Qur'ānischen Bezugs neu, wie es später gezeigt wird.⁴⁰ Der pointierte Um-

34 I, 33; Kotter, *Contra imaginum*, 145f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 151; Siehe auch B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 2: Exposition fidei, Berlin u.a. 1973, 208; *Des Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens*, aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen von D. Stiefenhofer, München 1923, 229.

35 G. Graf analysierte als erster diesen Sprachtypus: *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch*, Leipzig 1905.

36 Arendzen, *De cultu imaginum*, XVII–XX.

37 Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 157.

38 A. Melkite *Arabic Literary Lingua Franca from the Second Half of the First Millennium*, in: BSOAS 57 (1994), 14–16. Vgl. ders., *A Grammar of Christian Arabic, based mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, Louvain 1966–1967.

39 Dick, *Traité du culte des icônes*, XI.

40 Arendzen, *De cultu imaginum*, 15–17; Graf, *Die arabischen Schriften*, 294–296; Dick, *Traité du culte*

gang mit identitäts- und bedeutungsgenerierenden Begriffen sollte hermeneutische Sinnhorizonte in die Welt der „Anderen“ oder „Fremden“, d.h. der Muslime, übertragen helfen.

3.1.5 Der Auftraggeber

Theodors Schreiben scheint durch einen bestimmten ᾿Anbā Yannah aus Edessa angeregt worden zu sein. Höchstwahrscheinlich stand diese Person in Verbindung mit der berühmten Kirche von Edessa, in der das Mandylion aufbewahrt wurde. Theodor erwähnt flüchtig dieses Bild im 23. Kapitel des Traktats.⁴¹ Dem Auftraggeber widmet Theodor das ganze erste Kapitel und den Schluss. Er führt den Bericht Yannas über die Bilderablehnung seitens der Christen ein, unterstreicht dessen Bitte an ihn, einen Traktat zur Rechtfertigung der Bilderverehrung auf Grundlage der Lehre der Kirchenväter zu schreiben, lobt seine Sorge um die Kirche und hofft auf seine Gebete als Beistand. Hinsichtlich der Identität des Auftraggebers sind sich die Wissenschaftler nicht einig. Arendzen stellte diesen Namen mit dem bei Assemani (Bibl. Or. II, 114) zu findenden syrischen Janī gleich und konkludierte „sine dubio“, dass dieser wegen seiner Sorge um die Kirche ein Bischof gewesen sein müsse. Er solle aber dienstfrei gewesen sein, weil ihn der Historiker und Theologe Michel Le Quien (gest. 1733) und der Kirchenhistoriker Pius Bonifacius Gams (gest. 1892) in ihren Listen der Bischöfe nicht erwähnen.⁴² Dick⁴³, Lamoreaux und Khairallah⁴⁴ sehen im Namen Yannah eine Form von Johannes und identifizieren ihn mit Johannes von Edessa, einem melkitischen Bischof. Während in der Edition von Dick Yannah durch die Formulierung „unser Bruder“ (*aḥānā*) auf derselben Stufe mit Theodor positioniert und durch die Bezeichnung „heilig“ (*al-muqaddas*) geehrt wird, wird er in der Edition von Arendzen einfach als Yāḥānā angesprochen.⁴⁵ Griffith lehnt die Vermutung ab, dass Yannah Bischof war. Seine These gründet sich auf zwei Sachverhalte: (1) auf die aus dem 10. Jahrhundert erhaltene Kopie der Bilderschrift vom Sinai, die den Nebensatz „der du bei uns in Edessa bist“ (*wa-ʿanta ʿindanā bi-r-ruhā*)⁴⁶ einfügt (der Auftraggeber lebte also in Edessa) und (2) auf ein in Edessa im Jahre 723 verfasstes Manuskript (British Museum Oriental 8606, fol. 140 verso, col. 2), das wertvolle Informationen über die melkitisch-edessenische Kirche im frühen 8. Jahrhundert liefert.⁴⁷ Dieses letzte Manuskript erwähnt zwei Personen mit dem Namen Yannah: einer ist Priester und Hegoumen, und der andere ist Priester und Verwaltungsbeamter der Kirche in Edessa.⁴⁸ Aufgrund dieser Hinweise vermutet Griffith, dass

des icônes, 125–131.

41 Arendzen, *De cultu imaginum*, 46; Graf, *Die arabischen Schriften*, 328; Dick, *Traité du culte des icônes*, 208.

42 *De cultu imaginum*, XXI.

43 *Un continuateur arabe*, 121.

44 *The Arabic Version of the Life of John of Edessa*, in: *Le Muséon* 113 (2000), 439–460, hier: 445.

45 Dick, *Traité du culte des icônes*, 87; Arendzen, 1.

46 Dick, *Traité du culte des icônes*, 87.

47 R. W. Thomson, *An Eighth-Century Melkite Colophon from Edessa*, in: *JTS* 13 (1962), 249–258.

48 „This book (δῆρον) contains a collection(?) of life-giving homilies of the holy Fathers and teachers of truth, with other necessary letters: this book was written and completed in the blessed city Ourhai (Edessa) of Mesopotamia, in the month Nisan (April) in the year 1034 (A.D. 723), in the time of office of the pious... John, Metropolitan of the same city, and of the chaste and God-loving Cyrus, head priest and oeconomos, and Simon the second priest, and Jannai, priest and higoumenos of the House of the Image of the Lord, and Jannai, priest and chartularius of the same holy church [...]“ Thomson, *An*

Yannah ein gebräuchlicher Name in einer Familie war, die in der berühmten Kirche des Christusbildes in Edessa angestellt war.⁴⁹

Da Theodor zu einer pastoralen Angelegenheit in Edessa schrieb, wo der Sitz einer Metropole war, der das Erzbistum von Ḥarrān untergeordnet war,⁵⁰ könnte man vermuten, dass Edessa in der Zeit Theodors entweder keinen Bischof hatte, oder dass der Auftraggeber – entweder der Metropolit selber oder ein Priester – Theodor wegen seiner theologischen und apologetischen Gewandtheit um ein Schreiben bat. Neuerdings hat Najib G. Awad – wie Griffith – die These von Dick abgelehnt und postulierte, indem er auch die These Griffiths relativierte, dass der Adressat ein „christlicher Freund“ gewesen sei, „der ein kirchlicher Prälat sein konnte oder auch nicht“. In der Bezeichnung des Adressaten „unser Bruder“ sieht Awad nicht zwingend einen „klerikalen Gleichgestellten“. Er sei auch nicht unbedingt ein Einwohner von ar-Rahā gewesen, sondern konnte diese Stadt in der Vergangenheit besucht und bei diesem Besuch ein Gespräch mit Theodor geführt haben. In Yannah sieht Awad jemanden, der aus Palästina oder aus den syrischen Bezirken der östlichen Regionen des Byzanz stammt.⁵¹

Es wäre vielleicht auch möglich einen fiktiven Auftraggeber anzunehmen. Zwei Parallelen zwischen der Einleitung Theodors und den Einleitungen der ersten zwei Bilderapologien des Johannes könnten auf ein literarisches Konstrukt hinweisen. Die Parallelen beziehen sich auf die Beschreibung der Anstifter der Bilderablehnung und auf das „Bescheidenheitstopos“⁵²:

Theodor referiert diese beiden wie folgt:

Ich lobe deine Sorge [des Auftragsgebers] und ich erachte es für angemessen dir zu antworten, mir dabei nicht selbst zutrauend, dass ich in der Lage sein sollte, irgendeinem Christen das geringste Ziel hinsichtlich seines Glaubens zu setzten, oder ihn von Schaden zu schützen, wenn jemand von den Außenstehenden, Leute des Verderbens, des Irrtums und der Unhöflichkeit, dem der Satan seine Zunge bewegt⁵³, um in ihnen [den Christen] Zweifel zu säen.⁵⁴

Weiter sagt er:

Ich vertraue vielmehr auf deine Gebete, welche ohne Zweifel von Christus nicht verschmäht werden, schon allein wegen deiner Liebe zu seiner Kirche [...], und weil du uns aus dem Schlafe der Saumseligkeit aufgeweckt hast [...].⁵⁵

Eighth-Century Melkite Colophon from Edessa, 252–253.

49 *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 58–59.

50 Griffith, *Treatise on the Veneration*, 21.

51 *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Boston u.a. 2015, 93.

52 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 197.

53 Im Gegensatz zu den hier beschriebenen Außenstehenden, d.h. zu deren Zustand als passive Werkzeuge des Teufels, werden sie in der Kopie von London (Or. 4950, fols. 198r–237v) als aktive Diener des Teufels dargestellt: „die für den Teufel die Zunge bewegen“ (من حرك للشيطان لسانه). Arendzen, *De cultu imaginum*, 2; Graf, *Die arabischen Schriften*, 279f.

54 Vgl. auch Graf, *Die arabischen Schriften*, 279f.

55 Arendzen, *De cultu imaginum*, 2; Graf, *Die arabischen Schriften*, 279f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 89.

Johannes fängt seine erste Bilderapologie folgendermaßen an:

Es wäre uns zwar nötig gewesen, stets unserer Unwürdigkeit bewußt, Schweigen zu halten und Gott das Bekenntnis der von uns begangenen Verfehlungen darzubringen [...].⁵⁶

In der Einleitung der zweiten Bilderapologie berichtet Johannes über die Anstifter der Bilderablehnung:

Aber der Feind der Wahrheit und der Gegner des Heiles der Menschen [...] bemüht sich, die Kirche Christi, die jetzt Frieden hat, zu verwirren, indem er durch ungerichte Lippen und trügerische Zunge [vgl. Ps 120,2] die Bosheit mit göttlichen Worten zurüstet und versucht, ihr [= der Bosheit] häßliches und finsternes Aussehen zu verbergen und die Herzen der Schwachen aus der wahren und von den Vätern überlieferten Gewohnheit herauszubewegen.⁵⁷

Diese in der Einleitung formulierte eigene Schwäche war ein „Brauch“ in Byzanz, wie Studer treffend bemerkte: „Die byzantinischen Schriftsteller liebten es, zuerst ihr Unvermögen und ihre Sündhaftigkeit zu bekennen und zu betonen, daß sie nur im Gehorsam und aus Liebe zur Kirche oder zu den Mitbrüdern das Wort ergriffen; sie baten darum um die Hilfe Gottes und das Gebet der Zuhörer und Leser.“⁵⁸

Für den fiktiven Auftraggeber könnten folgende Gründe sprechen: (1) Nur in diesem Kontext, in dem Theodor die primäre Verantwortung für seine Stellungnahme zu einem sozio-religiösen Phänomen auf seinen Auftraggebers überträgt, verwendet er stark negativ behaftete Begriffe gegenüber den Außenstehenden. In seiner öffentlichen Position als Bischof konnte Theodor wahrscheinlich dadurch seine Beziehungen zu den anderen Religionsführern und deren Angehörigen schonen. Der Weckruf kommt von außen und von Distanz, aus einer anderen Stadt. (2) Der Auftraggeber kann als eine auktoriale Instanz gesehen werden, um die Rezipienten des Textes zu beeinflussen. Wenn Theodor sich mit seiner Schrift nur an eine historische Person gewendet hätte, würden sich die anderen Kleriker oder die melkitischen Gemeinden nicht unbedingt direkt angesprochen fühlen. Yannas könnte somit als ein Name auf die Verantwortung der gesamten Kirche hinweisen. Die Formulierung „du hast uns gebeten“ kann als Legitimationsstrategie gelten. Er erfindet jemanden, der ihn beauftragt hat, um seine Schrift zu legitimieren. (3) Durch die dringliche Bitte, die Theodor aus dem „Schlafe der Saumseligkeit“ aufgeweckt hat, dramatisiert Theodor die Bilderkrise, um nachdrücklicher zu betonen, was nun getan werden muss. Dadurch legitimiert er seine Motivation fürs Schreiben. Von sich selbst hätte er sich nicht getraut, eine solche Schrift zu verfassen, weil er sich selbst nicht in der Lage gefühlt hätte, „irgend-einem Christen das geringste Ziel hinsichtlich seines Glaubens zu setzen“. Diese Aussage deutet auf die Situation der Christen im damaligen Kontext hin, in dem angesichts der Übertrittswellen zum Islam die Autorität eines Bischofs einen wenigeren Einfluss hatte. (4) Der Auftraggeber autorisiert Theodor als die geeignete Autorität in der Bilderfrage. (5) Auch die Tatsache, dass nur diese Schrift einen Auftraggeber hat, ist von Bedeutung. Es

⁵⁶ I, 1; Kotter, *Contra imaginum*, 65; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 34.

⁵⁷ II, 4; Kotter, *Contra imaginum*, 71; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 202.

⁵⁸ *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 15.

gibt noch eine andere Schrift Theodors, die einen direkten Adressaten hat: den Brief an den Miaphysiten David, in dem Theodor diesen auf dessen Anfrage in der Lehre der zwei Naturen Christi unterweist. Zwischen diesen Schriften und deren Adressaten gibt es jedoch Unterschiede. Theodor berichtet, dass er David, vermutlich ein Bischof⁵⁹, beim Besuch der heiligen Stätten in Jerusalem persönlich getroffen habe.⁶⁰ Trotz der literarischen Parallelen zu Johannes von Damaskus und der hier angeführten Annahmen bleibt das Postulat der fiktiv vermittelnden Instanz in der Person des Yannas nur eine Vermutung, die aber aufgrund der sehr dürftigen Quellenlage nicht auszuschließen ist.

3.1.6 Adressaten

Die Verwendung des Arabischen ist ein Zeichen dafür, dass Theodor sich exklusiv dem Auditorium im Arabisch sprechenden Raum zuwendet. Die Adressaten sind primär christliche Laien, die in der islamischen Welt lebten und die Bilderverehrung, besonders die Lokaltradition der Verehrung des Christusbildes von Edessa, nicht mehr praktizierten. Der Text sollte also einer christlich-religiösen Unterweisung und Stärkung jener schwankenden Christen dienen, deren religiöse Identität angesichts muslimischer Einflüsse in ihrer überkommenen Fassung ernsthaft gefährdet war. In der Einleitung, die vielleicht von den Kopisten zugefügt wurde, wird berichtet, dass Theodor für die Christen schreibt, die die Bilderverehrung „aus Unkenntnis der erhabensten Dinge des Christentums“ (*ḡahlun bi-mā fī yadayhi min šarafi an-našrāniyya*)⁶¹ und unter dem Einfluss der Gegner der Christen (*muḡālifu an-našrāniyya*) aufgegeben haben. Als besonderes Gegenüber der Christen werden dabei diejenigen angegeben, „die behaupten, dass sie in ihrer Hand ein von Gott herabgesandtes Buch haben“ (*man yadda ṭ'anna bi-yadihi kitāban munzālān min Allāh*).⁶² Das sind zweifellos die Muslime, die Theodor nie mit Namen erwähnt. Sie werden als „Fremde“ (*ḡurabā'*)⁶³, „Außenstehende“ (*al-barrāniyūn*)⁶⁴, „der andere“ (*al-ḡayr*)⁶⁵, diejenigen, „die den Glauben im Anspruch nehmen außer den Juden“ (*man yadda ṭ' al-īmān min ḡayr al-yahūd*)⁶⁶ bezeichnet und der Qur'ān als „ihre Bücher“ (*kutubhum*)⁶⁷ oder „das von Gott herabgesandte Buch“ (*kitāban munzālān min Allāh*).⁶⁸ Im Vergleich z.B. mit seinem Zeitgenossen Abū Ra'itā, dem Lehrer in der miaphysitischen Gemeinde, der sich eine direkte Polemik gegenüber den Muslimen erlaubte, bevorzugt Theodor eine verschlüsselte Redeweise, denn eine gewisse Vorsicht in seinem öffentlichen Amt als Bischof war geboten.

59 Qusṭantīn al-Bāshā, *Mayāmīr Thāwudūrus Abī Qurrah Usqf Harrān*, Beirut 1904, 139.5, in: Lamoireaux, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 34, Anm. 44.

60 Graf, *Die arabischen Schriften*, 239.

61 Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Graf, *Die arabischen Schriften*, 278; Dick, *Traité du culte des icônes*, 85. 62 Ebd.

63 Arendzen, *De cultu imaginum*, 2; Graf, *Die arabischen Schriften*, 279; Dick, *Traité du culte des icônes*, 91.

64 Arendzen, *De cultu imaginum*, 2, 3, 5, 14, 32, 33, 49; Graf, *Die arabischen Schriften*, 279, 281, 283, 293, 313, 332 („Fremden“); Dick, *Traité du culte des icônes*, 89, 92, 98, 99, 124, 170, 172, 216.

65 Arendzen, *De cultu imaginum*, 6, 7, 8, 9, 17, 25; Graf, *Die arabischen Schriften*, 284, 285, 286, 287, 296, 306; Dick, *Traité du culte des icônes*, 103, 106, 109, 131, 153.

66 Arendzen, *De cultu imaginum*, 6; Graf, *Die arabischen Schriften*, 284; Dick, *Traité du culte des icônes*, 103.

67 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283; Dick, *Traité du culte des icônes*, 99.

68 Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Graf, *Die arabischen Schriften*, 279; Dick, *Traité du culte des icônes*, 88.

Die Christen fanden sich in heftigen Diskussionen zu Wert oder Wertlosigkeit der Bilder auch unter sich selbst⁶⁹:

ولكن قد أعلم أنّ جميع أولاد الكنيسة مشتاقون ألى [إنّ] يسمعون محاورتنا في ذلك من كان ميتا لمخالفته النصرانية وجد من النصارى الذين لتقديمهم [تقدّم منهم] السجود لصور القديسين [من] قد حازوا الموت [حاوروا الموتى].

Ich weiss, dass alle Kinder der Kirche neugierig sind, uns über dieses Thema argumentieren zu hören, mit denjenigen, die tot wegen ihrer Abweichung von Christentum sind. Es gibt Christen, die – wegen ihrer Befürwortung der Bilderverehrung der Heiligen – den Tod überwunden haben.

Diesen sich dem Disput stellenden Christen möchte Theodor mit seiner Argumentation vorgehen. Seine Darstellung hat von vornherein aber auch die Intention, anderen in ihren interreligiösen Dialogen wegweisende Hilfestellung zu sein.

Obwohl die Schrift an ein christliches Publikum gerichtet ist, muss die Interpretation berücksichtigen, dass der Traktat grundsätzlich auch der Rezeption durch Muslime zur Verfügung stand. Die direkte (Christen und Juden) und die indirekte Adressatenebene (Muslime) durchdringen sich in der Bilderschrift stetig. Die rhetorischen und argumentativen Strategien gilt es in Laufe der Arbeit zu explizieren. Die Analyse des Textes wird zeigen, in welcher Gestalt die damalige religiöse Auseinandersetzung geführt wurde, indem sich der Autor zwar an das christliche Publikum wandte, dabei aber immer auch das muslimische Gegenüber im Blick hatte. Zugleich schlägt Theodor einen polemischen Ton an, in dem die Juden mit kritischen Attributen versehen werden, was sich aber nicht unbedingt direkt gegen diese allein richtet, sondern auch gegen die von den Muslimen vorgebrachten Argumente.⁷⁰ Anhand der von den Muslimen heftig attackierten Juden ließ sich verhandeln, was in direkter Auseinandersetzung mit den Muslimen kaum zu verhandeln war.⁷¹ Aus dem Inhalt der Polemik geht hervor, welche Kritik und Argumente die Muslime an und gegen die Bilderverehrung angebracht haben. Die eigentliche Adressierung an Muslime unter gemeinsamer oder versteckter Polemik mit den Juden lässt sich aus der Betrachtung der Zusammenhänge in der Argumentation rekonstruieren.

3.1.7 Inhaltsübersicht

Für einen besseren Überblick über den inhaltlichen Aufbau wird im Folgenden eine Gliederung des Textes vorgenommen:

Inhalt	Arendzen	Dick
Kapitel 1 Einleitung	1–2	87–89
1.1 Der Auftraggeber		
1.2 Ursachen für die Bilderablehnung unter den Christen		

⁶⁹ Arendzen, *De cultu imaginum*, 14; Dick, *Traité du culte des icônes*, 124f.

⁷⁰ Dies ist ein oft vorkommendes apologetisches strategisches Element. Siehe H. Teule, *Išo 'yahb bar Malkon's Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, in: M. Tamcke (Hg.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut 2007, 157–169, 161.

⁷¹ Vgl. Griffith, *Christians, Muslims and the Image of the One God*, 365

Kapitel 2 Identität der Christen im islamischen Kontext 2.1 Die Dogmen und die Sakramente des Christentums sind für Außenstehende unverständlich 2.2 Torheit des Kreuzes für die Nicht-Christen	2–4	90–94
Kapitel 3 Weisheit des Christentums gegenüber der Weisheit der Welt 3.1 Torheit des christlichen Glaubens für die Weisen der Welt 3.2 Die Offenbarung der wahren Weisheit durch den Heiligen Geist	4–5	95–98
Kapitel 4 Fleischlicher und geistlicher Verstand 4.1 Vernünftig unerklärbare Dinge im Alten Testament	5–6	99–102
Kapitel 5 Die Attribute Gottes 5.1 Anthropomorphismen im Alten Testament und im Qur’ān 5.3 Menschwerdung als Attribut Gottes	6–8	103–107
Kapitel 6 Die Beweisbarkeit der Wahrheit des christlichen Glaubens durch Wunder 6.1 Der Nachweis von Wundern im prophetischen Zeugnis 6.2 Der Christ nimmt durch den Glauben, was die Vernunft verweigert	8–9	108–110
Kapitel 7 Argumente aus der Tradition der Kirche 7.1 Kirchliche Traditionen und die Bilder 7.2 Die <i>antiquitas</i> der Bilder	9–10	111–113
Kapitel 8 Patristische Grundlage für die Bilder 8.1 Das Zeugnis des Hl. Athanasius 8.1.1 Die Bilderverehrung als Liebeszeichen für den Prototyp 8.1.2 Die Macht der Bilder 8.1.3 Der bildverehrende Mönch und der Satan 8.2 Zeugnisse von Eusebius von Caesarea und Gregor der Theologe	10–14	114–123
Kapitel 9 Rechtfertigung des Verehrungsaktes 9.1 Alttestamentliche Zeugnisse 9.2 Überflüssigkeit des Bilderverbotes 9.3 Verehrungsakt bei den Propheten 9.4 Zeugnisse aus dem Qur’ān	14–17	124–131
Kapitel 10 Das Bilderverbot 10.1 Bilder im Alten Testament 10.2 Argumente gegen die ḥadīthische Bilderauffassung	17–19	132–138
Kapitel 11 Definition der Niederwerfung 11.1 Die Verehrung als Form der Ehrerbietung	19–23	139–148

11.2 Transitivity der Verehrung		
11.3 Verehrung der Offenbarungsorte durch Propheten		
11.4 Das Zeugnis Ezechiels		
11.5 Das Zeugnis Davids und der Propheten		
Kapitel 12 Die Beziehung zwischen Bild und Vorbild	23–26	149–154
12.1 Die Bundeslade		
12.2 Aaron und die Namen der Söhne Israels		
12.3 Die Funktion des Bildes		
Kapitel 13 Schrift und Bild	26–28	155–159
13.1 Das Zeugnis Jesajas		
13.2 Das Zeugnis Ezechiels		
13.3 Das Zeugnis Jeremias		
Kapitel 14 Die Vermittlung und Fürsprache der Heiligen	28–29	160–163
14.1 Transitivity der Bilder		
14.2 Zeugnisse aus dem Alten Testament		
14.3 Gleichnis: ein König und seine Sachwalter als Vermittler		
Kapitel 15 Prophetische und typologische Bilder	29–32	164–169
15.1 Gesetzestafel		
15.2 Bundeslade		
15.3 Andere Beispiele		
Kapitel 16 Offenbarung der Geheimnisse Gottes durch Wunder	32–34	170–175
16.1 Wunder für die schwachen Gläubigen		
16.2 Der Hl. Geist und die starken Gläubigen		
16.3 Die Bekehrung von Antonius Rūwāh		
16.4 Das Wunder von Tiberias und der Ursprung des Klosters Ananias		
Kapitel 17 Kritik an der wörtlichen Interpretation der Schrift	34–35	176–179
17.1 Die Grenzen der wörtlichen Interpretation		
17.2 Der Kult des Steines in Jerusalem		
Kapitel 18 Der Kontext der Verbote im Alten Testament	35–38	180–187
18.1 Sinn des Bilderverbotes		
18.2 Gleichnis: ein König und sein Sohn		
18.3 Der Heilige Geist erleuchtet den Grund des Bilderverbotes		
18.4 Das Verbot des unreinen Essens		
18.5 Der Unterschied zwischen Juden und Christen		
Kapitel 19 Biblische und rationale Beweise für den vorläufigen Charakter der Verbote	38–41	188–194
19.1 Das Zeugnis Ezechiels		
19.2 Die Christen sind den vorübergehenden Verboten nicht verpflichtet		
Kapitel 20 Die Handlungsfreiheit der Gläubigen	41–43	195–201

20.1 Die Niederwerfung der Propheten vor Menschen		
20.2 Bildherstellungen durch David und Salomon		
20.3 David aß die Brote, die für den Gottesdienst bestimmt waren		
20.4 Makkabäer hielten den Sabbath nicht ein		
20.5 Elias opferte außerhalb des Jerusalemer Tempels		
Kapitel 21 Gottesebenbildlichkeit des Menschen	43–45	202–204
21.1 Gleichnis: eine Königstochter und ihr Bild		
21.2 Der Sünder verzerrt das Gottesbild in ihm		
21.2 Die Heiligen und der neue Mensch		
21.3 Die Wunder der Gebeinen Elisäus		
Kapitel 22 Die Verwertung der Materie	45–46	205–207
22.1 Das Wachs und das Siegel des Königs		
22.2 Das Material und das darauf geschriebene Wort Gottes		
	46–47	208–211
Kapitel 23 Transitivität des Bildes		
23.1 Das Bild Christi von Edessa		
23.2 Verachtung des Bildes bedeutet Verachtung des Dargestellten		
	47–50	212–219
Kapitel 24 Belohnung für die Bilderverehrer		
24.1 Gleichnis: Christus als demütiger König		
24.2 Bilderverehrer als treue Nachfolger des vom Thron herabgestiegenen Königs		
24.3 Das Kreuz - Stein des Anstoßes für Nicht-Christen		
24.4 Adressierung an den Auftragsgeber		
24.5 Schluss		

Im Vergleich zu anderen Schriften Theodors, wo zwischen den Kapiteln ein logischer Übergang stattfindet, sind in dieser Schrift die meisten Kapitel eher in loser Weise aneinander eingereiht. Jedoch gehören sie, wie Puzzlesteine, zum selben Bild. Wie oben geläutert, konnte das Werk als sonntägliche Homilien oder als Grundlage für Katechese verwendet werden. Die Kapitel befolgen eine innere Logik, die im Großen eingehalten wird. Der Hauptgedanke, die Bilder gehören zum Wesen des Christentums und sie wurden einerseits von Gott und Propheten in den Offenbarungsschriften und andererseits von den Vätern legitimiert, zieht sich wie ein roter Faden durch alle Kapitel hindurch. Einige Überschriften der Kapitel werden in Thesenform und andere in Frageform gehalten. Sie enthalten meist den Vorwurf der Gegner oder weisen auf den Gegenstand hin, über den im Kapitel gehandelt wird. Die Kapitel selbst sind von unterschiedlicher Art. Einige enthalten lange Reihen von alttestamentlichen Zitaten in Korrespondenz mit qur'ānischen Stellen. Andere stellen einen geschlossenen Beweisgang dar. Einige bringen Zitate aus den Kirchenvätern. Andere beweisen auf Grundlage der Vernunft.

3.2 Religiös-theologischer Rahmen der Bilderfrage

3.2.1 Die Bilderschrift im Kontext der Legitimierung der „wahren Religion“

Die Bilderverehrung gehört für Theodor Abū Qurrah zu einem weiteren Feld des Erweises religiöser Wahrheit im Christentum. Er berührt in der Bilderschrift die großen theologischen Themen des christlich-islamischen Dialogs: Attributenlehre, Menschwerdung, die wahre Heilige Schrift und Wunder als Bestätigung der Religion. Einige Themen werden ausführlich behandelt, andere dagegen oft nur erwähnt, und dies, weil er einige seiner Schriften substantiell in der Bilderschrift voraussetzt. Drei von ihnen können identifiziert werden: *Über den Schöpfer und die wahre Religion*, die von I. Dick als die erste arabische Schrift Theodors betrachtet wird und an den Anfang seiner Zeit im Sabas-Kloster zwischen 780 und 785 datiert wird⁷², *Mīmar über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben*, *Mīmar über die Wahrheit des Evangeliums* und *Mīmar über die Menschwerdung des Sohnes Gottes*. Für die letzten drei Schriften gibt es keine genauen Datierungen. Sie als der Bilderschrift vorausgegangene Schriften anzunehmen, wäre deswegen ein gewagtes Unternehmen. Jedoch weist Theodor in der Bilderschrift darauf hin, dass er mehrere *Mīmar* (Traktate) verfasst habe, in denen er die Wahrheit des Evangeliums bewiesen habe.⁷³ Aufgrund dieser Aussage und der in diesen Schriften ausführlich behandelten Themen, die Theodor in der Bilderschrift referatartig als selbstverständlich anspricht und als schon bewiesene Tatsachen versteht, werden diese Schriften zum besseren Verständnis der inneren Struktur des theologischen Denkens Theodors herangezogen.

In seinem *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion* behandelt Theodor den Wahrheitsanspruch der Religionen seiner Zeit (Heiden, also Anhänger der paganen Religionen, Zoroastrier, Samaritaner, Juden, Christen, Manichäer, Markioniten, Anhänger des Bardaisan und Muslime).⁷⁴ Er dokumentiert die Vielfalt des religiösen Milieus, in dem er lebte, und beschreibt jede der genannten Religionen und ihre charakteristischen Glaubenssysteme (Heilige Schrift, Gesandte, Glaubenslehre, etc.). Die Religionen behandelt er in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens auf der Bühne der Geschichte. Daher endet

⁷² *Traité de l'existence du Créateur*, 120.

⁷³ Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 287; Dick, *Traité du culte des icônes*, 109. Graf vermutet, dass hier der *Mīmar über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben* und *Mīmar über die Wahrheit des Evangeliums* gemeint sind. *Die arabischen Schriften*, 287, Anm. 2.

⁷⁴ L. Cheikho edierte zum ersten Mal den Teil über die wahre Religion. (*Maymar li-Ṭwudūrus Abū Qurrah fī wuḡūd al-Ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm*, in: al-Mašriq 15 (1912), 707–774 und 825–842). Graf übersetzte den Text ins Deutsche (*Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, 24–66). Siehe auch G. Monnot, *Abu Qurra et la pluralité des religions*; J. P. Monferrer-Sala, «Apologética racionalista» de Abū Qurrah en el *Maymar fī wuḡūd al-Ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm* II/2, 12–14, in: ASHF 22 (2005), 41–56. Obwohl das Manuskript keinen Titel und Autor trägt, gingen sowohl Cheikho als auch Graf nach einem Vergleich mit anderen Manuskripten, die den Namen Theodors tragen, davon aus, dass die charakteristische Schreibweise und die Argumentation auf Theodor hinweisen. Dick legte eine kritische Edition des arabischen Textes *Über die wahre Religion* mit Korrekturen der Fehler und Verbesserungen der arabischen Sprache in der Edition von Cheikho vor. *Théodore Abuqurra: Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion / Maymar fī wujūd al-Kāliq qa-l-dīn al-qawīm li-Thawudhurus Abi Qurra*.

die Liste mit dem Islam. Die Idee, dass Muḥammad der letzte und abschließende Gesandte („Siegel der Propheten“ Sure 33,40) in der historischen Reihe der Gesandten Gottes sei, war und ist ein wichtiges Element islamischer Lehre. Im „Buch Gottes“ (Sure 8,75), das herabgesandt wurde (Sure 12,2), sei die richtige und universale (Sure 10,37) Lehre über Gott, die rechte Lebensführung und die angemessene Anbetung Gottes offenbar. Doch Gottes wahre Gesandte, so Theodor, zeigen sich nicht durch chronologische Reihenfolge, sondern durch Einsicht und durch das Zeugnis der Wunder und Prophetie.

Der Höhepunkt dieses Einblicks in die verschiedenen Religionen führt zu der Frage: Wie kann der ‚religiös Nüchterne‘ oder der ‚religiös Ungeweihte‘ die wahre Religion aus dieser Vielfalt erkennen? Theodor Abū Qurrah führt hier eine Parabel ein: Ein König, der vor allen versteckt lebte, sandte eines Tages seinen Sohn in einen Teil seines Reiches, wo eine Angelegenheit zu regeln war. Mit dem Sohn sandte der König auch einen Arzt, der für die Gesundheit des Sohnes sorgen musste. Der Arzt aber vernachlässigte den Sohn, und dieser wurde krank. Der Vater erfuhr es und schickte ihm einen Brief, der einen dreifachen Inhalt hatte: seine Beschreibung, damit der Sohn ihn wiedererkennen kann, die Beschreibung der Krankheit des Sohnes, ihre Ursachen und die Arzneimittel. Der König hatte aber viele Feinde, die ihn um seine Macht beneideten. Diese erfuhren von der Krankheit des Königssohnes und von dem Schreiben des Königs. Da sie Meister der Täuschungen waren, beauftragten sie falsche Boten, die sie mit gefälschten Nachrichten zu dem Königssohn schickten. Sie alle kamen mit einem angeblichen Brief des Vaters zu dem Sohn und jeder nannte die anderen Lügner. Der Arzt kam, um ihn zu beraten. Der Arzt ließ die in den Briefen beschriebenen Krankheiten und Medikamente nennen, um beurteilen zu können, welcher Brief die wahren Informationen enthielt und welcher Schaden verursachen wollte. Schließlich war der Sohn, mit Hilfe des Arztes, imstande den wahren Boten zu identifizieren. Theodor deutet das Gleichnis wie folgt: Der König ist Gott. Der Sohn ist die Menschheit, und der Arzt die Vernunft, die Gott den Menschen gab, dass sie ihn erkennen können, und in der Lage sind, das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Indem sie die Vernunft vernachlässigt hat, kam die Menschheit in einen Zustand der Krankheit. Gott sandte ihr, wie ein liebender Vater, ein Buch, in dem er sich selbst ihr beschrieb, die Ursache ihrer Krankheit bestimmte und ihr ein Heilmittel für das ewige Wohlsein gab. Seine Botschaft wurde aber von den Teufeln entwendet und diese sandten der Menschheit eine Reihe von falschen Boten, um sie zu verwirren.⁷⁵

Angesichts der Herausforderung des *kalāms* schlägt Theodor hier eine rationale Strategie (*al-ḥillah*)⁷⁶ vor: den Vergleich.⁷⁷ Der entscheidende Gedanke dabei ist, dass Vernunft und Religion nicht getrennt sind.⁷⁸ Theodor zielt darauf, das Christentum (*an-naṣrāniyyah*)

75 Paraphrasierung nach Graf, *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, 31–35.

76 Dick, *Traité de l'existence du createur*, 212.

77 Griffith stellt fest, dass dies ein “exercise in what one might call an archaic ‘comparative religion’, albeit from a position of *parti pris*” war und stellt etwas “unique in the Christian apologetic literature up to Theodor Abū Qurrah’s day” dar. *Faith and Reason in Christian Kalam*, 30. Siehe auch Ders., *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*, in: *Proceedings of the PMR Conference 4* (1979), 63–87.

78 Vgl. J.-P. Monferrer-Sala, ‘*Apologética Racionalista*’ de Abū Qurrah en el ‘*Maymar fi wuḥūd al-ḥāliq wa-l-dīn al-Qawīm*’ II/2, 12–14, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 22 (2005), 41–56; O. Varsanyi, *The Role of the Intellect in Theodore Abu Qurrah’s On the True Religion*, in: *ParOr* 34

als die wahre Religion zu erweisen: Die christliche Beschreibung Gottes (*waṣf Allāh*) sei die einzig richtige; das Evangelium (*al-Inḡīl*) sei die einzige Schrift, die mithilfe des menschlichen Intellekts (*al-‘aql*) geglaubt werden kann, denn sie enthält keine moralischen Widersprüche (z.B. Ehe und Ehebruch); das Christentum biete somit die rechtmäßige Lehre über das Erlaubte (*al-ḥalāl*) und Verbotene (*al-ḥarām*) und über Belohnung (*al-tawāb*) und Bestrafung (*al-‘iqāb*).⁷⁹ Darüber hinaus skizziert Theodor das Profil des Gesandten, der behauptet, von Gott gesandt zu sein, und die Zeichen, mit denen sich der Gesandte als solcher erkennen lässt. Alle diese Themen kommen mit unterschiedlicher Gewichtung auch in der Bilderschrift zur Sprache. Jenseits des thematischen Widerhalls ist die literarische Technik des Gleichnisses von Bedeutung, von der Theodor neun Mal in der Bilderschrift Gebrauch macht. Dies ist ein Zeichen dafür, dass diese literarische Gattung in seiner Zeit sehr üblich war. Zuweilen scheint ihm ein ausführlicher Rückgriff auf das Gleichnis unnötig, weil er die durch das Gleichnis angezeigten Sachverhalte als bekannt voraussetzen kann und daher ein kurzer Hinweis oder ein kurzes Resümee des Gleichnisinhaltes genügen, um sich des Einverständnisses seiner Leser gewiss zu sein.⁸⁰ Die Gleichnisrede hat tiefe Wurzeln nicht nur in der Bibel, sondern auch in der qur’ānischen Darstellungsform.⁸¹ Der Qur’ān als das beste Produkt der arabischen Sprache verpflichtete zur Berücksichtigung der durch ihn geprägten Sprache und literarischen Formen. Er war sich bewusst, dass die Ver-

(2009), 51–60; W. Nasry, *The Place of Reason in an Early Arab-Christian-Muslim Dialogue*, in: D. Righi (Hg.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750–1250 d.C.)*, Atti del 2° convegno di studi arabo-cristiani Roma 9–10 marzo 2007, Torino 2009, 179–189.

79 Diese Themen werden von Theodor Abū Qurrah in seinem *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion* ausführlich behandelt.

80 Z.B. Arendzen, *De cultu imaginum*, 29; Graf, *Die arabischen Schriften*, 310; Dick, *Traité du culte des icônes*, 163. Vgl. Johannes von Damaskus, III, 33; Kotter, *Contra imaginum*, 138; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 296.

81 Dem speziellen Typus der „Königsgleichnisse“ steht auch eine entsprechende reichhaltige Geschichte in der jüdischen Tradition gegenüber. Hier entwickelte sich die Gleichnis-Gattung im Laufe des früh-rabbinischen Judentums zum „midrashizing“-Programm der Rabbinen, wo Sentenzen und Gleichnisse in einem erheblichen Ausmaß zu finden sind. „Hier wird die formale und inhaltliche Einfachheit der Gleichnisse als überraschend kostbarer Wert zum Verständnis der Offenbarung gewürdigt.“ (C. Thoma / S. Lauer (Hg.), *Die Gleichnisse der Rabbinen I: Pesiqṭā deRav Kahanā (Pesk)*, Bern 1986, 52). Anstatt abstrakter theologischer Lehrsätze benutzten die Rabbinen vor allem in Genesis Rabba (Sammlung von antiken rabbinischen homiletischen Interpretationen des Genesis-Buches) das Gleichnis als Auslegungsmittel. „Die Gleichnisse erzählenden Rabbinen waren sich also – entgegen einer herrschenden Skepsis – bewusst, dass die Gleichnisse den Zugang zur Tora auch für einfache, in der rabbinischen Dialektik nicht bewanderte Leute, eröffneten.“ (Ebd.). In der Midraschliteratur entwickelte sich nach 135 n. Chr. der Typus von Königsgleichnissen. (I. Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Zeit*, Breslau 1903, XIII). Eine auffallend starke Häufung des Königsbildes und der Königsgleichnisse in Midraschim ist bis nach 350 n. Chr. zu beobachten. Diese Entwicklung war eine Gegenreaktion auf die politische Machtentfaltung der römischen Kaiser. „[...] je mehr der Principat zur Despotie sich entwickelte, je größer seine Machtentfaltung wurde, umso zahlreicher wurden die Gleichnisse, die in der Zeit von Caracalla bis Diocletian oft einen Anflug von überlegenem Hohn annehmen, und dann in der diocletianischen und constantinischen Epoche den Höhenpunkt schroffen Gegensatzes zu erreichen.“ (Ebd., XXIII). Wie in den früheren jüdischen Königsgleichnissen wird Gott auch bei Theodor als liebend sorgender Vater, Israel als Sohn und die Israeliten im Reifungsprozess. Die Bezeichnung „König“ als Gottesepitheton kommt auch in der Bibel vor und hatte in der frühchristlichen Literatur eine weite Verbreitung. Vgl. M. Hengel / A. M. Schwemer, *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult: im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991.

wendung der Gleichnisse auch im Qurʾān und darüber hinaus auf islamischer Seite als Stilmittel verankert war. In den islamischen Gemeinden der mittelmekkanischen Periode war mit Gleichnisreden und -erzählungen ein neues homiletisches Element aufgetreten, das spätmekkanische *mathal*. In der medizinischen Phase stellte das Gleichnis „ein auffallendes Charakteristikum koranischer Rede“ dar.⁸² Der Begriff *mathal* (pl. *amthāl*) „scheint von einer bestimmten Zeit an zu einem *terminus technicus* geworden zu sein, mit dessen Nennung eine exegetische Programmatik, vielleicht auch eine Referenz auf die Gleichnisreden der älteren Religionen angesprochen war“.⁸³ Die Verkündigung des Qurʾāns wurde einprägsam durch lebendige Beschreibungen, Analogien, Vergleiche und bildliche Erzählungen.⁸⁴ Darunter finden sich ungefähr 30 Gleichnisse.⁸⁵ Die Häufigkeit dieser rhetorischen Form bildet ein Charakteristikum für die Darstellung der Offenbarung im Qurʾān. Die Entfaltung der Gleichnisse bedeutete „eine wichtige Station der koranischen rhetorischen Entwicklung“ und wurde zum typischen Merkmal für die Prophetenrede.⁸⁶ Die im 9. Jahrhundert entwickelte Lehre von der Unnachahmlichkeit des Qurʾāns (*i ʿġāz al-qurʾān*)⁸⁷, „feierte“ den literarischen Wundercharakter der qurʾānischen Offenbarung.⁸⁸ Dadurch, dass der Qurʾān als „das in sprachlicher, rhetorischer und literarischer Hinsicht beste Buch schlechthin“⁸⁹ betrachtet wurde, bestimmte und beeinflusste es die damalige (inter)religiöse Sprache. Nicht nur Theodor Abū Qurrah, sondern auch der „nestorianische“ Apologet ʿAmmār al-Baṣṣī⁹⁰, der „jakobitische“ Apologet Abū Rāʾiṭah⁹¹ und der Melkit Peter von Bayt al-Raʾs⁹²

82 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 499.

83 Ebd., 498.

84 Vgl. Fr. Buhl, *Über Vergleichen und Gleichnisse im Qurʾān*, in: Acta Orientalia 2 (1924), 1–11, abgedr. in: R. Paret (Hg.), *Der Koran*, Darmstadt 1975, 75–85; T. Lohmann, *Die Gleichnisreden Mohammeds im Koran*, in: MIO 12 (1966), 75–118 und 241–287; M. Sister, *Metaphern und Vergleiche im Koran*, in: MSOS 34 (1931), 194–254; T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran*, Paris 1943. Für einen Überblick siehe D. Beaumont, *Simile*, in: EQ 5(2006), 13–18; A. Neuwirth, *Rhetoric and the Qurʾān*, in: EQ 4 (2004), 461–476, hier 470–472; Dieselbe, *Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sūras*, in: G. R. Hawting / A.-K. A. Shareef (Hg.), *Approaches to Qurʾān*, London u.a. 1933, 3–36; I. Lichtenständer, *Origins and Interpretation of Some Koranic Symbols*, in: G. Makdisi (Hg.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden 1965, 426–436; M. Mir, *The Qurʾān as Literature*, in: Religion and Literature 20 (1988), 49–64, hier: 54ff.

85 Lohmann, *Die Gleichnisreden Mohammeds im Koran*, 75.

86 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 501, 499.

87 Siehe G. E. von Grunebaum, *Der Begriff der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in seiner Entstehung und Fortbildung*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 13 (1969), 58–72; M. Larkin, *The Inimitability of the Qurʾān: Two Perspectives*, in: Religion and Literature 20 (1988), 31–47; R. C. Martin, *Inimitability*, in: EQ 2 (2002), 526–536.

88 A. Neuwirth, *Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in literaturwissenschaftlicher Sicht*, in: Der Islam 60 (1983), 166–183, hier: 170.

89 Ebd., 166.

90 M. Hayek, *ʿAmmār al-Baṣṣī, Apologie et controverses*, Beirut 1977, 226–227.

91 Graf, *Die Schriften des Jakobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʾiṭa*, Bd. 1, 40 (Ar.), Bd. 2, 52 (Übers.).

92 In seinem Kitāb al-Burhan. Das dem Eutyches von Alexandria zugeschriebene Werk Kitāb al-Burhan und im 1960 unter seinem Namen veröffentlicht von P. Cachia und übers. v. M. Watt, *Eutycheus of Alexandria. The Book of Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, Louvain 1960–1961, wurde später dem Peter von Bayt ar-Raʾs zugeschrieben. S. K. Samir, *La littérature Melkite sous les premiers abbassides*, OCP 56 (1990), 469–486, hier: 482–484.

verwandten als häufiges Stilmittel Metaphern und Gleichnisse, in denen Bilder des alltäglichen Lebens zur Erörterung religiöser Fragen verwandt wurden.

Diese Ausführung ist von dreierlei Bedeutung: (1) sie führt in den historisch-religiösen Raum ein, in dem Theodor lebte und in dem er das Thema der christlichen Bilderverehrung behandelte; (2) sie verdeutlicht Theodors Involvierung in den christlich-islamischen Auseinandersetzungen und erhellt die darin meist disputierten Themen; (3) sie zeigt auf, welches literarische Genre Theodor bevorzugt.

3.2.2 Der „Geheimnis“(sir)-Charakter des christlichen Glaubens

Theodor beginnt seine Argumentation in der Bilderschrift mit der Eingliederung der Bilderfrage unter den „Geheimnissen“ (*asrār*) des Christentums. In dieser Kategorie gliedert er sowohl Dogmen (die Trinität, die Menschwerdung des Sohnes Gottes und sein volles Menschsein – Geburt, das Fliehen vor Herodes, das Fasten, das Beten zum Vater in Gethsemani, die Festnahme durch die Juden, der Tod am Kreuz, das Gebet auf dem Kreuz zum Vater) als Sakramente (die Wandlung der eucharistischen Gaben, die Taufe und die dadurch erworbene geistliche Erneuerung) ein.⁹³ Dick betitelt diesen Paragraph folgendermaßen⁹⁴:

أسرار التثليث والتجسد والفداء هذيان في أعين البرانيين.

Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung und der Erlösung in den Augen der Fremden.

Diese „Geheimnisse“, die die christliche Identität ausmachen, kämen den Fremden (*barrāniyyīn*) irrig vor und „das Geschwätz im Schlafe“ stünde „der Wahrheit näher“⁹⁵ (*wa anna haḍayāna an-nawmi aqrabu ilā as-sadādi min kalāmihim*) als die Rede der Christen. Doch weist Theodor darauf hin, dass die Christen, die die Bilderverehrung ablehnten, an die Dogmen des Christentums und an das Wort der Bibel bezüglich Christi Leiden und Tod – eine völlig verneinte Tatsache bei den Muslimen – noch glaubten. Die Christen entwickelten demnach eine Art Kryptochristentum, d.h. sie verheimlichten ihren in äußeren Zeichen ausgedrückten Glauben (z.B. Aushängen von religiösen Bildern an den Wänden, Prozessionen mit den Bildern) und passten sich zumindest formell an die im öffentlichen Raum generell vertretene Religion des Islam an. Ihre Bilderablehnung erweise sich somit als eine der wichtigsten Stationen der Entfremdung vom Christentum. Das ganze zweite Kapitel, das sich nur auf die Aufzählung christlicher „Geheimnisse“ fokussiert, schafft gleichzeitig den theologischen Rahmen der Ausführungen. In diesem Eröffnungsteil ist schon ein Unterschied zu Johannes von Damaskus zu bemerken. Johannes beginnt seine Argumentation mit einer bekenntnisartigen Formel, das „[...] zum kirchlichen Glaubensbekenntnis (πιστεύω) [über]geht“⁹⁶ und das auf die Dialektik zwischen Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit Gottes⁹⁷ zielt, wobei das Bild-Konzept einen hervorgehobenen

93 Arendzen, *De cultu imaginum*, 2f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 280f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 91f.

94 *Traité du culte des icônes*, 91.

95 Ebd.; Dick, *Traité du culte des icônes*, 92.

96 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 52.

97 „Ich glaube an den einen Gott, den einen Anfang von allem, den ursprungslosen, ungeschaffenen,

Wert hat: Die Christen bilden „das sichtbar gewordene Fleisch Gottes“ ab.⁹⁸ Die von Johannes aufgezählten Prädikate Gottes in dieser Formel teilt Olewiński in zwei Kategorien: diejenigen „mit ἄ-privativum entsprechen der apophatischen Theologie“, während die „letzten vier Prädikate (ἄσώματον, ἄόρατον, ἀπερίγραπτον, ἀσχημάτιστον) zu den Begriffen gehören, die häufig in früheren Stellungnahmen über religiöse Bilder (sowohl die heidnischen wie auch die christlichen) und im Bilderstreit auftreten“.⁹⁹ Diese Einleitungen in die Bilderfrage stellen zwei wichtige unterschiedliche theologische Voraussetzungen dar: Für Johannes ist das Bild Teil des christlichen Bekenntnisses mit christologisch ausgeprägtem Akzent, während es für Theodor Teil der christlichen Praxis ist, die er im größeren Rahmen des Geheimnisses des Christentums versteht. Diese Unterscheidung ist von Anfang an zu sichern, denn sie ist nicht nur kontextuell bedingt, sondern weist auch Differenzen im Bildverständnis auf. Johannes schreibt für ein christliches Auditorium (Ikonodulen und Ikonoklasten), das die Göttlichkeit Christi nicht in Frage stellte. Im Gegensatz zu ihm schreibt Theodor für ein christliches Publikum, das vor allem die Muslime als Gegenüber hat. Demzufolge muss er ein neues Konzept konstruieren, in dem er die christliche Religion als die wahre beweisen will sowie alles dazu Gehörige. Theodor entfaltet keine großen theologischen Themen, stellt vielmehr Zusammenhänge zwischen der christlichen Theologie und Hermeneutik und der christlichen Praxis dar. Für ihn ist das Bild untrennbar vom kirchlichen Kult und besitzt daher einen sakramentalen Status.

unvergänglich und unsterblichen, ewigen und immer währenden, unbegreiflichen, körperlosen, unsichtbaren, unbegrenzten, gestaltlosen, das eine Wesen jenseits aller Dinge, die Gottheit in drei Hypostasen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, ihm allein diene ich und ihm allein bringe ich Verehrung durch Anbetung dar. Dem einen Gott diene ich, der einzigen Gottheit, aber auch die Dreizahl der Hypostasen verehere ich, Gottvater, den Fleisch gewordenen Gottsohn und Gott, den Heiligen Geist, nicht drei Götter, sondern einem, nicht getrennten Hypostasen, sondern geeinten. Nicht drei Verehrungen vollziehe ich, sondern eine, nicht einer jeden der Hypostasen getrennt, sondern vereint den drei Hypostasen als einem Gott bringe ich Verehrung dar. Nicht verehere ich das Geschöpf anstelle des Schöpfers (vgl. Röm 1,25), sondern ich verehere den Schöpfer, weil er meinewegen Geschöpf wurde und ohne Erniedrigung und Zerstörung zum Geschöpf herabgestiegen ist, um meine Natur zu verherrlichen und sie zur Gefährtin der göttlichen Natur zu machen (vgl. 2 Petr 1,4). Zusammen mit dem König und mit Gott verehere ich das Purpurkleid des Leibes nicht als ein Gewand oder als eine vierte Person (das sei ferne!), sondern als etwas Gottgleiches geoffenbart und geworden, unveränderlich wie z.B. das Chrisam [Olewiński: das Salbende Gewordenes]. Denn die Natur des Fleisches ist keine Gottheit geworden, sondern wie das Wort Fleisch geworden ist, indem es unerschütterbar das geblieben ist, was es war, so ist auch das Fleisch Wort geworden, wobei es nicht das verliert, was es ist, sondern mehr noch: hinsichtlich des Wortes gemäß der Person zu ein und derselben gemacht. Darum bin ich mutig und bilde den unsichtbaren Gott nicht als einen unsichtbaren ab, sondern als einen, der um wegen uns sichtbar geworden ist durch die Teilhabe an Fleisch und Blut. Nicht die unsichtbare Gottheit bilde ich ab, sondern das sichtbar gewordene Fleisch Gottes.“ 1, 4; Kotter, *Contra imaginum*, 76; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 28f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 51–62.

98 Kotter, *Contra imaginum*, 78; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 29; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 59.

99 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 52.

3.2.3 Die Weisheit (*ḥikma*) des Christentums

Die Rechtfertigung der Bilder erfolgt somit auf der Grundlage dessen, was Theodor unter „göttlicher Weisheit“ (*ḥikma ilāhīya*)¹⁰⁰ versteht. Die religiöse Bedeutung der Bilder ist denjenigen verborgen, die nicht das Christentum als die göttliche Weisheit aufgrund der Menschwerdung mitvollziehen. Die Grundlage für sein theologisches Konzept legt Theodor durch die Betonung der Dialektik von Weisheit und Torheit des Apostels Paulus, die das Thema des ganzen dritten Kapitels ist. Er stellt die Weisheit des Christentums der Torheit der Welt gegenüber. Die Weisheit der Welt, die „alles Maß überschritt“ und „die Geistesvorzüge ihrer Anhänger, [die] sich über den Verstand aller Menschen erhob“, stehe im Widerspruch zur Weisheit des Christentums, weil die erste über sich selbst denke, dass „es neben ihr keine Weisheit mehr gebe“.¹⁰¹ Gott selber habe die Weltweisheit „töricht“ gemacht hat.¹⁰² Die Weisen der Welt hätten ihre Bezeichnung von dem allgemeinen Volk bekommen. Die Weisheit des Christentums zeige sich da, wo der Verstand der Weltweisheit behindert wird. Die Prämisse für das Verstehen der Bilder besteht in dieser Unterscheidung zwischen der weltlichen und göttlichen Weisheit, wobei die letztere sich in dem „Wort des Kreuzes“ (1. Kor 1,18) zeigt.¹⁰³ Das Kreuz versteht Theodor in diesem Kontext als das Zeichen, dem die Bilder, als Verkündigung desselben Geschehens, zugeordnet werden. Zusammen gehören sie sowohl zum Heilsverstehen als auch zur Auslegung der spirituellen Gesamtwirklichkeit. Diese „wahre“ (*ḥikmat al-ḥaqq*) und „vollkommene“ (*al-ḥikma al-kāmila*) Weisheit ist für die Weisen der Welt Torheit, „weil alles, was ihrer Weisheit entgegengesetzt ist, Torheit ist“.¹⁰⁴ Die Weisheit disqualifiziert sich selbst durch jede Form der Geschlossenheit und Selbstbehauptung gegenüber der durch die Offenbarung gezeigten Weisheit. Zwei Zitate von Paulus wirken wie ein Ausrufezeichen, wie eine besondere religiöse Markierung und Abgrenzung: „Wir sprechen die Weisheit aus unter den Leuten der Vollkommenheit nicht wie die Weisheit dieser Welt, sondern wir reden die Weisheit Gottes im Geheimnis“ (1. Kor 2,6–7) und „Die Weisheit der Welt ist Torheit bei Gott“ (1. Kor 3,19).¹⁰⁵ Er fährt mit einer direkten Adressierung fort: „Siehst du nicht, daß er [Paulus] die Predigt des Christentums Torheit nennt, und zwar so nur nennt, nicht weil sie so ist, sondern weil die Weisheit der Welt sie so bezeichnet?“¹⁰⁶ Durch die Verwendung des Konstrukts „Predigt des Christentums“ will Theodor die Übereinstimmung seiner Lehre mit der Lehre des Apostels unterstreichen. Nichts kann diese Einheit brechen. Die „Predigt des Christentums“ ist ein und dieselbe, wie damals, so auch in seiner Zeit.

Theodors Insistieren auf der Weisheit der Lehre des Christentums konnte eine Qur'ānische Übereinstimmung finden. In Sure 5,110 wird berichtet, dass Gott Jesus, den Sohn Marias, „das Buch, die Weisheit (*ḥikma*), die Tora und das Evangelium [lehrte]“. Die

100 Arendzen, *De cultu imaginum*, 4; Graf, *Die arabischen Schriften*, 281; Dick, *Traité du culte des icônes*, 95.

101 Ebd.; Graf, *Die arabischen Schriften*, 282; Dick, *Traité du culte des icônes*, 96.

102 Ebd.

103 Arendzen, *De cultu imaginum*, 3; Graf, *Die arabischen Schriften*, 281; Dick, *Traité du culte des icônes*, 94.

104 Ebd.; Dick, *Traité du culte des icônes*, 96.

105 Ebd.

106 Arendzen, *De cultu imaginum*, 4; Graf, *Die arabischen Schriften*, 282; Dick, *Traité du culte des icônes*, 95.

wahre Weisheit steht bei Theodor in direkter Verbindung mit dem Wirken des Geistes Gottes. Auch dazu gibt es ein qur'ānisches Pendant. Drei von vier Malen weist der Qur'ān auf den Heiligen Geist (*ar-rūḥ al-quḍus*) in Bezug auf die Eingebung auf Christus hin (Sure 2,87.253; Sure 5,110). Der Heilige Geist steige – so Theodor – zu den Demütigen und Ablegern der Selbstüberhebung.¹⁰⁷ Die rechte Erkenntnis ist nicht von der besonderen Erwählung durch Gott abhängig, sondern auch von der eigenen Mitwirkung durch die Selbstöffnung zum Empfang des Heiligen Geistes. Dies ist entscheidend in der Anerkennung Jesu als Herr (1. Kor 12,3).¹⁰⁸ Die Weisheit des Christentums bekommt das Attribut „göttlich“, weil sie von den „Philosophen“, d.h. von den Kirchenvätern kommt, die mit dem Beistand des Heiligen Geistes gelehrt haben. Darin liegt eine klare Abgrenzung von dem von Mu'taziliten auf Vernunft basierenden Ansatz in der Betrachtung der Offenbarung. Die Stellung der Väter in der Kirche definiert Theodor genau. Sie seien Lehrer, die „niemand überragt“, weil sie von Gott – Paulus nachfolgend (1. Kor 12,28) – nach den Aposteln und nach den Propheten die höchste Würde in der Kirche einnehmen. Diese Lehrer haben den Sauerteig (das Wort) der Apostel und der Propheten gemahlen, geknetet und gebacken. Deswegen habe Gott ihnen eine so große Würde gegeben und ließ sie „Väter“ nennen, weil sie die Kraft des Wortes denjenigen zeigten, denen es verborgen war, und denen, die es nur „unfertig gesehen haben“. Dieses Wort kann nur dann gebraucht werden, wenn es zubereitet wird. Mit diesen Worten kritisiert Theodor die wortwörtliche Deutung der Worte der Heiligen Schrift, vor allem derjenigen, die mit dem Bilderverbot gegen die christlichen Bilder gekämpft haben.¹⁰⁹

Der Appell durch ein Zitat aus dem Jakobusbrief 4,13–15)¹¹⁰ auf das Unterscheidungs-bewusstsein zwischen der Weisheit von oben, die aus einem guten Wandel sanftmütig ist, und der Weisheit von unten, die aus Neid und Eifersucht irdisch ist, bleibt nicht nur im inneren Zirkel derer, die in einem durch die Offenbarung geprägten Vollzug des Christentums leben. Jeder ist aufgerufen diese Unterscheidung zu machen, um zur wahren Weisheit gelangen zu können. Der Nachdruck auf den „animalischen Mensch“, der „nicht empfänglich für die Lehre des Geistes Gottes“ ist, kann sowohl den ‚Krypto‘-Christen als auch den Außenstehenden betreffen. Nur wenn die Außenstehenden die Geheimnisse des Christentums für Torheit erklären und die Christen dadurch einzuschüchtern versuchen, seien ihre Argumente „animalisch, teuflisch, sehr töricht“. ¹¹¹ Theodor kritisiert die im Leib verhaftete Vernunft derer, die das Geistige nicht betrachten können und verwendet dafür den Ausdruck „materiellen (fleischlichen) Verstand“ (*al-'aql al-ḡusdānī*).¹¹² Er beschuldigt die Christen, die in ihrem „materiellen (fleischlichen) Verstand“ einen Teil ihres Glaubens annehmen, einen Teil ablehnen und beides zusammenwerfen, so dass das Angenommene und das Abgelehnte eins wird. Das ist der Christ, der „keine Einsicht in seiner Religion hat

107 Ebd.

108 Ebd.

109 Ebd., 14; Graf, *Die arabischen Schriften*, 292f.

110 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283; Dick, *Traité du culte des icônes*, 97.

111 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283; Dick, *Traité du culte des icônes*, 98.

112 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5, 7, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283, 284f, 288; Dick, *Traité du culte des icônes*, 99, 103, 110.

und (selber) nicht weiß, aus welchem Grunde dies bei ihm so steht“.¹¹³ Die Grenze der christlichen Identität zieht Theodor dadurch, dass er an die Taufe erinnert, die aus den Söhnen des Fleisches Söhne Gottes mache und die Gemeinschaft der Christen unangezweifelt darstelle.¹¹⁴ Darüber hinaus versucht er den Christen ein starkes biblisches Profil zu verschaffen, indem er der von Paulus formulierten Definition des Christentums in der Abgrenzung zur dessen religiösen Umwelt den höchsten Legitimationsgrad zuspricht. Wenn Paulus die Juden und Griechen als Gegner hatte („Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“, 1. Kor 1,22f) kämpft Theodor gegen die muslimische Ablehnung der christlichen tragenden Lehssäulen. Im paulinischen Brief an die Korinther findet Theodor die christlichen Argumentationsgrundsätze. Wie einst Paulus ist Theodor mit Spaltungen in der christlichen Gemeinde konfrontiert und versucht mit aller Schärfe die Grenze zum Islam zu ziehen. Wie in der Zeit von Paulus, als die die Frage der Legitimation der eigenen ‚Weisheit‘ gegen die ‚Weisheit‘ der Anderen schärfer wurden, stand die Zeit Theodors unter der großen Herausforderung der Vernunfttheologie der Mu‘taziliten und der Übertrittswellen zum Islam. Er sah sich in derselben Lage wie damals Paulus und nimmt dessen religiöse Abgrenzungsstrategie als Vorbild.

Theodor fängt generell mit einer Ausführung über das spannungsvolle Verhältnis zwischen zwei Weisheiten an. Dann macht er die Spaltungen in der christlichen Gemeinde durch das Zitat aus dem Jakobusbrief klar: „Wer ist unter euch nicht weise und gebildet? Er zeige durch seinen guten Wandel seinen Vorzug mit sanftmütiger Weisheit! Aber wenn in eurem Herzen Neid und bittere Eifersucht ist, so rühmet euch der Weisheit zuwider! Denn diese Weisheit ist nicht von oben kommend, sondern sie ist eine irdische, animalische, teuflische.“ (3, 13–15) Schließlich macht er die „Außenstehenden“ für diese Spaltungen verantwortlich: „Somit sollen es also die Christen nicht für übel nehmen, wenn die Fremden die geistlichen, göttlichen, himmlischen Geheimnisse des Christentums für Torheit ausgeben. [D]ie Christen brauchen sich wegen der Einschüchterung seitens derer, die so geartet sind, nicht abschrecken lassen von der Verehrung des Bildnisses Christi, unseres menschgewordenen Gottes, und der Bilder seiner Heiligen, welche durch den Heiligen Geist in der Kirche eingesetzt und in Übung ist [...]“.¹¹⁵ Dieser Rekurs auf den Ursprung ist ein Appell an das Bewusstsein der Kirche. Dieses Bewusstsein bildet nicht nur die Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sondern stärkt auch das Verhältnis zwischen der christlichen Gemeinde und der sozialen Realität, in der sie sich befindet. Die Stärkung dieses Bewusstsein schafft eine spirituelle ‚Infrastruktur‘, die das Zusammenleben ermöglicht. Weil der Einsatz der Bilder als ein Sakramentalakt beschrieben wird, bieten sie eine sakramental-theologische Sicht auf die gesamte Wirklichkeit. Sie setzten auf eine ‚tiefere Grammatik‘ in der Erschließung der göttlichen Weisheit.

113 Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 288; Dick, *Traité du culte des icônes*, 110.

114 Arendzen, *De cultu imaginum*, 3; Graf, *Die arabischen Schriften*, 281; Dick, *Traité du culte des icônes*, 93.

115 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283; Dick, *Traité du culte des icônes*, 98.

3.2.4 Glaube und Vernunft

Die Christen betrachten die Wirklichkeit durch den Geist Gottes und nicht durch den Geist der Welt (1. Kor 2,12). Sie besitzen die „göttliche Weisheit“. ¹¹⁶ Im Kapitel vier deutet Theodor an, dass die Muslime grundsätzlich nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen sind. Der Besitz dieser Weisheit zeige sich in der richtigen Interpretation der Schriften. Er spricht davon, dass in den Büchern der Fremden (der Muslime), Texte enthalten seien, die der fleischliche oder weltliche Verstand ebenso ablehnen müsste wie die vernünftig unerklärbaren Dogmen des Christentums. ¹¹⁷ Glaube wird bei Theodor zur Voraussetzung für den Dialog zwischen Christen und Muslimen. Der Glaube mache Christen und Muslime in den Augen der Weisen der Welt gleich. Jedoch, weil der Glaube bei den Anderen, d.h. den Muslimen, fehle, stufen sie die christliche Offenbarung als verabscheuungswürdig ein. Theodor bringt als Beleg dafür alttestamentliche Stellen, die eine oder mehrere Qur'ānische Parallelen haben ¹¹⁸:

Erschaffung aus dem Nichts durch das Wort „Werde“;	Gen 1,1f / Sure 2,117; 36,82 (im Zusammenhang mit Herrschaft Gottes); 29,43 (im Zusammenhang mit Glaube); 3,47 (Erschaffung Jesu)
Erschaffung Evas aus der Rippe Adams;	Gen 2,21-22 / vgl. Sure 4,1 (kommt nicht im Qur'ān vor, sondern in der islamischen Tradition)
Die Schlange habe gesprochen;	Gen 3,1 / Sure 7,20 (hier ist es der Satan, der spricht) Num 22,28 / Bileam kommt im Qur'ān nicht vor.
Der Esel Bileams habe gesprochen;	In Sure 7,175f könnte man aber eine Anspielung auf ihn sehen; vgl. Sure 2,259
Verwandlung der Frau Lots in eine Salzsäule;	Gen 19,26 / Sure 11,82; 26,171; 37,135; 66,10
Verwandlung des Stabes Moses in eine Schlange;	Ex 4,3 / Sure 7,107; 20,19; 26,32
Sara habe im hohen Alter ein Kind geboren;	Gen 18,11-12; 21,2 / Sure 11,72
Das Meer sei durch den Stab Moses geteilt worden;	Ex 14,21 / Sure 26,63
Mose schlug den Fels und es seien Flüsse entsprungen;	Ex 17,5-6 / Sure 2,60; 7,158

¹¹⁶ Arendzen, *De cultu imaginum*, 4; Graf, *Die arabischen Schriften*, 281; Dick, *Traité du culte des icônes*, 95.

¹¹⁷ Ebd.; Graf, *Die arabischen Schriften*, 282; Dick, *Traité du culte des icônes*, 95f.

¹¹⁸ Arendzen, *De cultu imaginum*, 6f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 284f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 100–106. Zur Übersetzung der biblischen Stellen aus der Septuaginta von Theodor siehe M. Eskhult, *Some Remarks on the Biblical Quotations in Abū Qurrah's Tract on the Veneration of the Holy Icons*, in: PO 39 (2014), 19–31.

Der Dornbusch, in dem Gott war, habe gebrannt, Ex 3,2 / Sure 20,10
ohne verbrannt zu werden;

Es seien Männer in dem Feuerofen gewesen und Dan 3,24-25 / vgl. Sure 21, 68-71; 29,24
sie seien nicht verbrannt;

Jonas sei im Bauch des Fisches gewesen. Jonas 1,7; 2,10 / Sure 21,87; 68,44

Diese Ausführung ist ein gutes Beispiel für die Argumentationsmethode Theodors. In der Bilderabhandlung reduziert er systemintern die theologische Komplexität zugunsten eines kommunizierbaren Inter-Textes. Dadurch konnte Theodor seinen christlichen Adressaten besser instruieren und ihm einen Zugang zu biblischen Texten bieten, wenn ihn Anfragen umtrieben, die ihm aus der Kenntnis des Qur'āns oder eines vom Qur'ān geprägten Lebens erwachsen. Diese schon intertextuell bewährten Texte konnte der so Angeleitete dann in seinen Disputen mit dem religiös Anderen verwenden.

Das Zusammentreffen von Christen und Muslimen erforderte besondere dialogische Beziehungsformen der religiösen Texte. Deswegen versuchte Abū Qurrah programmatisch, mit erstaunlicher Kenntnis des Qur'āns, der christlichen Auffassung innerhalb eines gemeinsamen skripturalen Referenzrahmens Ausdruck zu verleihen, so dass im Vergleich zu anderen seiner arabischen Schriften ragt die Bilderabhandlung durch eine Fülle der intertextuellen (alttestamentlich-qur'ānischen) Bezüge heraus.

Im Qur'ān wurden die Christen und die Juden aufgefordert, ihre Religion und religiöse Praxis auf Grundlage der alten Schriften zu begründen: „Bringt doch euren Beweis herbei, wenn ihr die Wahrheit sagt“ (Sure 2,111) oder „Bringt doch die Tora herbei und trag sie vor, wenn ihr die Wahrheit sprecht!“ (Sure 3,93) Die Thora fungiert hier nicht nur als interreligiöses Kommunikationsmedium, sondern als ‚Wahrheitsbarometer‘ religiöser Legitimierung. Der Qur'ān setzt voraus, dass im interreligiösen Dialog ein Moment der Wahrheit nur unter Bezugnahme auf das biblische Wort Gottes gewonnen werden kann. Gleichzeitig wird dem Muslim empfohlen: „Streitet mit den Buchbesitzern nur auf schöne Art, doch nicht mit denen, die freveln. Sprecht: ‚Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt und was auf euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer sind einer. Ihm sind wir ergeben (muslim).‘“ (Sure 29,46) Wenn der Qur'ān die Einzigartigkeit Gottes in Bezug auf die „Leute der Schrift“, d.h. Juden und Christen, unterstreicht, verdeutlicht Abū Qurrah diese Einzigartigkeit mit Bezug auf das interdependente Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Der Bedeutung des Qur'āns wird in dieser Interdependenz einerseits durch die Hervorhebung, dass die Fremden (Muslime), „an die Bücher des Alten Testaments“ und „an einen Teil der von Gott geoffenbarten Bücher glauben“¹¹⁹, und andererseits durch die indirekte und direkte Potenzierung unübersehbarer alttestamentlicher Spuren definiert.

119 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283; Dick, *Traité du culte des icônes*, 99.

Theodor Abū Qurrah spricht von Ähnlichkeiten zwischen Qurʾān und Thora. Dabei verwendet er zwei Wörter. Das erste Wort *šākīlah*,¹²⁰ d.h. „von derselben Art“. Dies kommt vom Verb *šakala*, das „ähnlich sein“, „ähneln“, „gleichen“ heißt.¹²¹ Das zweite Wort *nažīr*,¹²² was „ähnlich“, „gleich“, „entsprechend“, „vergleichbar“, „in gleicher Weise“ bedeutet. Diese Termini konstituieren in diesem Fall das beziehungsstiftende Moment des intertextuellen Bezugs.¹²³ Sowohl die Begriffe zur Ähnlichkeit als auch die indirekten Bezüge zu Muslimen bei Abū Qurrah legen klare Parameter für den interreligiösen Diskussionsrahmen fest.

Durch die biblischen Hinweise möchte Theodor zeigen, dass erst der Glaube die Kluft zwischen unerklärbaren Dingen aus dem Alten Testament (und implizit dem Qurʾān) und der Vernunft überwindet. Dabei geht der Blick nicht über die Kontextualität des eigenen Glaubens hinaus zu einer Ausweitung eines gemeinsamen Glaubensbegriffes, sondern hier wird das gemeinsame Moment von Identität und Alterität im Glauben vor den Weisen der Welt angestrebt. In seinem *Traktat über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben* beschreibt Theodor die Weisen der Welt als solche, die sich „nur um die Ehren der Welt [kümmern] und [nicht] glauben [...], was den Gesetzen der Natur zuwider ist, die sie mehr ergründen als der Verstand der Menge; sie wollen glänzen mit Scharfsinn der Rede (kalām), blenden mit der Angenehmheit der (dialektischen) Unterhaltung (kalām).“¹²⁴ In der Bilderschrift ermutigt er die Christen sich in ihrer Verehrung des Bildes Christi, des menschengewordenen Gottes, und der Bilder seiner Heiligen nicht von äußeren Einflüssen abschrecken zu lassen. Die Betonung auf das „Abschrecken“ bildet eine Überleitung zu den oben aufgelisteten alttestamentlichen Stellen. Jedoch „es gehört sich für einen jeden Christen, alles, was er in der Religion bekennt, auf den Beweis des Glaubens zu stützen“.¹²⁵ Was die Juden und Muslime angeht, die selber nicht nur Leute der Schrift, sondern auch aufgrund der Inhalte ihrer Heiligen Schriften Leute des Glaubens sein müssen, sei ihre „Blindheit“ ihre Unfähigkeit, im Endlichen das Unendliche zu sehen.¹²⁶

120 Ebd.

121 H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch, 5. Auflage neu bearbeitet und erweitert*, Kairo 1998/1999, 669–700.

122 Arendzen, *De cultu imaginum*, 8; Graf, *Die arabischen Schriften*, 286; Dick, *Traité du culte des icônes*, 107.

123 Trotz der äußerst kritische Haltung im Kapitel 100 des Werkes des Johannes von Damaskus in *De heresibus* bemerkt Sahas, dass Johannes das Wort γραφή (Buch, heilige Schrift) für den Qurʾān verwendet, vermutlich deshalb, weil der Qurʾān sich selber als *Kitāb* (Buch) bezeichnet, was eine offenbarte Schrift bezeichnete. Er erkenne damit an, dass diese ‚Schriften‘ Bibel-artig zusammengesetzt wurden. (D. Sahas, *John of Damascus on Islam, 74–75; 89–93*). Johannes betonte, dass Muḥammad Bekanntschaft mit dem Alten und Neuen Testament gemacht hat. (Glei / Khoury, *Schriften zum Islam*, 75). Er ebnete also den Weg für die Suche nach einer Kommunikation zwischen Qurʾān und Bibel.

124 Mīmar I, 11, in: Graf, *Die arabischen Schriften*, 99.

125 Arendzen, *De cultu imaginum*, 8; Graf, *Die arabischen Schriften*, 287; Dick, *Traité du culte des icônes*, 108.

126 Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 287; Dick, *Traité du culte des icônes*, 109.

Glaube und Vernunft gerieten in eine neue spannungsvolle Beziehung. Mag sein, dass hier Theodor die „Vernunfttheologie“ der Mu‘taziliten kritisiert, die „die Qur‘anische Offenbarung zunehmend überlagerte und menschliche Logik zum obersten Richter über das Geoffenbarte werden ließ“.¹²⁷ Theodor lehnt den Primat der Vernunft, des spekulativen Denkens, ab. Dass er auf solche Herausforderungen antworten musste, ließ er in einem seiner auf Griechisch gehaltenen Opusculum wiedererkennen. Obwohl die Argumentation aus der Schrift im 8. und 9. Jahrhundert noch ein wichtiges Element in den interreligiösen Begegnungen bildete¹²⁸, wird der Christ im Opusculum 24 unter den Auspizien des *kalām* aufgefordert: „Überzeuge mich nicht aufgrund eurer Jesaja oder Matthäus, mit denen ich nicht eben viel zu schaffen habe, sondern aufgrund zwingender und allgemein anerkannter Grundsätze“.¹²⁹ Theodor ist bemüht bei der Behandlung theologischer Themen auch Elemente zu verwenden, die sich aus der Vernunft ableiten können. Der deutsche Islamwissenschaftler Josef van Ess bemerkte, Theodor Abū Qurrah stellte fest, „daß man sowohl ὑποδεικτικῶς als auch διαλεκτικῶς argumentieren könnte; mit letzterer Art ist die *kalām*-Methode gemeint“.¹³⁰ Theodors stärkstes Argument ist die Tradition. Die Idee der apodiktischen Gewissheit baut Theodor auf der „göttlichen Weisheit“ der Kirchenlehrer, also auf der Tradition, auf. Im *Traktat über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben* wird die Kirche als ein Königssohn dargestellt, dem der König (Gott), Ärzte (Kirchenväter), und Arzneimittel (Konzilien) gegeben hat, damit „sie über seinen Leib wachen und von ihm alle Krankheiten und Schwachheiten fernhalten“.¹³¹ Diese Vergleiche erinnern an dem zum Eingang dieses Kapitels eingeführten Gleichnis aus dem *Traktat über die wahre Religion*, nur dass hier der dort mit Vernunft gedeutete Arzt mittels der Kirchenväter erklärt wird. Die Vernunft bleibe demnach nur unter der Leitung der kirchlichen Tradition gesund. Die göttliche Weisheit des Christentums markiert die Grenzmarke zwischen den Zeitaltern: der unter dem Gesetz im jüdischen Sinn oder der unter der Vernunft im mu‘tazilitischen Sinn einerseits und der unter dem Geist andererseits. Theodors These lautet: Die Vernunftgründe haben im religiösen Diskurs nur innerhalb des Glaubens selbst Geltung. Wahrheit wird zu einer Kategorie des Glaubens, dessen Wunder die Wahrheit Gottes im Nachhinein aus der Vernunft beweisen. Die Inhalte seines Glaubens müsse der Gläubige auf solche doppelt zu erschließenden Beweise des Glaubens stützen.¹³² Der Glaubende ist also einerseits dazu gehalten, gläubig anzunehmen, andererseits dazu, das gläubig Angenommene mithilfe der Vernunft zu beweisen und zu verstehen. Dabei ist nicht das isolierte Verstehen oder das individuelle Erkenntnisvermögen

127 M. W. Hofmann, *Zur Rolle der islamischen Philosophie*, Köln 1984, 17.

128 S. H. Griffith, *Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages*, in T. J. Heffernan / T. E. Burman (Hg.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden 2006, 29–58, hier: 33.

129 Gleis / Khoury, 118–119. Im Opusculum 22 wird eine ähnliche Anforderung formuliert: „Überzeuge mich, <aber> nicht aus deiner Schrift, sondern aus allgemein bekannten und zugestandenen Grundsätzen.“ Ebd., 109.

130 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 1, 52.

131 Mīmar I, 33 und Mīmar III, 2; Graf, *Die arabischen Schriften*, 121–123 und 134.

132 Vgl. Arendzen, *De cultu imaginum*, 8f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 286; Dick, *Traité du culte des icônes*, 108f.

der Schlüssel für den Akt gläubiger Annahme, sondern ein auf den Vätertexten aufbauendes Vertrauen.¹³³

3.2.5 Wunder als primäre Eigenschaft der wahren Religion

Das Thema der Wunder spielte in den christlich-islamischen Auseinandersetzungen von Anfang an eine zentrale Rolle. In Wundern „sahen die Christen damals wohl ihr schlagendstes Argument“¹³⁴ gegenüber den fehlenden Wundern im Islam. Auch für Theodor Abū Qurrah sind Wunder „das notwendigste Offenbarungskriterium und das erste Kennzeichen der Göttlichkeit und Wahrheit einer Religion“.¹³⁵ Er betont in der Bilderschrift: „Das Christentum wird lediglich infolge der Wunder angenommen. Gott hört nicht auf, solche zu erwecken, welche seine Wahrheit durch dieselben aus der Vernunft beweisen.“¹³⁶ Das Christentum wurde in seinen Anfängen „nur durch Wunder beglaubigt“, die „die Jünger im Namen Jesu Christi bewirkt haben“.¹³⁷ Das ist ein direkter Angriff auf den Islam, der für die christlichen Apologeten durch das Fehlen der Wunder keine Überzeugungskraft als wahre Religion verweisen kann.

Schon früh warfen die Christen den Muslimen vor, dass das Prophetentum Muḥammads nicht durch Wunder bestätigt worden sei.¹³⁸ Der nestorianische Patriarch Timotheos I. (727/28–823) wies darauf hin, dass während „alle Worte Gottes, sowohl die in der Tora und den Propheten als auch die im Evangelium und in den [Schriften der] Apostel durch Zeichen und durch Wunder bestätigt wurden“, ist dies bezüglich des Qurʾāns nicht der Fall.¹³⁹ Denn „Zeichen und Wunder sind ein Beweis von Gottes Willen“.¹⁴⁰ Muḥammad erkannte er in einem Religionsgespräch mit dem Kalifen al-Mahdī im Jahr 782/783 als jemand an, der „auf dem Weg der Propheten“ und „auf dem Pfad derer, die Gott lieben“, gewandelt sei, denn er habe wie die Propheten den einen Gott gelehrt und habe etwas für das Volk der Araber Gutes bewirkt.¹⁴¹ Schon vor Theodor hatte Johannes von Damaskus nach Zeichen für das Prophetentum Muḥammads und nach der Wahrheit der islamischen Heiligen Schrift gefragt.¹⁴² Er kam zum Schluss, es gebe keine Prophezeiungen über das Kommen von

133 Vgl. Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 287; Dick, *Traité du culte des icônes*, 109.

134 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, 23.

135 Graf, *Die arabischen Schriften*, 26.

136 Arendzen, *De cultu imaginum*, 8; Graf, *Die arabischen Schriften*, 286; Dick, *Traité du culte des icônes*, 108.

137 Ebd. vgl. auch *Über die wahre Religion*, 61.

138 Vgl. Khoury, *Polémique byzantine contre l'islam*, 42–58.

139 *Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdī*, 38.

140 Ebd., 39.

141 Ebd., 69.

142 Im Kapitel 100 seines Buches „Über die Häresien“ fragt Johannes: „Wer ist denn Zeuge, dass Gott ihm die Schrift gegeben hat, oder welcher von den Propheten hat vorhergesagt, daß ein solcher Prophet <wie er> erscheinen wird? Und wenn wir ihnen das Problem stellen, daß Mose am Berge Sinai im Angesicht des ganzen Volkes das Gesetz empfing, indem sich Gott in Wolken, Blitz, Gewitter und Sturmwind offenbarte, und daß alle Propheten, von Mose angefangen, der Reihe nach über das Kommen des Messias geweissagt haben und daß Christus, <selbst> Gott und Gottes Sohn, Fleisch annehmen und kommen werde, daß er gekreuzigt werde, sterben und auferstehen, und daß er Richter über die Lebenden und die Toten sein werde – und wenn wir dann fragen: Wieso kam euer Prophet nicht auf diese Weise, indem andere über ihn Zeugnis ablegten, und wieso hat Gott nicht in eurem

Muḥammad und verurteilte die Muslime, die Mohammed in die Reihe der Propheten verstanden haben, wie z.B. Mose dessen Verkündigung über Gott von vielen Zeichen begleitet wurde. Im *Liber de haeresibus* nennt Johannes Muḥammad ψευδοπροφήτης, der die „Gerüchte“ verbreitet habe, dass auf ihn vom Himmel herab eine Schrift von Gott gekommen sei (ἐξ οὐρανοῦ γραφὴν ὑπὸ θεοῦ κατενεχθῆναι ἐπ’ αὐτὸν διαθρυλλεῖ).¹⁴³ Theodor, der im Saba-Kloster Zugang zu den Schriften des Johannes gehabt haben muss, baute auf Johannes auf. Auch er fragt fiktiv: „Was für ein Wunderzeichen hat er denn getan?“ („Ποῖον σημεῖον ἐποίησεν;“). Die von dem Sarazenen daraufhin berichteten Wunderzeichen aber tut er als „erfundene Geschichten“ ab.¹⁴⁴

Die Diskussion um die Wunder und ihr Fehlen bei Muḥammad war aber schon im Qur’ān vorgegeben. Ausdrücklich wird im Qur’ān erwähnt, dass Muḥammad keine Wunderzeichen vollbracht habe (2,118; 2,145; 6,37; 6,109; 10,20; 13,7).¹⁴⁵ Van Ess analysiert den Wunderbegriff im Qur’ān näher:

Der Koran hatte von ‚Zeichen‘ (*āyāt*) gesprochen; Wunder war alles, worin Gott sich offenbarte. Es hatte darum keinen Zweck; es vermittelte eine Erkenntnis. [...] Das Wunder führt zwar zu einer Erkenntnis, aber es ist doch immer gebunden an den Glauben. [...] Es macht den Glauben gewissermaßen überprüfbar. Diese Auffassung passte gut in die später übliche Erkenntnislehre; ein ‚Zeichen‘ (hier *dalīl* nicht *āya*) wies hin auf etwas ‚Bezeichnendes‘ (*madlūl*). Zugleich ließ sich daraus der gängige kosmologische Gottesbeweis heraushören. Das gab dem koranischen Wunder etwas ungemein Rationales.¹⁴⁶

Ferner argumentiert Van Ess, Muḥammad „gebrauchte das Wort ‚Zeichen‘ weitgehend so, wie im Alten Testament *ōt* (das im Übrigen etymologisch entspricht und genetisch zugrundeliegt) und in den Evangelien σημεῖον gebraucht wird. Neu ist bei ihm nur, daß *āya* auch ‚Koranvers‘ bedeuten konnte; der Koran selber ist ein Zeichen, das Muḥammad als Prophet benutzt.“¹⁴⁷ Im Hadīṭ, in den Prophetenbiographien (*as-sīra an-nabawīya*) und bei den späteren islamischen Theologen¹⁴⁸ – vielleicht auch als Antwort auf die christliche Kritik – kommt eine andere Art der Wunder zum Vorschein.

Diese Wunder wurden berichtet, nicht erfahren oder wahrgenommen; sie waren einmalige Geschehnisse, die sich am Propheten oder durch ihn ereignet hatten. Sie sollten den Glauben herbeizwingen; darum gaben sie sich als objektive Vorgänge

Beisein, wie er dem Mose im Angesicht des ganzen Volkes, als der Berg in eine Rauchwolke gehüllt war, das Gesetz übergeben hat, auch jenem (Muḥammad) die Schrift, die ihr <euer eigen> nennt, übergeben, damit auch ihr einen Beweis hättet?“ Gleil / Khoury, *Schriften zum Islam*, 77.

143 Gleil / Khoury, *Schriften zum Islam*, 75.

144 Ebd., 95.

145 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 638.

146 Ebd., 639.

147 Ebd., 640.

148 Die frühesten Werke der Mu’taziliten zu den ‚Zeichen des Prophetentums‘ (*dala’il an-nubuwwah*) Muḥammads sind leider nicht mehr erhalten. Die spätere Schrift *Buch der Religion und des Reiches* von ‘Ali Ṭabari (gest. 855) aber enthält ein Kapitel „Die Wunder des Propheten – möge Gott ihn segnen und beschützen – die von den Leuten des Buches abgelehnt und zurückgewiesen wurden.“ A. Tabari, *The Book of Religion and Empire*, übers. v. A. Mingana, Manchester 1922, 30–36.

aus. Das Problem war jetzt ihre Verbürgtheit, nicht mehr die Blindheit derer, die in ihnen nichts Ungewöhnliches sahen. Mit ihnen gewann der Islam Anschluß an die *θαυμάσια* des Hellenismus. Sie bewiesen nicht mehr in erster Linie das Wirken Gottes, sondern das Prophetentum Muḥammads. Man gewöhnte sich deswegen daran, von *dalā'il an-nubūwa* oder *a'lām an-nubūwa* zu sprechen; ein ganzes literarisches Genus ist im Bereich der späteren Hadītwissenschaft daraus erwachsen. Hier war das Wunder das Ungewöhnliche, und es diente nun auch der Bestätigung, wengleich dieser Aspekt noch nicht in eine Theorie gefaßt war. Diese Theorie haben die mu'tazilitischen Theologen geliefert.¹⁴⁹

Bei Theodor Abū Qurrah sind Wunder ein durchgehendes Thema.¹⁵⁰ In der Bilderschrift wie auch in seinen anderen Schriften veranschaulicht er drei Modi des durch Wunder geoffenbarten göttlichen Willens bei der Definition der wahren Religion: Gottes direktes Handeln, Prophetentum und Göttlichkeit Christi, Bestätigung des Vollzugs ritueller Gesten und Gebrauch von kultischen Gegenständen im Alten Testament. In all diesen Fällen ist das Wunder ein starkes Glaubensmotiv. Gott wirkte direkt im Alten Testament, indem er sich in diversen Weisen seinem Volk offenbarte und ihm Anordnungen gab. Er rüstete die Propheten für seine Offenbarung mit Wunderkraft aus, damit die von ihnen vorgetragene Offenbarung geglaubt werden konnte. Theodors unterstreicht im *Traktat über die wahre Religion* durchgehend die vorgeordnete Stellung Christi gegenüber Moses. Christus habe es wie Mose gemacht und Wunder und Gesetz miteinander verbunden. Wer sich der Wunder wegen Moses oder Jesu anschloss, dessen Glaube hatte einen starken Grund.¹⁵¹ Der Unterschied zwischen Christus und Mose sei jedoch groß und bestehe in der Tatsache, dass Christus unzählige Wunder wirkte, Mose jedoch nur eine beschränkte Zahl.¹⁵² Darüber hinaus wirkte Christus Wunder „durch seine eigene Kraft“, während Moses „durch die Kraft Gottes und auf seinen Befehl und auf die Anrufung seiner Hilfe hin“ Wunder gewirkt habe.¹⁵³ Damit lehnt Theodor vermutlich die qur'ānische Aussage ab, die sagt, dass Christus nur mit Gottes Erlaubnis Wunder gewirkt habe. (Sure 5,110).

In der Bilderschrift präzisiert Theodor, dass Wunder nicht ein Dauerphänomen in der Religion sein müssen. Sie spielen vor allem bei der Erweckung des Glaubens eine zentrale Rolle. Obwohl die Christen solche Wunderzeichen nicht bräuchten, wirke Gott weiterhin solche Zeichen „um der Fremden [Muslime] willen oder wegen der Stumpfsinnigkeit einfältiger Christen in religiösen Dingen.“¹⁵⁴ Abū Qurrah führt mehrere Wundergeschichten an, die in direktem Zusammenhang mit Bildern stehen und zu Konversionen führten. Einen besonderen Platz bekommt die Geschichte eines zum Christentum konvertierten Muslims „vom höchsten Adel“, Antonius Rūwāḥ. Dieser glaubte an die christliche Lehre infolge

149 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 640.

150 Mīmar I 1–9, 13; Mīmar II 5–6; Mīmar III 5, 11; Mīmar VIII 22, 31; Mīmar X 29; Mīmar XI 6, 16. Graf, *Die arabischen Schriften*, 89–97, 99f, 131f, 137, 144, 213, 222, 267, 286f, 313.

151 Mīmar I, 4; Graf, *Die arabischen Schriften*, 91.

152 Vgl. PG 94, 1596B–1597B, 1597C; PG 97, 1544C–1545A; G. Graf, *Die arabischen Schriften*, I, 1–5. 8. 9. 13; II, 6; XI, 6. Der Qur'ān bestätigt die Wundertätigkeit von Moses (Sure 7,103–121; 14,5) und Jesus (Sure 2,87).

153 Mīmar I, 4; Graf, *Die arabischen Schriften*, 91.

154 Arendzen, *De cultu imaginum*, 33; Graf, *Die arabischen Schriften*, 313; Dick, *Traité du culte des icônes*, 172.

eines Wunders, das er gesehen habe: In der Stadt Tiberias hatten einige Juden den gekreuzigten Christus abgebildet, um ihn zu schmähen. Einer durchbohrte das Bild dann gar mit einer Lanze und es floss Blut und Wasser heraus.¹⁵⁵ Dann näherte sich ein Blinder, „in dessen Herz der Heilige Geist wegen seiner guten Gesinnung den Glauben eingeflößt hatte“.¹⁵⁶ Er forderte, dass man seine Hand an die Stelle des Lanzenstriches legte, damit er fühlen könne, was da mit der Lanze angestellt wurde. Als sie seine Hand an jene Stelle legten, wischte er Blut und Wasser ab und bestrich damit seine Augen. Seine Augen öffneten sich in diesem Moment.¹⁵⁷ Mit dieser Wundergeschichte, die „allen bekannt“ sei¹⁵⁸, überliefert Theodor zugleich die einzige bei ihm zu belegenden gewalttätigen Aktion von Juden gegen ein christliches Bild. Theodor berichtet weiterhin, dass es viele Klöster und Kirchen gibt, an denen dieses aus dem Bild fließende „Geschenk des Himmels“ (*al-barakah*), d.h. Blut und Wasser, verteilt wurde und dessentwegen Wunder geschehen seien, die sowohl von „Fremden“ als auch von den Christen erzählt werden. Besonders nennt Theodor ein Kloster des Hl. Ananias in Aleppo, das nach dem Namen eines konvertierten Juden benannt wurde, und in dem sich auch „das Geschenk des Himmels“ (*al-barakah*) befand. Diese ausführliche Geschichte wird von Theodor nicht so sehr als ein Argument für die Legitimität der Bilderverehrung dargestellt, sondern vor allem wegen der Bedeutung der Wunder, die die Wahrheit des Christentums bezeugen und sogar zur Konvertierung führten. In den Personen Antonius (ehemaliger Muslim) und Ananias (ehemaliger Jude) instrumentalisiert Theodor die zwei Nachbarreligionen. Diese Personen werden als Vorbilder für die Nicht-Christen eingeführt, die die Wahrheit anerkannt haben. An einer anderen Stelle in der Bilderschrift greift Theodor auf eine Erzählung des Eusebius zurück, bei der es um eine heilbringende und Schmerzen lindernde Pflanze geht, die zu Füßen eines Bildes mit der Szene der Heilung der blutflüssigen Frau gewachsen sei. Ferner erzählt Theodor von den Gebeinen des Propheten Elisäus, die „bis heute in den Händen der Christen sind“ und aus denen Öl fließt, das die Aussätzigen rein macht.¹⁵⁹

In der Betrachtung des Wunderthemas zeigt sich einer der großen Unterschiede innerhalb der Konstruktion der Heiligkeit der beiden Religionen. Wenn für die Christen das Wirken Gottes durch heilige Personen, heilige Objekte, Rituale (Eucharistie) fassbar wurde, begrenzte sich dieses Wirken im Islam auf die Offenbarung Gottes im Qurʾān, der als *die* Bestätigung seiner Wahrheit betrachtet wird.

155 Eine ähnliche Geschichte findet sich bei Athanasius (PG 28 814–815), so dass es möglich ist, dass hier eine Kompilation vorliegt.

156 Arendzen, *De cultu imaginum*, 33; Graf, *Die arabischen Schriften*, 314; Dick, *Traité du culte des icônes*, 173.

157 Ebd.

158 Ebd.

159 Arendzen, *De cultu imaginum*, 44; Graf, *Die arabischen Schriften*, 327; Dick, *Traité du culte des icônes*, 204.

3.2.6 Die „wahre“ Heilige Schrift

Als Kontrast zum islamischen Anspruch, der Qur'ān sei die abschließende Offenbarung Gottes, stellt Theodor in der Bilderschrift das Evangelium als das letzte Wort Gottes an die Menschheit dar und weist es als eine Form aus, gegenüber der alles andere versagt¹⁶⁰:

وقد وضعنا نحن أهل الجسارة ميامر مما استفدنا من دقائق [تعليم] آياتنا القديسين حَقَّقنا بها أنه لا كتاب يثبت من العقل الحق بثة اليوم إلا الانجيل وكل ما يحقِّقه الانجيل لتحقيق الانجيل إياه وأنه لازم للخلق القنوع بكل ما في الانجيل عرفته عقولهم أو لم تعرفه.

Wir haben es gewagt, aus den subtilsten Aussprüchen der heiligen Väter, die für uns von Nutzen sind, Traktate zu verfassen, und haben darin bewiesen, dass heute kein Buch so fest von der Vernunft als wahr erwiesen wird, außer dem Evangelium und alles, was das Evangelium bestätigt, (und zwar gerade) deshalb, weil es vom Evangelium bestätigt wird, muss angenommen werden. Die Menschen müssen sich allem in Überzeugung unterwerfen, was im Evangelium steht, ob ihr Verstand es begreift oder nicht.

In dem hier ausgedrückten Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Offenbarung kann ein Echo des eingangs des Kapitels dargestellten Gleichnisses mit dem Königssohn aus dem *Traktat über die wahre Religion* gelesen werden, der allein durch die Vernunft den Brief des wahren Königsvaters wiedererkannt hatte. Im selben Traktat hebt Theodor hervor, dass Jesus das Buch zur Vollendung des Menschen überbracht habe. Infolge seiner Ähnlichkeit mit Gott kann der Mensch mit seinem Urteilsvermögen sehen¹⁶¹, dass allein im Evangelium „die wahre Religion Gottes“¹⁶² offenbart wurde. Theodor spricht nur vom Evangelium und nicht vom ganzen Neuen Testament, und das wahrscheinlich deswegen, weil im Qur'ān nur das Evangelium (*Inġīl*) als ein von Gott durch Jesus den Menschen gegebenes Buch anerkannt wurde (Sure 3,2.43.58; 5,50.51.70.72.110; 6,156; 9,112; 48,29; 57,27). Jedoch enthält diese qur'ānische Anerkennung auch die Kritik an den angeblichen „Fälschungen“ (*tahrīf*), die sich im Laufe der Jahrhunderte in diesem Buch eingeschlichen hätten.¹⁶³ Als Schriftfälschung verstanden die Muslime vor allem die Beseitigung biblischer

160 Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Dick, *Traité du culte des icônes*, 109. Vgl. auch Graf, *Die arabischen Schriften*, 287.

161 Graf, *Über den Schöpfer und die wahre Religion*, 48.

162 Ebd., 55.

163 Im Qur'ān wird den Juden und den Christen zwanzig Mal vorgeworfen, ihre Schriften verfälscht zu haben. Man verstand sechs Fälschungsarten: a) Verdrehung (*tahrīf*), b) Wortersetzung (*tabdīl*), c) intentionale Verstellung oder Verbergung (*kitmān*), d) Travestie (*labs*), e) Textkorruption (*lavy*). (R. Sakrani, *Religion und Recht im Islam. Historisch-komparative Zugänge im Lichte der Weberschen Rechtssoziologie*, in: I. Dingen / C. Tietz (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, Göttingen 2011, 91–101, hier: 94 und Anm. 15). Siehe auch: G. S. Reynolds, *On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (tahrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic*, in: JAOS 130 (2010), 189–202; J. M. Gaudeul / R. Caspar, *Textes de la tradition musulmane concernant le tahrīf (falsification) des écritures*, in: *Islamochristiana* 6 (1980), 61–104; G. Nickel, *Early Muslim Accusation of Tahrīf: Muqātil Ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses*, in: D. Thomas (Hg.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden u.a. 2007, 207–223. Im selben Sammelband siehe: C. Wilde, *Is There Room for Corruption in the ‚Book‘ of God?*, 225–240; M. Beaumont, *'Ammār al-Basrī on the Alleged Corruption of the Gospels*, Ebenda, 241–255. Johannes von Damaskus liefert ein Zeugnis für diesen Vorwurf: „Manche von ihnen [Muslimen] sagen, daß

Stellen, die das Kommen Muḥammads verkündet haben sollen. In der Zeit, in der das arabisches theologische Denken eine klare religiöse Identität seiner selbst konstruierte, bemühten sich die Muslime die Kohärenz des Qurʾāns mit den früheren Offenbarungsschriften zu beweisen. Diese Kohärenz wurde primär im prophetischen Zeugnis in den früheren Offenbarungsschriften gesucht. Muslimische Autoren zitierten, paraphasierten und verwiesen auf das biblische Material und meinten dadurch den von Juden und Christen verfälschten biblischen Text zu korrigieren und ihm dadurch seine ursprüngliche Form vor der Korrumpierung zurückgeben zu können.¹⁶⁴ Mit seinen Ausführungen übt Theodor zugleich Kritik am muslimischen Anspruch, Jesus habe mit dem versprochenen Parakleten vom Johannes-evangelium (14,26; 15:26) das Kommen Muḥammads vorausgesagt (vgl. Sure 61,6).¹⁶⁵ Biographische Geschichten zu Muḥammad, in dem er als ein authentischer Prophet in der biblischen Tradition dargestellt wurde, waren in der Zeit Theodors bereits zum Axiom geworden. In zwei griechischen Werken in Dialogform, *Opuscula* 18 und 19¹⁶⁶, behandelt Theodor das Problem der Gesandtschaft Muḥammads. In *Opusculum* 18 unterstreicht er zum einen, dass sich der wahre Prophet durch Zeichen bestätigen müsse und im Idealfall auch von früheren Prophezeiungen vorhergesagt sein sollte. Zudem habe Jesus seine Jünger davor gewarnt, sich nicht von neuen Propheten in die Irre führen zu lassen: „Denn das Gesetz und die Propheten (gehen) bis zu Johannes dem Täufer“. Theodor schließt seine Argumentation in prophetischer Weise: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ (Math 11,13.15; Lk 16,16). Spitz fordert er die Kontrahenten heraus: „Wo (bleibt) nun euer Prophet?“¹⁶⁷ Der Dialog in *Opusculum* 19 ist im Grunde ein Exkurs darüber, warum Muḥammad nicht von Gott (gesandt) ist, und warum die Behauptung der Muslime: „Christus hat im Evangelium geschrieben bzw. gesagt: ‚Ich werde euch einen Propheten mit Namen Muḥammad senden‘“¹⁶⁸ kein Fundament hat. Der „Sarazene“ beruft sich darauf, dass er nur weitergebe, was die Tradition ihm anvertraut habe, er bezeuge, wie sein Vater auch bezeugte. Doch dies gelte dann ja auch, so Theodor, für Juden, Skythen, Heiden. Es gelte gar „auch bei den primitiven Völkern“. Sein Vater hingegen habe ihn gelehrt, sagt Theodor, nur „einen Gesandten anzuerkennen, der von alters her vorhergesagt war oder der sich durch Wunderzeichen als glaubwürdig erwiesen hat. Dein Muḥammad aber hat keines von beiden aufzuweisen: Denn weder hat ihn ein alter Prophet als Propheten vorhergesagt, noch hat er sich

wir (selbst) bei der Auslegung der Propheten solche Behauptungen [Zeugnisse über die Gottheit Christi] hinzugefügt hätten; andere aber, die Juden hätten uns aus Haß irregeführt und es aufgeschrieben, als ob es von den Propheten stamme, damit wir zugrundegehen sollten.“ Glei / Khoury, *Schriften zum Islam*, 79.

164 Zum muslimischen Nachweis des Prophetenamtes Muḥammads vgl. die von Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ishāq (gest. 767) geschriebene ‚Biographie‘ (Sīrah) Muḥammads, die in der späteren Biografie Muḥammads von Abū Muḥammad ‘Abd al-Mālīk ibn Hishām (gest. 834) enthalten ist. F. Wüstenfeld, *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishak*, Göttingen 1858; A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq’s Sirat rasūl Allāh*, Oxford 1955, 103–104.

165 Vgl. Griffith, *Arguing from Scripture*, 36ff. Siehe diese Diskussion auch beim ostsyrischen Patriarchen Timotheos I. in: *Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdī*, 34–37.

166 Glei / Khoury, *Schriften zum Islam*, 89–94.

167 Ebd., 95.

168 „ὁ Χριστὸς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἔγραψε λέγων ἄποστελῶ ὑμῖν προφήτην Μωάμεθ λεγόμενον.“ Glei / Khoury, *Schriften zum Islam*, 94.

durch Wunderzeichen beglaubigt.¹⁶⁹ Hier führt der Muslim das traditionelle Axiom, das er von seinen Vorfahren geerbt hat, an. Auf seine Forderung, Beweise aus der Schrift zu bringen, antwortet der Sarazene, dass solche Beweise nicht mehr verfügbar seien, weil sie von den Christen entfernt wurden.¹⁷⁰ Theodor nutzt dies dennoch, um die Position des Gegenübers ins Absurde zu führen, indem er auf einen Vergleich zum juristischen Verfahren bei der Urteilsfindung zurückgreift. „Wenn jemand ein Dokument über ein geschuldetes Darlehen vor den Richter bringt, das nichts über das Geforderte, von dem die Rede ist, enthält: Was entscheidet der Richter, soll er bekommen?“ Die Antwort ist natürlich: „Nichts“.

Das Evangelium ist gerade nicht die Abschaffung der Thora, sondern deren Bestätigung. Im *Traktat über die Trinität* definiert Theodor das Christentum durch dessen Schriftgebundenheit: „Denn das Christentum ist lediglich der Glaube und der Anschluß an das Evangelium und an das Gesetz des Moses und die Schriften der Propheten, die dazwischen sind. Jeder Vernünftige muß an das glauben, was die genannten Schriften sagen, dieselben gläubig annehmen und dabei verharren, mag er zum Verständnis (derselben) kommen oder nicht.“¹⁷¹ Dass die Thora durch das Evangelium nicht abgeschafft, sondern bestätigt wird, verleiht dem Christentum erst seine Vollkommenheit.¹⁷² Im oben dargestellten Gleichnis aus dem *Traktat über die wahre Religion* stellte Theodor fest, dass sich die Menschheit statt für den vorgesehenen Boten und für das vorgesehene Buch für die vielen Boten und die vielen Bücher entschied. Entweder war nun keiner von ihnen Gottes Gesandter oder nur einer unter ihnen.¹⁷³ Wie aber verhalten sich nun Christen zu Mose als Gottes Gesandten? Machen nicht die Vollkommenheit des Evangeliums und dessen Regelungen zu dem Erlaubten und dem Verbotenen, zu Belohnung und Bestrafung, die Thora des Moses unvollkommen und defizitär und sündig? Ist Mose also kein Gesandter Gottes? Tatsächlich gesteht Theodor zunächst ein, dass vom Standpunkt der Vernunft aus Mose nicht als Gottes Gesandter anzusehen sei.¹⁷⁴ Die Botschaft Mose sei in vielerlei Hinsicht fehlerhaft gewesen und man müsse ihn vom Standpunkt der Vernunft seiner Unzulänglichkeiten wegen ablehnen.¹⁷⁵ Aber diesem nur denkerisch erwogenen Schluss stellt er die fundamentale Konsequenz aus der Schriftbezogenheit des christlichen Glaubens entgegen. „Wenn das Evangelium nicht wäre, würden wir von Moses nicht glauben, daß er von Gott ist, sondern wir würden vom Standpunkte des (vernünftigen) Denkens aus ihn auf das entschiedenste ablehnen. Ebenso glauben wir von den Propheten, daß sie von Gott sind, mit Rücksicht auf das Evangelium und nicht von der Vernunft aus.“¹⁷⁶ Die Christen glauben an Christus und seine

169 Gleil / Khoury, *Schriften zum Islam*, 95.

170 Ein ähnliches Argument äußerte auch der abbäsidische Kalif al-Mahdī (775–785) in seinem Gespräch mit dem nestorianischen Patriarchen Timotheos I. Da wurde dieser gefragt: „Was ist der Grund, dass du aufgrund des Zeugnisses der Tora und der Propheten den Christus und das Evangelium annimmst, [aber] nicht aufgrund des Zeugnisses des Christus und des Evangeliums den Mohammed annimmst?“ Er antwortete: „Ein Zeugnis über Mohammed habe ich niemals auch nur ein [einziges] empfangen, weder von Jesus Christus noch vom Evangelium, weder über seinen Namen noch über seine Taten.“ Siehe Timotheos I., *Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdī*, 32f.

171 Graf, *Die arabischen Schriften*, 138.

172 Ebd.

173 Ebd. 31.

174 Graf, *Die arabischen Schriften*, 56.

175 Ebd., 56–57.

176 Ebd., 57–58.

Botschaft also nicht mithilfe der Bücher der Propheten. Vielmehr glauben sie, dass die Propheten Propheten sind, weil Christus sie so nannte. Die Autorität des Moses und die der Propheten und ihrer Prophezeiungen werden nur durch Christus legitimiert. Christus ist die Mitte der Schrift und nur von ihm und durch ihn werden die Propheten Offenbarungsträger. Theodors Rekonfigurierung der Propheten betont einerseits die unvergleichbare Position Christi gegenüber den Propheten, andererseits delegitimiert er die prophetische Gesandtschaft, die nicht von Christus anerkannt ist. Dadurch, dass Mose und Propheten nur durch Christus und die Aussagen des Neuen Testaments das werden, was sie sind, steht Theodor im Gegensatz zu der qur'ānischen Aussage über die Gleichwertigkeit der Propheten (Sure 2,285), zu denen auch Christus gezählt wird (Sure 4,171), und zu Mose als Religionsstifter und Gesetzgeber.¹⁷⁷ Ein fiktiver jüdischer Freund wird im *Traktat über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und des orthodoxen Glaubens* genötigt, der Konsequenzen seiner eigenen Schriften wegen als auch aufgrund der Vernunft die Zeugnisse über Christus anzunehmen, ohne den alle jüdischen Prophezeiungen, das Gesetz und der Glaube leer und unverstanden bleiben würden.¹⁷⁸ Theodor zitiert mehrere Stellen aus dem Alten Testament, die als Prophezeiungen für das Kommen Christi verstanden werden können.¹⁷⁹ Christus wird somit als der letztgültige Garant für alles Prophetensein dargestellt.

3.2.7 Die geschriebene und ungeschriebene Tradition

Das Alte und das Neue Testament als Offenbarungsquelle bilden für Theodor gemeinsam mit der Tradition den Glauben. Zur Erschließung dessen, was der Glaube sei, leistete die Lehre der Kirchenväter, die „Weisheit jener Philosophen“, Entscheidendes. Sie zeichneten sich als Menschen aus, die „von Gott die rechte Erkenntnis verdienten, weil sie die Wahrheit mit aufrichtiger Gesinnung suchten“.¹⁸⁰ Als christliche „Philosophen“ nennt Theodor: Dionysius, Clemens von Alexandria und Hierotheus. Die Schriften des Dionysius Areopagita, von denen Theodor annahm, dass sie von einem der Mitglieder des Rates in Athen, Dionysius (Apg 17,34), aus dem 1. Jahrhundert verfasst wurden¹⁸¹, wurden im 19. Jahrhun-

177 Die Autorität Moses' (*Mūsā*) wird im Qur'ān durch die häufige Erwähnung (in 502 Versen und 36 Suren) im Vergleich zu Abraham (in 235 Versen) und Jesus (in 93 Versen) bezeugt. Vgl. F. Eißler, *Mose im Islam*, in: ders. / C. Böttrich / B. Ego (Hg.), *Mose im Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2010, 112–181, hier: 113.

178 Graf, *Die arabischen Schriften*, 102. „Du hast gesehen, was Gott vor dir getan hat; aber Gott gab euch nicht Augen, um damit zu sehen, und nicht Ohren, um damit zu hören, und nicht Herzen, um damit zu begreifen“. (Deut 29,3–4). Dies beweist jedoch, dass du ein Vorbild in Händen hast, und daß damit etwas anderes gemeint ist. David sagt, indem er dieses bestätigt: ‚Unsere Väter haben in Ägypten deine Wunder nicht verstanden.‘ (Ps 105,7).“

179 „Höret, alle Völker! Merket auf, alle Nationen! Und der Herr soll gegen euch Zeuge sein, denn der Herr wird von seinem Orte ausgehen und herabsteigen, bis er auf die Erde tritt. Dies geschieht um der Sünde Jakobs willen und wegen der Vergehen Israels“ (Mi 1,2–3.5); und: „Dieser ist unser Gott, neben dem kein anderer gezählt wird, er, der den Weg der Erkenntnis gefunden und sie dem Jakob, seinem Liebling, und Israel, seinem Freunde, gegeben hat. Danach ist er auf der Erde erschienen und hat sich unter den Menschen bewegt.“ (Bar 3,36–38).

180 Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 287; Dick, *Traité du culte des icônes*, 108f.

181 Auch Eusebius von Caesarea nennt diesen Dionysius als der erste Bischof von Athen in seiner Kirchengeschichte. Siehe Haeuser, III. 4, 104.

dert einem anonymen Autor aus dem späten 5. Jahrhundert zugeschrieben, den man Pseudo-Dionysius nannte.¹⁸² Dieser Pseudo-Dionysius gibt Clemens als „Philosophen“¹⁸³ und Hierotheus als „göttlichen Lehrer“ an.¹⁸⁴ Theodor geht auf diese Theologen oder deren theologische Gedanken nicht näher ein. Aus dem Kreis der Kirchenväter, die auf den Gebrauch von Bildern hinwiesen oder ihn befürworteten, führt Theodor Athanasius, Eusebius und Gregor den Theologen an.¹⁸⁵ Die Argumente von Basilius dem Großen (gest. 379), der bei Johannes von Damaskus „zu den beliebtesten Autoritäten [...] gehört“¹⁸⁶, erwähnt Theodor gar nicht. Diese Auslassung kann durch die Minimalisierung des patristischen Beweises in der Bilderschrift erklärt werden. Für Theodor bildet die Schrift, d.h. das Alte und Neue Testament, die Grundlage seiner Argumentation. Mit Basilius erklärt Johannes, dass es nicht darauf ankommt, ob im Christentum etwas von der Schrift bezeugt werden kann, sondern darauf, ob etwas überliefert worden ist. Sowohl Johannes als auch Theodor ermutigen ihre Adressaten dazu, die Einwände der Bilderfeinde oder der Außenstehenden nicht zu fürchten, denn die Väter stehen als Zeugen dafür.¹⁸⁷ Durch die Erwähnung der Kirchenväter will Theodor seinen Mitchristen zeigen, dass ihre Missbilligung der Bilderverehrung „ein Beweis für ihre gänzliche Entfremdung vom Christentum“ sei.¹⁸⁸

Der christliche Glaube werde unter der Leitung des Heiligen Geistes und der Kirche wach gehalten. Der Heilige Geist offenbare „sich immerfort jedem Christen“, „der das Geistige mit Geistigem vergleicht“. Ob Theodor überhaupt einen Unterschied zwischen der Inspiration der Schrift und der Väter macht, lässt er unerwähnt. Sicher ist, dass er seine Leser zur unermüdlichen Nachfolge beider auffordert. Jeder sei „aufgrund der Regel der Vernunft“ gezwungen, „alles zu bekennen“, was „die Juden und die anderen bei der Blindheit ihres Verstandes vom Christentum abschreckt“. Alles aber, das zum Erreichen des „Zustand des Mannes“ (des vollkommenen Menschen nach Paulus im Epheserbrief 4,15) nötig ist, muss „auf der Grundlage des Glaubens aufbauen und sich gläubig und einsichtig allem fügen, was seit den Aposteln in der Kirche in Übung ist, wie die Verehrung der Bilder der Heiligen und anderes“.¹⁸⁹ Darin zielt Theodor darauf hin, den christlichen Glauben nicht allein auf den schriftlichen Überlieferungen und der Vernunft, sondern auch auf dem

182 Zu dieser Datierung siehe: H. Koch, *Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen*, in: *Philologus* 54 (1895), 253–273; J. Stilgmayr, *Der Neoplatoniker Proklus als Vorlage der sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, in: *HJG* 16 (1895), 253–273, 721–748. Diese Autoren zeigten unabhängig und gleichzeitig direkte Parallelen zwischen den Schriften Dionysius' und den Schriften des spätantiken griechischen Philosophen Proklus (gest. 485). Einen Überblick zur Geschichte der Echtheit der areopagitischen Schriften verschaffte I. Hausherr, *Doutes au sujet du „Devin Denys“*, in: *OCP* 2 (1936), 484–490. Siehe auch A. Louth, *Denys the Areopagite*, London u.a. 1989, 1f.

183 PG 3, 824D.

184 PG 3, 200D.

185 Arendzen, *De cultu imaginum*, 12f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 292; Dick, *Traité du culte des icônes*, 114f, 118f, 121.

186 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 566, Anm. 122.

187 Für Johannes siehe I, 23; Kotter, *Contra imaginum*, 111f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 139; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 50f.

188 Arendzen, *De cultu imaginum*, 14; Dick, *Traité du culte des icônes*, 123; Graf, *Die arabischen Schriften*, 293.

189 Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Dick, *Traité du culte des icônes*, 109; Graf, *Die arabischen Schriften*, 287f.

zu gründen, was im Laufe der Geschichte des Christentums sich als Tradition bewährt hat. Diese Tradition gehe bis auf die Zeit der Apostel zurück. Eine eigenmächtige Auswahl bleibt dem Christen unmöglich. So hat er auch zu akzeptieren, was biblisch nicht verankert ist, denn vieles sei „in Weise der Erbschaft“ auf die Gläubigen gekommen, ohne dass es „dafür einen Beweis in einem der Bücher des Alten und Neuen Testaments fänden“.¹⁹⁰ Als wesentliche Teile, die das Wesen des Christentums ausmachen und aus der Tradition kommen, zählt Theodor das Gebet für die Wandlung der eucharistischen Gaben, die Taufliturgie, das Sakrament der Firmung, die Einweihung der Kirche, die Priesterweihe, das Glockenläuten, die Verehrung des Kreuzes, etc.¹⁹¹ Ähnlich wie diese Traditionen sei der Gebrauch von Bildern kein späteres „Einschiebsel“, sondern seit Uranfang in der Kirche in Verwendung.¹⁹² Das Verlassen dieser Tradition würde eine „Lücke“ im Christentum verursachen, die es ganz in Trümmer fallen lässt. Johannes äußerte sich bezüglich des Verlassens der Bilderverehrung in ähnlicher Weise: „[W]enn wir beginnen würden, das Gebäude der Kirche auch [nur] im Kleinen niederzureißen, [dann] würde allmählich das Ganze zerstört werden.“¹⁹³ Die Suche nach biblischen Beweisen für all diese Traditionen, die zusammen das Wesen des Christentums ausmachen – führt Theodor aus – sei vergeblich. Wenn jemand das täte, soll er zusehen, was ihm danach noch vom Christentum bleibe!¹⁹⁴ Von allen genannten Traditionen sei nichts umfassender als die Bilder und es existiere kein Land, in dem es Kirchen ohne Bilder gebe. Dies ist auch für Theodor der offensichtlichste äußere Beweis für die Legitimität der Bilder.

Die Bewahrung der Tradition in ihrer Ganzheit ist bei Johannes von Damaskus ein durchgehendes Thema. In der Eröffnung der ersten Bilderrede steht die Erkenntnis des wahren Gottes in direktem Zusammenhang mit der Bewahrung der Tradition der Kirche.¹⁹⁵ Die Lehre der Väter verpflichtet jeden, der die christliche Identität ernsthaft annehmen möchte. Theodors Bezug auf die Väter kann im Sinne Johannes als ἐκκλησιαστικὴ θεσμοθεσία, d.h. Bewahrung des Gesetzes der Kirche¹⁹⁶, verstanden werden. „[D]er Akzent liegt hier nicht auf der ‚Gesetzgebung‘, sondern auf ‚kirchlich‘, wobei wohl nicht an einen die Bilderfrage direkt betreffenden juristischen Akt zu denken ist.“¹⁹⁷ Wie für Johannes „die kirchliche Autorität für die Lösung der Bilderfrage maßgebend ist“¹⁹⁸, so stellt sich diese Idee bei Theodor von Anfang an als Ausgangspunkt. Für beide Theologen gehört das christliche Bild aus der frühesten Phase, man kann sagen, aus der vor-dogmatischen Phase,

190 Arendzen, *De cultu imaginum*, 10; Dick, *Traité du culte des icônes*, 112; Graf, *Die arabischen Schriften*, 288. Johannes von Damaskus zählt folgende ungeschriebene Traditionen: die Schädelstätte, das dreimalige Taufen, das Beten nach Osten, Kreuzesverehrung. I, 23; Kotter, *Contra imaginum*, 112f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 139; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 51.

191 Arendzen, *De cultu imaginum*, 10; Graf, *Die arabischen Schriften*, 288.

192 Ebd.; Graf, *Die arabischen Schriften*, 289.

193 II, 12; Kotter, *Contra imaginum*, 104; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 225.

194 Arendzen, *De cultu imaginum*, 10; Dick, *Traité du culte des icônes*, 112; Graf, *Die arabischen Schriften*, 288.

195 I, 2; Kotter, *Contra imaginum*, 66; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 43; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 26f.

196 Ebd.

197 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 42.

198 Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 69.

des Christentums, als das Bild dazu diene, Lehren aus der Bibel anschaulich und visualisierbar zu machen.

3.3 Der biblisch-theologische Rahmen der Bilderfrage

3.3.1 Der Diskurs über die „Körperlichkeit“ (*al-ġusdānīya*) Gottes

Die Existenz der Bilder im sakralen Raum forderte zu einer besonderen Art des Sehens heraus. Können aber diese Bilder etwas von der Heiligkeit dieses Raumes erzählen? Oder sogar über Gott? Der Ursprung des Erzählens über Gott in Bildern war schon in den offenbarten Schriften gelegt. Alle drei monotheistischen Weltreligionen des Vorderen Orients haben intensiv um das theologische Verständnis oder die Abwehr eines solchen gerungen, ob eine Zuschreibung menschlicher Eigenschaften an Gott zulässig sei oder nicht. Hat Gott überhaupt eine Form? Wie sind seine Attribute zu verstehen? In frühislamischer Zeit variiert die konkrete Ausgestaltung der jeweiligen Gottesvorstellung erheblich. Das Spannungsfeld in der Lehre erstreckt sich dabei von der Bejahung einer vermenschlichten Rede von Allāh im Qurʾān über die Beibehaltung eines gewissen Paradoxon – ausgedrückt in ‚ohnenach-dem-wie-zu-fragen‘ (*bi-lā kayfa wa-lā tashbīh*)¹⁹⁹ – bis hin zu einer radikal negativen Theologie, die jede Rede von Gott, selbst die Möglichkeit der Offenbarung in Gestalt des Wortes – den Qurʾān – für unangemessen erklärte.

Exkurs: Wie in der Bibel finden sich auch im Qurʾān zu Gott keine ontologischen Aussagen in differenzierterer Weise. Bezüglich der Einheit Gottes spielen die Erwägungen über das Wesen Gottes eine wichtige Rolle. Der Qurʾān kennt den Begriff ‚Substanz‘ nicht. Die frühe Fassung des Kernbegriffes *ġauhar* hatte nicht die Bedeutung von Substanz, sondern von „Körper, Kleinkörper, Teil oder Atom“.²⁰⁰ Darüber hinaus wurde diesen Begriff für „Element“ und für „Wesen“ oder „Natur eines Dinges“ verwendet.²⁰¹ Erst mit Ibn Karrām (gest. 869), einer wichtigen Figur im pietistischen Sunnitentum, bekam der Begriff *ġauhar* die Bedeutung von Substanz,²⁰² doch wurde dieser „mehr oder weniger materialistisch aufgefasst“.²⁰³ Die

199 A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, 86.

200 O. Pretzl, *Die frühislamische Atomlehre*, in: *Der Islam* 19 (1931), 117–130, 122, Anm. 1. *Ġauhar* als Atom bei Hisam ibn al-Ḥakam, Abu-l-Hudail und Muʿamar. „Der Gebrauch von ‚*ġauhar*‘ für Atom ist daraus zu erklären, daß es aus dem Persischen گهر übernommen wurde, wo es in der dualistisch-gnostischen Weltanschauung das ‚von Gott abgesplitterte Lichtstäubchen‘ und daher ‚Atom‘ bedeutete. Dem ‚*ġauhar*‘ haftete deshalb etwas Göttliches, Ewiges an, im Gegensatz zu den irdischen Dingen. Er hat die Bedeutung *ʾĀn* im gnostischen Weltbild. Von hier aus ist die Meinung an-Nazzāms und Muʿammar über den Menschen als *ġauhar* (Atom und nicht Substanz) zu begreifen, die später von Šahrastānī mißverstanden und auf den Einfluß der Philosophie zurückgeführt wurde.“ R. Azar, *Der Begriff der Substanz in der frühen christlich-arabischen und islamischen Gotteslehre*, Bonn 1967, 131.

201 Azar, *Der Begriff der Substanz*, 131.

202 Gott sei nur *aḥadī aḡ-dāt* bzw. *aḥadī al-ġauhar*, d.h. „eines Wesens und einer Substanz“. Die Bezeichnung *al-ġauhar* mit Bezug auf Gott wurde aber als anstößig empfunden. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 367, Anm. 19.

203 Azar, *Der Begriff der Substanz*, 156.

Behauptung, dass Gott *ğauhar* ist, „[klang] in den Ohren der muslimischen Masse [...] noch ketzerischer als die Aussage, daß er Körper sei. Das hängt damit zusammen, daß die anthropomorphischen Sekten sich auf Qurʾān-Stellen berufen konnten, wenn sie von ‚Körper‘ in Bezug auf Gott sprachen.“²⁰⁴ Dem Begriff *ğauhar* steht im Qurʾān die Bezeichnung *al-ğayyūm* (2,256; 3,1; 20,110) am nächsten, was „in sich selbst subsistierend“ heißt.²⁰⁵ In Verbindung mit diesem Begriff stehen auch andere Bezeichnungen, die die ontologische Andersheit und unendliche Überlegenheit Gottes zu erfassen versuchen: Gott ist der Erste, der Letzte, der Äußere und Innere (57,3), er ist der eine (12,39), der Lebende (3,1), der sich selbst Genügende (2,265), der Ewige (112,2). Sure 112 ist entscheidend in der islamischen Gottesauffassung. Diese, die am Felsendom und auf die Münzen von ʿAbd al-Malik angebracht wurde, bildet die Kernaussage des Qurʾāns und wurde zum theologischen Fundament des islamischen Glaubensbekenntnisses. In der Formulierung dieser Sure „weder zeugend noch gezeugt“ (*lam yalid wa-lam yūlad*) spekulierte man eine Ablehnung der nizänischen Aussage „gezeugt, nicht geschaffen“ (*γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*).²⁰⁶ Der wichtigste Begriff in dieser Sure, der „als Gottesprädikat in umayyadischer Zeit sehr beliebt war“²⁰⁷, ist *šamad*.²⁰⁸ Dieser Terminus, der die Kompaktheit und Undurchdringlichkeit Gottes postuliert, sollte die Einheit (*tawḥīd*) Gottes bewahren. Das Wort *šamad* in dieser Sure²⁰⁹, ein qurʾānisches *hapax legomenon*, was so viel heißt wie „kompakt“²¹⁰ oder „undurchdringlich“²¹¹, wurde auch von dem qurʾānkundigen

204 Ebd., 157.

205 Ebd., 129.

206 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 365; K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935, 195; J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck 1951, 47f.

207 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* Bd. 4, 368.

208 Ebd., 369f, Anm. 33; dazu Bd. 2, 600. Der Begriff kommt nur ein einziges Mal im Qurʾān vor und unterstreicht die Einzigartigkeit Gottes. Er umfasst das Konzept der primären und ewigen Ursache, des unabhängigen Wesens, das mit dem Gedanken verbunden ist, dass alles Vorhandene und Denkbare zu ihm zurück als seiner Quelle geht und deshalb abhängig ist von ihm in seinem Anfang sowie für seine fortlaufende Existenz. (Vgl. F. Rosenthal, *Some Minor Problems in the Qurʾān*, in: A. G. Duker / A. S. Halkin / P. Mosely / M. Perlmann (Hg.), *The Joshua Starr Memorial Volume*, Philadelphia 1953, 67–84, hier: 72–83). Die Exegese dieses Wortes setzte zuweilen die Rede von einer konkreten Körperlichkeit Gottes frei. Übersetzt mit „massiv“ oder „kompakt“ kam man später auch zur Idee, dass Gott eine Form habe. Er habe Adam nach seinem Bilde geschaffen und von diesem Gedanken her kam man zu der Schlussfolgerung, dass Gott auch eine menschliche Form hat, von Fleisch und Blut (Muqātil b. Sulaimān, gest. 767). Aṣ-šamad wurde auch mit muṣmat gleichgesetzt, was solide oder kompakt und massiv bedeutet, im Gegensatz zum Menschen, der hohl (*ağwaf*) ist, und konnte eine antitrinitarische Ausrichtung begründen. (Vgl. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 367–372).

209 Zu diesem Begriff siehe Köberts, R., *Das Gotteseipitheton as-samad in Sure 112,2*, in: *Orientalia* 30 (1961), 204–205; R. Paret, *Der Ausdruck šamad in Sure 112,2*, in: *Der Islam* 56 (1979), 294–295; U. Rubin, *Al-Šamad and the High God, an Interpretation of Sūra CXII*, in: *Der Islam* 61 (1984), 197–217; C. Schedl, *Probleme der Koran-Exegese, nochmals šamad in Sure 112, 2*, in: *Der Islam* 58 (1981), 1–14.

210 In der Übersetzung von R. Paret (Stuttgart ¹⁰2007): „Sag: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, durch und durch (er selbst) (?) (w. Der Kompakte) (oder: der Nothelfer (?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?).“

211 In der Übersetzung von A. T. Khoury, *Der Koran, Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaft-*

Theodor Abū Qurrah verwendet²¹² und mit *σφυρόπηκτος*²¹³ ins Griechische übersetzt, was mit „zusammengehämmer“, „dichtgefügt“ oder „homogen“ wiedergegeben werden kann.²¹⁴

Diese Diskussionen im Islam sowie die christlich-muslimischen Auseinandersetzungen über die Auffassung Gottes schufen den konzeptionellen Rahmen, aus dem die Muslime mit den Christen disputierten. Das erste theologische Prinzip unter den Mu‘ taziliten war die Einheit Gottes, die die Korporalität oder jede anthropomorphe Vorstellung und Beschreibung Gottes für unmöglich hielt.²¹⁵ Das Bild Christi als äußeres Zeugnis der Verkörperung Gottes stellte die sichtbarste Differenz zur islamischen Gottesauffassung dar. Der Auftraggeber Theodors berichtete, „dass viele Christen das Bild Christi, unseres Gottes, nicht mehr verehren“ (أَنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّصَارَى يَتْرُكُونَ السُّجُودَ لَصُورَةِ الْمَسِيحِ الْإِهْنَا).²¹⁶ Diese Aussage, die zwei wichtige Elemente – die Göttlichkeit Christi und das Bild seiner Person – enthält, lässt Theodor bis Kapitel vier und fünf in Unklarheit. Auch da beschäftigt ihn nicht eine Christologie des Bildes, sondern die Möglichkeit der Erscheinung Gottes in menschlicher Gestalt überhaupt, die eines der größten innerislamischen, aber auch interreligiösen Themen seiner Zeit war. Das ist der theologische Höhepunkt in der Bilderschrift. Obwohl die Christologie das Hauptthema einiger seiner arabischen Schriften ist, führt sie Theodor in diesem Kontext nur sekundär ein. Er konzentriert in seiner auf biblische Hinweise basierten Ausführung eine ganze Gedankenwelt, die sowohl biblisch und christlich-theologisch als auch qur‘ānisch und muslimisch-theologisch geprägt ist. Die konkrete Gestalt Gottes in Christus ist für Theodor prophetisch durch die anthropomorphen Erscheinungen Gottes im Alten Testament angebahnt. Dazu bringt er eine Reihe von Belegen, die kaum eine Entsprechung in den drei Bilderapologien Johannes’ finden:

Verweis	Theodor Abū Qurrah	Biblische Stelle	Johannes von Damaskus	Verweis
Arendzen, 7; Dick, 104; Graf, 285.	Gott sei im Paradies gelustwandelt; habe den (Opfer-)Duft vom Fett der Knochen gerochen; habe an der Welt Wohlgefallen gefunden und dann	Gen 3,8 Gen 8,21 Gen 6,6	Adam sah Gott und hörte das Geräusch seiner Füße, wie er [=Gott] am abends spazieren ging;	III, 26; Kotter, 132; Olewiński, 284f.

licher Kommentar, 12 Bde., Gütersloh 1990–2001, hier: Bd. 12, 608.

212 Josef van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, Arizona 1988, 5.

213 „Ὁ Θεός, μουνάξ, ὁ Θεός σφυρόπηκτος, ὃς οὐκ ἐγένησεν, οὐδὲ ἐγεννήθη οὐδὲ γέγονεν αὐτῷ ἀντιμεριστής τις“. (PG 97, 1545C).

214 Vgl. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 373; A. Ducellier, *Le Miroir de l’Islam. Musulmans et Chrétiens d’Orient au Moyen Age (VI^e–XI^e siècles)*, Paris 1971, 138 und 301, Anm. 57; C. Simelidis, *The Byzantine Understanding of the Qur’anic Term al-šamad and the Greek Translation of the Qur’an*, in: *Speculum* 86 (2011), 887–913.

215 Vgl. J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, Teil 1, Bd. 2, London 1947, 17.

216 Dick, *Traité du culte des icônes*, 87; Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Graf, *Die arabischen Schriften*, 278.

wieder Reue gehabt, Adam erschaffen zu haben;		
sei zur Scheidung der Sprachen in Babel herabgekommen;	Gen 11,7	
sei bei Abraham eingekehrt, habe gegessen und getrunken und gesprochen: „Das Geschrei Sodoms steigt zu mir herauf, und ich steige hinab, um zu erfahren, ob die Sache so ist, wie sie zu mir kommt“;	Gen 18,20-21	
sei auf einer Leiter gestanden und habe von da herab mit Jakob geredet;	Gen 28,12-13	
sei auf den Berg Sinai herabgestiegen und habe zu Mose gesagt: „Es gibt niemanden der mich sieht und noch am Leben bleibt“, und habe (trotzdem) mit Mose geredet von Angesicht zu Angesicht, wie jemand mit seinem Freund redet;	Ex 33,20 / Sure 6,103; Sure 4,164	
sei in eine Wolkensäule in das „Zelt der Zeit“ herabgestiegen;	Exod 40,34 / vgl. Sure 2,57	
Mose habe gesagt: „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“;	Deut 4,24	
	Ex 3,2f; 33,18–23	Moses sah [Gott] wie den Rücken eines Menschen
Gott wandelte im Lager der Söhne Israels, und habe angeordnet, dass sie es von	Deut 23,12-15	

Schmutz reinigen, damit
Gott in ihm wandle;

Daniel habe von Gott gesagt, Dan 7,9
dass er der Alte der Tage sei,
und sein Haar wie reine
Wolle;

Dan 7,13 Daniel sah ein Gleichnis eines
Menschen und wie einen Men-
schensohn, der zu dem Alten
der Tage gekommen ist;

Ezechiel sagte über ihn, er Ez 8,2
sitze auf einem Throne nach
Menschenart und von seinen
Lenden aufwärts sei er
Lapislazuli und von seinen
Lenden abwärts Feuer;

Jes 6,1 Jesaja sah wie einen auf einem
Thron sitzenden Menschen

der Prophet Amos (sic) habe Dan 10,4
ihn [Gott] am Ufer eines oder 12,6
Flusses stehen gesehen;

Ezechiel sagt: er [Gott] habe Ez 16
sich mit Jerusalem vermählt,
es sei ihm aber ehebrüchig
geworden und er habe es
verstoßen;

beim Propheten Oseas ver- Os 2,19
spricht er, er werde wieder
mit ihm die Ehe schließen.

Gen Jakob sah und rang mit Gott –
32,25 es ist nämlich offensichtlich,
daß ihm Gott als Mensch er-
schienen ist

Ausgehend von den anthropomorphen Aussagen über Gott in der Thora und darüber hinausgehenden Stellen im Alten Testament bringt Theodor einschlägige Stellen des Qur'āns. Wenn ein Muslim sagt, Christus könne nicht Gott sein, weil er eine menschliche

Form habe, dann sei er genötigt zu erklären, wieso Gott dann auf dem Thron sitze (Sure 10,3; 13,2; 20,5), Hand und Gesicht habe (Sure 3,73; Sure 30,38). Theodor endet dieser Testimonia-Liste mit dem Hinweis: „Diese Ausführung soll die Juden angehen und die anderen, welche den Glauben für sich in Anspruch nehmen [Muslime] bezüglich der Attribute Gottes, die bei ihnen gelten.“²¹⁷ Seine These lautet²¹⁸:

فإذا أدخل على الله الجسدانية في هذه الأقاويل، فقد سوَّغ أن يقال في الله و غير هذا من لواحق الجسدانية، إن شاء و إن أبى.

Wenn bei diesen Worten die Körperlichkeit in Gott eingeführt wird, so räumt er [der Muslim] nolens volens ein, dass bezüglich Gott auch noch andere Dinge als diese ausgesagt werden dürfen, ob er will oder nicht.

Mit den „anderen Dinge“ [*wa-ğayr hādā*] meint Theodor die anderen Aussagen über Christus. Die konkrete Form Gottes in Christus wurde *prophetisch* durch die anthropomorphen Erscheinungen Gottes im Alten Testament eingeleitet. Diese Idee wurde bei Johannes deutlicher ausgedrückt²¹⁹:

Καὶ οὐ φύσιν θεοῦ εἶδέν τις, ἀλλὰ τὸν τύπον καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι. ἔμελλε γὰρ ὁ υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ ἄορατος ἄνθρωπος γίνεσθαι ἐν ἀληθείᾳ, ἵν' ἐνωθῆ τῇ φύσει ἡμῶν καὶ ὁραθῆ ἐπὶ γῆς. Προσεκύνησαν οὖν πάντες οἱ ἰδόντες τὸν τύπον καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ μέλλοντος, καθὼς Παῦλός φησιν ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίουσ ἐπιστολῇ. »Κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες μὴ κοιμισάμενοι τὰς εὐαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι«.

Und nicht die Natur Gottes sah einer, sondern die Form und das Bild des im-Begriff-Seienden, zukünftig zu sein; denn der ungesehene Sohn und Logos Gottes war im Begriff, in Wahrheit Mensch zu werden, damit er mit unserer Natur vereinigt und auf Erden gesehen werde. Demnach haben alle Sehenden die Figur und das Bild des im-Begriff-Seienden verehrt, so wie der Apostel Paulus im Brief zu den Hebräern sagt: „Dem Glauben gemäß sind sie alle gestorben, ohne die Verheißungen erlangt zu haben, aber indem sie diese von Weitem sahen und begrüßten“.

Die positive Deutung der biblischen Anthropomorphismen spielt für die zwei Ikonodulen eine so bedeutende Rolle, weil sie – indem sie zwei Prinzipien der Theologie, nämlich Apophatismus/negative Theologie (Unbegreiflichkeit des Wesen Gottes) und Kataphatismus/positive Theologie (die vermenschlichten Erscheinungen Gottes bei den Propheten) zum Ausdruck bringen – den notwendigen Weg der Erkenntnis Gottes von der Schrift her legitimieren und sichern. Durch die Stellen aus dem Alten Testament und aus dem Qur'ān verdeutlicht Theodor, dass es keine göttliche Offenbarung ohne den göttlichen Anthropomorphismus gibt. Das Erscheinen des unsichtbaren Gottes im Sichtbaren gilt als *das* Paradoxon Gottes, das aus der Komplementarität der Heiligen Schriften heraus zu analysieren ist.

217 Arendzen, *De cultu imaginum*, 8; Graf, *Die arabischen Schriften*, 286; Dick, *Traité du culte des icônes*, 106.

218 Arendzen, *De cultu imaginum*, 7f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 106. Vgl. auch Graf, *Die arabischen Schriften*, 286.

219 Kotter, *Contra imaginum*, 132f; Übers: Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 285.

Theodor eröffnet seinen Diskurs um den biblischen Anthropomorphismus im Kapitel V mit den Worten²²⁰:

وإنّ النصارى مصيبيون حيث يقبلون العتيقة والحديثة ويفهمونها على معان حسنة. وقد غفل الذين يؤمنون بالأنبياء ، ويستسمعون ما في الإنجيل عما [عن ما] تقول كتب الأنبياء في الله نفسه ، ممّا يقشعرّ العقل الجسدانيّ من سمعه أشدّ الإقشعرار.

Die Christen handeln recht, wenn sie das Alte und das Neue [Testament] annehmen und es in ihrem rechten Sinn verstehen. Diejenigen, die an die Propheten glauben, aber den Inhalt des Evangeliums für falsch halten, ignorieren, was die Schriften der Propheten über Gott selbst sagen, und worüber den fleischlichen Verstand schaudert, wenn er davon hört.

Der anthropomorphe Gott gehört zum Wesen der christlichen Lehre. Der definitorische Grundgedanke des Christentums, nämlich die Menschwerdung Gottes, kann nur aufgrund der beiden Offenbarungsschriften begründet werden. Dafür ist eine richtige Schriftinterpretation erforderlich. Theodor mahnte in seinem *Mīmar über die Autorität des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums und über den orthodoxen Glauben*, dass „man sich [...] an den wirklichen Sinn [*ma'āna ḥasan*] der Schrift halten [muss] in Dingen, wo es sich um eine Grundwahrheit der Religion handelt, sonst ist es ein (Götzen-)Kult“.²²¹ Diese Hermeneutik bezieht sich im Fall des Anthropomorphismus auf eine besondere Art des Lesens, nämlich in dem Sichtbargewordenen die *Absicht* des Unsichtbaren. Diese Perspektive ruft wiederum ein anderes Paradoxon hervor, was, von außerhalb des Christentums betrachtet, unvorstellbar scheint²²²:

فمن من اولائك يسمع النصارى يقولون انّ الله ابنا هو عدله من جوهره الآقال انّ هولاء مجانين. واذا سمعهم يقولون انّ هذا الابن المولود من الله ، ليس الله باقدم منه اليس يظنّهم اشّد الناس مكابرة؟ وقولهم انّ الاب والابن وروح القدس كل واحد منهم اله كامل ، وليسوا ثلاثة آلهة ، بل هم اله واحد ، اليس هذا موقعه عند اولئك [اولائك] موقع جنون؟ واذا ذكر النصارى حلول هذا الابن الازليّ في بطن مريم في آخر الايام وتجبسده ومولده [وولوده] منها ، ثمّ ساقوا القول في مناقله [مناقلة] من [في] رضوعه وهربه من هيرودس [هرذس] الى مصر وخضوعه لآبيه وصومه وصلاته [وصلوته] ، وطلبته الى ابيه ان يجيز عنه [الكلس] كاس الموت ، واخذ اليهود آياه ، وما تناولوه به ، وصلبهم آياه ، وقوله وهو على الصليب: الهي الهي [الاهي الاهي] لم خذنتني؟ اليس يرى البرانيون انهم [انما] يهدون وانّ هذيان النوم اقرب الى السداد من كلامهم؟

Wer von diesen [Gegner], der die Christen behaupten hört, dass Gott einen Sohn hat, der ihm wesensgleich ist, würde nicht sagen, dass diese [Christen] wahnsinnig sind? Und wenn er sie von diesem von Gott geborenen Sohn behaupten hört, dem Gott nicht vorzeitlicher ist, würde er diese nicht für die meist widersprüchlichen Leute halten? Und wenn sie sagen, dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist jeder von ihnen vollkommen Gott sei, und nicht drei Götter, sondern nur ein Gott, ist diese Aussage für diesen nicht ein Beispiel für den Beginn des Wahnsinns? Wenn die Christen von der Herabkunft des ewigen Sohnes in den Schoß Mariens am Ende der Tage und von seiner Körperwerdung/Menschwerdung und seiner Geburt aus ihr erzählen, um sie

220 Arendzen, *De cultu imaginum*, 6f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 103. Vgl. auch Graf, *Die arabischen Schriften*, 284.

221 *Mīmar* I, 18; Graf, *Die arabischen Schriften*, 105.

222 Arendzen, *De cultu imaginum*, 2f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 91f.

dann über den Verlauf seiner Kindheit zu sprechen, wie er gestillt wurde, vor Herodes nach Ägypten floh, seinem Vater gehorchte, fastete, betete, zu seinem Vater flehte, er möge den Kelch, den Kelch des Todes, an ihm vorübergehen lassen, wie ihn die Juden festnahmen, behandelten, kreuzigten, und wie er am Kreuz sprach: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ – würden die Fremden nicht denken, diese reden nur Murren, und das Geschwätz im Schlaf komme der Wahrheit näher als die Rede dieser?²²³

Der Sichtbarkeit Gottes entsprechen seine trinitarische Einheit und die Menschwerdung. Das biblische Paradoxon des sichtbargewordenen Gottes und die ‚Erfüllung‘ des Paradoxon in der Menschwerdung veranlassen eine Sichtbarkeit, die selbst der Sichtbarkeit widerspricht und eine Perspektive einführt, in der die Sichtbarkeit am Gott neue Dimensionen bekommt. Die Sichtbarkeit wird als der sicherste Weg der Erkenntnis Gottes rehabilitiert und zum wahren Medium der Kommunikation mit Gott erhoben. Unsichtbarkeit durchdringt, potenziert und aktualisiert die Sichtbarkeit, um sie aus dem Gewohnten herauszuholen und dadurch einen besonderen Rahmen der Begegnung Gottes mit seinem Geschöpfen zu schaffen. Dementsprechend kann keine Rede von Gott seine sichtbare Seite vermeiden. Die Absicht Gottes war, vollkommener Mensch zu werden, um den Menschen zu einem unvergleichbaren Sehen zu führen, das er durch seine Erscheinungen im Alten Testament angebahnt hatte. In Christus konkretisiert sich endgültig das Wohnen und Wirken Gottes im Sichtbaren. Das ist die von Gott offenbarte „Verkündigung des Christentums“, die im Widerspruch mit aller weltlichen Weisheit steht.²²⁴

In der Liturgie verwirklicht sich immer wieder die authentische Präsenz des unsichtbaren Gottes im Sichtbaren²²⁵:

وما ذا تظنّ يكون قولهم اذا ابصروا النصارى يدخلون مذابحهم خبزاً وشراباً ، ويقولون عليه كلاماً ، ثم يتقرّبونه [يتقرّبون] ويقولون: هذا لحم المسيح ودمه، وهم يرونه [ويرونه] لم يتغيّر، وأنّما يخرج كما وضع [دخل]؟

Was meinst du, werden wohl ihre [der Fremden] Worte sein, wenn sie die Christen sehen, dass sie Brot und Wein zu ihren Altären bringen und einige Worte über sie sprechen, worauf sie Kommunion empfangen und sagen, dieses sei der Leib und das Blut Christi, während sie sehen, dass es sich nicht verändert hat; es wird weggetragen, wie es hingebacht wurde?

Durch diese rhetorische Frage, die Theodor einem Christen adressiert, zeigt er, dass die Liturgie der Gipfel des Bildes des Wohnens des Unsichtbaren im Sichtbaren ist. Direkt im Anschluss fügt er auch das Sakrament der Taufe ein, in dem das Wirken Gottes sichtbar wird, denn der Mensch vor der Taufe war „alt und von verderbter Natur“ und in der Taufe wurde er „neu [...] und von reiner Natur“.²²⁶ Das Verhalten gegenüber den liturgischen Akten, und extrapolierend auch gegenüber den anthropomorphen Erscheinungen Gottes bei

223 Vgl. auch Graf, *Die arabischen Schriften*, 280f.

224 Arendzen, *De cultu imaginum*, 4; Graf, *Die arabischen Schriften*, 282; Dick, *Traité du culte des icônes*, 95.

225 Arendzen, *De cultu imaginum*, 3; Dick, *Traité du culte des icônes*, 93. Vgl. auch Graf, *Die arabischen Schriften*, 281.

226 Ebd.

den Propheten, entscheidet über die Sichtweise des Betrachters im Ganzen angesichts der Durchdringung des Sichtbaren von dem Unsichtbaren. Laut Theodor wird die richtige schrift- und offenbarungsgemäße Sichtweise diesbezüglich im Christentum gegeben, in dem die „Geheimnisse Gottes“ (*ʿasrar Allāh*) offenbart werden.²²⁷

Nach den biblischen Zitaten im Kapitel V bezieht sich Theodor auf innerislamische Kontroversen bezüglich des Verstehens der Gottesfrage im Qurʾān und stellt zwei unterschiedliche Denkweisen der islamischen Theologie dar: die abstrakte oder metaphorische Bedeutung der Anthropomorphismen (Muʿtaziliten) und die tatsächliche, wortwörtliche Bedeutung (Traditionalisten). Griffe der muslimische Theologe – so Theodor – auf die überkommenen Anthropomorphismen zurück, so könne er dies entweder rhetorisch oder konkret am Wortsinn festmachen. Wenn er diese Aussagen aber schon so verwendet, so gestehe er zu, dass auch andere Aussagen zur Körperlichkeit Gottes möglich sind. Wenn er sich dann darauf zurückziehe, dass diese Zuschreibungen an Gott nur rhetorisch zu verstehen seien, nicht aber im eigentlichen Sinn, so pflichtet ihm Theodor nachdrücklich bei: „gut so!“ Wenn er aber doch den eigentlichen Gehalt dieser Aussagen zulässt, so muss er eingestehen, dass er damit seiner eigenen Kernlehre widerspricht, die von der vollkommenen Transzendenz Gottes ausgehe und Anthropomorphismen grundlegend zurückweist. Er lehre da im Widerspruch zu sich selbst das, „was er selbst ableugnet“. Wer so den Anthropomorphismen Gehalt zuspricht, kann sich nicht gegen weitere anthropomorphe Aussagen weigern. Die, deren Heilige Schrift so anthropomorph über Gott spricht, seien nicht berechtigt, die Christen ihrer Menschwerdungslehre wegen des Irrtums zu bezichtigen.²²⁸

Es ist für Theodors Argumentation von großer Bedeutung, auf den hinter einem göttlichen Anthropomorphismus liegenden Sinngehalt von anschaulichen, aber gegensätzlichen biblischen und qurʾanischen Texten hinzuweisen, wobei er deren Gegensätzlichkeit einen eigenen Wert zuweist. Im Rekurs auf die Bibel bezüglich des Anthropomorphismus und im Referieren des qurʾanischen Berichts ist eine deutliche argumentativ-theologische Unabhängigkeit Theodors von Johannes von Damaskus zu bemerken. Ähnlich ist bei ihnen – mit graduellen Unterschiede in der Argumentation – der grundlegende Gedanke, dass Gott im Alten Testament mit den Menschen gesprochen hat und sich ihnen in menschlicher Gestalt gezeigt hat.

Diese Vorstellung, dass Gott sich den menschlichen Verstehenskategorien anpassen würde, stieß in Islam auf die Einheit und Einfachheit Gottes, die jedes Zusammengesetztsein ablehnt. Die Annahme, dass Gott anders ist – „Es gibt nicht seinesgleichen“ (Sure 42, 11) – aber dennoch „nicht unerreichbar“ ist „bis heute für den Islam wesensbestimmend geblieben“.²²⁹ Diese Gegensätzlichkeit gab auf islamischem Boden Anlass zu intensiven Diskussionen.²³⁰ Die erste Generation nach dem Tod Muḥammads stellte die anthropomorphen Beschreibungen Gottes nicht in Frage.²³¹ Zuerst versuchte man die Frage zu

227 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5, 32; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283, 313; Dick, *Traité du culte des icônes*, 98, 171.

228 Arendzen, *De cultu imaginum*, 8; Graf, *Die arabischen Schriften*, 286; Dick, *Traité du culte des icônes*, 107.

229 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 417.

230 R. C. Martin unterstreicht: „The problems of anthropomorphism and corporealism lay at the heart of the disputes about God in Islamic theology.“ *Anthropomorphism*, in: EQ 1 (2001), 103–107, hier: 106.

231 A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947, 48–51, 75f.

beantworten, ob der Mensch überhaupt imstande sei, Gott zu sehen.²³² Die extremen schiitischen Imame akzeptierten anthropomorphe Begriffe für Gott als ontologische Notwendigkeit.²³³ Schon früh gab es aber Äußerungen wie diejenige von Ġa'd b. Dirham (gest. 742/743), der wahrscheinlich vom Bilderverbot Yazīds II. beeinflusst wurde.²³⁴ Er lehnte die anthropomorphe Rede im Bezug auf Gott ab: „Abraham könne nicht der Freund Gottes gewesen sein und Gott könne nicht zu Mose gesprochen haben.“²³⁵ Wie solche Ansichten zunächst als „schockierende Leugnung koranischer Aussagen empfunden worden seien“²³⁶, so verurteilten die späteren muslimischen Theologen derartige Äußerungen über Gott vehement. Dirār b. 'Amr (gest. 815), ein Zeitgenosse Abū Qurrahs, bestritt die Möglichkeit Gott zu sehen: „Gebt mir Bescheid über das Wort Mose (Sure 7,143): ‚Herr! Laß mich sehen, so schaue ich dich!‘; worum hat Mose da seinen Herrn gebeten? Etwa um ein Sehen mit den Augen? Wenn er ihn darum bat, so bat er ihn entweder um etwas, das bei ihm (d.h. bei Gott) möglich ist (*yağūzu 'alaihi*), oder um etwas, das bei ihm nicht möglich ist. Wenn er ihn um etwas bat, das bei ihm möglich ist, wofür hat er dann Buße getan? Wenn er ihn aber um etwas bat, das bei ihm nicht möglich ist, so ist das Anthropomorphismus.“²³⁷ Mit anderen Worten betont 'Amr, dass Anthropomorphismus nicht legitim ist.

Im Gegensatz zu solchen Ansichten bejaht Theodor Abū Qurrah die anthropomorphen Ansichten in den Offenbarungsschriften und weist gezielt auf das Problem hin, wenn er über den Unterschied zwischen unkörperlicher Substanz und dem formgebenden Moment des in Erscheinung tretenden Gottes im Alten Testament redet. Die Person Mose ist bei ihm die zentrale Figur, die an der Schwelle zwischen Unmöglichkeit und Möglichkeit des Sehens Gottes steht: „Gott sei auf den Berg Sinai herabgestiegen und habe zu Moses gesagt: ‚Es gibt niemanden, der mich sieht und noch am Leben bleibt‘ (Ex 33,20), und habe (trotzdem) mit Moses geredet von Angesicht zu Angesicht, wie jemand mit seinem Freunde redet.“²³⁸ Mit dieser Stelle bringt Theodor zwei Sachverhalte zur Sprache: (1) Der angedeutete Widerspruch meint einerseits die Unverfügbarkeit des Wesens Gottes und andererseits die Erfahrungswirklichkeit der Manifestation Gottes. (2) Eine rein negative Beschreibung Gottes wird nie ganz gelingen. Der Theologe muss über Gott im Rahmen der biblischen Rede sprechen. Er kann sich nicht zu schnell den Weg des Apophatismus nehmen. Die sensitive Konkretheit der theologischen Sprache meidet die Versuchung der Imagination und achtet die Wirklichkeit in ihrer Vielfalt (Gott vermehrte sein Gesicht, wenn er immer wieder mit den Propheten redete²³⁹). Sie entgeht dem ideologischen Monismus und sichert das Geheimnis. Das Insistieren auf der Korporalität Gottes und das Verlangen der Orthodoxie gehen Seite an Seite. Der christliche Gottesbegriff nimmt, zumindest konzeptuell, eine mittlere Stellung zwischen dem Vorherrschen menschlicher Attribute und ihrer völligen

232 Das Problem betrifft das Sehen Gottes als einem momenthaften Akt und ist nicht einfach identisch mit der Gottesschau, wie sie sich in der Mystik entwickelte.

233 Martin, *Anthropomorphism*, 106.

234 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 417.

235 T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 102.

236 Ebd.

237 Ebd.

238 Arendzen, *De cultu imaginum*, 7, 21; Graf, *Die arabischen Schriften*, 285, 301; Dick, *Traité du culte des icônes*, 104, 142.

239 Ebd., 304; vgl. dazu Hosea 12,11.

Verneinung ein. Die theologische Antwort aber auf das Dilemma im Blick auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Vorstellung Gottes kann nach Theodor nur mit Blick auf Christus gefunden werden.

Theodor scheint durch diese Argumentation das Paradoxon des nicht hinterfragten ‚Wie‘ (*bilā kayfa*) der Ash‘ariten entschlüsseln zu wollen. Muslimische Theologen nahmen die Bedeutung der Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christus deutlich wahr. Der Mu‘tazilit al-Ġāhiz (gest. 868/869) wies auf die seines Erachtens kausalen Auswirkungen dieser Lehre bei der Religiosität hin: die Christen seien auf Grund dieses Dogmas eifrigere Gottesverehrer als andere, weil „sie sich ihn (bzw. Christus) als ihnen ähnlich, in menschlicher Gestalt vorstellen“.²⁴⁰ Sodann stellt al-Ġāhiz fest, dass aus dem gleichen Grund „diejenigen von uns (den Muslimen), die sich Gott in menschlicher Gestalt vorstellen, eifriger in der Gottesanbetung (*a‘bad*) [sind] als diejenigen, die diese Ähnlichkeit leugneten“.²⁴¹

Der Aspekt der Leiblichkeit Gottes hatte eine fundamentale Bedeutung auch bei Johannes. Er arbeitet auf zwei Ebenen, die einen großen Unterschied zu Theodor zeigen: (1) aufgrund des auf das Visuelle angewiesenen menschlichen Auffassungsvermögens; (2) aufgrund der christologisch-dogmatischen Definitionen.

(1) Im ganzen Kapitel 11 der ersten Bilderrede spricht Johannes von Damaskus über das menschliche Wahrnehmungsvermögen. Dafür zieht er Gedanken von Pseudo-Dionysius, der, in seiner Lehre über die Ursache, in den Gestalten gestaltlose und in den Formen formlose Wesen betrachtete (biblische Anthropomorphismen über Gott und Engel).²⁴² Diese dem Menschen gemäße Entsprechung führt ihn in keiner anderen vertrauten und passenden Weise zur Schau des Geistigen. Wie das göttliche Wort „unserer Entsprechung vorausdenkend, uns allseits Aufstiegsmittel gewährend, auch den einfachen und ungeformten Dingen irgendwelche Formen anlegt“, dürfen auch „die den Gestalten nach gemäß der eigenen Natur gestalteten und gewiß begehrten Dinge, die aber wegen Abwesenheit nicht gesehen werden können“, dargestellt werden.²⁴³ Auch zur Interpretation der biblischen Anthropomorphismen weist Johannes von Damaskus auf Pseudo-Dionysius hin, der der Ansicht war, dass den „körperlichen“ Gestaltungen (σωματικῶς τυπουμένων) der unsichtbaren Dinge ein körperlicher τύπος zugrundeliege.²⁴⁴ Jedoch macht Johannes deutlich, dass die biblischen Anthropomorphismen nicht ausreichten, um Gott darzustellen. Sie befanden sich noch in der Zeit des Einflusses des Bilderverbots: „Einst wurde Gott, der Unkörperliche und Gestaltlose, zwar auf keiner Weise abgebildet, jetzt aber, nachdem Gott dem Fleische nach erschienen ist und mit den Menschen weilte, stelle ich das Gesehene Gottes dar.“²⁴⁵

240 Hucac an-nubūwa, a.r. von Mubarrad’s Kāmil, K. 1324, 2/51–52, nach H. Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Attār*, Leiden 1955, 441. Zu al-Ġāhiz Ansichten über Christologie siehe C. Pellat, *Christologie Ġāhizienne*, in: SI 31 (1970), 219–232. Vgl. auch T. Hainthaler, *Ġāhiz und seine Schrift „Widerlegung der Christen“*. Eine Annäherung, in: S. H. Griffith / S. Grebenstein (Hg.), *Christsein in der islamischen Welt*. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2015, 243–256.

241 Ebd.

242 Vgl. *De coelesti hierarchia*, PG 3, 120.

243 I, 11; Kotter, *Contra imaginum*, 85; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 81.

244 Ebd.

245 I, 16; Kotter, *Contra imaginum*, 89; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 96.

Das Materielle als Medium für die Erkenntnis des Geistigen ist ein ständiges Thema bei Johannes. Zum „Behaftetsein des νοῦς im Körperlichen“²⁴⁶ nimmt er Bezug auf Gregor von Nazianz: Der Intellekt könne „gar nicht aus dem Körperhaften heraustreten“.²⁴⁷ Schließlich thematisiert er den paulinischen Gedanken des möglichen Erkennens des unsichtbaren Gottes mittels des Geschaffenen (Röm 1,20). Da Johannes im vorigen Kapitel über eine andere Art von Bildern, die in Gott sind, d.h. der vorzeitliche Ratschluß als Ort der Bilder (mit Dionysius als προορισμοί = Vorherbestimmungen), sprach, kann hier auch nur von einer anderen Art der Bilder die Rede sein. Erst in seiner dritten Bilderschrift interpretiert er die Erscheinungen Gottes im Alten Testament als typologische Ankündigungen der Menschwerdung des unsichtbaren Sohn und Logos Gottes.²⁴⁸ Auch der Aspekt der Materie im Akt der Menschwerdung Gottes wird bei Johannes thematisiert: Gott sei „Materie geworden“. Diese Feststellung ist für Johannes „das Hauptargument“.²⁴⁹ Er spricht allgemein „vom Fleisch bzw. Geschöpf, und nicht etwa von ‚Jesus von Nazaret‘“, während sein Argument „klar in der johanneische[n] Ausdruckweise (J 1,14) wurzelt“.²⁵⁰ Olewiński kommentiert: „Daß hier eigentlich das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf gemeint ist, bezeugen die Worte (mitten im christologischen Nebensatz), der ‚gottgewordene‘ Leib Gottes sei σὰρξ... ἠργυμένη, οὐκ ἄκτιστος. Am Ende des Abschnitts wird dies bestätigt: Dem Fleische Christi (das Gott geworden sei, ohne das Fleischsein zu verlieren) werde als ‚zu Gott Gewordenem‘ die Verehrung erwiesen (I 16,11f), der ‚übrigen Materie‘ dagegen (I 16, 14–16), gebühre Achtung, weil sie mit göttlichen ἐνέργεια und χάρις beladen sei (ἔμπλεων).“²⁵¹

In der Ausführung Johannes’ sind nicht nur inhaltliche, sondern auch argumentative Unterschiede zu Theodor wiederzuerkennen. Inhaltlich geht es bei Theodor zentral um die Deutung der alttestamentlichen Anthropomorphismen im Kontext der innerislamischen Diskussionen über die qur’ānischen Anthropomorphismen und die christlich-islamischen Diskussionen über die Menschwerdung Gottes als erste (biblische) Prämisse für die Möglichkeit der Menschwerdung. Den ‚bildlichen‘ Gedanken aufgrund der Anthropomorphismen drückt er zwar auch aus, aber an einer anderen Stelle im Traktat, wo er über die Legitimität der Verehrung des Sichtbaren spricht. Dort unterstreicht er, gegen den Idolatrievorwurf, dass Ezechiel nur ein „Gleichnis“ (*aš-šabah*) gesehen habe, nicht die „wahrhafte Wesenheit Gottes“ (*ġawhar Allāh*).²⁵²

(2) Johannes bleibt der in einem langen Prozess in mehreren entscheidenden Stationen (Nicäa (325), Konstantinopel (381) Chalcedon (451) und Konstantinopel (680–681)) for-

246 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 84.

247 I, 11; Kotter, *Contra imaginum*, 85. Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 84.

248 „Und nicht die Natur Gottes sah einer, sondern die Form und das Bild des im-Begriff-Seienden, zukünftig zu sein; denn der ungesehene Sohn und Logos Gottes war im Begriff, in Wahrheit Mensch zu werden, damit er mit unserer Natur vereinigt und auf Erden gesehen werde. Demnach haben alle Sehenden die Figur und das Bild des im-Begriff-Seienden verehrt [...]. III, 26; Kotter, *Contra imaginum*, 132f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 285.

249 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 100.

250 Ebd.

251 Ebd.

252 Arendzen, *De cultu imaginum*, 23; Graf, *Die arabischen Schriften*, 303; Dick, *Traité du culte des icônes*, 171.

mulierten christlichen Gotteslehre verpflichtet, die die Theologie der Byzantiner prägte. Im Zentrum befand sich die Lehre über Christus, eine Hypostase (Wesen) in zwei Naturen (Dyophysitismus) mit zwei Willen (Dyothelitismus). Mit dem ikonoklastischen Streit stand jedoch eine neue Frage zur Debatte, die die christliche Welt in zwei Lager spaltete: Darf man die gottmenschliche Person Christi darstellen? Die Antwort dieser Frage gründete sich bei Johannes auf die früheren konziliaren Entscheidungen. Er ist sehr großzügig in der Verwendung komplizierter Begrifflichkeiten, um die malerische Darstellung Christi zu legitimieren. Jenseits der wenigen von ihm zitierten anthropomorphen Stellen unterstreicht Johannes das Sichtbargewordensein Gottes *im Fleisch* durch starke Formulierungen:

Ich schaue ein Bild Gottes, wie Jakob es gesehen hat, wenn auch anders; denn jener [sah] ein unstoffliches [Bild], das den unstofflichen Augen des Geistes das Zukünftige im voraus anzeigt, ich dagegen [sehe] Zündedes der Erinnerung an den, der dem Fleische nach sichtbar geworden ist.²⁵³

In der Fleischwerdung wird die Dialektik der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit Gottes überwunden:

Ich bilde nicht die unsichtbare Gottheit ab, sondern ich bilde das Gesehene Fleisch Gottes ab;²⁵⁴

Der Unsichtbare [wird] dem Fleische nach sichtbar.²⁵⁵

Einst wurde Gott, der Unkörperliche und Gestaltlose, zwar auf keine Weise abgebildet, jetzt aber, nachdem Gott dem Fleische nach erschienen ist und mit den Menschen weilte, stelle ich das Gesehene Gottes dar [Hradsky: bilde ich an Gott das Sichtbare ab].²⁵⁶

Johannes macht die klare Präzisierung: Gott erschien im Fleisch nicht nach der Art der Bewohnung des Leibes. Er selber ist Fleisch geworden: der „fleischgewordene Gott der Sohn“²⁵⁷ und „Ich erweise Verehrung einem Bild Christi als des fleischgewordenen Gottes“.²⁵⁸ Den Ausdruck „Fleisch Gottes“ verwendet Johannes refrainartig. Nur diese beiden entgegengesetzten Wörter – Fleisch und Gott – können das ausdrücken, was auf den Ikonen zu sehen ist.

Theodor ist dagegen sehr vorsichtig mit der Verwendung des im Johannesevangelium geprägten Begriffs Logos-Sark-Christologie (1,14). Das Wort Fleisch verwendet Theodor nur im Zusammenhang mit dem Abendmahl: Christus gab seinen Jüngern sein Fleisch (*lahm*) und Blut.²⁵⁹ Er verwendet vielmehr das Wort Körper (*ġasad*), dass er aus den Visionen im Alten Testament ableiten konnte. Auch die Gesetzestafel seien „das Bild des sub-

253 I, 22; Kotter, *Contra imaginum*, 111; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 135.

254 I,4; Kotter, *Contra imaginum*, 78; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 59.

255 I, 8; Kotter, *Contra imaginum*, 82; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 70.

256 I,16; Kotter, *Contra imaginum*, 89; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 96; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 39.

257 I, 4; Kotter, *Contra imaginum*, 76f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 54.

258 I, 21; Kotter, *Contra imaginum*, 108; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 126.

259 Arendzen, *De cultu imaginum*, 32; Dick, *Traité du culte des icônes*, 171; Graf, *Die arabischen Schriften*, 313.

stantiellen Wortes Gottes, das aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria am Ende der Zeit Körper geworden ist (*tağassadat*)²⁶⁰. Die Vermeidung des Wortes Fleisch allein setzt Theodor nicht dem Dokerismus-Verdacht aus. Er kann dieses Wort nur nicht für seine Diskussion hier aus den alttestamentlichen Schriften ableiten. Er zielt darauf ab, dass die Körperlichkeit Gottes unter den Parametern zu verstehen ist, die diese Schriften ermöglichen. Bis auf seinen Brief an den Miaphysiten David, wo er aufgrund komplexerer Begrifflichkeit die chalcedonische Christologie behandelt²⁶¹, ist Theodor sehr sparsam in der Verwendung des Wortes „Fleisch“ in Bezug auf Gott in seinen Schriften.²⁶² Dieser Brief lässt Rückschlüsse über die theologische Gelehrsamkeit des Adressaten zu im Vergleich zu der Bilderschrift, mit der sich Theodor primär an die einfachen Laien wendet, die vom Islam beeinflusst waren. Die qurʿanischen Anthropomorphismen implizierten im Islam auch die Diskussion über den Körper Gottes, aber nicht in einem fleischlichen Sinn. Der Muʿtazilit Hišām b. al-Ḥakam (gest. ca. 795–796), einer der prominentesten schiitischen Theologen,²⁶³ lehrte, dass Gott einen Körper (*ġism*) habe, während er eine Ähnlichkeit Gottes mit dem Menschen ablehnte.²⁶⁴ Für die meisten Muʿtaziliten aber schloss das Prinzip der Allgegenwärtigkeit einen auf einen Körper begrenzten Gott oder dessen enge Beziehung zu etwas Geschaffenem und örtlich Gebundenem aus.²⁶⁵ Unter Berufung auf Sure 82,8 – Gott habe den Menschen geformt und in einer Gestalt zusammengesetzt – behaupteten die Muʿtaziliten die Andersartigkeit (*muḥālafa*) Gottes, d.h. sein Nicht-Zusammengesetzt-Sein.²⁶⁶ Die Schlussfolgerung war einfach: Wenn Gott nicht zusammengesetzt ist, so kann er auch nicht Körper sein²⁶⁷, denn ein Körper sei *per definitionem* zusammengesetzt.²⁶⁸ Diese Unterscheidung ist auch für Theodor Abū Qurrahs Gottesbegriff fundamental. In seinem *Traktat über die Trinität*, in dem er eine ausführliche Darstellung dieses Themas liefert, stellt er fest: Die göttliche Natur nimmt keine Zusammensetzung an, wie die Geschöpfe sie annehmen; „sie ist vielmehr einfach in der absolutesten Einfachheit und reinsten Wirklichkeit“.²⁶⁹ Doch die christliche Gotteslehre kann ohne Christologie nicht gedacht werden. In seinem *Brief an den Miaphysiten David* behandelt Theodor die christologische Frage und betont, dass in Christus die göttliche Natur und die menschliche Natur als gleiche Teile in einer Zusammensetzung gekommen seien, die aber keine Vermischung bedeutet.²⁷⁰ Obwohl das Gotteswort „ewig, lebendig, unbegrenzt, unsterblich“ ist, wird von

260 Arendzen, *De cultu imaginum*, 30; Graf, *Die arabischen Schriften*, 310; Dick, *Traité du culte des icônes*, 164.

261 9.10.11.18f.20.23.34; Graf, *Die arabischen Schriften*, 247f, 253f, 255, 261, 274.

262 *Traktat über die Trinität*, 18; Graf, *Die arabischen Schriften*, 152; *Traktat über das Leiden Christi und die Sündenvergebung*, 5.9; Graf, ebd., 172, 177; VII, 15; *Traktat über die Vaterschaft Gottes*, ebd., 195; *Traktat über den Tod Christi*, 22.23.24; Graf, ebd., 213, 215, 216.

263 W. Madelung, *Hishām b. al-Ḥakam*, in: EI² (1971), 496–498, hier: 496.

264 L. Holtzman, *Anthropomorphism*, in: EI³ 4 (2011), 46–55, hier: 53. Vgl. auch I. K. A. Howard, *Shīʿī Theological Literature*, in: M. J. L. Zoung / Latham, J. D. / Serjeant, R. B. (Hg.), *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge 1991, 16–32, hier: 22.

265 Ebd.

266 Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 116.

267 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 379.

268 Ebd.

269 Mīmar III, 22; Graf, *Die arabischen Schriften*, 156.

270 Mīmar X, 14f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 250f.

ihm auch gesagt, dass „es das Göttliche in der Zustandsweise seiner Menschheit wirkte, weil es nicht körperlos ist und sein Wirken nicht außerhalb des Leibes geschah, sondern im Leibe“.²⁷¹ Diese speziellen Fragen behandelt Theodor in seiner Bilderschrift nicht. Im Gegensatz zu Johannes, der patristisch und dogmatisch argumentiert, bleibt bei Theodor das Alte Testament der einzige Maßstab, von dem aus die Muslime selber die Schlussfolgerung ziehen müssen. Es geht bei ihm grundsätzlich um das in der Schrift angelegte Interpretationspotential als Grundlage für das Verständnis des menschengewordenen Gottes.

Die komplexe theologische Ausdrucksweise wird bei Johannes fortgeführt: Die Christen verehren mit Gott auch „das Purpurkleid des Leibes [...] als gottgleich Gennantes und unverändert“.²⁷² Die Gottheit ist nicht Natur des Fleisches geworden, sondern wie der Logos unumkehrbar Fleisch geworden, ohne zu verlieren, was sie war, indem sie aber dem Logos der Hypostase nach identisch geworden ist.²⁷³ Auf die Zweit-Naturen Christi und auf seine Hypostase kommt Theodor nur ein einziges Mal und sehr flüchtig in der Bilderschrift zu sprechen, und zwar im Schlusswort, wo er seinen Adressaten bittet:

Gedenke unser immerfort in deinen Gebeten und rufe Christus an, daß er unseren Verstand mit seinem Heiligen Geiste [erwärme] und uns die rechte Erkenntnis von der Natur seiner Gottheit und Menschheit gebe, von der Einzigkeit seiner Hypostase (*uqnūm*), von der Verehrung des Bildes seiner Menschwerdung und der Bilder seiner Heiligen [...].²⁷⁴

Für Johannes gewinnt die Bilderfrage nur innerhalb komplexer inkarnationstheologischer Gedanken ihre angemessene theologische Relevanz. Mit der dogmatischen Sicherung der hypostatischen Einheit, in der der Logos zusammen mit dem Fleisch verehrt werde – „zwischen Christus und Christusbild [bestehe] die Identität in derselben Hypostase [...]“²⁷⁵ – führt Johannes seine Argumentation mit dem Heilsgedanken fort. Indem Gott „Fleisch“ wurde, sich uns gleich außer der Sünde machte und das von ihm angenommene „Fleisch“ durch die „unvermischte Durchdringung“ mit seiner Göttlichkeit „vergöttlicht“ habe, habe er uns geheiligt. Er habe leidenlos der Gottheit nach und leidend der Annahme nach unsere Schuld bezahlt.²⁷⁶ Die Bilder sind Träger dieser Heilsbotschaft.

Im Vergleich zu der knappen und verschlüsselten Argumentationsweise in der Bilderschrift zeichnen sich die anderen Schriften Theodors durch eine hohe dogmatische Theologie aus. Die Bilderschrift ist durch eine deutliche Elementarisierung der theologischen Sprache charakterisiert, was wiederum Rückschlüsse zu seinem Auditorium ziehen lässt. Die Christen wurden mit dem Vorwurf der Idolatrie und der Nichtkonformität mit den Offenbarungsschriften seitens der Muslime konfrontiert und standen unter der Herausforderung, sowohl ihre religiöse Praxis als auch ihr Glaubensbekenntnis auf Grundlage der

271 Mīmar X, 29; Graf, *Die arabischen Schriften*, 267.

272 I, 4; Kotter, *Contra imaginum*, 77; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 56.

273 Ebd. Kotter sieht hier den Vorwurf der Ikonoklasten, die Ikone „verwische den Unterschied zwischen den beiden Naturen und weise durch Ignorierung des ἀτρέπτως und ἀσυγγύτως den Weg zum Monophysitismus“. *Contra imaginum*, 15.

274 Arendzen, *De cultu imaginum*, 50; Graf, *Die arabischen Schriften*, 333; Dick, *Traité du culte des icônes*, 218.

275 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 60.

276 I, 21; Kotter, *Contra imaginum*, 109; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 130.

Schriften zu beweisen. Im Gegensatz zu dem bei Johannes in der Christologie gelegten Fundament für das Bildverständnis versucht Theodor eine Lücke zu füllen, deren Konsistenz nicht im theologischen Durchdringen des Inkarnationsgeschehens und in der starken systematisch-theologischen Begrifflichkeit, sondern eher in der Kohärenz der Schriften besteht. Dieses Kriterium trägt dem Umstand Rechnung, dass das aus den Schriften heraus erschlossene Verständnis Christi mehr für seinen Kontext zu leisten vermochte. Nicht den Christus der patristischen Theologie und der kirchlichen Dogmatik, sondern den Christus der Schriften stellt Theodor in den Vordergrund.

3.3.2 Der Ursprung und die Bedeutung des Anthropomorphismus: das Bild des Sitzens Gottes auf dem Thron

Im Traktat über die Inkarnation gewährt Theodor Einsichten in die Ursprünge des biblischen Anthropomorphismus und wie diese zu verstehen sind. Als prägnanteste anthropomorphe Beschreibung Gottes verwendet er das Bild des Sitzens Gottes auf dem Thron, das sowohl im Alten Testament als auch im Qurʾān vorkommt. Im Qurʾān wird Gott 21 Mal²⁷⁷ anthropomorph als auf dem Thron sitzend (*al-istiwāʾ ʿalā l-ʿarṣ*) und seine Füße auf dem *kursī*, d.h. Schemel, ausruhend dargestellt.²⁷⁸ Diese Beschreibung bekam eine Sonderstellung unter den qurʾānischen Anthropomorphismen.²⁷⁹ Unter diesen nimmt der Thronvers (Sure 2,255) einen besonderen Platz ein. Ihm wurde im Ḥadīṭ eine Schutzfunktion zugeschrieben, so dass er eine „besondere Anziehungskraft für die muslimische Frömmigkeit“ gewann und „ähnlich wie Sure 112 den Charakter eines Glaubensbekenntnisses“ annahm.²⁸⁰ Wer den Thron-Vers nach jedem täglich vorgeschriebenen Gebet rezitierte, für den steht nichts außer dem Tod zwischen ihm und dem Paradies (*ḡannah*).²⁸¹ Im Ḥadīṭ sitzt nicht nur Gott auf dem Thron, sondern auch ein Buch, in dem Gott nach der Erschaffung über sich selbst schrieb und es danach auf den Thron setzte.²⁸²

In der Zeit Theodors sorgte diese Beschreibung Gottes für zahlreiche Dispute unter den muslimischen Theologen.²⁸³ Wie ist diese Beschreibung zu verstehen? Ist der Thron

277 Sure 7,54; 9,129; 10,3; 11,7; 13,2; 17,42; 20,5; 21,22; 23,86 und 116; 25,59; 27,26; 32,4; 39,75; 40,7; 40,15; 43,82; 57,4; 69,17; 81,20; 85,15.

278 J. Berque, *ʿArsh*, in: EI² 1 (1986), 509. Kursī kann auch ein allgemeiner Begriff für Sitzgelegenheit bedeuten und wird meistens mit einem Stuhl ohne Rücken- oder Armlehne beschrieben. Siehe: C. L. Hurat / J. Sadan, *Kursi*, in: EI² 5 (1986), 661; G. Vitestan, *ʿArsh and Kursī: An Essay on the Throne Tradition in Islam*, in: E. Keck / S. Sondergaard / E. Wulff (Hg.), *Living Waters. Scandinavian Orientalistic Studies*, Copenhagen 1990, 369–378, hier: 372.

279 Schon im Judentum wirkte die Thron-Vision bei Ezechiel ähnlich (Ez 1–3). Siehe B. Ego, *Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Aspekte eines aggadischen Motivs*, in: M. Philonenko (Hg.), *Le trône de Dieu*, Tübingen 1993, 318–333.

280 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 407–408.

281 ʿImād ad-Dīn abū al-Fidāʾ ʿIsmāʿīl Ibn ʿUmar Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm, Dār al-Hilal*, Beirut 1990, Bd. 1, 336.

282 Abū Huraira berichtete, dass Muḥammad gesagt habe: „Nachden Allāh die Schöpfung vollbracht habe und ihr ihre Bestimmung gab, schrieb Er in Seinem Buch nieder – und dieses befindet sich bei Ihm auf dem Thron: ‚Wahrlich, Meine Barmherzigkeit überwiegt Meinem Zorn.‘“ *Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ al-Buḥārīy*, 3194, 342.

283 Rudolf, *Christliche Bibellexegese und muʿtazilitische Theologie*, 311. S. Rissanen, *Theological Encounters of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Åbo 1993, 120–123; D. Thomas, *Explanation of the Incarnation in early Abbasid Islam*, in: J. J van Ginkel / H. L. Murre-van

geschaffen oder ungeschaffen? Wenn er geschaffen ist, wie kann Gott in Berührung mit etwas Geschaffenem kommen? Die Muʿtaziliten vertraten eine metaphorische Erklärung: Der Thron meine hier das Wissen Gottes. Damit war der Thron eben nichts Materielles oder Geschaffenes, sondern ungeschaffen, wodurch diese Aussagen des Qurʾān wieder der Lehre von Gottes gänzlicher Trennung von seiner Schöpfung – „Es gibt nicht seinesgleichen!“ (Sure 42,11) und „keiner ist ihm ebenbürtig.“ (Sure 112,4) – entsprachen. Im Gegensatz zu den Muʿtaziliten stellte der sunnitische Theologe Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 855) Gott auf dem Thron hoch über dem siebten und höchsten Himmel sitzend und getrennt von seinen Geschöpfen dar.²⁸⁴

Die Bedeutung dieses Bildes in den innerislamischen Debatten wurde bei den christlichen Apologeten zu einem wichtigen Mittel. Sie verwendeten es um einen christologischen Punkt voranzubringen. Um den am häufigsten vorgebrachten Vorwurf an den Christen, nämlich die Begrenzung des Logos Gottes in der Inkarnation auf den menschlichen Leib, zu entkräften, greift der miaphysitische Theologe Abū Rāʾiṭah in seinem *Brief über die Christologie*²⁸⁵ auf die qurʾānische Thron-Vorstellung zurück. Er fragt: „Behauptet ihr nicht auch, dass Gott, dem Lob sei, im Himmel und auf dem Throne ist?“²⁸⁶ und gibt selber eine Interpretation dieser Stelle.²⁸⁷ In seinem *Traktat über die Menschwerdung* macht Theodor Abū Qurrah das Thron-Bild zu seinem Ausgangspunkt für seine Argumentation. Er beginnt

den Berg / T. M. van Lint (Hg.), *Redefining Christian identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven 2005, 127–150, hier: 135. Das Thema Thron Gottes war nicht nur für die Muslime wichtig. Die arabisch sprechenden Juden kannten auch die Diskussionen über die Körperlichkeit und Unkörperlichkeit Gottes im frühen Islam. (H. Wolfson, *The Jewish Kalam*, in: JQR 57 (1967), 544–573, hier: 559). Die Verbindung zwischen dem Thron und der Einzigartigkeit Gottes im Qurʾān kann besser von der Rolle her verstanden werden, die sie in der apokryphen jüdischen und rabbinischen Literatur gespielt haben. T. O’Shaughnessy, *God’s Throne and the Biblical Symbolism of the Qurʾān*, in: Numen 20:3 (1973), 202–221, hier: 205.

- 284 M. Allard, *Le Probleme des Attributs Divins dans la Doctrine d’al-Asʿar’i et de ses Premiers Grands Disciples*, Beirut 1965, 99f.
- 285 MS Aleppo, Fondation Georges et Mathilde Salem – Sbath 1001 (16. Jh.–17. Jh.), Fol. 104v–131v; MS BNF – Ar. 169 (1654), Fol. 63v–81r; MS Aleppo, Fondation Georges et Mathilde Salem – Sbath 1041 (18. Jh.); MS Cairo, Coptic Patriarchate – Theol. 177. Editionen und Übersetzungen: S. T. Keating, *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rāʾiṭah*, Leiden 2006, 222–297 (Ed. und engl. Übers.); S. K. Samir, *Création et incarnation chez Abū Rāʾiṭah. Étude de vocabulaire*, in: *Melanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Beirut 1989, 199–215 [187–236]; Graf, *Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʾiṭah*, Bd. 1, 27–64 (Text), Bd. 2, 37–81 (Übers.).
- 286 Abū Rāʾiṭah, *Über die Menschwerdung*, 45 (Text), 58f. (Übers.). Aus den muslimischen Kreisen gab es jedoch einige Stimmen wie die des späteren islamischen Theologen Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 1013), die sich gegen eine solche Parallele zwischen Gottes Sitzen auf dem Thron und seinem Einwohnen in der Person Christi erhoben haben. Es könne kein Vergleich zwischen den beiden Aussagen gemacht werden, da es unvorstellbar sei, dass Gott in gleicher Weise auf dem Thron sitze wie der Logos dem menschlichen Körper innewohne. R. J. McCarthy (Hg.), *Al-Bāqillānī: Kitāb al-Tamhīd*, Beirut 1957, 88, nach: I. M. Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Oxford 2005, 110.
- 287 Siehe O. Mihoc, *Hermeneutische und argumentative Modelle im Traktat über Christologie von Ḥabīb ibn Khidma Abū Rāʾiṭah l-Takrīrī*, in: C. Rammelt / C. Schlarb / E. Schlarb (Hg.), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz. Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke*, Berlin 2015, 380–397.

mit der Analyse dieses Bildes und seiner Bedeutung für die Konzeptualisierung Gottes: „Bezüglich seines Sitzens auf dem Throne stimmen alle Propheten überein, und [ich glaube] nicht, [daß einer von den Leuten] des Glaubens ihnen widerspricht.“²⁸⁸ Mit den „Leuten des Glaubens“ sind die Muslime gemeint. Die Autorität der Propheten führt er hier nicht generell zum Beweis seiner These an, sondern mit Einschluss des muslimischen Gegenübers, selbst wenn dessen Einbeziehung dem innerchristlichen Verständigungsprozess angesichts der muslimischen Diskussion geschuldet sein sollte. Gott, der „unumschlossen und unbegrenzt und unendlich“ ist, „wollte seinen Geschöpfen sichtbar werden.“²⁸⁹ Dieses Sichtbar-Werden Gottes auf dem Throne sei für die Geschöpfe das überzeugendste Gottesbild. Von diesem Thron aus habe Gott ihnen sein Wort offenbart. Dadurch hätten die Geschöpfe einen festen Anhaltspunkt für die Erkenntnis Gottes, sonst hätten sie „vergebens [...] über ihn Kriterien“ gesammelt und keine „Hilfe (bei diesem) unruhigen Tasten nach seiner Kenntnis“ gehabt. Gott machte „sich einen Thron, auf dem er (im Himmel) von allem Anfang an sitzt, seitdem er sie erschaffen hat, nicht weil er eines Thrones bedurfte, um ihn zu besteigen, sondern weil sie die Erkenntnis des Ortes seines Aufenthaltes bedurften, damit sie ihn darauf anbeten, und damit er von ihm aus ihnen seine Befehle erteilte [...]“.²⁹⁰ Darauf folgen mehrere Beispiele aus dem Alten Testament, die sich auf den Thron Gottes beziehen (1. Chr 22,19–22; Is 6,1–3; Dan 7, 9–10; 3, 54–55; Ps 102,19).

Theodor arbeitet dabei dialektisch. Gott hat die Eigenschaft, sich an verschiedenen Orten niederzulassen, um seine Offenbarung näher an die Menschen heranzubringen. Die Propheten, die Gott auf dem Thron sitzend gesehen hatten, leugneten die Allgegenwart Gottes nicht.²⁹¹ Wenn Gott Körperliches zugestanden wird, so sei es folgerichtig zu fragen, warum Gott dann nicht auch in den „vornehmsten seiner Geschöpfe“, den Menschen, Platz genommen haben soll.²⁹² Die Menschwerdung Gottes widerspräche nicht seiner Unkörper-

288 Graf, *Die arabischen Schriften*, 180. Thron-Gottes-Vision war der „intimste“ Teil der Gottesoffenbarung und somit, zumindest im Hinblick auf die übrigen alttestamentlichen Visionen, eine zentrale Stelle des Alten Testaments. Vergleichbare Textstellen (Jes 6; 2 Kö 22,19f; Dan 7,9; vgl. Off 4, 2–10; 20,4.11f; 22,1f) werden von hier aus verständlich. Die Thronvision brachte zwei Hauptelemente in die jüdische Tradition. Einerseits wurde der Thron Gottes zum symbolischen Schlüssel des Monotheismus, andererseits zum typischen Beispiel der wesentlich bestimmenden Charakteristik göttlicher Identität. R. Bauckham, *The Throne of God and the Worship of Jesus*, in: C. Newman / J. Davila / G. Lewis (Hg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Leiden u.a. 1999, 43–69, hier: 53.

289 Graf, *Die arabischen Schriften*, 178.

290 Ebd., 178f.

291 Ebd., 178–180

292 „Es ist verwunderlich von jenen, welche die Herabkunft Gottes in diesen menschlichen Leib leugnen, der, wie wir wahrhaft sagten, das vornehmste seiner Geschöpfe ist, die (aber) nicht leugnen seine Herabkunft in den Dornbusch, aus welchem er mit Moses redete, und seine Herabkunft in die Wolkensäule, in welcher er in das Zelt des Moses herabstieg, und aus welcher er mit ihm redete, und vor welcher ein jeder Israelit von seinem Zelte aus, wo er eben war, seine Verehrung machte. Wie können sie es aber dann uns verweisen, daß wir Gott in diesem menschlichen Leibe anbeten, wie ihn die Israeliten in der Wolkensäule angebetet haben? Bei meinem Leben! Dieser menschliche Leib ist doch ein vornehmeres Geschöpf als die Wolke, so, wie der Himmel ein vornehmeres Geschöpf als die Erde ist. Und als Moses auf Gottes Befehl einen goldenen Deckel machte, welchen er Sühne nannte, sprach Gott zu ihm: ‚Sage zu Aaron, deinem Bruder, er und seine Söhne sollen nicht zu jeder Stunde in das Heiligtum durch den Vorhang vor der ‚Sühne‘ eintreten, denn ich offenbare in der Wolke über der

lichkeit und seiner Allgegenwart.²⁹³ Durch seine Herablassung in einen menschlichen Körper sei Gott keineswegs begrenzt. Wie Gott auf dem Thron war und gleichzeitig „an jedem Orte des Himmels“²⁹⁴ und wie er mit Mose im Bundeszelt sprach und doch an jedem Ort war, „ebenso war der ewige Sohn, der Sohn Gottes, im Himmel und auf der Erde und an jedem Orte, und wollte (doch nur) von jenem Leibe aus mit den Menschen reden, den er aus Maria, der Reinen, angenommen hatte“.²⁹⁵ Die Fähigkeit Gottes, Gott zu sein, werde dadurch in keiner Weise reduziert.²⁹⁶ Der Einwand, dass der himmlische Thron größer sei als der aus Maria hervorgegangene Leib, wird pariert durch den Hinweis, dass es hinsichtlich der Größe für Gott einerlei sei, was ihn umschließe. Eng oder weit: Bei ihm sei das alles „ein und dasselbe“.²⁹⁷ Grundlage für diese Sicht ist Theodors konsequentes Festhalten an der Unendlichkeit Gottes, die keinerlei Einschließung Gottes in etwas denkbar sein lässt außerhalb seines freiwilligen Aktes der Einwohnung im Begrenzten, bei dem eben nicht das Begrenzte ihn definiert, sondern er dem Begrenzten eine neue Qualität verleiht.²⁹⁸ Der Thron Gottes könnte nichts anderes als rein sein und würdig, aber er wäre „unter den geschaffenen Dinge nicht reiner als die Menschheit“.²⁹⁹ Diesen besonderen Stellenwert der Menschheit gegenüber allem Geschaffenen würden die Muslime und die Christen gleichermaßen behaupten.³⁰⁰ Was die Auffassung der Muslime betrifft, konnte sich Theodor auf Stellen aus dem Qurʾān beziehen, die vom höchsten Rang des Menschen unter den Geschöpfen (Sure 17,70) und seiner schönsten Gestalt (Sure 95,4) sprechen. Im Akt der Herablassung Gottes in den Menschen – so Theodor – verlieh Gott ihm, was seine ihm „eigene Herrlichkeit“ war: „Gerechtigkeit, Weisheit, Macht“.³⁰¹ Der unbegrenzte Sohn begrenzte dadurch nicht die Majestät Gottes, sondern zeigte, was ihn als göttlich auswies in seinem alltäglichen Leben, wie „Essen, Trinken, Schlafen“.³⁰² Nach der Hingabe des menschlichen

„Sühne“ meine Herrlichkeit.“ (Lev 16,2). Wenn Gott in der Wolke über dem Sühnedeckel erschienen ist, wie er es sagte, so soll niemand es den Christen verwehren, zu sagen, die Menschen hätten Gott im menschlichen Leibe gesehen.“ Mīmar 6.7; Graf, *Die arabischen Schriften*, 183.

293 Graf, *Die arabischen Schriften*, 218.

294 Ebd., 180.

295 Mīmar 6.7; Graf, *Die arabischen Schriften*, 184.

296 „Keiner (von ihnen) kann sagen, daß Gott wegen seines Sitzens (auf dem Throne nicht an jedem Orte des Himmels) sei, sondern wir wissen alle, daß (Gott an allen Orten) ist, und wir wissen, daß er den ganzen (Himmel erfüllt)... Ebenso wissen wir, daß der ewige Sohn an jedem Orte ist, daß es für ihn kein Ende (des Raumes) gibt und ihn nichts umschließt, und daß er es nicht nötig hat, sich in irgendeinem Orte niederzulassen... in seiner Barmherzigkeit... hat er sich... in den Leib herniedergelassen, und dieser (Leib) hat für uns dieselbe Bedeutung wie der Thron im Himmel“; „Was haben doch die, welche uns widersprechen, daß sie (Gott das Herabsteigen) in den aus (der reinen Jungfrau Maria) angenommenen Leib absprechen, während doch auch sie sagen, daß Gott auf dem Throne (im Himmel) sitzt? Es gehörte sich für sie, entweder das Beispiel jener, die so sagen, nicht zu tadeln, oder das Beispiel derer, die sie tadeln, nicht zu sagen“. Graf, *Die arabischen Schriften*, 180.

297 Graf, *Die arabischen Schriften*, 181.

298 „Wir wissen, daß der ewige Sohn an jedem Orte ist, daß es für ihn kein Ende (des Raumes) gibt und ihn nichts umschließt, und daß er es nicht nötig hat, sich in irgendeinem Orte niederzulassen... in seiner Barmherzigkeit... hat er sich... in den Leib herniedergelassen, und dieser (Leib) hat für uns dieselbe Bedeutung wie der Thron im Himmel.“ Graf, *Die arabischen Schriften*, 180.

299 Graf, *Die arabischen Schriften*, 181.

300 Ebd.

301 Ebd., 182.

302 Ebd., 182f.

Leibes in den Tod erweckte Gott den Leib wieder, nutzte also das Endliche mit der Kraft des Unendlichen, indem er es sowohl übergoss mit seiner Herrlichkeit, also von außen umfing, als auch im Endlichen nunmehr auf den Thron setzte, auf dem zuvor er selbst saß, also von innen das Endliche durch das Unendliche potenzierte. Von daher kann die eschatologische Gestalt des Richters nicht Gott in seiner Unendlichkeit und Unbegrenztheit sein, sondern der durch das Unendliche potenzierte, äußerlich scheinbar begrenzte, zugleich aber von Gott umfasste inkarnierte und erhobene Leib.³⁰³ Was also begrenzt und leiblich erscheint, ist seinem inneren Wesen nach unbegrenzt und göttlich.

Anhand der alttestamentlichen Thronvisionen und anthropomorphen Erscheinungen Gottes rechtfertigt Theodor in entsprechender Weise in der Bilderschrift die Verehrung der Bilder. Er führt dazu Ezechiels feurigen Wagen (1,10.15) und das Bild des göttlichen Throns aus Lapislazuli (1,26–28) an. In dieser Erscheinung Gottes geht es um eine bildhafte Gestalt, die nicht das Wesen Gottes selbst zum Ausdruck bringt, durch die es aber sich dennoch in vielfältiger Weise. Die Propheten sahen nicht die Wesenheit Gottes direkt, sondern nur in Ähnlichkeiten (*ʿašbāh*) und die Ähnlichkeiten waren ein Bild (*aš-sabah šūra*).³⁰⁴ Auch Johannes von Damaskus unterschied Gestalt oder Erscheinung und Wesen, das die Gestalt oder das Bild erst zum Gleichnis macht. „Abraham und Moses und Jesaja und alle Propheten“ sahen „Bilder von Gott“, sie sahen „nicht das Wesen Gottes selbst“ (*εἰκόνας εἶδον Θεοῦ, καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ*).³⁰⁵ Bei Johannes wird aber das, was die Propheten als Bild der Herrlichkeit (*δόξα*) Gottes sahen, durch die Inkarnation auf die ganze Menschheit ausgeweitet. Das, was gesehen wurde, kann dann auf Bilder wiedergegeben werden. Die Thron-Vision beweist für Theodor die Sichtbarkeit Gottes und ist paradigmatisch für das, was die Inkarnation Gottes meint. Das Thronbild wird zum Christusbild.³⁰⁶ Die alttestamentliche Polymorphie Gottes – Theodor zitiert eine Stelle von Oseas (12,11): „Ich habe mit den Propheten geredet und die Gesichte vermehrt, und von den Propheten habe ich mich ähnlich gemacht“³⁰⁷ – wird zur neutestamentlichen Christomorphie. Nicht das Göttliche und Unsichtbare, sondern das sichtbar Gewordene, die menschliche Gestalt, wird auf den Bildern dargestellt. Ezechiels Anschauen des thronenden Gottes verwendet Theodor als schriftgemäße Legitimation für das Anschauen der Gestalt Gottes in Christus mittels der Bilder. Durch die Unterscheidung zwischen dem unsichtbaren Wesen Gottes und seinem Sichtbargewordensein wird die Ikone des menschengewordenen Logos Gottes nicht als Gott oder als Sitz der Gottheit betrachtet, sondern als das Bild Gottes verehrt, das seine Berechtigung von seiner Erscheinung und Sichtbarkeit her empfängt, ohne dass er darin aufgegangen wäre. Verehere man die Bilder Christi und seiner Heiligen, wolle man nur nachvollziehen, was die Propheten mit ihrer Verehrung vor den Bildern und Gestalten vollzogen.

303 Ebd., 183

304 Arendzen, *De cultu imaginum*, 23; Graf, *Die arabischen Schriften*, 304; Dick, *Traité du culte des icônes*, 148; Griffith, *A Treatise*, 61.

305 II, 20; Kotter, *Contra imaginum*, 119; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 240.

306 Wie schon Gregor den Großen (gest. 604) deutete. Siehe E. Dassmann, *Trinitarische und christologische Auslegung der Thronvision Ezechiels in der patristischen Literatur*, in: M. Böhnke / H. Heinz (Hg.), *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott: Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning*, Düsseldorf 1985, 159–174, hier: 173.

307 Graf, *Die arabischen Schriften*, 304.

Wie Josef van Ess bemerkte, sahen Theodor Abū Qurrah und seine christlichen Mitstreiter „in der Thronvorstellung ein Kernelement muslimischen Denkens“.³⁰⁸ Sie alle wandten den Gedanken des Sitzens Gottes auf dem Thron um die Frage der Menschwerdung Gottes so zu erörtern, dass auch Muslime ihre Argumentationsweise verstehen konnten. Ihre Deutungen der Christologie anhand des Bildes des Sitzens Gottes auf dem Thron legten den Grundstein für eine den Denkern beider Religionen gemeinsame Vorstellung und begründet im Prozess der Neudeutung Christi gegenüber den Muslimen einen Neuanfang.³⁰⁹

3.3.3 Der Diskurs über die Attribute Gottes

Die qur'ānischen Anthropomorphismen waren Anlass vieler Debatten über die Eigenschaften Gottes unter den Muslimen, die sich, wie bereits erwähnt, nicht darüber einigen konnten, ob man sie wortwörtlich oder im übertragenen Sinne zu verstehen hatte. Gleichzeitig warfen die Muslime den Christen vor, sie begrenzten Gott durch den Glauben an die Menschwerdung auf einen menschlichen Körper. Theodor erklärt, dass Anthropomorphismen und Menschwerdung Gottes in die gleichen Kategorie gehören: weder einen menschlichen Körper, noch eine bildliche Erscheinung können Gott beschränken oder eingrenzen. Sie beide sind legitime Formen in der Auffassung Gottes. Damit reagiert Theodor nicht nur auf Angriffe seitens der Muslime, sondern liefert gleichzeitig eine Lösung für das Rätsel der Anthropomorphismen. Indem er die Verkörperung Gottes in Christus als das Ziel und die Erfüllung der alttestamentlichen Anthropomorphismen deutet, impliziert er darüber hinaus, dass man nicht verstehen könne, was diese Anthropomorphismen uns über Gott erzählen, wenn man nicht versteht, was uns die Menschwerdung Gottes über Gott sagt. Auf diese Weise begründet er die Menschwerdung als Attribut Gottes *par excellence*³¹⁰:

فأما نحن النصارى فإننا بنعمة روح القدس نؤمن بالعتيقة والحديثة ، ونعلم أن منهاجهما ومأخذهما واحد. ونفهم كل شئ فيهما على جهته. ونخلص في عقولنا لله الصفة الطاهرة ، ونعرف انحطاطه برحمته إلى غير ما يشاكل تجرد جوهره ، مما فيه خلاصنا ، ونحمده على ذلك.

Wir Christen glauben durch die Gnade des Heiligen Geistes an das Alte und das Neue [Testament] und wir wissen, dass ihr Ursprung und Ziel eins sind und wir verstehen alles darin nach seiner Weise. Und wir schreiben Gott in unserem Verstand (*'aql*) ein reines Attribut (*aṣ-ṣifa at-tāhira*) zu, und wir erkennen seine Herabkunft (*inḥitāt*) in seiner Barmherzigkeit in einer Art und Weise, die nicht in Widerspruch zu seiner reinen Substanz (*ḡawhar*) steht, worin unsere Erlösung ist.³¹¹

308 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 408.

309 Beaumont, *Christology in dialogue with Muslims*, 30.

310 Arendzen, *De cultu imaginum*, 8; Dick, *Traité du culte des icônes*, 107.

311 Graf übersetzt: „Was uns Christen aber anbelangt, so glauben wir durch die Gnade des Heiligen Geistes an das Alte und Neue Testament und wissen, dass Herkunft und Quelle beider eine und dieselbe ist, und verstehen alles nach seiner Weise. Wir widmen Gott in unserem Geiste ein reines Attribut zu erkennen, dass er in seiner Barmherzigkeit sich zu etwas anderem herablässt, was der abstrakten Reinheit seiner Substanz ähnlich ist und was zu dem gehört, worin unsere Erlösung ist, und sagen ihm dessentwegen Dank.“ *Die arabischen Schriften*, 286. Graf übersetzt *'aql* mit Geist statt Verstand.

Theodor unterstreicht, dass die christliche Gottesauffassung auf der „spirituellen Interpretation der Bücher“³¹² des Alten und des Neuen Testaments basiert. Das Alte Testament sei im Lichte des Neuen zu verstehen. Nur durch diesen hermeneutischen Grundsatz sind die anthropomorphen Beschreibungen Gottes mit der Vernunft zu vereinbaren. Der Gedanke der Einheit Gottes, die sich in der Identifikation des Einen Gottes in den Offenbarungen Gottes im Alten und im Neuen Testament ausdrückt, ist auch bei Johannes von Damaskus zentral: „einer ist Gott, einer der Gesetzgeber des Alten und Neuen Testaments, der einst vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat und in den letzten Zeiten durch seinen eingeborenen Sohn“.³¹³ Nach der bekenntnisartigen Formel in der ersten Bilderapologie spricht Johannes auch über die Herabkunft des Schöpfers:

Ich erweise Verehrung nicht der Schöpfung statt dem Schöpfer, sondern ich verehere den Schöpfer, der zu dem mir Gemäßen geschaffen worden ist, und ohne Erniedrigung und Zerstörung in die Schöpfung herabgekommen ist, damit Er meine Natur verherrliche und sie zum Teilhaber der göttlichen Natur mache.³¹⁴

Der Gedanke der Vergöttlichung der menschlichen Natur nahm schon früher bei den Kirchenvätern, besonders bei Maximus dem Konfessor, den auch Theodor rezipierte, einen vornehmlichen Platz ein.³¹⁵ Bei Theodor ist dieser Gedanke in seinem Brief an den Miaphysiten David wiederzufinden:

[A]lle Schriften sagen, daß das Gotteswort Mensch geworden ist, und daß er nach seiner Menschwerdung wahrhaft und schlechthin und in Wahrheit und in der wirklichen Bedeutung Mensch ist, und wenn dies auch eine Erniedrigung seines erhabenen Wandels ist, so folgt doch, daß es so ist. Desgleichen sagen sie, daß die Menschheit vergöttlicht ist, und wenn in ihnen das Wort in jenem Zustande Mensch genannt wird, so wird dieser (Mensch) ebenso auch Gott genannt.³¹⁶

Wie bei Johannes wird auch in Theodors Bilderschrift deutlich, dass er auf die christologische Thematik hinaus will. Die komplexe theologisch-dogmatische Ausdrucksweise komprimiert Theodor auf einige Wörter in der obig zitierten Stelle zum Herablassen Gottes. Durch die Stellen zur Herabkunft Gottes im Alten Testament möchte Theodor nur den konzeptionellen Denkraum, den er aus der Schrift schafft, sichern. Es geht ihm um die grundsätzliche Möglichkeit des Sehens Gottes im Alten Testament und im Qur'ān, um sein anagogisches Konzept zu legitimieren (siehe unten Urbild-Abbild). Er möchte eine klare Kontinuität zwischen dem körper- und gestaltlosen Gott des Alten Testaments und Christus schaffen. Diese Verbindung wird angedeutet, aber nie deutlich formuliert. Theodor lässt seine Leser diese aus den biblischen Testimonia selber ableiten. Sein Gedankengang reicht nicht über die allgemeine Möglichkeit des Sehens Gottes durch die Propheten hinaus. Auf

312 So betitelt Dick diesen Paragraphen: تأويل النصارى الروحي الكتاب. *Traité du culte des icônes*, 107.

313 II, 7; Kotter, *Contra imaginum*, 73; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 209; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 62f.

314 I, 4; Kotter, *Contra imaginum*, 77; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 54; vgl. auch Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 29.

315 Zur Vergöttlichung Lehre bei Maximus siehe K. Savvidis, *Die Lehre der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997.

316 In: Graf, *Die arabischen Schriften*, 247.

die christologischen Implikationen für die Bilderfrage geht er im engeren Sinne nicht ein. Er stellt die Menschwerdung nicht zur Debatte und führt auch nicht die vor ihm in anderen Schriften formulierte Christologie als Fundament für die Entwicklung des Bilderarguments aus. Sie ist grundsätzlich vorausgesetzt. Für ihn ist wichtig zu zeigen, dass der Widerspruch zwischen Transzendenz und Temporalität durch den herabgekommenen Gott aufgehoben wurde. Das Bindemittel zwischen den zwei Offenbarungen ist das Attribut der Herabkunft. Nur im christologischen Verstehen kann die Kontroverse über die Darstellungsmöglichkeit Gottes gelöst werden. Die Herabkunft Gottes schließt nicht nur den Gedanken eines distanziierten Gottes aus, vielmehr wird seine Unsichtbarkeit überwunden.

Theodor unterstreicht, dass die Christen Gott „die reinsten Attribute (*aṣ-ṣifa aṭ-ṭāhira*)“ zuschreiben, aber gleichzeitig seine „Herabkunft“ (*inhiṭāt*) bekennen. Diese Herabkunft versteht er aber als das Attribut Gottes schlechthin. Dieses Attribut stehe „nicht im Widerspruch zu seiner reinen Substanz“. Mit dieser Aussage schließt Theodor zudem an eine der umstrittensten theologischen Fragen seiner Zeit im Islam an. Mit den Eigenschaften Gottes stand hier noch einmal eine ganze Wirklichkeit in Frage.³¹⁷ In direktem Zusammenhang mit den aufkommenden Äußerungen über die Substanz Gottes nahm die Diskussion über die Attribute Gottes (*ṣifāt Allāh*) zu. Welchen ontologischen Status haben diese Attribute? In der Befürchtung, dem Polytheismus (*ṣirk*)³¹⁸ zu verfallen und die Einheit (*tawḥīd*) Gottes nicht zu bewahren, leugneten die Mu‘taziliten die Existenz der Attribute als Selbstheit, d.h. als etwas, was verschieden von dem göttlichen Wesen ist. Die Deutung der ontologischen Implikation im *ṣifa*-Verständnis sollte eine Mehrzahl von gleichzeitig existierenden ewigen Wirklichkeiten zurückweisen und die absolute Einheit und Einzigartigkeit Gottes gewährleisten. Die Attribute sind also nicht *in* der Essenz Gottes vorhanden, sondern sie *sind* diese Essenz.³¹⁹

Für Theodor ist das Attribut der Herablassung Gottes im perfekten Einklang mit dem transzendentalen Sein Gottes. Das ist für ihn eine aus der Schrift belegte Tatsache und nicht eine theologisch-philosophische Spekulation. Gott hat die Eigenschaft, sich an verschiede-

317 Diese Frage der Attribute Gottes wurde intensiv diskutiert, von den meisten Mu‘taziliten übernommen und in vielfältiger Form weiterentwickelt. (Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 106). Die Baṣra-Schule, die eine rational kritische Ontologie erarbeitete, stand vor der Notwendigkeit ein Konzept der Attributenlehre zu formulieren. (R. M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, New York 1978, 19). Aus dieser Schule war der Mu‘tazilit Abū l-Huḍail al-‘Allāf (gest. 841), der „[...]den Grundstein zu einer rationalen Attributenlehre [legte]“. Er machte wahrscheinlich als erster auch eine systematische Analyse der Namen Gottes. (Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 107). Abū l-Huḍail lehnte jede Teilung zwischen Wesen und Eigenschaften Gottes ab: „Gott wisse vermittelt eines Wissens, welches ganz er sei; er sei mächtig zu handeln dank einer Macht, die ganz er sei, die gewissermaßen mit seinem Sein identisch sei.“ (C. Gilliot, *Attributes of God*, in: *El*³ (2007) 2, 176–182, hier: 177, 105). Die Attributenlehre von An-Nazzām (gest. 836 oder 845), einem mu‘tazilitischen Theologen und Philosophen, zeigt Vertrautheit mit diesen Gedanken. Er fasste seine Theorie wie folgt zusammen: „Wissend ist eine – objektbezogene – Bestätigung der allgemeinen Wesenhaftigkeit Gottes und die Bestreitung seines Nichtwissens; mächtig ist eine ebensolche Bestätigung seiner Wesenhaftigkeit und eine Bestreitung seiner Unfähigkeit.“ (Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 107f).

318 Sure 16,74; 25,9.

319 Gott sei allwissend, aber er ist wissend durch sein Wesen.³¹⁹ Das Wissen ist in ihm subsistierend (*qā‘imun bihī*) und nicht ein äußerlich hinzukommendes Akzidens (*ma‘nan*). Siehe Frank, *Beings and Their Attributes*, 12, 15f; vgl. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, 274f.

nen Orten niederzulassen, um seine Offenbarung näher an die Menschen heranzubringen. In seinem *Traktat über die Menschwerdung* verdeutlicht er mehrere Arten der Herabkunft Gottes: in den Dornbusch, aus welchem er mit Moses redete, in die Wolkensäule, und zuletzt und vollkommen in den menschlichen Leib Christi.³²⁰ Christliche Apologeten wie 'Ammār al-Baṣrī, Severus ibn al Muqaffa', Abū Rā'īṭah und Paulus von Antiochien verwendeten den Gedanken der ‚Verschleierung‘ (*iḥtiḡāb*) Gottes im menschlichen Leib Christi. Dieses Konzept, das eine qur'ānische Resonanz hatte³²¹, war eine bevorzugte Metapher bei diesen christlich-arabischen Theologen.³²² Im Qur'ān wird angegeben, dass Gott mit den Menschen nicht direkt spricht, sondern nur „durch Eingebung oder hinter einer Trennwand. Oder er sendet einen Gesandten, dass der mit seiner Erlaubnis offenbart, was er will“ (Sure 42,51). Theodor verwendet diesen Gedanken nicht direkt. Aus dem Kontext der Argumentation, deutet er an, dass Gott mit den Menschen aus dem Leib Christi redete, wie einst er sich bei der Bundeslade Mose offenbarte.

Theodor hebt nur hervor, dass sich der Glaube an die Herabkunft des ewigen Sohnes Gottes als Skandal für die Muslime erweise. Schon in Kapitel zwei der Bilderschrift präziserte er unumwunden, dass die „Herabkunft des ewigen Sohnes in den Schoß Mariens am Ende der Tage“ in den Augen der Fremden „nur irre“ sei.³²³ Jedoch gerade die Abbildung des Leidens Christi und die Verehrung seiner Erniedrigung sei in den Augen Theodors die größte „Wohltat“, wie die Christen Christus zeigen können. Die aktive Teilnahme an seiner Schmähung bringt ihnen die „größte Vergeltung“. In Form eines Gleichnisses und auf eine bildhafte Weise schildert Theodor die Herabkunft Gottes im letzten Kapitel der Bilderschrift. Dieses Gleichnis, das Theodor als abschließender Gedanke seiner Abhandlung zur letzten Ermutigung der Christen bringt, ist von Johannes von Damaskus inspiriert und neu geschrieben worden.

Johannes: Wir stellen Christus den König und Herr (βασιλέα καὶ κύριον) dar, indem wir ihn nicht des Heeres entkleiden (γυμνωσάτω); denn das Heer des Herrn sind die Heiligen. Der irdische König soll sich selbst des eigenen Heeres entkleiden und dann seinen König und Herrn! Er soll den Purpurmantel und das Dia-

Theodor: Ein Gleichnis (*matāl*) hierfür ist ein König (*malik*), welcher die ganze Welt beherrscht, und neben dessen Weisheit alle Weisheiten der Welt nur Torheit sind, welcher der Mächtigste und der Erhabenste der Geschöpfe ist, der in Purpur gekleidet, und dessen Haupt mit einer funkelnden Krone bedeckt ist, deren Glanz jeglichen Glanz übertrifft und deren Anblick die Augen (geblendet) sich abwenden [...] Siehe aber diesen König, wie er sich in seiner Weisheit zur geordneten Ausführung seines Willens sich vor jenen verbirgt (*ḥafiya*),

320 Graf, *Die arabischen Schriften*, 183. Als prophetisches Zeugnis für diese Herabkunft zitiert er in seinem *Traktat über die Sohnschaft Jesu* eine Stelle aus dem Propheten Micha: „Höret, alle Völker! Horchet auf, alle Nationen! Und der Herr soll gegen euch Zeuge sein. Der Herr wird ausgehen von seinem Orte und herabkommen, bis er auf die Erde tritt. Dieses alles geschieht um der Sünde Jakobs willen und der Vergehen Israels wegen.“ (1,2. 3.5) (Ebd., 195).

321 M. N. Swanson, *Beyond Proof texting: Approaches to the Qur'ān in Some Early Arabic Christian Apologies*, in: MW 88:3–4 (1998), 297–319, hier: 302.

322 Hayek, 'Ammār al-Baṣrī, 68–69; R. Y. Ebied / M. J. L. Young, *The Lamp of the Intellect of Severus Ibn al Muqaffa', Bishop of al-Ashmūnain*, Louvain 1975, Bd. 1, 1, 11; Graf, *Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa*, 160.

323 Graf, *Die arabischen Schriften*, 280f.

dem ablegen und dann soll er die Ehre derer abschaffen, die sich gegen den Tyrannen hervorgetan und die Leidenschaften beherrscht haben! Denn wenn die Freunde Christi Erben Gottes und Miterben Christi [vgl. Röm 8,17] und Genossen der göttlichen Herrlichkeit und des Königtums werden, wieso sollten sie nicht auch Mitteilhaber der Herrlichkeit auf Erden werden? ‚Ich nenne euch nicht Knechte‘ – sagt Gott [nach Joh 15,15] – ‚ihr seid meine Freunde‘. Sollen wir sie denn der Ehre berauben, die ihnen von der Kirche gegeben wird? [...] Du erweist einem Bild die Verehrung nicht, so erweise sie auch dem Sohne nicht, ‚der das Bild des unsichtbaren Gottes ist‘ [Kol 1,15], das lebendige [Bild] und unveränderte Ausprägung!³²⁴

die sich ihm nahen, wie er sich in seinem Äußeren entstellt, seines Purpurs entkleidet (*ta'arrā min*), seine Krone vom Haupte legt, von seinem Throne herniedersteigt, gewöhnliche, schmutzige, abgetragene Kleider anlegt, sodann sich freiwillig in die Gewalt seiner Feinde übergibt, und wie sie ihn schlagen, ihm alle Arten von Schimpf antun, ihn mit Schmach überhäufen, indem sie ihn verhöhnen, wie sie sich über seinen Zustand lustig machen, indem sie ihn auslachen, und wie sie ihn verspotten und verschreien! Und wenn dies geschehen ist, läßt ihn die große Masse derer, die ihm angehangen sind, unbekümmert im Stich. Nur ein Häuflein von ihnen bleibt übrig, welche ihre Liebe zu ihm, die sie ihm bekannt hatten, durch die Tat beweisen und mit ihm in seiner Schmach ausharren und über seinen Zustand hinwegsehen, obwohl derselbe unter seinen Feinden Anlaß dazu ist, ihn schimpflich zu schmähen. Seine Feinde (*a'dā'*) schmähen auch sie, indem sie sagen: Wehe euch! Schämt ihr euch nicht, diesen als König (*malik*) zu haben? Dann rufen jene mit lauter Stimme, sich rühmend: Nein; wir haben keinen anderen König (*malik*) und keinen anderen Herrn (*sayyid*) und keinen anderen Trost (*qurrat 'ayn*) als diesen. Da werden sie mit ihm ebenso gekreuzigt, indem sie seine Schande tragen und ihm Genossen [Teilnehmer] (*yusrik*) sind in seinen Leiden, bis sein herrlicher Wandel vollendet ist und er in sein Reich und seine Seligkeit und seinen Glanz zurückkehrt. Wird der König nicht, wenn dies alles vorbei ist, sein ganzes Reich (*mulk*) ausbreiten und sagen: Ihr seid diejenigen, die meine Genossen [Teilhaber] in meiner Erniedrigung waret, euch sei auch teilhaft meine Seligkeit! Ihr seid [...] die (wahren) Freunde, die in ihrer Liebe nicht heucheln, und die mich, als ich in meinem Reiche war, geehrt haben nicht aus Begierde nach meinen Gütern, welche ihr verlangen möchtet, sondern aus von ganzem Herzen kommender Liebe zu mir? Ebenso ist es bei uns Christen, wenn wir Christus in unseren Kirchen gekreuzigt und in seiner Schmach abbilden; da sehen ihn die anderen [d.h. die Muslime] und sagen: Wehe euch! Schämt ihr euch nicht, daß dieser euer Gott ist? Wir aber rufen mit lautester Stimme: Jawohl ist dieser unser Erlöser und unsere Hoffnung und unsere Freude; er vergilt uns dafür nach dem Maße seiner Güte mit einer Belohnung, welche nicht hinter derjenigen der Märtyrer zurücksteht [...].³²⁵

324 I, 21 und II, 15; Kotter, *Contra imaginum*, 107; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 123, 125.

325 Arendzen, *De cultu imaginum*, 47–49; Graf, *Die arabischen Schriften*, 330–332; Dick, *Traité du culte des icônes*, 213–215.

Obwohl diesen beiden Ausführungen einige Motive gemeinsam sind, weisen sie große literarische, thematische und kontextuell-theologische Unterschiede auf. Während Johannes einen kurzen *Vergleich* zwischen Christus und einem irdischen König anstrebt, wobei beide Herren wegen ihrer Heere – Heilige / Soldaten – sind, ist bei Theodor von einem langen *Gleichnis* die Rede, von einer Bebilderung der Menschwerdung Gottes. Das Thema bei Johannes ist die Verehrung der Heiligen³²⁶, die das „Gewand“ Christi symbolisieren. Sowohl im Fall Christi als auch im Fall des Königs bedeutet der Raub die Entkleidung der Macht. Sein Vergleich kann aber auch einen historischen Hinweis enthalten, wie Olewiński bemerkte: „Der Vergleich zur königlichen Heeresmacht (στρατός τοῦ κυρίου) kann einen politischen Bezug haben, d.h. den/die Gegner und die Adressaten meinen. Die Form der Imperative (γυμνωσάτω, ἀποθέσθω, περιαιρείτω) ist zwar keine direkte Anrede an einen ‚irdischen König‘ (ὁ ἐπίγειος βασιλεὺς), meint aber offenbar eine konkrete Person. So kann hier ein *argumentum ad hominem* gesehen werden, das sich auf den Kaiser und evtl. die militärischen bzw. höfischen Kreise bezieht. Die polemischen Ausrufe sind verständlich, wenn die Gefahr der Beseitigung (περαιρείτω) von Heiligenbildern situativ im Hintergrund steht.“³²⁷ In seinem Gleichnis spricht Theodor mehrere Themen an: die göttliche Weisheit gegenüber der weltlichen Weisheit, die Menschwerdung Gottes, sein Leiden und die Teilhabe der Christen an diesem Leiden durch die an ihnen ausgeübte Schmach seitens der Anderen. Das „Gewand“, das der König ablegt, ist bei Theodor die göttliche Herrlichkeit. Der Fokus bei Johannes und bei Theodor ist unterschiedlich und an den jeweiligen Kontext gebunden: Johannes bemüht eine enge Zusammengehörigkeit zwischen Christusbildern (König) und Heiligenbildern (Purpurmantel, Diadem). Theodor legitimiert die Bilder des erniedrigten Christus, besonders Kreuzigungsdarstellungen, und beschreibt die Christen als Nachfolger des Erniedrigten in ihrer ungünstigen Position als religiöse Minderheit. In beiden Gedankengängen ist also der jeweilig spezifische Kontext herauszulesen.

Die Beschreibung des einen Gottes als König wird dabei zur Metapher Christi. In diesem Gleichnis bleibt Theodor nah am biblischen Traditionsgut. Das Wort βασιλεὺς, das im Neuen Testament 115 Mal vorkommt, wird auf Christus 38 Mal bezogen, insbesondere in der Passionsgeschichte, in deren Zusammenhang auch Theodor vom König-Christus spricht.³²⁸ Mit der Königstitulatur als Synonym für die Gottestitulatur in drei Gottesbildern, des Herabgekommenen, des Erniedrigten und des Erhöhten, wird die Einheit Gottes beschrieben. Dadurch, dass er einen Kreis darstellt, unterstreicht Theodor die Präexistenz und Göttlichkeit Christi.³²⁹ Die eindrucksvolle Kondeszendenz Gottes beschreibt er durch Ver-

326 Die ikonoklastische Synode von Hiereia hat auch die Heiligenverehrung abgelehnt. Vgl. Krannich / Schubert / Sode, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia*, 23.

327 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 123f.

328 K. W. Müller, *König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments*, in: M. Hengel / A. M. Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, 21–43, hier: 27, Anm. 23.

329 In einem späteren Dialog zwischen dem koptischen Patriarchen Abrahām b. Zur‘a und dem Kalifen al-Mu‘izz findet man den ähnlichen Vergleich Christi mit einem König, der unerkannt auf der Straße läuft und dann wieder in seinen Palast zurückkehrt. Siehe L. Leroy, *Histoire d’Abraham le Syrien Patriarche Copte d’Alexandrie*, in: ROC 14 (1909), 380–400 und ROC 15 (1910), 26–41.

ben der Bewegung (entkleiden, legen, herniedersteigen, anlegen, übergeben, schlagen, antun, überhäufen, verhöhnen, verlachen, verspotten und verschreien), die Anschaulichkeit und Lebendigkeit mitbringen. Durch die metaphorische Beschreibung der Entkleidung und des Herniedersteigens des Königs bezieht sich der Autor wahrscheinlich auf das paulinische κένωσις, d.h. Entäußerung Christi, aus dem Christushymnus im Philipperbrief 2, 6–11.³³⁰ Mit der Thronbesteigung Gottes erfährt die Menschheit dessen unermessliche Liebe, die in seiner Erniedrigung gezeigt wird. Diejenigen, die ihm folgen, nennt der erniedrigte König Freunde, denn sie haben nicht nur seine Liebe erwidert und ihr Leben dementsprechend ausgerichtet, sondern haben an seinem Leiden teilgenommen. Sie wurden zu Vorbildern für die Gläubigen.

Abū Qurrah sucht religiös-übergreifende Paradigmen und konstruiert anhand des Gleichnisses einen bildhaften christologischen Diskurs. In diesem Kontext ist das Gleichnis ein dynamisches Geschehen, das als innovative und kontextgebundene Neubeschreibung der eigenen religiösen Wirklichkeit verstanden werden muss. Der theologische *Fokus* und (inter-)religiöse *Rahmen* sind miteinander verflochten. Theodor eröffnet das Gleichnis mit der Beschreibung des Königs. In dieser Beschreibung verwendet er zwei Attribute: „mächtig“ (*‘azīz*) und „erhaben“ (*‘āli*), die auf zwei qur’ānische Attribute Gottes hinweisen, die oft zusammen vorkommen. Das Gleichnis bietet eine Extrapolation der Thronvision Ezechiels in der Verschmelzung mit dem qur’ānischen Thronmotiv (Sure 2,255) für die Darstellung der Menschwerdung. Es geht über das biblische Zeugnis hinaus und stellt eine neue ‚Erzählung‘ dar. Dabei wird der religiöse Duktus in eine neue Form gegossen. Die Erzählung bekommt im islamischen Kontext theologische Relevanz schon dadurch, dass in ihr qur’ānische Elemente wiederzufinden sind. Eine der besonderen Bedeutungen solcher Erzählungen besteht in dem Reiz Subtexte und Konnotationen zu suchen. Für Theodor schien die Verwendung dieser Art von Vermittlung seiner Gedanken als das optimale Verfahren für seinen Kontext.

Das Gleichnis bezeichnet eine Matrix, die dem Qur’ān nicht fremd war. Das Verhältnis des Textes Theodors zum Qur’ān schafft nicht nur eine literarische Kongruenz oder bloße literarische Rezeptionsästhetik, sondern verweist auf die darin enthaltenen theologischen Aspekte, wie sie etwa mittels der Konstrukte „Gott als König“ (*al-malik*: Sure 59,23; 20,114; 114,2; 54,54-55; → *al-mulk* (Reich): Sure 1,4; 3,26; 36,83) oder „Gottes Thron“ (*al-‘arṣ*: zentral Sure 2,225; darüber hinaus noch an 25 Stellen im Qur’ān) gegeben sind.

Der Gedanke des Herabsteigens Gottes von seinem Thron war auch dem Islam vertraut. Wenn im Qur’ān gesagt wird, dass Gott, nachdem er Himmel und Erde, und (alles) was dazwischen ist, in sechs Tagen geschaffen hat, sich auf dem Thron zurechtsetzte (Sure 7,54; 10,3; 13,2; 20,4–5; 25,59; 32,4; 57,4), so gibt der Ḥadīṭ zu erkennen, dass Gott am Freitag von seinem himmlischen Thron (*‘arṣ*) zu den Seligen im Paradies auf seinen irdischen Thron (*kursī*) herabsteigt, „dann wird der Vorhang gehoben, und sie erblicken ihren Herrn leuchtend wie der Mond in einer Vollmondnacht.“³³¹ Diese Bewegung Gottes wurde von den Theologen der kufischen Šī‘a als die zentrale Eigenschaft Gottes verstanden.³³² Die

330 Bei Johannes ist der Hinweis auf Phil 2,6 in I, 8 sicher. Kotter, *Contra imaginum*, 82; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 70.

331 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 412.

332 Ebd., 402.

theologischen Themen und Begrifflichkeiten sind in der für Abū Qurrah vorauszusetzenden Schriftkultur zu verorten und ihrerseits bereits, da in beiden Religionen, Sprach- und Texttraditionen beheimatet, *intertextuell*³³³, also sowohl im Qurʾān und der islamischen Literatur, als auch in Bibel und Thora sowie jüdischer und christlicher Literatur verankert. Jenseits der Tatsache, dass diese Gleichnisse teilweise biblisch-theologische Erzählinhalte wiedergeben oder als ergänzende Erklärungen gefasst sind, enthalten sie Qurʾānische Ausdrücke mit denen primär ein bestimmter gemeinsamer Aspekt des Erzählinhalts ins Blickfeld genommen wird, die dann aber als interpretierendes Handeln einer eigenen religiösen Welt funktionieren.

Das Gleichnis erzählt Theodor hier aus der Perspektive der Bildertheoretiker. Es ist daher wichtig das ikonische Potential des Gleichnisses zu entdecken. Theodor registriert die Außenwelt seiner zeitgenössischen Christen wie mit einer Kamera. Er blickt durch mehrere ‚Linsen‘ – den religiösen und den literarischen Kontext – auf die Christen. Die christlichen Adressaten werden in seine Erzählung aufgenommen. So wird die Erzählung zu ihrer eigenen Geschichte.

Das Gleichnis erweckt den Eindruck, als stünde es in einem unmittelbaren mündlichen Kontext. Die dazu eingeführten direkten Fragen – „Wehe euch! Schämte ihr euch nicht, daß dieser euer Gott ist?“ und „Schämt ihr euch nicht, so einen König zu haben?“ – schließt an alltägliche Erfahrungen der verunsicherten Christen und ihrer Selbstzweifel an. Es zeigt sich dass das Christusbild der hauptsächlichliche Anlass der muslimisch-christlichen Auseinandersetzung war. Das Befremden gegenüber der christlichen Kernbotschaft legt Theodor den Muslimen in den Mund. Die Lästerungen, denen sie wegen der Bilder ausgesetzt sind,

333 Das moderne Konzept der Intertextualität stellt den Text in den Mittelpunkt und fordert, dass dieser Text nicht als eine in sich selbst bestehende Struktur oder als ein autonomes Gebilde angesehen wird, sondern als historisches Ereignis, das von zahlreichen Zusammenhängen geprägt ist. Die Intertextualität bezeichnet zunächst eine konkrete Bezugnahme eines Textes auf einen anderen Text. Dies kann beispielsweise in Form eines Zitates, einer Anspielung oder durch die Übernahme eines Motivs geschehen. Intertextualität kann aber weiterhin als thematischer Zusammenhang mit dem Kontext des Textes verstanden werden. Den Text aber nur in seiner Beziehung mit anderen Texten oder Prätexten zu betrachten, würde seine *intratextuelle* (*textimmanente*) Dimension vernachlässigen und seine Funktion als Träger von Intentionen aus dem Blickfeld verloren gehen lassen. Der Begriff „Intertextualität“ etablierte sich zum Ende der sechziger Jahre. Die bulgarischstämmige Kultur- und Literaturwissenschaftlerin Julia Kristeva und der französische Philosoph und Literaturkritiker Roland Barthes sind die Promotoren der Intertextualitätsdebatte. J. Kristeva leitete dieses Konzept aus dem Dialogizitätsmodell Bachtins ab und erweiterte gleichzeitig den Textbegriff so radikal, dass sie auch Geschichte, Kultur und Gesellschaft als Text verstand. Vgl. J. Kristeva, *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, in: J. Ihwe (Hg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven* Bd. 3: *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II*, Frankfurt a. M. 1982, 345–375; R. Barthes, *Der Tod des Autors*, in: F. Jannidis / G. Lauer / M. Martinez / S. Winko (Hg.) *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, 185–193. In der Welt der Textforschung blühte die Literatur zu den intertextuellen Bezügen auf: quellenmäßig, literarisch, konzeptual und kulturell. Die Intertextualität dient als Oberbegriff für die Beschreibung unterschiedlicher Formen des Textkontakts. Dieses Phänomen wird seit dem Ende der 60er Jahre unterschiedlich verstanden: als Zitatmosaik (Kristeva, *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, 347f); Echokammer (R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris 1975, 78); Palimpsest (G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982); Rezeptionsstrategie (M. Riffaterre, *Syllepsis*, in: *Critical Inquiry* 6:4 (1980) 625–638, hier: 625); Sinnkonstitution (R. Lachmann, *Intertextualität als Sinnkonstitution. Andrej Belyjs Petersburg und die ‚fremden‘ Texte*, in: *Poetica* 15 (1983), 66–107).

empfinden sie als privilegierte Teilhabe an seiner Erniedrigung und setzen sich aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum erniedrigten König der Verhöhnung derer aus, die den König herabwürdigten. Aufgrund ihrer Bezogenheit auf den König wird ihnen die Nachfolge leicht, die sich eschatologisch dort vollendet, wo ihre Liebe in die „vollkommenste Glückseligkeit“ bei ihm mündet.³³⁴ Der Selbstzweifel ist zugleich der herangetragene, und die Frage religiöser Praxis kommt genau an der Schnittstelle zu stehen, wo die unterschiedlichen Anschauungen miteinander unvereinbar sind. So lässt Theodor einen Christen sagen, dass die Muslime die Christen der Bilder wegen verschmähten, obwohl sie das Bild gar nicht gesehen haben. Doch selbst wenn sie das Bild in der Kirche sähen, würden sie es nicht verstehen und die Argumente für die Bilderverehrung würden ihnen nicht in den Sinn kommen aufgrund ihrer Grundvoraussetzungen. Das Vorhandensein der Bilder allein genügt schon, in den Fremden (den Muslimen), das Verlangen zu erwecken, die Christen zu schmähen, da die Christen mit dieser ihrer Praxis äußerlich dem Bilderverbot im Islam widersprechend leben.³³⁵

Das Gleichnis ist eschatologisch ausgerichtet. Dem ganz allgemein gehaltenen Lobpreis auf die Bilderverehrer – „Selig sind also diejenigen, welche Christus, unseren Herrn, abbilden und sein Bild verehren [...] und welche seine Heiligen abbilden und ihre Bilder verehren aus Ehrfurcht [...]“³³⁶ – korrespondiert die Freude desjenigen, an dessen Werk sie ihm nachfolgend teilhaben. Christus freue sich „über die Verehrung seines Bildes“. Und hier nun wird das gegenwärtig aufgrund ihrer religiösen Praxis in Frage gestellte Gut dargestellt als Vergeltung für die Mühe und Schmach, die sie aufgrund ihrer Bilderverehrung auf sich nehmen müssen. Theodor lädt einen jeden, der die Bilderverehrung ablehnt, dazu ein, das Bild seines Vaters an die Kirchentür anstelle der Christuskone anzubringen. Die Bilderverehrer sollten das Bild jenes Vaters, besonders wenn der Vater seinen Sohn zur Bilderablehnung motivierte, bespucken, um zu sehen, ob der Sohn sich darüber erzürnte oder nicht. Diese Inszenierung gibt Hinweise dafür, dass in der melkitischen Gemeinde heftige Auseinandersetzungen über die Angemessenheit der religiösen Bilder stattfanden, und dass sich die christlichen Bilderablehner schon in der zweiten Generation befanden. Theodors pädagogischer Schluss ist, dass das Maß der Güte Gottes wegen der Verehrung seines Bildes kein Verstand erfassen könne.³³⁷ Mutatis mutandis gilt das auch für die Heiligenikonen. Wer diese Ikonen nicht verehere – so Theodor an einer früheren Stelle –, der mache „sich des geistigen Todes schuldig“. Wer aber ihnen Ehre erweise, verdiene „ohne Zweifel [...] das ewige Leben“.³³⁸ Das ewige Leben hänge von der Bilderverehrung ab. Eine solche Verehrung wurde schon in den Büchern des Alten Testaments legitimiert und gesichert.

334 Arendzen, *De cultu imaginum*, 49; Graf, *Die arabischen Schriften*, 333; Dick, *Traité du culte des icônes*, 217.

335 Ebd.

336 Ebd.

337 Arendzen, *De cultu imaginum*, 46; Graf, *Die arabischen Schriften*, 329; Dick, *Traité du culte des icônes*, 208f.

338 Arendzen, *De cultu imaginum*, 27; Graf, *Die arabischen Schriften*, 307; Dick, *Traité du culte des icônes*, 156.

3.3.4 Das mosaische Bilderverbot und die christlichen Bilder

3.3.4.1 Die Widerlegung des Idolatrie-Verdachts

Die schwerwiegendste religiöse Beschuldigung überhaupt gegenüber den Christen im islamischen Kontext bestand im Vorwurf der Idolatrie. Dieser Vorwurf diente in islamisch-christlicher Begegnung zur religiösen Abgrenzung. Im byzantinischen Raum sahen schon Eusebius von Caesarea (gest. 339/340) und vielleicht auch Epiphanius von Salamis (gest. 403)³³⁹ im Bilderkult eine Form der Idolatrie. Die ikonoklastischen Kaiser Leo III. (717–741) und Konstantin V. (741–775) zogen das biblische Bilderverbot als mächtigste Waffe gegen Bilderverehrung heran. Das ist der Grund warum das biblische Bilderverbot und die daraus abgeleitete Anklage der Idolatrie in den drei Bilderapologien des Johannes von Damaskus als Leitmotiv erscheinen.³⁴⁰ Sowohl das christliche als auch das islamische Zurückgreifen auf das Verhalten der Propheten gegenüber dem Götzendienst³⁴¹ diente nicht nur zur Legitimation einer ikonophobischen Haltung, sondern auch der Entwicklung politischer Positionen, die das Argument der Bilder im politischen Machtkampf instrumentalisierten.³⁴²

In der Einleitung der Bilderschrift führt Theodor den Hauptgrund an, warum Christen die traditionelle Praxis der Bilderverehrung unterbrochen haben³⁴³:

ذلك لأنه لا يزال مخالفو النصرانية، و لا سيّما من يدّعي أنّ بيده كتابا منزلا من الله، يعنفونهم لسجودهم لهذه الصور، و ينحلونهم لذلك عبادة الأوثان، و مخالفة لما أمر الله به في التوراة و الأنبياء، و يتهزّأون بهم.

Dies deshalb, weil die Gegner des Christentums, und insbesondere jene, die behaupten eine von Gott herabgesandte Schrift in der Hand zu haben, sie [die Christen] wegen ihrer Niederwerfungen vor diesen Bildern tadeln, und ihnen deswegen die Anbetung von Götzen und die Verletzung dessen, was Gott durch die Thora und die Propheten angeordnet hat, unterstellen, und sie verspotten.

Das ist ein klares Zeugnis dafür, dass Muslime mit dem mosaischen Bilderverbot operierten und dass sich Christen, die die Bilder ablehnten, immer mehr der Weltanschauung und dem hermeneutischen Kontext des Islam anpassten. Darüber hinaus steht im Hintergrund wohl der gegnerische Vorwurf der Schriftwidrigkeit, d.h. die Muslime haben den im Qurʾān verankerten Status der Christen als „Leute des Buches“ stark in Frage gestellt.

3.3.4.2 Das Erlaubte und das Verbotene

Die christlichen Theologen führten schon vor Theodors Zeit seit Jahrhunderten Debatten mit Juden im Hinblick auf die angemessene Auslegung der biblischen Schriften und das

339 Siehe Kap. 2, Exkurs 1.

340 I, 4–5; II, 7, 9; III, 4, 6, 7, 9; Kotter, *Contra imaginum*, 75, 78, 73, 96; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 50, 62, 209, 213.

341 Exemplarisch etwa: „Ihr preist das Kreuz und das Bild. Ihr küsst sie und ihr wirfst euch vor ihnen nieder, auch wenn sie Dinge sind, die die Menschen mit ihren Händen gemacht haben. Sie können weder hören, noch sehen, weder Schaden, noch einen Vorteil bringen. Die meisten von ihnen sind aus Gold und Silber. Das gleicht den Menschen Abrahams mit ihren Bildern und Götzen.“ D. Sourdel, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāsīde contre les chrétiens*, in: REI 34 (1966), 1–33, hier: 29.

342 Griffith, *Christians, Muslims and the Image of the One God*, 358.

343 Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Dick, *Traité du culte des icônes*, 88.

richtige Verständnis der religiösen Praktiken, wie z.B. Beachtung der Sabbatage oder Einhaltung der Speisegesetze. Bei Theodor ist eine Kontinuität der Adversus-Judaeos-Debatte festzustellen. Polemiken zwischen Christen und Juden scheinen sich in dieser Zeit wegen der Bilderfrage in einem bereits bestehenden Diskurs verschärft zu haben.³⁴⁴ Theodor übernimmt antijüdische Argumente aus der christlichen Tradition und verwendet in der Bilderschrift eine der schärfsten antijüdische Sprache, die man in christlich-arabischen Schriften finden kann.³⁴⁵ Diese scharfe, geradezu bissige Sprache ließe sich aus der Konkurrenzsituation gegenüber den Juden vor dem muslimischen Herrscher erklären. Gleichzeitig aber ist darin auch ein Akt der Auseinandersetzung mit den Muslimen zu sehen, die sich ihrerseits weiterhin auf die Thora und die Propheten bezogen.

Theodor weitet nun die Adversus-Judaeos-Debatte auf die Widerlegung der Argumente der Muslime aus. In der Einleitung der Bilderschrift werden diejenigen, die die Christen beschuldigen, deutlich benannt: „die Gegner des Christentums“, d.h. Juden und „diejenigen, welche vorgeben, ein von Gott geoffenbartes Buch zu besitzen“, also die Muslime, verspotteten die Christen wegen ihrer Bilderverehrung und beschuldigten sie, der Thora und den Propheten zu widersprechen.³⁴⁶ Wegen der Bedeutung des Bilderverbots machten nun auch Muslime in ihrer Auseinandersetzung mit den Christen davon Gebrauch. Im Rahmen der ‚Konstruktion‘ islamisch-prophetischer Traditionen besaß das alttestamentliche Bilderverbot Anziehungskraft mit Blick auf die Gestaltung des religiösen Selbstverständnisses im Gegenüber zum Anderen. Der christliche Bildergebrauch wurde gerade mit Blick auf Abraham, den Gerechten (*hanīfa*), abgelehnt.³⁴⁷ Das Bilderverbot etablierte sich als ein

-
- 344 Ab dem Ende des 6. und Anfang des 7. Jahrhunderts, als in den Synagogen die Darstellungen von Lebewesen zu Blumen und Ornamenten umgearbeitet wurden, begann die Entwicklung der klassischen Verteidigung des christlichen Bilderkults gegen das alttestamentliche Bilderverbot. Leontius von Neapoli (ca. 610–640) war einer der ersten Bilderverteidiger. Seine Schriften, die in einer Dialogform mit einem jüdischen Kritiker verfasst wurden, wurden auf dem zweiten Konzil von Nicäa (787) zitiert. Leontius pointiert die Tatsache, dass die Christen von den Juden der Idolatrie und des Bruches des mosaischen Gesetzes beschuldigt wurden. (PG 93, 1597B–1610A). Der Text wurde von V. Déroche editiert: *L'Apologie contre des Juifs de Léontios de Néapolis*, in: TM 12 (1994), 45–104, hier: 61–85; P. Speck, *Adversus Iudaeos – pro imaginibus. Die Gedanken und Argumente des Leontios von Neapolis und des Georgios von Zypern*, in: VariaVI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, 131–176. Auch die Schriften von Stephan von Bosra und Pseudo-Athanasius bieten wichtige Einblicke in die Entwicklung der Adversus-Judaeos-Debatte. Siehe A. Alexakis, *Stephan of Bostra: Fragmenta contra Iudaeos (CPG 7790), A New Edition*, in: JÖB 43 (1993), 45–60; *Quaestiones ad Antiochum duces*, in: PG 28, 621–624; P. Speck, *Das Teufelschloss. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaïtes?*, in: Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, 293–309. Bei all diesen Autoren kommt die Aufzählung der im Alten Testament bezeugten religiösen Kultgegenstände vor, wie Bundeslade, Cheruben, Gnadenstuhl sowie andere kultische Objekte bis hin zum Tempel Salomons und dem dazu gehörenden Inventar. Für ihre Einleitung zum Verständnis der Rolle der religiösen Bilder bilden diese Texte eine wichtige Referenzgröße. Barber, *The Truth in Painting*, 1024.
- 345 Griffith, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract*, 60; S. Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft 7.–10. Jahrhundert*, Bern 2004, 75, 78.
- 346 Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Graf, *Die arabischen Schriften*, 279; Dick, *Traité du culte des icônes*, 88.
- 347 Sure 6,74–79. Siehe Nagel, *Die religionsgeschichtlichen Wurzeln des sogenannten Bilderverbots im Islam*, 108f. „Die jüdische Abrahamlegende, die Mohammed oft und gern zitiert, hat ihm ein spezifisches Verständnis der Götzenbilder vermittelt, so daß man annehmen darf, daß er sich die ganze jüdische Auffassung von den Bildern überhaupt zu eigen gemacht hat und somit die Verlautbarungen des

archimedischer Punkt, von dem aus der Bilderkult entkräftet werden musste. In der Thora und bei den Propheten befand sich, so der gemeinsame Ausgangs- und Bezugspunkt der jüdischen, muslimischen und christlichen Ikonoklasten, die allen dreien gemeinsame Auffassung zu den Bildern.³⁴⁸ Darum muss Theodor zunächst das Verständnis der Gebote und des Erlaubten und Verbotenen diskutieren, um seinen Zugang zum Text der Thora als den einzig legitimen zu erweisen.

In seinem *Traktat über die wahre Religion* zeigt Theodor nun eine fundamentale Differenz auf zwischen Thora und dem, was der Mensch mit seiner Vernunft anhand der Natur erkennen kann. Die Gebote Mose kennzeichnen eine gewisse „Mangelhaftigkeit [...] und [...] Gegensätzlichkeit zu dem [...], was unsere Natur uns lehrt“.³⁴⁹ Die Botschaft des Evangeliums habe „Vollkommenheit und Wahrheit“³⁵⁰ und eine Reduktion auf das Wesentliche gebracht: die Abkehr vom Weltlichen, die über allem stehende Gottesliebe, die Nächstenliebe und das Verzeihen.³⁵¹ Die pädagogische Liebe des einzigen Gottes, wie er sie in seinem Verhältnis zu Israel praktizierte, vergleicht er mit dem Verhältnis eines Königs zu seinem einzigen Sohn, dem er alles zugesteht, weil er „der Trost seiner Augen und sein eigenes Blut ist“.³⁵² Der Mensch aber, der aus sich heraus um Böses und Schönes wisse, handle dem anderen Menschen gegenüber so, wie er möchte, dass ihm gegenüber gehandelt werde und wird so in seinem Verhältnis zu seinen Mitmenschen zum „Abbild Gottes“.³⁵³ Wie ein Arzt es mit seinem Patienten täte, so seien die Religionen genau zu beschauen und zu untersuchen im Blick auf Gott und das jeweils Erlaubte und Verbotene und nur die Religion sei anzunehmen, deren Grundsätze mit dem übereinstimmen, „was unsere Natur gelehrt hat“.³⁵⁴ Die fände sich aber ausschließlich im Evangelium.³⁵⁵ Die anderen Religionen lehren in Widerspruch mit der menschlichen Natur.³⁵⁶ Wenn Religionen nur wegen Nachgiebigkeit, Machthunger, ethnischem oder tribalem Solidaritätsempfinden und aufgrund merkantiler Erwägungen Anhänger gefunden haben, so verbreitete sich das Christentum gerade darum, weil es gegen diese weltlichen Antriebe kämpft.³⁵⁷ Einem kurzen Überblick über die Mängel der anderen Religionen (inklusive eines direkten Hinweises auf die qur'ānische Gotteslehre) folgt das Evangelium mit seinen allein nicht „von der Erde“ stammenden Bestimmungen, die in Übereinstimmung mit dem stünden, was die menschliche Natur lehre.³⁵⁸ Diese Übereinstimmung allein qualifiziert das Evangelium als von Gott gegeben.³⁵⁹

hadīt in ihrem Kern tatsächlich auf ihn selbst zurückgehen“. Strohmaier, *Von Demokrit bis Dante*, 133.

348 Parry, *Byzantine and Melkite Iconophiles under Iconoclasm*, 139.

349 Graf, *Über den Schöpfer und die wahre Religion*, 56.

350 Ebd.

351 Ebd., 49.

352 Ebd., 42.

353 Ebd., 43.

354 Ebd., 48.

355 Ebd.

356 Ebd., 48f, 51.

357 Ebd., 58–60.

358 Ebd., 49.

359 Ebd.

Auf der Grundlage dieser apologetischen und abgrenzenden Reflexionen behandelt Theodor in der Bilderschrift die Verbote des Alten Testaments: Kapitel XVIII stellt vorwiegend die Gründe für manche Verbote wie Bilderverbot und Speiseverbot dar; Kapitel XIX setzt sich mit dem ‚richtigen‘ Verständnis dieser Verbote auseinander; Kapitel XX befasst sich mit der Beziehung zwischen den Geboten und den Handlungen der Propheten.

Theodor spielt mit dem Argument potentieller christlicher Provokateure: „Vielleicht sagen einige Christen: „Warum hat Gott diese Verehrung im Alten Bunde verurteilt und öffentlich gesagt: Du sollst dir keine bildliche Darstellung machen...?“³⁶⁰ Diese möglicherweise rhetorische Unterstellung dient ihm dazu, die Berufung auf Ex. 20,2–5 als hinfällig zu behaupten. Das Verbot müsse aus dem Rückblick auf die gesamte Geschichte Israels heraus betrachtet werden. Die Bedingungen nach der Übernahme der Verehrung des einen Gottes beim jüdischen Volk werden zur Klärung des Sachverhalts bemüht. Die Israeliten neigten dem Götzendienste zu³⁶¹ und „wenn Gott ihnen offen die Erlaubnis zur Verehrung der Bilder gegeben hätte, sie hätten das Wort Gottes als Vorwand genommen und sich zügellos dem Götzendienste ergeben“.³⁶² Diese Neigung zum Götzendienste wird erkennbar etwa daran, dass die Israeliten die Schlange anbeteten, die ihnen Mose in der Wüste anfertigte. Sie opferten ihr Weihrauch, obwohl es ihnen verboten worden war, derartige Dinge anzubeten. Der Missbrauch zeigt zunächst: das Bilderverbot ist durchaus legitim. Doch der Hinweis auf die religiöse Entwicklungsgeschichte des Volkes Israel beweist, dass es sich – im Sinne einer Vorsichtsmaßnahme – dabei um die Sicherung des monotheistischen Kultes handelte. Es geht also bei der Betrachtung des Bilderverbots darum, es als Instrument zu verstehen, mit dem die Juden von der Götzverehrung ferngehalten werden sollten.

Gott handelte also in weiser Pädagogik: Gebote richteten sich danach, wozu die Menschen „damals fähig waren“.³⁶³ Sie erfolgten „nicht in Gemäßheit seines tatsächlichen Willens“.³⁶⁴ Gottes Gebote bemaßen sich nicht an seinem Wollen, sondern an den Fähigkeiten der Gläubigen.³⁶⁵ Der Grund dafür ist also nur die pädagogische Absicht Gottes, der wie ein weiser Vater mit seinem Sohn verfährt, der einen schwachen Geist hat und töricht ist.³⁶⁶ Er weiß von ihm, dass er seine Brüder und Hausgenossen schlagen würde, wenn ihm ein Schwert zur Verfügung stünde. Der Vater wünscht sich, dass sein Sohn soweit mündig wird, dass er ein Schwert führen kann, damit er gegen seine Feinde kämpfen kann. Gleich-

360 Arendzen, *De cultu imaginum*, 35; Dick, *Traité du culte des icônes*, 180.

361 Vgl. Johannes von Damaskus, I, 8; III,8. *Drei Verteidigungsschriften*, 32, 95.

362 Arendzen, *De cultu imaginum*, 35; Dick, *Traité du culte des icônes*, 180.

363 Arendzen, *De cultu imaginum*, 38; Graf, *Die arabischen Schriften*, 320; Dick, *Traité du culte des icônes*, 186.

364 Ebd. So duldet Gott wegen „ihrer Herzenshärte“ die Entlassung des Weibes, obwohl er anfangs doch angeordnet hatte: „Der Mann verlässt seinen Vater und seine Mutter und hängt seinem Weib an, und beide werden ein Fleisch sein“ (Gen 2,24). Zudem hatte er doch die Trennung verboten: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mt 19,7–8). Ebd.; Dick, *Traité du culte des icônes*, 187.

365 Fußt auf zwei einander ergänzenden Zitaten aus dem Propheten Ezechiel: „Ich habe ihnen nicht gute und nicht wahre Gebote gegeben, wodurch sie nicht leben“ (Ez 20,25), „Sie kannten nicht meine Gebote und beobachteten nicht meine Gerichte, durch welche derjenige, der sie beobachtet, leben wird“ (Ez 20,24). Ebd.; Dick, *Traité du culte des icônes*, 188.

366 Arendzen, *De cultu imaginum*, 38f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 321; Dick, *Traité du culte des icônes*, 189.

zeitig ist ihm bewusst, dass die Zeit dafür noch nicht gekommen ist. Oder er ist wie der König, der seinem Sohn verbietet, mit dem Messer zu spielen. Der König bietet ihm einen Ball anstatt des Messers an. Diese Vergleiche sollen die Ernsthaftigkeit des Verbotes. Es wird mit einem Schwert und einem Messer verglichen. Seine Missachtung konnte tödliche Folgen haben. Jedoch intendierte Gott kein dauerhaftes Verbot. Das Bilderverbot sei nur zustande gekommen „als eine leitende Oikonomia, in Übereinstimmung mit der Absicht seines Willens“ (منه تدبيراً عن غاية إرادته).³⁶⁷ Bilderverbot war kein absolutes, sondern ein relatives Verbot.

Gott „verdeckte“ (*ʿağmaḍa*) die „Schönheit“ (*ḥusn*)³⁶⁸ und die „Reinheit“ (*ṭuḥrahā*) der Bilder, damit sie erst von den Christen erkannt werde, denen der Heilige Geist gegeben und denen schärfere Erkenntnis verliehen worden sei.³⁶⁹ Daniel 12,4 – „Du, o Daniel, verhülle das Wort und versiegle das Buch bis zum Ende der Zeit, bis viele verstehen lernen, und das Wissen sich mehrt“ – dient als Beleg für die Enteignung jüdischen Schriftverständnisses. Auch bei Johannes von Damaskus ist der Gedanke der Situationsgebundenheit des Bilderverbotes vertreten, sodass „im Bilderverbot gewissermaßen ein ‚Bildergebot‘ enthalten sei“.³⁷⁰ Ferner erscheint der Idolatrievorwurf bei Theodor auf der Schnittstelle zwischen Wahrheits- und Reinheitsdiskurs. So wie Gott Bilder verboten hatte, untersagte er den Israeliten manche Speisen und nannte sie „unrein“. Gott handelte also wie eine Mutter, die bei ihrem Versuch das Kind von der Muttermilch zu entwöhnen, die Milch mit verabscheuenden Namen benennt. So „legte Gott verabscheuende Namen auf die Verehrung der Bilder und auf die Tiere“.³⁷¹ Bilder- und Speiseverbot sind zusammengehörig im Blick auf den ‚besonderen Zustand‘ der Juden. Bei der Schöpfung der Welt war alles sehr gut (Gen 1,31), entscheidend ist die Haltung des Menschen dazu: „Alles was Gott erschaffen hat, ist gut, und nichts ist verboten, wenn es der Mensch mit Dank und Lob annimmt“ (1. Tim 4,4)³⁷². Der ursprünglichen Güte der Schöpfung entspricht die empfangende Haltung des Menschen, d.h. ihre Fähigkeit die göttlichen Geheimnisse in ihr durchzudringen. Nur durch die Aneignung dieser wird Gott den wohlgefälligen Dienst geleistet. Gott verschleierte die „Schönheit“ und verhüllte die „Reinheit“ der Bilder, betont Theodor. Für Reinheit verwendet er das Wort *ṭahāra*, was Heiligkeit aber auch „kultische Reinheit“³⁷³ im islamischen Recht bedeutet. Hier impliziert Theodor auch den muslimischen Bildergegner nicht nur den jüdischen.

367 Arendzen, *De cultu imaginum*, 41; Dick, *Traité du culte des icônes*, 195. Vgl. auch: Graf, *Die arabischen Schriften*, 323; Griffith, *A Treatise on the Veneration*, 84.

368 Graf übersetzt dieses Wort mit „Berechtigung“, in: *Die arabischen Schriften*, 319.

369 Arendzen, *De cultu imaginum*, 37; Graf, *Die arabischen Schriften*, 319; Dick, *Traité du culte des icônes*, 183.

370 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 70.

371 Arendzen, *De cultu imaginum*, 40; Graf, *Die arabischen Schriften*, 322; Dick, *Traité du culte des icônes*, 193.

372 Arendzen, *De cultu imaginum*, 36–37; Graf, *Die arabischen Schriften*, 318–319; Dick, *Traité du culte des icônes*, 183. Neben dem Timotheuszitat auch Matthäus: „Nicht das, was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen“ (Mt 15,11). Zum Ganzen vgl. P. Speck, *Schweinefleisch und Bilderkult: Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen*, in: J. S. Langdon / J. Reinert / S. Allen / J. Stanojevich / I. Christos (Hg.), *Tò 'Ελληνικόν: Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.*, Bd. 1: *Hellenic Antiquity and Byzantium*, New Rochelle u.a. 1993, 368–383.

373 Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, 787.

Die Christen erscheinen sowohl bei Theodor als auch bei Johannes als die religiös Ungefährdeten und Gereiften. Die Apostel wussten darum und duldeten daraufhin die Bilder in den Kirchen, weil sie erkannten, dass bei den Christen nicht zu befürchten sei, was bei den Israeliten befürchtet werden musste.³⁷⁴ Die Berufung auf die Apostel, die eine methodische Konstante bei Theodor wurde, schreibt sich in sein Konzept der wahren Religion ein. Alles, was durch die Schrift, durch die Aposteln und durch die Kirchenväter übermittelt und gelehrt sowie alles, was kultisch praktiziert wurde, wird als zum Ursprungsmoment des Christentum gehörend betrachtet. In diesem Ursprungsmoment konzentriert sich alles, was nach Christus kommt. Alles, was sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat, steht in Übereinstimmung mit diesem Moment. Theodor bringt sogar Christus als Befürworter der Bilder ein. Er „erlaubte den Aposteln die Verehrung der Bilder, und sie machten das offenbar, was der Gesamtheit der Vorfahren rätselhaft verborgen war.“³⁷⁵ Es geht dabei um den in Christus vollkommen offenbaren Willen Gottes und um die neue Realität menschlicher Existenz, die die Christen in ihrem religiösen Bewusstsein von ihren Vorgängern im Judentum scheidet, um die neue Gesamtvision des Christentums von den früheren Verboten und dem jetzt Erlaubten und nicht eine direkte Verordnung durch Christus bezüglich der Zulässigkeit der Bilder.

Dem folgerichtigen und bei ihm den Juden unterstellten Einwand, Gott verbiete das Erlaubte nicht und nenne das Erlaubte nicht unrein, stellt er einen Widerspruch entgegen, der sich dann im Alten Testament auftäte. Gott erlaubte Noah und seinen Söhnen, alles Verbotene zu essen. Er habe so am Anfang gutgeheißen, was er später für verabscheuungswürdig und unrein erklärte (Gen 9,3). Gott verhielt sich so nicht, weil er „schwankend in seiner Kenntnis und seinem Reden“³⁷⁶ war, sondern aufgrund seiner Pädagogik, die die Israeliten „immer noch“ als „Kinder“ beurteilen musste, obwohl „sie schon lange in der Lehre standen“.³⁷⁷ Die Propheten aber verstanden die Gebote Gottes als eine von ihm befohlene Richtschnur. Sie kannten „den Sinn des Wortes Gottes“.³⁷⁸ Theodor veranschaulicht diesen Gedanken durch eine Reihe von alttestamentlichen Beispielen: David aß das Gott dargebrachte Opferbrot (1. Sam 21, 2–7), das nur die Priester essen durften (3. Mose 24,9); die Propheten Moses (Ex 24,18), Daniel (Dan 10,2) und Elia (1. Kön 19,8) hoben die Einhaltung des Sabbats auf, weil sie am Sabbat gefastet haben, statt an diesem Tag gemäß Jesaja 58,13–14 Lebensfreude zu empfinden³⁷⁹; die Makkabäer erlaubten die Selbstverteidi-

374 Arendzen, *De cultu imaginum*, 36; Graf, *Die arabischen Schriften*, 318; Dick, *Traité du culte des icônes*, 182.

375 Arendzen, *De cultu imaginum*, 40; Graf, *Die arabischen Schriften*, 323; Dick, *Traité du culte des icônes*, 193.

376 Arendzen, *De cultu imaginum*, 40; Graf, *Die arabischen Schriften*, 322; Dick, *Traité du culte des icônes*, 190.

377 Ebd.

378 Arendzen, *De cultu imaginum*, 41, 42, 43; Graf, *Die arabischen Schriften*, 324, 325; Dick, *Traité du culte des icônes*, 197, 199.

379 Theodor weist auf diese Stelle nur hin. Da heißt es: „Wenn du deinen Fuß am Sabbat zurückhältst und nicht deinen Geschäften nachgehst an meinem heiligen Tage und den Sabbat ‚Lust‘ nennst und den heiligen Tag des Herrn ‚Gehrt‘; wenn du ihn dadurch ehrst, daß du nicht deine Gänge machst und nicht deine Geschäfte treibst und kein leeres Geschwätz redest, dann wirst du deine Lust haben am Herrn, und ich will dich über die Höhen auf Erden gehen lassen und will dich speisen mit dem Erbe deines Vaters Jakob; denn des Herrn Mund hat’s geredet.“

gung am Sabbat (1. Makk 2,41). Hinter der Aufzählung dieser Beispiele, die vom Essen der gottgeweihten Brote durch David und von der Sabbatobservanz handeln, versteckt sich eine größere Bedeutung. Jesus selbst verwendete auch das erste Beispiel, als er von den Pharisäern wegen des Ährenraufens am Sabbat durch seine Jünger angesprochen wurde. Nach den neutestamentlichen Berichten beendete Jesus diese Diskussion mit den Worten „Der Menschensohn ist ein Herr über den Sabbat (Mt 12, 1–8; Mk 2, 24–26; Lk 6, 1–5). Theodor verwendet hier die Auslegung Christi als die höchste Autorität. Die Liste der alttestamentlichen Beweise wird mit Elia weitergeführt, der auch gegen das Gesetz handelte, als er ein Schlachtopfer anderswo als im Tempel darbrachte (1. Kön 18,30–35), obwohl er wusste, dass Gott einen bestimmten Ort gewählt hatte, weil die Israeliten den Satanen zu opfern gewohnt waren (Lev 17,8–9). Theodor interpretiert die Beschränkung des Opfers auf Jerusalem als Intention Gottes, um es nach der Ankunft Christi und durch die Hand der Römer aufzuheben.³⁸⁰

Die Propheten werden bei Theodor als kritische Instanz für das jüdische Volk herangezogen. Den Juden wirft er vor, eindeutige biblische Beweise zu ignorieren. Seine Konstruktion der Entstehungsbedingungen des biblischen Bilderverbots und des Verhaltens der Propheten gegenüber den Geboten Gottes dient ihm zur Relativierung des Bilderverbots und zur religiösen Legitimierung der Bilder. Das Gesetzesverständnis der Propheten hat ihnen die Freiheit gegeben, dem für bestimmte Situationen ausgedrückten Willen Gottes zu entsprechen, ohne den Gesetzessinn zu verletzen. Ebenso handelten sie auch mit dem Bilderverbot. Es hatte nur eine theologische Wächterfunktion. Theodor versteht seine eigene theologische Konstruktion als Aufforderung, sich um die „Kenntnis der Schriften Gottes“ zu bemühen.³⁸¹ Diejenigen aber, die die Bücher der Juden nicht „mit dem Scharfsinn ihres geistigen Verstandes“ lesen, „wenden ihr Gesicht von der Verehrung der heiligen Bilder ab“.³⁸² Mit dem Bilderverbot wollte Gott nicht, dass von den an ihn Glaubenden keine Abbildungen und Darstellungen gemacht werden sollten. Dabei stehen nicht nur die Bilder als kultische Objekte in Frage, sondern auch die wachsame Glaubensunterweisung derjenigen, die mit ihnen Umgang pflegen. Bilderfrage und Glaubensfrage stünden in engem Zusammenhang miteinander. Die Propheten bezeugten theologisches Gewissen im Gebrauch der Bilder. Gottes Verbot war eine Maßnahme gegen jede Idolatrie, die von der Kenntnis Gottes und seiner Anbetung abgelenkt hätte. Für die christlichen Gläubigen, die den Zustand des Mannes im Erfassen geistiger Dinge erreicht haben, entspricht das Anfertigen von Bildern dem göttlichen Willen. Wie die Propheten verwechseln sie das Geschöpf nicht mit dem Schöpfer. Denn sie folgen dem Verhalten der Propheten und nicht den Gesetzen, die Gott als Erziehungsmaßnahme für die Juden gegeben hat. Theodor geht es darum, zu erläutern, was wann als erlaubt und als nicht erlaubt zu betrachten ist, und welche Kriterien für das richtige Verständnis des Gesetzes angewandt werden müssen.

380 Arendzen, *De cultu imaginum*, 43; Graf, *Die arabischen Schriften*, 325; Dick, *Traité du culte des icônes*, 200.

381 Arendzen, *De cultu imaginum*, 43; Graf, *Die arabischen Schriften*, 326; Dick, *Traité du culte des icônes*, 201.

382 Arendzen, *De cultu imaginum*, 8; Graf, *Die arabischen Schriften*, 286; Dick, *Traité du culte des icônes*, 107.

3.3.4.3 Die Legitimierung der Bildanfertiigung

Entsprechend dieser Aufforderung zur Schriftkenntnis und gemäß der traditionellen Texthermeneutik, zieht Theodor nun unbeeinträchtigt von den bilderkritischen Texten der Bibel alttestamentliche Stellen heran, die *expressis verbis* positiv von der Bildanfertiigung sprechen. Gott selbst habe sein Verbot überschritten, als er Mose befahl, das Bundeszelt zu bauen (Ex 25,8–9), in dem zwei Cherubim (Ex 25,18–20) machen sollte. Ferner befahl Gott Mose, eine Schlange aus Erz herzustellen (Num 21,8). Salomo baute ebenso den Tempel in Jerusalem und machte zwei Cherubim, bildete Palmen und Lilien ab und ließ Nachbildungen von Löwen und Stieren anfertigen.³⁸³ In seiner Vision vom neuen Israel sah Ezechiel einen Tempel mit Cherubim und Palmen (Ez 41,18–20). Diese von Gott verordneten Abbildungen und Darstellungen von dem, was im Himmel und auf der Erde ist, und die Vision Ezechiels stellt Theodor in einen schroffen Gegensatz zum Bilderverbot. Die biblische Aussage zur Bilderfrage erscheint in seiner Konstruktion des biblischen Begründungszusammenhangs als evident und keiner weiteren Argumentation bedürftig. Seine Textanalyse gewinnt ihre Schärfe allein durch diese gegensätzlichen Momente in der Geschichte Gottes mit den Menschen. Indem Theodor Gott für die Berechtigung der Bilder in Anschlag bringt, wird die Unhaltbarkeit des alttestamentlichen Bilderverbots aufgezeigt und die Anfertiigung von Bildern als legitim verbürgt und damit die in ihnen erschlossene Geschichte zum Raum anhaltender Überlieferung.³⁸⁴

Theodor kann hier als Fortsetzer der Argumentationslinie des Johannes von Damaskus gesehen werden. Auf die Kernfrage aller monotheistischen Religionen („Ist Gott einer?“) folgt bei ihm der bejahende Hinweis auf die Einheit Gottes dadurch, dass er in seiner Gesetzgebung ein einziger sei. Und hier tut sich dann bei Johannes der Selbstwiderspruch im göttlichen Handeln auf, den er durch seinen Gedanken von der Pädagogik Gottes zu überwinden gedachte: „Wieso erläßt er denn doch widersprüchliche Gesetze?“³⁸⁵ Mit seiner Auslese und Interpretation alt- und neutestamentlicher Zitate zielt Theodor auf das für die Christen von ihm in Anspruch genommenes Erwachsensein in der Beziehung zu Gott und im Verständnis des göttlichen Willens ab.³⁸⁶ Im Gegensatz zu Johannes werden bei Theodor das Bundeszelt und der Tempel Solomons nicht explizit in eine typologische Verbindung mit den christlichen Kirchen gebracht. Die bildhafte Beziehung zwischen den alt- und neutestamentlichen Gotteshäusern nimmt bei Johannes einen besonderen Platz ein. Der alttestamentlichen Tempel ist aus seiner theologischen Perspektive nicht als ein einfach statisch vergangenes Gegenstück zur Kirche zu betrachten, sondern als etwas Dynamisches in der ‚progressiven‘ oder ‚fortschreitenden‘ Offenbarung Gottes an die Menschheit. Der Tempel war nur ein unvollkommenes Bild der vollkommenen Realität der Kirche, die nicht mehr „mit dem Blut von Tieren, wie auch mit der Asche eines jungen Stiers“, sondern „mit

383 Als weiteren Beleg zitiert er 1. Kön 7,19. 23. 25. 29. 36.

384 Ganz grundsätzlich gehört Theodor damit in den von Wenzel festgestellten Argumentationszusammenhang: „Gerade im Raum der Bilder wird der mosaïschen Unterscheidung widersprochen, weil sie die Kontinuität von Geschichte und symbolischen Formen beherbergen und bezeugen.“ Wenzel, „Und diese mischen Wasser und Kalk auf seinem Gesicht“, 326.

385 I, 15 und I, 20; Kotter, *Contra imaginum*, 88, 95f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 93, 120.

386 Im Bilderverbot „geht es um eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch“. C. Dohmen, *Religion gegen Kunst. Liegen die Anfänge der Kunstfeindlichkeit in der Bibel?*, in: C. Dohmen / T. Sternberg (Hg.), ...kein Bildnis machen, Würzburg ²1987, 11–23, hier: 21.

dem Blut Christi“ geweiht und „überdies auch mit dem heiligen Blut der Heiligen erbaut“ wurde. Die Kirchen werden auch nicht mehr mit „Gestalten und Abprägungen der Tiere“ wie einst „das Haus Gottes“ geschmückt, sondern mit Heiligen, „die sich selbst zu beseelen und vernunftbegabten Tempeln für eine Wohnstätte des lebendigen Gottes im Geiste hergerichtet haben.“³⁸⁷ Für Theodor war es wichtig das noch für andere Religionsgemeinschaften relevante Bilderverbot zu dekonstruieren und es durch die ‚ambivalente‘ Gotteshandlung gegenüber den Bildern zu entkräften. Die Bilderverehrung basiert auf dem richtige Verständnis des Alten Testaments, wo den gottgefälligen Kultus genauestens beschrieben wurde. Das christliche Bild hat seine Wurzel in der Ikonographie des alttestamentlichen Tempels und gehört zum richtigen Gottesdienst. Sowohl die Ikonographie des Tempels als auch die Bilder in den Kirchen sind die Grundlagen auf der sich die spirituelle Sicht konstruiert. Sie ebnet den Weg zu höheren Bedeutungen.

3.3.4.4 Der Wille Gottes und das mosaische Bilderverbot

In der Mitte der Disputen um die Zulässigkeit der Bilder stand gerade das Verständnis des göttlichen Willens. Mit Rückgriff auf den im Bilderverbot offenbarten Willen Gottes operieren in Theodors Argumentation die Muslime. Zu Anfang des Kapitels IX kündigt er an, dass er eine „Kontroverse mit den Fremden“ (*muḥāwara li-l-barrānīyīn*) führen wird. Im Disput widerlegt er nuanciert das von diesen angebrachte Argument – „Du sollst dir kein Bildnis machen und es nicht verehren“ – und beweist, dass es nicht Gottes Wille ist, dass man sich nicht vor jemand Anderem als vor ihm niederwirft.³⁸⁸ Es wird verdeutlicht, dass Gott seinen Willen bezüglich der Zulässigkeit der Bilder nur den an ihm Glaubenden offenbart habe.³⁸⁹

Die Argumentation bewegt sich erklärtermaßen im biblisch-textuellen Rahmen, um dem auf dem Schriftverständnis beruhenden islamischen Vorwurf – die Christen handeln im Widerspruch zu Thora und den Propheten³⁹⁰ – auf gleicher Ebene zu begegnen. Theodor führt Gegenbeispiele bezüglich des Willens Gottes an, bei denen er voraussetzt, dass sie den Muslimen geläufig sein müssten. Auf diese Weise biblische Texte gegen entgegengesetzte Argumentationen, die sich ebenfalls als biblisch verstanden, ins Feld zu führen, entsprach einer Praxis, die sich die Christen bereits in ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum erworben hatten.³⁹¹ Nun wurde diese Streitkultur um das rechte Verständnis auch Bestandteil des muslimisch-jüdischen Dialogs. In der muslimisch-jüdischen Kontroverse ging es um die Aufhebung des mosaischen Gesetzes, das Muslime „als göttliche Abrogation (*nash*)“³⁹² verstanden. Dass diese „Abrogation möglich ist und von Gott auch praktiziert wurde“, war schon im Qurʾān gegeben³⁹³: „Gott löscht aus und setzt fest, was er will.

387 I, 20; Kotter, *Contra imaginum*, 96; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 120f.

388 Arendzen, *De cultu imaginum*, 14; Graf, *Die arabischen Schriften*, 293; Dick, *Traité du culte des icônes*, 124.

389 Arendzen, *De cultu imaginum*, 17; Graf, *Die arabischen Schriften*, 297; Dick, *Traité du culte des icônes*, 132.

390 Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Graf, *Die arabischen Schriften*, 279; Dick, *Traité du culte des icônes*, 88.

391 Vgl. Rosenkranz, *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft*, 45–103.

392 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, 395.

393 Ebd.

Bei ihm ist das Urbuch“ (Sure 13,39). Dieses „typische islamische Theologoumenon“³⁹⁴ in der Hermeneutik bezieht sich „nicht auf historische Aussagen in der Schrift, sondern nur auf Gebote“.³⁹⁵ Die Muslime, die „in derselben Situation wie die Christen“ waren, argumentierten, dass „auch der Koran [...] die früheren ‚Gesetze‘ auf[hob].“³⁹⁶ Diese Theorie entwickelte sich sehr früh. Belege finden sich kurz jenseits der Schwelle zum zweiten Jahrhundert nach der Hidschra.³⁹⁷ In der frühislamische Qurʾānexegese bereitete der Gedanke, „daß Gott, indem er auf verschiedene historische Situationen verschieden reagierte, seinen Sinn änderte, [...] theologisch noch keine Schwierigkeiten. Es tat dies später; aber da war die Abrogation für das islamische Recht längst ein unentbehrliches Konstrukt geworden.“³⁹⁸

Über die interreligiösen Dispute hinaus stand die Frage nach dem Willen Gottes gleichfalls in den innerislamischen Diskussionen.³⁹⁹ Im Streit über den Status der göttlichen Attribute fragte man nach dem Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und seinen Geboten (*amr*). Die islamischen Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts unterschieden zwei Arten göttlichen Wollens: „ein Wollen, das dem (göttlichen) Wesen nach Attribut von ihm ist, und ein Wollen, das (nur) seinem Handeln nach Attribut von ihm ist und (deswegen) von ihm zu unterscheiden ist.“⁴⁰⁰ Die Tateigenschaft (*mašīʿa*) ist Gottes „Gebot, Gehorsamswerk(e zu tun)“, und die Wesenseigenschaft (*irāda*) „erstreckt sich auf alles außer Gott, sowohl auf sein eigenes Handeln als auch auf das seiner Geschöpfe.“⁴⁰¹

Theodor verwendet das Wort *irāda* für den Willen Gottes, das die Wesenseigenschaft im islamischen Kontext bedeutete. Dies ist ein Hinweis darauf, dass er den innerislamischen Disputen zeitlich verhältnismäßig nahe stand oder dass er die christlichen Reflektionsinhalte zur Willens- und Energiethematik in hinlänglichem Sinn in dem die arabische Paralleldiskussion bestimmenden Wort wiederfand. Die Bilderverehrung wird von Theodor dabei als in Übereinstimmung mit dem unveränderten göttlichen Willen stehend gesehen und ist ihm höherwertig als das zeitlich begrenzte und damit ins Vorläufige verwiesene Bilderverbot. Theodor hat den islamischen Sachverhalt, sollte der in seinem Gebrauch des dafür zentralen Begriffs mitgegeben gewesen sein, seiner eigenen Terminologie einverleibt. Gott habe nicht gewollt, dass man sich der Bilder nicht bedient. Es geht ihm gerade nicht um die Willensänderung Gottes, sondern um die unterschiedlichen Weisen, in denen Gott zum Menschen im Laufe von dessen religiösen Heranwachsen gemäß den Bedingungen auf der Seite des Menschen argumentieren muss. Gott hebt nicht sein Gebot auf, sondern er weist ihm eine zeitlich begrenzte Gültigkeit zu, die pädagogisch motiviert ist. Theodor redet so nicht direkt von Abrogation, sondern von der Entwicklung in der Beziehung des auserwählten Volkes mit Gott. Er analysiert und interpretiert biblische Texte im Sinne seiner Konstruktion zur Rechtmäßigkeit der Bilderverehrung, die das Bild gerade nicht als

394 Ebd., Bd. 1, 34.

395 Ebd., Bd. 4, 304.

396 Ebd., Bd. 1, 34.

397 Ebd., 35.

398 Ebd., Bd. 4, 647. Zum Thema Abrogation im Islam siehe J. Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990.

399 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 439f.

400 Ebd., Bd. 5, 253, 313.

401 Ebd., 253.

die Aufmerksamkeit von der Verehrung des wahren Gottes ablenkend versteht. Im Gegenteil: Gerade das Bild wird zum Symbol des göttlichen Willens.

3.3.4.5 Die Widerlegung des *ḥadīṭischen Arguments gegen die Bilder*

In der Einleitung des 10. Kapitels unmittelbar nach der Äußerung zum Willen Gottes nimmt Theodor Bezug auf eine Stelle aus dem *Ḥadīṭ*⁴⁰²:

وتوبيخ للذين يقولون ان من صور شينا حيا كلف يوم القيامة ان ينفخ الروح في صورته.

Verweis gegen jene, welche behaupten, dem, der etwas Lebendes abbildet, werde am Tage der Auferstehung auferlegt, den Geist in sein Bild einzuhauchen.

Diese Warnung ist in der vom islamischen Gelehrten Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Buḥārīy (gest. 870) zusammengestellte *Ḥadīṭ*-Sammlung, wiederzufinden⁴⁰³:

5957

حدثنا حجاج بن منهال، حدثنا جويرية، عن نافع، عن القاسم، عن عائشة رضي الله عنها أنها اشترت نمرقة فيها تصاوير، فقام النبي، صلى الله عليه وسلم، بالباب فلم يدخل. فقلت أتوب إلى الله مما أذنبت. قال ما هذه النمرقة؟ قلت لتجلس عليها وتوسدها. قال إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتكم. وإن الملائكة لا تدخل بيتا فيه الصورة.

[...] ‘Ā`iṣa, Allāhs Wohlgefallen auf ihr, berichtete: ‚Ich kaufte einmal einen Stoff mit Bildern‘. Als der Prophet, Allāhs Segen und Friede auf ihm, kam, blieb er an der Tür stehen und trat nicht ein. Ich sagte zu ihm: ‚Ich bin ja bereit, mich reumütig zu Allāh zu bekennen, wenn du mir sagst, was ich für eine Sünde begangen habe!‘ Er erwiderte: ‚Was ist das für ein Stoff?‘ Ich sagte: ‚Damit du dich entweder darauf setzt oder ihn als Kopfkissen verwendest.‘ Er sagte: ‚Wahrlich, diejenigen, die diese Bilder gemacht haben, werden am Tage der Auferstehung bestraft. Zu ihnen wird gesagt werden: ›Macht das lebendig, was ihr geschaffen habt!‹ Auch die Engel betreten keine Wohnung, in der sich ein Bild befindet.‘

5963

حدثنا عياش بن الوليد، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا سعيد، قال سمعت النضر بن أنس بن مالك يحدث قتادة قال كنت عند ابن عباس و هم يسألونه و لا يذكر النبي، صل الله عليه وسلم، حتى سئل فقال سمعت محمدا، صل الله عليه وسلم، يقول من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح، و ليس بنافع

Ibn ‘Abbās berichtete: ‚Ich hörte Muḥammad, Allāhs Segen und Friede auf ihm, sagen: ›Wer immer in dieser Welt ein Bild macht, wird am Tage der Auferstehung aufgefordert werden, die Seele in das Bild einzuhauchen, und er wird keine Seele hineinhauchen können!‹

Der Begleiter Muḥammads, ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (gest. 688), gilt als ursprünglicher Überlieferer dieses Gedanken.⁴⁰⁴ Diese Überlieferung, die zum wichtigsten Argument der

402 Arendzen, *De cultu imaginum*, 17; Graf, *Die arabischen Schriften*, 297; Dick, *Traité du culte des icônes*, 132.

403 *Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ al-Buḥārīy*, 580, 582.

404 Griffith, *Christians, Muslims and the Image of the One God*, 367.

Bilderablehnung im Islam wurde⁴⁰⁵, hat verschiedene Parallelen in der kanonisch-islamischen Tradition.⁴⁰⁶ Man kann vermuten, dass Theodor auch die anderen Überlieferungen kannte, die den Umgang mit Bildern negativ einschätzten.⁴⁰⁷ Er nennt hier nur die Überlieferung, die für die Muslime das „größte Gewicht“ hatte und als theologischer Hauptgrund galt: die allein Gott angemessene schöpferische Prerogative.⁴⁰⁸ In der Diskussion über die Zulässigkeit der Darstellungen von Lebewesen wurde um ein schöpfungstheologisches Verständnis gerungen. Das theologische Bilderproblem wurde zu einer Frage des Lebendigen, für dessen Leben allein der Schöpfergott verantwortlich ist. Mit dem *rūḥ* wurde im Islam „nie in erster Linie die Seele oder der Lebensodem des Menschen gemeint, sondern der Geist Gottes, der allenfalls, wie bei der Empfängnis Mariens, einem Menschen eingehaucht werden kann“.⁴⁰⁹ Die von Theodor verwendete ḥadīthische Stelle hatte eine große Bedeutung auch wegen ihrer qurʾanischen Wurzeln.⁴¹⁰ Das Einhauchen des Geistes steht nur Gott zu: Gott schuf Adam und hauchte ihm seinen eigenen Geist des Lebens ein (15,26–29; 32,7–9 und 38,71–72); Maria wurde schwanger, weil Gott ihr seinen Geist einblies (21,91 und 66,12); Jesus blies in seinen aus Lehm geformten Vögel hinein, und sie wurden mit Gottes Erlaubnis lebendige Vögel (3,49; 5,110).

Theodor empfindet das im Ḥadīth ausformulierte Bilderverbot als widersinnig und wundert sich, wie auch einst der muslimische Qurʾān-Exeget Muḡāhid ibn Ḡabr (gest. 722), dass die Abbildung von Bäumen zugelassen wurde.⁴¹¹ Pflanzen und Bäume zeugen durch ihr Wachstum doch ebenfalls von Leben. Müssten nicht auch die Maler von Bäumen im Jenseits dadurch bestraft werden, dass sie Geist in die von ihnen abgebildeten Bäume einzuhauchen hätten, damit sie wüchsen und Früchte trügen? Sidney H. Griffith sieht in dieser Kritik eine implizierte Zurückweisung auch des dekorativen Repertoires im Felsendom in Jerusalem oder in der umayyadischen Moschee in Damaskus, die durch ihre pflanzlichen und geometrischen Muster typische Merkmale des islamischen Stils wurden.⁴¹² Theodor konnte aber auch auf die große Moschee in seiner Bischofsstadt Harrān Bezug nehmen, die unter dem Kalifen Marwan II. zwischen 744–750 gebaut wurde und als die älteste Moschee

405 P. Pizzo, *L'islam e i Musulmani nella difesa delle icone di Teodoro Abū Qurrah*, in: ParOr 22 (1997), 667–676, hier: 673.

406 Von den 180 ḥadīthischen Überlieferungen betreffs des Bilderverbots, die mit Paret in vierzehn thematische Gruppen aufteilbar sind, beziehen sich zwei (Gruppen vier und fünf bei Paret) auf Theodors Ankündigung jenseitiger Bestrafung derjenigen, die Bilder anfertigen: „Diejenigen, die (diese) Bilder verfertigen, werden am Tag der Auferstehung bestraft werden. Man wird zu ihnen sagen: Macht lebendig, was ihr geschaffen habt.“ (9 bzw. 15 Mal überliefert) und „Von demjenigen, der ein Bild macht, wird am Tag der Auferstehung verlangt werden, dass er ihm Lebensodem (ruh) einhaucht. Das wird er aber nicht tun können.“ (18 bzw. 21 Mal überliefert). Vgl. *Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots*, 252. Vgl. D. van Reenen, *The Bilderverbot, a New Survey*, 44–45.

407 Siehe Paret, *Textbelege zum islamischen Bilderverbot*, 213–225.

408 I. Goldziher, *Zum islamischen Bilderverbot*, in: ZDMG 74 (1920), 288.

409 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, 246, Anm. 19.

410 Siehe T. O'Shaughnessy, *The Development of the Meaning of the Spirit in the Qurʾān*, Rome 1953.

411 Vgl. das Kapitel *Die Entstehung des islamischen Bilderverbotes*.

412 Griffith, *Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa*, 79; Ders., *Images, Islam and Christian Icons*, 124.

in Anatolien gilt. Die bis heute erhaltenen Kapitelle beim Eingang der Moschee tragen Akanthusblätter und Kränze.⁴¹³

Theodor macht keinen Unterschied zwischen Lebewesen und Pflanzen. In beiden Fällen ist der Bildermacher – konsequent die muslimische Strafandrohung fortführend – dazu verurteilt, seinen Bildnissen im Jenseits Geist einzuhauchen, denn beides – das Abbilden von Lebewesen wie das von Pflanzen – stehe in den menschlichen Möglichkeiten (*kiḷā al-amrayn fī al-quḍra 'ind an-nās wāḥid*)⁴¹⁴, widerspräche aber dem sich auf alle Dinge erstreckenden Verbot. In der islamischen Theologie wurde der Begriff *rūḥ* jedoch gänzlich anders als die hier bei Theodor naheliegende umfassende Auffassung verwendet. Sie stimmt da mit der Stoa überein, die „nur für Lebewesen (*ḥayawān*) im engeren Sinne nicht für Pflanzen“ davon ausging, dass sie lebendig seien.⁴¹⁵ Als belebt galt nur das, „was auch eine Geist- oder Lebensseele hat; das aber sind allein die Tiere und die Menschen, die *ḍawū l'-arwāḥ*. Die Pflanzen gehören nicht in diese Kategorie; eine bloße *anima vegetativa*, wie Aristoteles sie postuliert hatte, eine Seele also, die nicht auch zumindest Bewegung und Sinneswahrnehmung in Gefolge hat, gibt es nicht.“⁴¹⁶ Damit verfehlt Theodor die Denkvoraussetzungen der Muslime, führt aber zum Zweck seines Versuchs der Widerlegung die aristotelische Denkmöglichkeit in die Diskussion ein. Die Philosophie Aristoteles bekam zu seiner Zeit eine große Wertschätzung unter den muslimischen Gelehrten und wurde stark rezipiert. Er nahm wahrscheinlich an, dass sein Argument dadurch nachvollziehbar wird.

Das von Theodor zugrundegelegte radikale Verständnis des Bilderverbotes, das von den Muslimen den Christen gegenüber als primäres Argument vorgelegt wird, hält er so in seiner ganzen Schärfe fest. Dafür funktionalisiert er das alttestamentliche Bilderverbot als prätextuelle Instanz des Bilderverbotes im Ḥaḍīṭ. In den beiden Bilderverboten spiegelt sich die negative Bestimmung der Abbildung von dem Geschaffenen mit unterschiedlicher Graduation wider. In Ex 20,5 gebe es keinen Unterschied zwischen Darstellungen von Lebewesen (Menschen, Tiere) oder nicht Lebendigem (Pflanzen). Es gehe um das Geschaffene in jedem Lebensbereich: Himmel, Erde, Wasser. Theodor versucht also, seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Ihm geht es darum, vorzuführen, dass deren Forderung, konsequent umgesetzt, in den Selbstwiderspruch führt. „Ihre These wendet sich also gegen sie selbst, nicht gegen uns“.⁴¹⁷ Die Intention Theodors ist die von ihm heraufzuführende Selbstwiderlegung seiner Widersacher: „Ihrer eigenen Ansicht zufolge müssen sie erkennen, dass sie beim Abbilden der Bäume dem Worte Gottes im Gesetze zuwiderhandeln: ‚Du sollst dir nichts Ähnliches von all dem machen, was im Himmel und was auf der Erde und was in den Gewässern unter der Erde ist.‘“⁴¹⁸ Beabsichtigte Gott etwa Böses, wenn er seinem ursprünglichen Verbot, Lebewesen mit Lebensodem (*rūḥ*) anzufertigen,

413 Siehe S. Lloyd, *Seeking the Temple of Sin. Moon-God of Harran and Light on the Strange Sabian Sect through 1400 Years*, in: *Illustrated London News* 21 (1953), 286–189; D. S. Rice, *Medieval Harrān. Studies on Its Topography and Monuments I*, in: *Anatolian Studies* 2 (1952), 36–84.

414 Arendzen, *De cultu imaginum*, 19; Graf, *Die arabischen Schriften*, 298; Dick, *Traité du culte des icônes*, 136.

415 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 3, 246.

416 Ebd., Bd. 4, 534.

417 Arendzen, *De cultu imaginum*, 19; Graf, *Die arabischen Schriften*, 299; Dick, *Traité du culte des icônes*, 137.

418 Ebd.

dadurch widersprach, dass er den Propheten des Alten Bundes befahl, Abbildungen anzufertigen? Das alttestamentliche Bilderverbot betrachtet Theodor inhaltlich als einen genauso wesentlichen Teil des Islam wie das Bilderverbot im Hadīṭ. Er erweitert das letzte durch das erste und erkennt somit die grundlegende religiöse Bedeutung beider an. Doch die beiden Bilderverbote werden durch das Verhalten der Propheten und die Anordnungen Gottes nach der Zeit des mosaischen Bilderverbots außer Kraft gesetzt. Aus dieser Perspektive und aus dem Glauben an die Erfüllung der Zeit in Christus – ein zentrales Motiv in der Bilderschrift – setzt Theodor das islamische Bilderverbot in die Zeit des alttestamentlichen Bilderverbots zurück. Er disloziert zeitlich ein definitorisches Element im Islam aus dem historischen Kontext, in dem es entstanden ist, um es wegen der inhaltlichen Nähe mit dem alttestamentlichen Bilderverbot in die Chronologie der frühesten Offenbarung des Willens Gottes an die Menschen, denen Theodor einen unreifen Zustand in der Gottesauffassung zuschreibt, zu platzieren. Darüberhinaus bestärkt die gleichzeitige Referenz auf die beiden Bilderverbote den bereits interskriptural begründeten Gedanken eines grundsätzlich möglichen Zusammenbringens ähnlicher religiöser Inhalte aus dem Alten Testament und dem Qurʾān und jetzt islamischer Tradition, die für Theodor gleichermaßen einer vorchristlichen (Anthropomorphismus) und sogar ‚mosaischer‘ Phase (Bilderverbot) angehören. Die Konstruktion dieses interreligiös gestrickten Rahmens, durch den Theodor auf den Islam blickt, zeugt von seiner Bemühung die religiöse Relevanz des islamischen Bilderverbots zu verstehen. In diesem Verstehensprozess widerlegt er dann das Bilderverbot mit biblischen Mitteln.

Die Bildertheologie wird erkennbar am Widerspruch der Muslime gegen sie entwickelt und erhält so eine neue und unverkennbare Note, die den Willen zur Inkulturation christlicher Bildertheologie an die muslimischen Grundüberzeugungen in diesem Bereich aufzeigt. Die gesteigerte Skepsis gegenüber figürlichen Darstellungen zur Zeit Theodors war Ausdruck eines entwickelten muslimischen Bildverständnisses, das im christlichen Gegenüber unverkennbare Spuren hinterließ und seine Äußerungen zur Sache damit Ausdruck des von beiden geteilten Kulturraumes werden ließ, in dem das kulturelle Handeln des einen nicht von dem des anderen absehen konnte, sondern den einbeziehenden und abgrenzenden Umgang mit dem forderte, was der jeweils andere zur je entgegengesetzten Praxis seines Verständnisses und seiner religiösen Praxis machte.

3.4 Das Bildverständnis von Theodor Abū Qurrah

Im Vergleich zu seinem Vorgänger, Johannes von Damaskus, ist bei dem Bildverständnis Theodors eine andere Akzentverlagerung deutlich zu bemerken. Johannes hatte sich bemüht, ein Bildsystem innerhalb der hierarchisch-strukturierten Ontologie in Anlehnung an die Theologie des Pseudo-Dionysius zu konstruieren. Er klassifiziert sechs Bilderarten: (1) der Logos als natürliches und unerschaffenes Bild des Vaters; (2) die göttlichen Ideen, die Prototypen von geschaffenen Realitäten; (3) der Mensch als Bild des göttlichen Logos; (4) die Heilige Schrift als verbales Bild des Logos; (5) die alttestamentlichen Typologien als Bilder der Menschwerdung des Logos; (6) die religiösen Bilder.⁴¹⁹ Die Betrachtung der

419 III, 16–23; Kotter, *Contra imaginum*, 125–130; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 262–277;

Materie als „mit göttlicher Wirkung und Gnade beladene“⁴²⁰ ist bei Johannes inbegriffen. So bedeutet „Qualität des Bildes“ die „Energieia zu vermitteln“.⁴²¹ Der orthodoxe Theologe Boris Bobrinsky fasste diese Betrachtungsweise der Ikone, die sich in der Orthodoxie durchgesetzt hatte, wie folgt, zusammen:

Ainsi, dans la conscience théologique et dans la piété de l'orthodoxie, toute icône est ontologiquement ‚miraculeuse‘, chargée de l'énergie vivifiante de l'Esprit du Christ. Ici aussi, la doctrine courante de l'Église sur la sainteté ‚objective‘ des sacrements (*ex opera operato*) et la transparence à la grâce de Dieu des ministres des sacrements (*ex opera operantis*) s'applique entièrement à l'icône, lieu de présence divine et instrument de sa grâce. Si toute icône est ‚miraculeuse‘ de par sa nature sacramentelle, en certaines icônes pourtant la présence de Dieu se manifeste plus tangiblement, la prière de l'Église peut s'y accumuler et se ‚capitaliser‘ avec plus de densité. La grâce de Dieu ne dédaigne pas de se fixer et de se manifester dans le produit le plus beau de l'art et de la prière humains.⁴²²

Bei Theodor findet sich keine Hervorhebung einer Hierarchie des ‚bildlichen‘ Seins. Er erwähnt Dionysius Areopagita, der den Erkenntnisweg von dem bloß Bildlichen zu dem Intelligiblen aufzeichnete, zwar unter den „Philosophen“ des Christentums, ohne aber dessen Theologie für seine Bildertheorie fruchtbar zu machen oder sich in irgendeiner Weise auf die durch Johannes formulierten Gedanken des Dionysius zu beziehen. Von den sechs Bilderarten bei Johannes ist bei Theodor nur von den letzten zwei die Rede: die alttestamentlichen Typologien als Bilder der Menschwerdung des göttlichen Logos und die religiösen Bilder. Auch die besondere Aufwertung der Materie, die bei Johannes – sei sie Kreuz, Ikone oder Leib Christi – gleich zu sein scheint⁴²³, und der Gedanke, dass in den heiligen Gegenständen die Energieia Gottes wirksam ist, fehlen bei Theodor. Sein Bildverständnis lässt sich im Gegensatz zu dem von Johannes als weniger philosophisch-theologisch, dafür aber als polemisch gewandter beschreiben. Demzufolge handelt es sich im eigentlichen Sinn nicht um eine ausschließlich theologische Reflexion, sondern in erster Linie um eine theologisch untermauerte Abwehr von Angriffen.

Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 104-110.

420 I, 16; Kotter, *Contra imaginum*, 90; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 97.

421 Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, 61. Schönborn kommentierte die Betrachtung der Materie bei Johannes, folgendermaßen: „Materie ist nicht der äußerste, unterste Rand der Gottferne wie im Neuplatonismus, nicht das Geistesfernste und daher Heillosste. Vielmehr ist die ganze Heilsökonomie immer auch durch Materielles vermittelt. So ist die Materie nicht Hindernis auf dem Weg zu Gott, sondern wird durch ihre Einbeziehung ins Geheimnis Christi zum Ort der Heilsvermittlung.“ *Die Christus-Ikone*, 186.

422 *L'icône, sacrament du royaume*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au collège de France, Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986, Paris 1987*, 367–374.

423 Schönborn bemerkt: „Der Leib Christi scheint mit der Ikone auf derselben Stufe zu stehen: beide sind materiell, durch beide wirken Gottes Energie und Gnade. Johannes hebt zu wenig hervor, daß es hier Gradunterschiede, ja Wesensunterschiede gibt. Denn der Leib Christi ist durch die Personeneinheit mit dem Logos auf wesentlich andere Weise ‚gottgleich‘ als die Ikone, die mit Christus vor allem dadurch verbunden ist, daß sie ihn abbildet.“ *Die Christus-Ikone*, 186.

3.4.1 Das Bild als Mysterion (*sirr*)

Theodor Abū Qurrah zählt die Bilder zu den Sakramenten des Christentums und beklagt die Inkonsequenz jener Christen, die die Bilderverehrung ablehnen. Das Mysterium bringt er als Kern des Christentums ein. Wer die Ikone nicht verehere, mache das aus einer völligen Blindheit seines Verstandes heraus und „aus Unkenntnis der erhabensten Dinge des Christentums“⁴²⁴ und ein solcher müsse auch die anderen Lehren des Christentums verleugnen, weil diese bei den Fremden, d.h. den Muslimen, auch als „widerwärtig“ (*samǧ*) erscheinen.⁴²⁵ Im zweiten Kapitel behandelt er als zu den Mysterien gehörige christliche Dogmen (Trinität, Inkarnation), Sakramente (Eucharistie, Taufe) und das Kreuz. Im siebten Kapitel führt er „andere Geheimnisse des Christentums“ auf,⁴²⁶ von denen man keinen direkten Beweis im Alten und im Neuen Testament finden kann, die aber von den Aposteln überliefert wurden: Wandlungsworte für die eucharistischen Gaben, die Taufliturgie, Chrisam (Firmung), Einweihung der Kirche, Handauflegung (Priesterweihe), Verehrung des Kreuzes. Zu diesen „anderen Geheimnissen“ zählt er auch die Bilder. Auch hier kommt das Argument vor, dass diese Traditionen aus der Apostelzeit stammen. Damit will Theodor – wie gewohnt – das hohe Alter der Bilderverehrung und die gleichwertige Bedeutung dieser Traditionen unterstreichen. Um die Bedeutung der christlichen Bilder zu verstehen und sich ihren Inhalt richtig aneignen zu können, müsse man das Mysterium des Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche kennen, da die Bilder „durch den Heiligen Geist in der Kirche eingesetzt und in Übung“ seien.⁴²⁷ Wird Theodor nach einem biblischen Beweis gefragt, so führt er an, wie Gott in alttestamentlicher Zeit den ersten Menschen wegen ihrer Starrköpfigkeit⁴²⁸ seine Geheimnisse durch Wunder bestätigte, so habe er auch den Christen den einfachen Sinn seiner Geheimnisse erschlossen, indem er den Bildern Legitimität und Autorität durch Wunder verlieh.

Theodor vergleicht zudem das Bild mit dem Geheimnis der Eucharistie. Als Jesus zu den Jüngern sagte: „Dies ist mein Leib“, habe der Verstand der Jünger diese Rede mit Gewissheit durchdrungen, ohne dass sie eine „göttliche Majestät“ in dem sahen, was er ihnen anbot. Wie bei dem Leib und Blut Christi nach der Konsekration nichts anderes zu sehen sei als das, was vor der Konsekration bestand, ebenso sei es auch mit den anderen Geheimnissen, unter denen sich auch die „heiligen Bilder“ befänden, „so dass sie ebenso verehrt werden wie jene, auch wenn an ihnen nichts von Furchtbarkeit und Erhabenheit sichtbar erscheint“.⁴²⁹ In der Eucharistie bleibt der anwesend Geglaupte ein den Augen äußerlich Verborgener. Bild und Eucharistie ist gemeinsam, dass in ihnen die göttliche Herrlichkeit sinnlich erfahrbar wird. Der Glaube bezieht sich auf einen eigentlich unanschaulbaren ‚Gegenstand‘. So ist das Schauen auf die Bilder ein gläubiges Schauen. Was das Bild für die

424 Arendzen, *De cultu imaginum*, 1; Graf, *Die arabischen Schriften*, 278; Dick, *Traité du culte des icônes*, 85.

425 Arendzen, *De cultu imaginum*, 2; Dick, *Traité du culte des icônes*, 90.

426 Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 288; Dick, *Traité du culte des icônes*, 111.

427 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283; Dick, *Traité du culte des icônes*, 98.

428 Arendzen, *De cultu imaginum*, 32; Graf, *Die arabischen Schriften*, 313; Dick, *Traité du culte des icônes*, 171.

429 Ebd.; Dick, *Traité du culte des icônes*, 172.

durch es gewonnene Glaubenserkenntnis hervorruft, ist analog zu den Sakramenten und deren Empfang zu verstehen. Theodor setzt den Glauben an die Geheimnisse des Christentums voraus, um den Inhalt der Bilder und ihre Beziehung zu ihren Vorbildern verständlich zu machen. Der Glaube wird zum Schlüssel für das Verständnis dessen, was das Bild vermittelt und bewirkt. Dieses Verständnis des Bildes (wie auch das der Eucharistie) kann – so Theodor – aus der Sicht eines dem Christentum Fremden nicht auch nur erahnt werden. „Du wirst nicht verstehen, solange du ein Jude bist“.⁴³⁰ Diese hart an der Grenze zum Antijudaismus stehende religiöse Zuschreibung für alle, die nicht seinem Offenbarungsverständnis gemäß die Bilder betrachten und verehren, markiert, wie sehr der, der nicht versteht, aufgrund seines Unverständnisses als nicht zum Christentum zugehörig betrachtet wird und sozusagen auf eine Vorstufe zurückgestuft wird. Damit gehört er für Theodor zu denen jenseits der Grenze, wohin er Juden und Muslime verwiesen hatte, so dass auch hier die von ihm dem Judentum Zugewiesenen zugleich in dem Raum zu sehen sind, in den auch Muslime und eben auch ikonophobische Christen gehören. Das Unverständliche bei den religiös Anderen und das Verlorengegangene bei den Christen beziehe sich bei Theodor auf ihrer Unmöglichkeit das sakramentale Leben der Kirche, das sich auf die Eucharistie zentriert, und von ihr aus das liturgische Geschehen als ‚Symbolon‘ ableiten lässt, zu umfassen.

3.4.2 Das Bild als Erinnerungszeichen

Einen besonderen Akzent setzt Theodor mit der Erinnerungsfunktion des Bildes.⁴³¹ Es geht ihm dabei darum, eine idolische Funktion der Bilder auszuschließen. Die Christen verehren das Bildnis Christi nur „zur Erinnerung und zu nichts anderem“ (*li’l-taḏkira faqaṭ lā li-ṣay’ āḥar*)⁴³² an den „menschgewordenen Gott“ (*ilāhunā al-mutaḡassid*)⁴³³ und die Bilder der Heiligen, als *Veranlassung und Ermutigung* ihnen „nachzuahmen, was sie in der Liebe zu Gott erduldet haben“.⁴³⁴ Man bilde die Heiligen nur „zur Erinnerung und zu nichts anderem“ ab.⁴³⁵ Die Begriffe *ḏakara* (sich erinnern) und *ḏikr* (Erinnerung) spielten auch in der islamischen Frömmigkeit und Mystik eine herausragende Rolle. Das mystische Denken war von der Praxis des *ḏikr* geprägt. In diesem Erinenrungsakt „Gott ruft sich selbst im Herzen des Mystikers ins Gedächtnis; *ḏikr* ist ein Akt der Anamnese, insofern darin der Urbund wiederholt wird“.⁴³⁶ Ob Theodor seine Gedanken aus dem Dialog mit dem islamischen Traditionsgut speist, lässt sich anhand des Textes nicht beweisen. Gewiss entwickelt

430 Arendzen, *De cultu imaginum*, 34; Graf, *Die arabischen Schriften*, 315; Dick, *Traité du culte des icônes*, 176.

431 Auch für Johannes von Damaskus dienen die Bilder der Erinnerung (κατὰ μνήμην). I, 13; Kotter, *Contra imaginum*, 86; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 88f; Hradsky, *Drei Verteidigungsschriften*, 37.

432 Arendzen, *De cultu imaginum*, 12; Graf, *Die arabischen Schriften*, 291; Dick, *Traité du culte des icônes*, 118;

433 Arendzen, *De cultu imaginum*, 5; Graf, *Die arabischen Schriften*, 283; Dick, *Traité du culte des icônes*, 98.

434 Arendzen, *De cultu imaginum*, 25; Graf, *Die arabischen Schriften*, 305; Dick, *Traité du culte des icônes*, 152.

435 Arendzen, *De cultu imaginum*, 12; Graf, *Die arabischen Schriften*, 291; Dick, *Traité du culte des icônes*, 119.

436 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 287.

er die herausragende Rolle der Erinnerung beim Sehen der Bilder in diesem interreligiösen Kontext.

Die Erinnerungsfunktion der Bilder erhält bei Theodor biblische Rückendeckung. Gott selber habe sich zuerst der bildlichen Formen bedient, die an ihn erinnern sollten. Er befahl Moses die Namen der Söhne Israels auf zwei Steine einzumeißeln, die Aaron in das Heiligtum auf dem Überkleid auf seine Brust geheftet vor dem Herrn zum Gedächtnis tragen sollte (Ex 28,9–12.29–30).⁴³⁷ Theodor macht eine Parallele zwischen den Bildern und den Namen der Söhne Israels. Gott, der alle Dinge weiß bevor sie sind, wollte diese Namen zur Erinnerung vor sich haben, „gleich als ob die Söhne Israels, wenn er auf ihre Namen sieht, vor ihm liegen und ihn anflehen würden, und er sich dann in seiner Barmherzigkeit zu ihnen herniederneigte“.⁴³⁸ Wie die auf Steine eingravierten Namen der Söhne Israels Gott daran erinnern sollten, dass er sich erbarmt, so bildete Gott auf seiner Hand die Mauern Zions ab, damit er sich an Zion erinnert und sich erbarmt, wenn er das Bild anschaut (Jes 49, 14–17).⁴³⁹ In beiden Fällen tritt das göttliche Handeln als Legitimationsinstanz auf. Diese zwei biblischen Hinweise fehlen bei Johannes von Damaskus. Johannes legitimiert sein Argument der *Erinnerung* mit der Geschichte in der Gott Josua befohlen habe, dass zwölf Männer, aus jedem Stamm einer, zwölf Steine aus dem Jordan nehmen sollten und diese zu Füßen der Priester zu legen, als ewiges Erinnerungszeichen an Gottes Wohltaten, da das Wasser des Jordans vor der Bundeslade weggeflossen sei, als die Israeliten durch den Jordan gingen (Jos 4,1–7). Der Unterschied im Heranziehen biblischen Fundaments für ein und denselben Gedanken (Erinnerung) zeigt die Unabhängigkeit Theodors von Johannes in der Verwendung der Bibel. Johannes zielt auf die Erinnerung des Heilsgeschehens in Christus in einer typologischen Darlegung der Stelle bei Josua ab. Er reformuliert die Frage der Kinder und Kindeskinde der Israeliten – die beim Sehen der Steine aus dem Jordan gefragt hätten: Was bedeuten diese Steine? – mit einer eigenen Frage bezüglich der Bilder. Wenn beim Sehen eines Bildes jemand von seinem Sohn gefragt wird: Was ist das?, sollte man ihm antworten „daß der Gott der Logos Mensch geworden ist und daß durch ihn nicht allein Israel durch den Jordan durchgezogen ist, sondern die ganze Natur zur anfänglichen Glückseligkeit zurückgekehrt ist, weil die Natur aus den untersten Tiefen der Erde über alle Herrschaft hinaufgestiegen ist und sich im Thron des Vaters selbst gesetzt hat“.⁴⁴⁰ Für Theodor scheint es wichtiger, den Ursprung der Erinnerungsfunktion der Bilder bei Gott zu finden.

Bilder als Erinnerungsträger dienen vornehmlich dazu, den zeitlichen Abstand zum Heilsgeschehen zu überbrücken. Die Erinnerung mittels Bilder verleiht dem historischen Faktum Kontinuität und Aktualität. Dabei kommt den Bildern auch für die hagiographische *memoria* Bedeutung zu. Die Erlösung Christi war zugleich die Garantie für die Erlösung aller, die ihm nachfolgten. Wir erinnern uns an das Gleichnis mit dem herabgestiegenen und erniedrigten König und seinen Nachfolgern. Heilsgeschichtliche und hagiographische

437 Arendzen, *De cultu imaginum*, 25; Graf, *Die arabischen Schriften*, 305; Dick, *Traité du culte des icônes*, 151.

438 Ebd.

439 Arendzen, *De cultu imaginum*, 26; Graf, *Die arabischen Schriften*, 307; Dick, *Traité du culte des icônes*, 155.

440 I, 18; Kotter, *Contra imaginum*, 94; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 113.

memoria hängen zusammen. Der Akt der Erinnerung durch die Bilder ist ein Akt der Bewusstwerdung des Betrachters, sich diese *Historie* anzueignen. Christ-Sein im islamisch dominierten Kontext kann nur durch die Bindung an diese Vergangeheit bestehen. Das Bild ist eben die Verdichtung dieser Vergangenheit und als solches das bindende Element der christlichen Gemeinschaft, ihr Identitätsmarker.

3.4.3 Das Bild und die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Von den alttestamentlichen Anthropomorphismen, die über die Selbstoffenbarung Gottes in Christus in typologischer Weise sprechen, und von den kultischen Bildern, die den Willen Gottes hinsichtlich des angemessenen Rahmens seiner Anbetung preisgeben, kommt Theodor nun zu einem anderen Schlüsselgedanken seiner Argumentation. Die Offenbarung von ‚außen‘ trifft auf die im ‚inneren‘ des Menschen eingelegte notwendige Ressource für die Wahrnehmung dieser Offenbarung. Die Geschichte des Bildes beginnt mit der Erschaffung der Menschen nach dem Bild Gottes. Dieser biblische Sachverhalt hat tiefe theologisch-anthropologische Implikationen, die in direkter Verbindung mit dem freien Willen des Menschen stehen. Die Rückkehr der Geschöpfe zu Gott nach dem Sündenfall besteht in der dynamischen Partizipation an diesem göttlichen Urbild und in der Wiederherstellung der Ähnlichkeit mit Gott. Dieses Ideal wurde von den Heiligen realisiert. Dem Betrachter des Bildes eines Heiligen vergegenwärtigt sich ein bleibendes Angebot: das Sich-zum-Bild-zu-Bilden. Dieses Bildnissein, wie im Schauen der Ikone gegründet, bleibt in der Nachfolge auf dem unverfügbaren Wirken des Geistes. Sagte einer „Verehrt mich, denn ich bin das Bild Gottes!“⁴⁴¹ so überschreite er die Grenze, die dort ist, wo entweder aus dem Geist gelebt wird, oder aber aus eigener Vernunft. Wer der Anforderer hier ist, bleibt unspezifiziert, kann aber unschwer identifiziert werden. Der Muslim kann ausgeschlossen sein, denn die Gottebenbildlichkeit ist nicht im Qur’ān enthalten.⁴⁴² Mit dem Christ spricht Theodor nie direkt – außer mit seinem Adressanten. Es bleibt nur der Jude, den Theodor mehrmals direkt anspricht. Dass er hier der Gesprächspartner sein könnte, kann mit einer Stelle aus Johannes von Damaskus begründet werden. Dieser gibt nur die Replik ohne irgendeine Aufforderung seitens der Juden an: „Ich erweise keine Verehrung den Juden; denn sie sind keine Teilhaber der göttlichen Wirkkraft und sie haben auch nicht mit der Absicht meines Heiles den Herrn der Herrlichkeit, meinen Gott, gekreuzigt, sondern vielmehr getrieben von Neid und Haß zu dem Gott und Wohltäter.“⁴⁴³ Dass Theodor hier Johannes kopiert, der seinen Gedanken nicht in einem Anforderung-Antwort-Schema formuliert, sondern als Feststellung in einer Einreihung von Dingen durch die Gott das Heil der Menschen bewirkt hat – Krippe in Betlehem, Golgota, etc. (auch Erinnerungsorte) –, wobei die Juden durch ihre Tötung Jesu nicht als Helfer bei diesem Heil zu betrachten seien, kann gut möglich sein.

441 Arendzen, *De cultu imaginum*, 44; Graf, *Die arabischen Schriften*, 326; Dick, *Traité du culte des icônes*, 202.

442 Zur Erschaffung des Menschen in der „Form Gottes“ im Ḥadīṭ vgl. Y. Michot, *The Image of God in Humanity from a Muslim Perspective*, in: N. Solomon / R. Harries / T. Winte (Hg.), *Abraham’s Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation*, New York 2005, 163–174.

443 III, 34; Kotter, *Contra imaginum*, 139; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 302.

Menschliches Wirken steht bei Theodor unter dem Vorbehalt der verlorenen Gottebenbildlichkeit, deren Wiederherstellung nur in Christus sichtbar wird und von der auch nur durch ihn gewusst werden kann. „Du selber hast ja in dir das Bild Gottes zerstört“, heißt darum der konsequente Grundeinwand gegen menschliche Selbsttätigkeit im Bereich des Bildwerdens. Anhand zweier Gleichnisse betont Theodor, dass der Mensch sich aufgrund seiner Willensfreiheit entweder zum Bild Gottes (*ṣūrat Allāh*) oder zum Bild Satans (*ṣūrat šaiṭān*) machen könne.⁴⁴⁴ Das Bild Gottes gleiche der Tochter eines Königs, die die schönste unter den Menschen ist. Ihr Bild ist entsprechend das schönste unter den Bildern. Da tritt es jemand mit Füßen, sticht dem Gesicht die Augen aus, schneidet die Ohren und die Nase ab, verstümmelt die Füße, hackt die Finger der Hand ab, schwärzt die Farbe und verunstaltet es so, dass es das abscheulichste und hässlichste Bild wird.⁴⁴⁵ Im zweiten Gleichnis vergleicht Theodor das Bild Gottes mit einem Stück Wachs, in dem das Bildnis der schönen Tochter des Königs wiedergegeben wird. Jemand nimmt es weg und verwandelt es in das Bildnis eines Schweines.⁴⁴⁶ Wie mit dem Bild umgegangen werde, ist dem menschlichen Willen freigestellt. Doch da sich das Gute und Schöne auf der Seite des Bildes befindet, gerät die Gegenposition in die Rolle des Verunreinigenden, Verunstaltenden, des sich am Bild der Schönheit Vergehenden. Der Mensch, der nicht vom Bild her lebt, zerstört das Bild. Hier ist die klassische Konzeption der sogenannten „Synergia“ (Zusammenwirken) herauszulesen. Darnach ist der Mensch der Mitwirkung für sein Heil verpflichtet. Die Bilderschrift endet auch in dieser Tonalität mit einer Bitte an Anba Yannah. Er möge Gott bitten, dass „er uns in Wahrheit zu einem Bilde von sich mache, das hier in unserer Seele aufgestellt, wie in einem blanken Spiegel geschaut wird“⁴⁴⁷, und daß er uns aus diesem Hause in die Wohnung seiner Heiligen hinübernehme, auf daß wir ihn samt jenen einstens von Angesicht zu Angesicht sehen und freudvoll seine Herrlichkeit genießen [...]“⁴⁴⁸ Die Heiligen – sagt Theodor – haben „in ihren Seelen das Bild Gottes aufgestellt.“⁴⁴⁹ Der Heilige selbst wird gerade dadurch ein ‚Leit-Bild‘ für die Gläubigen, weil er in Demut nicht sich zum Bild erschafft, sondern in sich das Bild wirken lässt. Er wird transparent für das Urbild und schafft den Weg Gottes zu den Betrachtern in einer persönlichen Weise. Indem er sich Gott hingibt, aktualisiert er das Wirken Gottes in ihm für seine Mitmenschen. Der Heilige zeigt Gott der Welt. Er lehrt, dass das Heil das Ergebnis der Heilung der verfallenen Natur ist. In der Qualifizierung eines Heiligen als Bild Gottes, also in der gläubigen Schau, die hinter dem realen Menschen in ihm das Bild Gottes wirksam sieht, besteht die Voraussetzung seiner bildlichen Darstellung. Das Heiligenbild ist deswegen kein bloßes Porträt, weil es eine Person darstellt, die schon Teilhabe an dem göttlichen Urbild hat. Das Betrachten des Heiligen heisst das Betrachten Gottes in ihm. Die Persön-

444 Ebd.

445 Arendzen, *De cultu imaginum*, 44; Graf, *Die arabischen Schriften*, 326; Dick, *Traité du culte des icônes*, 202f.

446 Ebd.

447 Vgl. 1. Kor 13,12.

448 Arendzen, *De cultu imaginum*, 50; Graf, *Die arabischen Schriften*, 333; Dick, *Traité du culte des icônes*, 219.

449 Arendzen, *De cultu imaginum*, 44; Graf, *Die arabischen Schriften*, 327; Dick, *Traité du culte des icônes*, 203.

lichkeit des Heiligen wird nicht aufgehoben, sondern regeneriert, transfiguriert und erleuchtet. So lässt das Bild die freie menschliche Mitwirkung am Heil sichtbar werden.

In den zwei dargestellten Gleichnissen ist ein Echo von Johannes von Damaskus wiederzuerkennen, auch wenn das Gedankenspiel mit dem Bild der Schönheit der weiblichen Person (Königstochter) anders konzipiert wird. Indem Johannes die Verehrungsarten – des Schöpfers „als dem von Natur aus verehrungswürdigen Gott“, der Gottesgebälerin „nicht als Gott, sondern als Mutter Gottes dem Fleische nach“ und die der Heiligen „als auserwählte Freunde Gottes“ – darstellt, vergleicht er sie mit dem kollektiven Bild der Mutter, die die Kirche bedeutet. Die Kinder, d.h. die Gläubigen, dürfen ihrer Mutter keine „Schande“ verursachen und ihre Welt nicht „zerstören“. Ihre Schönheit veranschaulicht Johannes mit einer Stelle aus dem Hohelied 4,7 „Ganz schön bist du, meine Freundin, und in dir ist kein Makel“.⁴⁵⁰ In der ersten Bilderapologie erklärt Johannes die kirchliche Tradition als ein Gesicht unbeschreiblicher Schönheit, das durch Verachtung der Bilderverehrung verdorben wird.⁴⁵¹ Durch ein Gleichnis der Königsmutter legitimiert Theodor Abū Qurrah die Verehrung des Marienbildes: Wenn ein Volk die Mutter seines Königs zu Unrecht eines schmähhlichen Verkehrs mit einem Bettler beschuldige, und wenn das Volk ein Bild von der Mutter des Königs und des Bettlers auf einer Tafel abbildete, und das Bild in der Stadt öffentlich zeige, es auf den Plätzen und Straßen herumtrüge in der Absicht, sie beschimpfen zu lassen, würde sich der König da nicht erzürnen? Würde der König solchen Menschen nicht Glied für Glied abhauen lassen? Und wenn derjenige, der solches täte, beim König sich entschuldigen und sagen würde: Ich habe deiner Mutter nichts getan, nur an einer farbigen Tafel habe ich solches getan, da würde der König doch noch zorniger über ihn werden wegen seiner Kühnheit und seiner Dreistigkeit.⁴⁵² Ob Theodor hier auf öffentliche Schmähungen der Bilder Marias hinweist, lässt sich im Kontext der Schrift nicht belegen.

Wenn Johannes das Bild der schönen Mutter (Kirche) als kollektives Bild der Gläubigen in ihrer jeweils Gott und Heiligen angemessenen gewidmeten Verehrung verwendet, zielt Theodor durch seine Gleichnisse auf die Beziehung des Einzelnen zu dem ursprünglichen Bild (Königstochter) ab. Johannes folgt dem Schema Christen → Kirche, die sich in der Verehrung Gottes und der Heiligen konkretisiert, d.h. es geht in diesem Kontext nicht nur um das Bildsein nach dem ursprünglichen Bild, sondern um die Pflicht das Bild der Kirche zu bewahren. Theodor folgt dem Schema Christen → inneres Urbild. Ihm geht es nicht nur um die Kirche als Gesamtheit (ekklesiologisch orientiert), deren Wesen durch den Bilderstreit wieder auf der Prüfbank stand, sondern um den Einzelnen (anthropologisch orientiert), dessen Identität, als einer zu einer religiösen Minderheit gehörend, gefährdeter war. Nicht die Verbundenheit zum schönen „Bild“ der Kirche und der Tradition, sondern die Verbundenheit zum inneren Bild, dessen Erwägung die Zugehörigkeit zu der Tradition impliziert, ist bei Theodor von Bedeutung. Auch in diesem Zusammenhang ist zu bemer-

450 III, 41; Kotter, *Contra imaginum*, 142; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 310.

451 I, 2; Kotter, *Contra imaginum*, 66f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 139, 43.

452 Dieses Gleichnis könnte ein Hinweis auf eine Bilderzerstörung sein. Im Kapitel XVI berichtet Theodor über einen direkten Angriff auf die christlichen Bilder seitens der Juden in der Stadt Tiberias. Eigner Juden hatten da den gekreuzigten Christus abgebildet und dem Bild dann Schmach angetan. Einer von ihnen durchbohrte das Bild mit einer Lanze. Da sei Blut und Wasser aus ihm herausgeflossen. Das ist das einzige Zeugnis über einen direkten Angriff auf die Bilder bei Theodor.

ken, wie Theodor zwar Motive und Themen von Johannes übernimmt, sie aber in ein anderes Format verschachtelt.

3.4.4 Die Bildertheologie als *Typos*-Theologie

Das Thema der biblischen Typologie scheint Theodor intensiv beschäftigt zu haben. Eine anonyme Schrift, die Theodor zugeschrieben wurde, trägt den Titel: „Weissagungen der Propheten und Vorbilder und Typen über die Ankunft Christi, seine Menschwerdung, seine Leiden, seine Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt und darüber, dass die Lehre der Juden aufgehoben ist, sie selbst wegen ihres Unglaubens gegen Christus verworfen sind und die Heiden wegen ihres Glaubens an Christus und ihres Gehorsams gegen ihn an ihre Stelle traten“.⁴⁵³ In der Bilderschrift argumentiert Theodor die christlichen Bilder theologisch aufgrund der typologischen Interpretation der Schriften. Als hermeneutisches Prinzip geht er – wie Johannes von Damaskus⁴⁵⁴ – von der Einheit des im Alten und im Neuen Testament offenbarten Wortes Gottes aus. Die alttestamentlichen Begebenheiten fungieren dabei als Vorbilder neutestamentlicher Wahrheit. Typos ist das Konkrete und zugleich dessen geistliche Wahrheit. Die Propheten haben durch Symbole gesprochen. Typoi leiteten Israel: die Gesetzestafeln, die Bundeslade, der Stein Josuas, der Fels, aus dem Wasser für die Israeliten floss, das Lamm, das die Israeliten opferten und die Schlange. Die Typoi verkündeten zugleich Christus, denn die „unbeseelten Dinge sind Bilder lebender Dinge“ (*al-ašyā' al-ġayr mutanaffisat šūrat li-ašyā' ḥayyat*).⁴⁵⁵ Theodor kann hier direkt auf Zeugnisse bei Paulus zurückgreifen. Der Felsen, aus dem Wasser für die Israeliten floss, sei Christus (1. Kor 10,4), während man doch wisse, dass jener Fels nicht Christus selbst, sondern ein Bild für Christus sei. Hinsichtlich einer Stelle aus dem Johannes-Evangelium ist Theodors Beweisführung gewagter. Dass es dort von Christus heißt, dass keines seiner Gebeine zerbrochen werde (Joh 19,36), sei über das Lamm geschrieben, das die Israeliten in Ägypten opferten (Ex 12,46), welches wiederum Christus repräsentiere. Die Thora erweist sich da als Christuszeugnis aufgrund typologischer Lektüre. Der direkte Zusammenhang zwischen den Typoi und den von Christen verehrten Bildern bleibt bei Theodor unpräzise. Es sind in seinen Ausführungen jedoch zwei Bewegungen wiederzuerkennen: Die erste ist die prophetische Verkündigung, die voraussagend die Stationen des Lebens Jesu durch Symbole beschreibt, und die zweite die christliche Erinnerung auf das schon Geschehene durch Bilder.

Unter den alttestamentlichen Typen sind die Gesetzestafeln die bedeutendsten. Weil sie die Schrift Gottes tragen, seien sie das große (*ʿudma*) und berühmte (*mašhūra*) Bild (*šūrat*)⁴⁵⁶ der Menschwerdung des Wortes Gottes. Den christologischen Bezug schafft Theodor auch über die Vollkommenheit der Zahl zehn: „das substantielle Wort Gottes gleicht den zehn Worten. Denn das Wort Gottes ist vollkommen und persönlich, und die Zahl zehn ist die vollkommenste unter allen Zahlen, weil die Zahlen mit eins beginnen und

453 GCAL, Bd. II, 15f.

454 I, 15; Kotter, *Contra imaginum*, 88; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 93;

455 Arendzen, *De cultu imaginum*, 31; Graf, *Die arabischen Schriften*, 312; Dick, *Traité du culte des icônes*, 167.

456 Arendzen, *De cultu imaginum*, 29; Graf, *Die arabischen Schriften*, 310; Dick, *Traité du culte des icônes*, 164.

dann fortfahren, bis sie das Zehn erreichen.⁴⁵⁷ Mit dieser Zahlensymbolik ist die inkarnatorische Wirklichkeit – zehn Gebote hier nicht als pure ethische Anweisungen genommen, sondern die Vollkommenheit Christi bedeutend –, zugleich als auf monotheistischem Grund verankert, ausgewiesen. „Sind diese denn etwas anderes als ein Bild des substantiellen Wortes Gottes, das aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria am Ende der Zeit Fleisch geworden ist?“⁴⁵⁸ Entsprechend der Gleichung, dass der Dekalog ein Typos Christi sei, ist die Bundeslade Marias, „in welcher das Wort Gottes in seiner Menschwerdung gewohnt hat, welche der göttlichen Natur teilhaftig wurde, und welche die Sünde nicht verdorben hat, gleichwie die Lade aus unverdorbenem Holze und innen und außen mit Gold bedeckt war“.⁴⁵⁹ In dieser Deutung folgt Theodor der typologischen Deutung des Johannes von Damaskus, der zudem den Dornbusch als Mutter Gottes typologisch versteht.⁴⁶⁰

Im Bildsystem von Johannes von Damaskus gehören die Typologien in die fünfte Bild-Kategorie.⁴⁶¹ Er erwähnt die Gesetzestafel jedoch nur innerhalb einer langen Reihe von alttestamentlichen Typologien: das Bundeszelt, der Vorhang, die Lade, in der sich das Manna, der Stab Aarons und die Bundestafel befanden, der Tisch, Bilder im Zelt, Cherubim.⁴⁶² Über die Gesetzestafel spricht er erst im Zusammenhang mit der Erinnerungsfunktion des Bildes wieder, die zweifach sei: „in Büchern eingeschriebenes Wort, wie Gott das Gesetz auf die Tafeln eingemeißelt hat und befohlen hat, daß Lebensläufe der gottliebenden Männer als aufgeschrieben entstehen, als auch durch sinnenhafte Schau, so wie er [Gott] befohlen hat, daß Krug und Stab in die Bundeslade zur Erinnerung gelegt werden“.⁴⁶³ Die alttestamentlichen Typologien deuteten auf den christlichen Kult hin. Das christliche Bild seinerseits wird als eine weitere (materiell-)typologische Station auf dem Weg zur geistlichen Vollendung verstanden:

Siehe, daß auch das Gesetz und alles ihm Entsprechende wie auch jeder uns gemäßige Kult handgemachte heilige Dinge sind, die uns durch Materie dem immateriellen Gott zuführen, und [daß] das Gesetz und alles ihm Entsprechende gewisser Schattenriß des künftigen Bildes – das ist des uns gemäßen kultischen Dienstes – war, der uns gemäßige Kult aber ein Bild der künftiger Güter [ist]; die Sachen aber selbst [sind] das obere Jerusalem, das imaterielle und nichthandgemachte, so wie der göttliche Apostel selbst sagt: ‚Denn wir haben hier nicht eine bleibende Stadt, sondern wir begehren die künftige‘ – das ist das obere Jerusalem – ‚derer Handwerker und Er-

457 Arendzen, *De cultu imaginum*, 30; Graf, *Die arabischen Schriften*, 310; Dick, *Traité du culte des icônes*, 164.

458 Ebd.

459 Ebd.; Graf, *Die arabischen Schriften*, 311; Dick, *Traité du culte des icônes*, 165.

460 I, 12, II, 20, III, 22; Kotter, *Contra imaginum*, 86, 119, 129; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 87, 240, 273f. Weitere typologische Zusammenhänge werden eingeführt: der Stab (Num 17,23), der Krug (Ex 16,33), die Schlange (Num 21,8; Joh 3,14), dann Meer, Wasser und Wolke als Deutung auf den „Geist der Taufe“ (I Kor 10,1–4). I, 15, III, 22; Kotter, *Contra imaginum*, 88, 129; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 93, 274.

461 III, 22; Kotter, *Contra imaginum*, 88; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 93.

462 II, 22; Kotter, *Contra imaginum*, 120; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 243.

463 I, 13; Kotter, *Contra imaginum*, 86; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 88. Vgl. auch I, 17; Kotter, *Contra imaginum*, 93; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 109.

schaffer Gott ist‘, denn alles dem Gesetz Entsprechende und das unserem Kult Entsprechende ist um seiner [= des Jerusalem] willen geworden.⁴⁶⁴

Für Johannes haben die Gesetzestafeln keine christologisch-typologische Bedeutung. Sie werden mit den anderen Typologien durch das Prisma der Erfüllung des alten Gesetzes betrachtet, das er mit Paulus als ein „Schatten der künftigen Güter“ und „nicht das Bild der Dinge selbst“ (Hebr 10,1) bezeichnet.⁴⁶⁵ Für Theodor dagegen haben sie eine herausragende Bedeutung. Sie seien „ein Abbild für die Menschwerdung des Messias“ und es gebe „zu keinem höheren Sinne eine Beziehung als zum Wandel Christi, welcher bei ihnen [den Juden] und bei uns das Endziel und Hoffnung ist, auf den jede Prophetie in ihrer Erklärung hinzielt und nach allen Beziehungen hinweist“.⁴⁶⁶ Christus betrifft nicht nur Christen („Endziel“), sondern auch Juden („Hoffnung“), die – Theodor nach – dieser theologischen Interpretation der Schriften folgen müssten. Die Propheten warfen sich vor der Bundeslade nieder und die Leviten verehrten sie. Über sie kam die Wolke der Herrlichkeit Gottes herab nur deswegen, weil in ihr sich diese prophetische Dimension verbarg. In diesem Gedanken-spiel: Gesetzestafel (*lūhī*) – ewiges Wort Gottes (*kalimat Allāh*) – und menschengewordenes Wort Gottes (*kalimat Allāh al-mutaḡassid*)⁴⁶⁷ bildet sich ein Komplex von Ideen. Hier könnte Theodor zunächst auf die Bezeichnung Jesu als „Wort Gottes“ im Qur’ān spekulieren, dann auf die besondere Rolle der mosaïschen Gesetzestafeln, die das irdische Gegenstück der im Himmel verwahrten Tafeln waren. Sie als Typologie der Inkarnation des Wortes Gottes zu verstehen, fand auf islamischem Terrain eine Analogie in den im Qur’ān beschriebenen „verwahrten Tafeln“ (Sure 85,22), auf der sich die himmlische Urschrift des Qur’ān befindet. Im Gegensatz zur qur’ānischen Wortoffenbarung unterstreicht Theodor die Personhaftigkeit des Wortes Gottes. Das eigentliche Wort Gottes wurde einfach mit Nummer zehn verglichen, weil es vollkommen hypostatisch ist. Mit dieser Formulierung deutet Theodor auf den zum Christentum entscheidend dazugehörigen theologischen Sachverhalt hin, dass das Wort Gottes in sich die ontologische Dimension des Personhaften trägt.

Sowohl für Johannes als auch für Theodor gilt folgender Hauptgedanke: die Heilige Schrift ist in sich selbst interpretierbar. In der Verwendung des Begriffes σκιογράφειν (etwa „schattenhafte Darstellung“) durch Johannes in seiner dritten Bilderrede sah man einen „klar“ gestellten „Zusammenhang zwischen der typologischen Schrifterklärung und den Beweisen für die Bilder“.⁴⁶⁸ Aufgrund dieses typologischen Verständnisses bekommen hochkonzentrierte religiöse und kultische Bedeutungsträger (Gesetzestafel, Bundeslade) eine höhere hinweisende Funktion bei Theodor. Gerade in diesem Repertoire der alttestamentlichen „Bilder“, erfahren die christlichen Bilder bei beiden Theologen ihre theologische Legitimität.

464 II, 23; Kotter, *Contra imaginum*, 122; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 244.

465 I, 15; Kotter, *Contra imaginum*, 88; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 94.

466 Arendzen, *De cultu imaginum*, 30; Graf, *Die arabischen Schriften*, 311; Dick, *Traité du culte des icônes*, 166.

467 Ebd.; Dick, *Traité du culte des icônes*, 165.

468 Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 90, Anm. 94. Die betreffende Stelle befindet sich in PG 94,1357B.

3.4.5 Die Beziehung zwischen Abbild und Urbild

Die christlichen Bilder ständen – so Theodor – in demselben Verhältnis zu Gott wie die Erscheinungen, durch deren Vermittlung Gott den Propheten erschienen war (wie auch Bundeslade und Geräte des Bundeszeltens Bilder himmlischer Formen waren). Theodor setzt voraus, dass sein Adressat „gut unterrichtet“ in dieser Materie sei.⁴⁶⁹ Die verweisende Qualität der alttestamentlichen Bilder wurde von Gott durch Wunder legitimiert: Die Wolke der Herrlichkeit Gottes kam auf die Gesetzestafeln herab (1. Kön 8,10), ein Feuer des Herrn kam in das Zelt des Zeugnisses bei der ersten Opfertage (Lev 9,24), ein Feuer vom Himmel fiel auf das Opfer, das im Jerusalemer Tempel dargebracht wurde, als Salomo ihn gebaut hatte (2. Chr 7,1).

Theodor unterstreicht anhand der oben bereits erwähnten alttestamentlichen Erscheinungen Gottes die Verschiedenheit des Bildes vom Urbild. Gott erschien den Propheten nur in „Gleichnissen“ (*al-ašbāh*) und „nicht mit seiner wirklichen Wesenheit“.⁴⁷⁰ Das Schauen Gottes durch die Propheten gleicht dem Schauen der Bilder durch die Christen. Um die Beziehung zwischen Vorbild und Abbild dabei zu verdeutlichen, vergleicht Theodor die Bilder weiterhin mit den von Mose auf zwei Smaragdsteinen eingravierten Namen der Söhne Israels in Exodus 28,9–30. Die Ähnlichkeit bestehe darin, dass sowohl zwischen Vorbild und Abbild als auch zwischen Person und Name kein direkter Zusammenhang mit der bezeichneten Sache bestehe. Von „Unkenntnis der Dinge“⁴⁷¹ zeuge die Behauptung, Namen seien nicht so wie Bilder zu betrachten, sondern das eine vom anderen zu unterscheiden. Daher betont Theodor⁴⁷²:

أَنَّ الأسماء املكتوبية اشباه واصنام لالفاظ والالفاظ اشباه للاوهام والأوهام اشباه للأشياء كما تقول الفلاسفة [الفلاسفة].

Die geschriebenen Namen sind Formen und Abbildungen für Klänge, und die Klänge sind Darstellungen für die Gedanken, und die Gedanken Vortellungen für die Dinge, wie die Philosophie [Philosophen] sagen.

Mit diesem Gedanken greift Theodor auf Aristoteles zurück, nämlich auf das, was in der modernen Forschungsliteratur als die „wichtigste zeichentheoretische Passage bei Aristoteles“⁴⁷³ oder als der „most influential text in the history of semantics“⁴⁷⁴ betrachtet wurde. Bei Aristoteles sind die sprachlichen Äußerungen, die durch das Geschriebene symbolisiert werden, Symbole und Zeichen für seelische Widerfahrnisse (Gedanken). Die von dem Ge-

469 Arendzen, *De cultu imaginum*, 30; Graf, *Die arabischen Schriften*, 311; Dick, *Traité du culte des icônes*, 165.

470 Arendzen, 23; Dick, *Traité du culte des icônes*, 148. Graf übersetzt *al-ašbāh* mit „(bildlichen) Gestalten“. *Die arabischen Schriften*, 303.

471 Arendzen, *De cultu imaginum*, 25; Graf, *Die arabischen Schriften*, 305; Dick, *Traité du culte des icônes*, 152.

472 Ebd.

473 H.-H. Lieb, *Das semiotische Dreieck bei Ogden und Richards. Eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles*, in: J. Trabant (Hg.), *Logos semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921–1981*, Berlin u.a. 1981, 137–156, hier: 148.

474 N. Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in: J. Corcoran (Hg.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Boston 1974, 3–21, hier: 3.

sprochenen und Geschriebenen symbolisierten seelischen Widerfahrnisse aber seien Abbildungen von Dingen.⁴⁷⁵ Mit diesem Hinweis beweist Theodor seine Verwurzelung im Boden der allgemeinen Aristotelesrezeption, die als ein neues philosophisch-theologisches Paradigma im islamisch geprägten Raum einschlug. Durch die Verwendung des Plurals „Philosophen“ drückt Theodor sein allgemeines Philosophie-Konzept aus. Die Kirchenväter werden bei ihm auch „Philosophen“ genannt, weil sie bei ihrer Suche nach Wahrheit mit aufrichtiger Gesinnung die rechte Erkenntnis Gottes erfuhren.⁴⁷⁶ Die Vermeidung der direkten Erwähnung Aristoteles’ gerade in seinem Zentralgedanken der Bilderlegitimierung ist als vielleicht als ein Schutz zu verstehen, jemanden – auch wenn von dem Namen dieses großen Philosophen die Rede war – aus der weltlichen Weisheit als höhere Legitimationsinstanz anbringen zu wollen und somit seiner allgemeinen Kritik an der weltlichen Weisheit nicht treu bleiben zu können. Was die Erwähnung Aristoteles bei Johannes betrifft, erkennt Studer, dass dieser „sich gegen die teuflischen Erfindungen der griechischen Philosophie“ richtete und sich weigerte „dem Aristoteles wie einem dreizehnten Apostel zu folgen“.⁴⁷⁷ Als Bestätigung dafür nennt er die Ablehnung der Schriften der „Griechen“ im Allgemeinen zusammen mit denen der Manichäer und der „übrigen Sekten“ aus der zweiten Bilderrede Johannes’.⁴⁷⁸ In seinem Werk *Quelle der Erkenntnis* spricht Johannes von einer selektiven Verwendung der Philosophie (nach dem Bild von Bienen und Honig sowie der Geldwechsler und der echten Münzen)⁴⁷⁹, die im Dienste der Theologie steht (nach dem Bild von Magd und Königin).⁴⁸⁰ Auch wenn er philosophische Begriffe verwendet, distanziert er sich bewusst von den griechischen Philosophen. Er lässt erkennen, dass die entscheidenden Begriffe von den Kirchenvätern stammen.⁴⁸¹

In Kapitel 11 der ersten Bilderrede spricht Johannes von Damaskus über das menschliche Wahrnehmungsvermögen. Nachdem er die Gedanken von Pseudo-Dionysius über die Existenz der gleichzeitig existierenden Ungeformten in den Formen (anthropomorphe Bilder über Gott und Engel), von Gregor von Nazianz über die im Körper verhaftete Vernunft und von Paulus über die Möglichkeit der Wahrnehmung der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes in den Werken der Schöpfung übernimmt, formuliert er sein *argumentum a fortiori*: „Denn infolge der Sinneswahrnehmung stellt sich in dem vorderen Hinterkammer eine Vorstellung zusammen und wird so an die Urteilskraft weitergeleitet und im Gedächtnis gespeichert.“⁴⁸² Der Geist des Menschen sei demnach der endgültige Bestimmungsort, wo ein mentales Bild von einer sinnlich wahrgenommenen ikonischen Darstellung erzeugt werde. Diese Erklärung, wie die visuelle Wahrnehmung eines Bildes die Fähigkeiten des

475 *Peri Hermeneias* 16a5–15, übers. u. erl. von H. Weidemann, Boston u.a 2014, 3.

476 Arendzen, *De cultu imaginum*, 9; Graf, *Die arabischen Schriften*, 287; Dick, *Traité du culte des icônes*, 109.

477 Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 106.

478 Ebd., Anm. 15. Vgl. Johannes von Damaskus, II, 10; Kotter, *Contra imaginum*, 99; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 214.

479 PG 94, 524 C

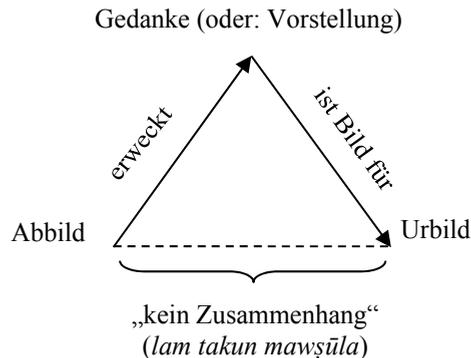
480 PG 94, 532 AB.

481 Siehe Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 106.

482 I, 11; Kotter, *Contra imaginum*, 85; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 83f. Siehe J. Dayton, *John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons*, in: *Church History* 65 (1996), 173–183, 181, 183.

Menschen herausfordert, konnte Johannes auch von Aristoteles übernommen haben.⁴⁸³ Ein deutlicher Hinweis dafür ist in der dritten Bilderrede zu finden, wo er vom Abbilden alles Gesehenen spricht.⁴⁸⁴

Auch mit Aristoteles stellt Theodor die zeichenhafte, semiotische „Vermitteltheit“ der Bilder in den Vordergrund. Beim Bild handelt es sich nicht mehr um durch Worte erzeugte Vorstellungen, sondern bereits um ein zu einem materiellen Gegenstand gewordenes Zeichen. Deren Beziehung aber ist indirekt, vermittelt über den Gedanken, wo der direkte Zugriff nicht möglich wäre. Diese Ausführung Theodors lässt sich folgendermaßen schematisch darstellen



Das Bild steht nur in einem Verweiszusammenhang (ist Referenz) zum Vorbild, da es als Bild von etwas qualifiziert wird. Das Bild lenkt im Gedanken die Aufmerksamkeit von sich weg auf seinen Prototyp. Es hilft dem Betrachter einen Akt des Transzendierens der Natur zu vollziehen, denn der Betrachtete die ‚Züge der Transzendenz‘ trägt. Die Schlussfolgerung ist einfach: Wer die Christen der Idolatrie beschuldigt, verfällt einem falschen Verständnis der Bilder, nämlich die Bilder mit dem auf ihnen Abgebildeten zu verwechseln. Christus und die Heiligen „sich im Geist [Verstand] vorstellen“ (*yatawahhamūnah fī ‘uqūlihim*)⁴⁸⁵ wird zum Schlüssel des Bilderverständnisses bei Theodor, weil es die dritte Ebene bezeichnet, ohne die die Ebenen von Abbild und Urbild nicht angemessen in ihrer wirkmächtigen Realität verstanden werden können. Die Vorstellung hier bezieht sich nicht nur auf die aktuelle Wahrnehmung und Erinnerung an analoge Erfahrungen, sondern vielmehr auf die lebendige Erfahrung der Gläubigen mit den dargestellten Vorbildern. Sie schließt die Einladung der Vorbildern zur stetigen Heiligung des profanen Verstandes und die Antwort der Betrachter ein.

483 V. Baranov, *The Second Commandment and „True Worship“ in the Iconoclastic Controversy*, in: A. Lemaire (Hg.), *Supplements to Vetus Testamentum*, Bd. 133: Congress Volume, Ljubljana 2007, Leiden u.a. 2010, 441–554, hier: 549–551.

484 III, 24; Kotter, *Contra imaginum*, 131; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 280.

485 Arendzen, *De cultu imaginum*, 23; Graf, *Die arabischen Schriften*, 303; Dick, *Traité du culte des icônes*, 147.

Sowohl Johannes als auch Theodor unterstreichen die Bedeutung der alttestamentlichen Kultgegenstände und Bilder für die Anbetung Gottes im Geiste. Diese kamen in eine Beziehung mit Gott, weil sie von Gott als haptische Mittel seiner Kommunikation mit dem Menschen gewollt und legitimiert waren und von den Menschen als solche verehrt wurden.⁴⁸⁶ Johannes belegt die Transitivität des Bildes mit einem Wort von Basilius dem Großen: Die Ehrung des Bildes gehe auf das Urbild über⁴⁸⁷, das auch im Horos des Konzils von Nicäa zitiert wurde.⁴⁸⁸ Theodor zitiert dieses unter den Ikonophilen berühmte Wort des Basilius nicht. Eine Erklärung dafür könnte sein, dass Basilius mit diesem Wort die Beziehung zwischen Sohn und Vater in der trinitarischen Darlegung beschreibt. Die innertrinitarische Beziehung des Abbildes zum Urbild ist bei Johannes das primäre theologische Argument für die Legitimierung des künstlichen Bildes. Die Annäherung der Bild-Urbild-Beziehung des künstlichen Bildes zur natürlichen innertrinitarischen Bild-Urbild-Beziehung schafft Johannes durch den Schlüsselbegriff „Ähnlichkeit“ (*ομοιότητα*). Dieser Begriff bildet das Fundament für seine Bildertheologie. Auch Theodor verwendet den Begriff „Ähnlichkeit“: „Gott erschien den Propheten nur in Ähnlichkeiten/Ähnlichkeitsgestalten“ (*ašbāh*).⁴⁸⁹ Diesen Gedanken bringt er als Einleitung des Kapitels, in dem er die Bilderverehrung definiert. Der Übergang zu den künstlichen Bildern bleibt aber unerwähnt. Es wird nur auf ihn angespielt. Auch auf die hypostatische Ähnlichkeit (sichtbare Merkmale des Abgebildeten) zwischen Abbild und Urbild wird gar nicht eingegangen. Wie der Verehrungsakt der Propheten nicht den erschienenen Gestalten galt, sondern Gott, so geht auch die Bilderverehrung der Christen über das Gesehene hinaus.

Die Vorstellung vom himmlischen Heiligtum beinhaltete auch die von der Anwesenheit der Bundeslade dort. Gott wurde als mit und bei der Lade präsent gedacht. Von dort erhob er sich, um Israel voranzuziehen, besonders zum Kampf gegen Feinde. Jakob beugte sich über die Spitze des Stabes von Josef. Darin zeigt sich wiederum, dass das Objekt der körperlichen Geste und das Objekt der Verehrung nicht identisch sind. Er verehrte nicht das Holz, das er anblickte, sondern *mittels* des Holzes verehrte er Josef, dem der Stab gehörte. Gregor von Nazianz' Hinweis in der Oratio 38, dass die Krippe, die Jesus als Wiege diente, und der Stein, den er berührte, wegen der Berührung mit Christus verehrungswürdig seien, nimmt Theodor ausdrücklich auf.⁴⁹⁰ Wie Graf auch bemerkte, ist der Bezug auf Gregor „aus dem Gedächtnis“ zitiert, denn Theodor fügt hier zwei Elemente (Wiege und Stein)

486 I, 17; Kotter, *Contra imaginum*, 93; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 112. Vgl. Arendzen, *De cultu imaginum*, 23; Graf, *Die arabischen Schriften*, 303; Dick, *Traité du culte des icônes*, 147.

487 *Über den Heiligen Geist*, 18.45, in: PG 32, 149C.

488 Vgl. Mansi 13, 373D–380B.

489 Arendzen, *De cultu imaginum*, 19f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 299; Dick, *Traité du culte des icônes*, 139.

490 *Oratio* 38, PG 36, 332 A: τὴν φάτιν προσκύνησον, δι' ἣν ἄλογος ὢν, ἐτράφη ὑπὸ τοῦ Λόγου. Diese Transitivität des Schauens wurde auch von Johannes Chrysostomos in seiner *Homilia de beato Philogonio* deutlich gemacht, jedoch in einer viel komplizierteren Form, in der er den Abendmahlstisch als Krippe deutet: „Wenn wir mit gläubigem Herzen hinzutreten, so werden wir ohne Zweifel den Herrn schauen, in der Krippe liegend. Denn der Abendmahlstisch vertritt die Stelle der Krippe. Auch hier wird der Leib des Herrn liegen, nicht in Windeln eingewickelt wie damals, sondern von allen Seiten vom Heiligen Geiste umgeben.“ PG 48, 753B. Übersetzung: C. Streza, *Symbol und Ikone in der Liturgie*, 107.

hinzu, die beim Kirchenvater nicht vorkommen.⁴⁹¹ Die Stätte Christi, wo er saß, wo er sich zeigte oder was er berührte, muss von den Christen verehrt werden. Sie bringen dem Betrachtenden den Lebenswandel Christi näher. Für Theodor handelt es sich um eine „feste Beziehung der Bilder zu dem, wovon sie Bilder sind“ (*šidda wašlihi aš-šumar bi-mā hiya šūra la-hu*), also nicht um etwas Beliebigen sondern es geht ihm um die transitive Struktur des Bildes, d.h. ihre Bezogenheit auf das Dargestellte.⁴⁹² Die Stärke des Bildes wird aber nicht erst von seiner hinweisenden Funktion gegeben, sondern von der Historizität des Dargestellten und des Geschehens. Die „feste Beziehung“ besteht eher zwischen dem Vergangenen und dem noch Wirksamen im aktualisierenden Akt des Zuschauens und des Verstehens durch das Bild. Es ist eine Beziehung zum historisch Realen und nicht eine beliebige Vorstellung.

Die Bilder stehen zwar im Hinblick auf die Urbilder ohne direkten Zusammenhang, aber über das Gedachte, das nicht zu denken wäre ohne das nicht (aus)denkbare Urbild, doch in einem vermittelten. Die relationale Struktur des Bildes erweist sich dann darin, dass die dem Bilde dargebrachte Ehre oder Unehre dem Dargestellten selbst entgegengebracht wird. Die Christen seien also von den Muslimen und Juden ohne Grund angeklagt. Denn die Bilder selber stehen eben in *keinem* Zusammenhang mit dem Dargestellten, schon gar nicht im Sinne von etwas, das als Idolatrie zu bezeichnen wäre. Theodor verdeutlicht das Neue der christlichen Bilderverehrung anhand der Empfindlichkeit mit der Juden und Muslime auf die Verunehrung dessen reagieren, was sie in Bezug auf die ihnen heiligen Gestalten sehen. Bespuckte jemand das Blatt, auf dem die Namen Isaaks, Jakobs, Moses, Davids und der Propheten stehen, und träte er es mit Füßen und beschmutzte es, würde diese Feindseligkeit dann nicht aus der Sicht der Juden und Muslime direkt die bezeichneten Personen betreffen? Und wäre ein solcher Frevler nicht des Todes schuldig? Es sei doch geradezu so, als wenn er es den Propheten selbst angetan hätte.⁴⁹³ Theodor verdeutlicht⁴⁹⁴:

الله قد جعل أشباها غير موصولة يصل ما يصنع بها إلى ما هي أشباها وصوره.

Gott hat bidliche Formen gemacht, die nicht im direkten Zusammenhang stehen [mit dem, was sie darstellen], die aber, durch das, was man mit ihnen machen würde, den Kontakt mit dem machen würden, wovon sie Darstellungen und Bilder sind.

Die ‚Aktivität‘ der Bilder wird also von außen bestimmt. Es hängt davon ab, in welchem Raum sie eingeführt werden. In den Sakralen, wo sie von Gott und Mensch beachtet werden oder in den Profanen, wo sie von seiten des Menschen entweiht werden können. Der indirekte Hinweis hier ist, dass Gott selber die Bilder der Heiligen in den Kirchen vor sich haben möchte, damit er sich an ihre Gebete erinnert, wie er einst die Namen der Söhne

491 Graf, *Die arabischen Schriften*, 292, Anm. 2.

492 Arendzen, *De cultu imaginum*, 32; Graf, *Die arabischen Schriften*, 313; Dick, *Traité du culte des icônes*, 170.

493 Arendzen, *De cultu imaginum*, 25–26; Graf, *Die arabischen Schriften*, 153; Dick, *Traité du culte des icônes*, 170. Bei Johannes von Damaskus erscheint zudem ein Relationalitätsaspekt, der in Theodors Argumentation nicht vorkommt. Es geht nämlich um eine ‚possessive Zugehörigkeit‘, indem ein Bild Christi dem darin dargestellten Christus gehöre, wie die Münze, die ein Kaiserbild trage, dem Kaiser gehöre. Das Christusbild ist, d.h. gehört, Christi (Χριστοῦ ἔστι). III, 11; Kotter, *Contra imaginum*, 123; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 257.

494 Arendzen, *De cultu imaginum*, 24; Dick, *Traité du culte des icônes*, 150.

Israels „zur Erinnerung vor sich“ haben wollte.⁴⁹⁵ Die Bilder erinnern aber auch die Betrachter an das Leben Christi, so dass sie Christus Dank für sein Erlösungswerk erweisen, und an das der Heiligen, damit sie ihnen in ihrer Liebe zu Gott nachahmen.⁴⁹⁶ Diese doppelte (im Fall der Heiligenbilder) Erinnerung stellt das Bild in der Mitte und öffnet den Kommunikationsraum, wo sich Betrachter und Betrachtender treffen.

Die Bilder wurden mit den Namen der Dargestellten versehen. Das konstituiert bis heute in der orthodoxen Tradition ein wesentliches Element in der Darstellung. Der Name fungiert als Siegel der Ikone und wird zusammen mit dem Dargestellten verherrlicht. Er aktualisiert die Darstellung und konsekriert sie zu einer bestimmten historischen Person. Johannes von Damaskus verdeutlicht die Bedeutung der Namen: durch die aus Ikonen geschriebenen Namen werden sie zu den gemalten Prototypen geheiligt: „Göttliche Gnade wird den Materien durch die Benennung der Abgebildeten gegeben.“⁴⁹⁷ Mit Theodor kann man behaupten, der Name auf der Ikone gibt dem Dargestellten Verbalität, wie die geschriebenen Namen der Söhne Israels auf dem Überkleid Aarons, die ins Tempel getragen, vor Gott stünden und ihn anflehten, so dass Gott sich „in seiner Barmherzigkeit zu ihnen herniederneigte“.⁴⁹⁸

Theodor lehrt das christliche Dasein als geistliches Leben. Der Blick des Geistes auf die Dinge ist entscheidend. Der gedankliche Inhalt, der zu einem Bild gehört, führt zum weiteren inneren Sehen. Es geht um geistiges Schauen und bekenndes Denken. Nicht nur das Anschauen, sondern auch das Verstehen dessen, was nicht zu schauen ist, bildet den Inhalt des Bildes. Das Geschaute ist nur voll verständlich, wenn es der Schauende in Form von Gedanken vergegenwärtigt. Dieser *ascensus*-Gedanke wird geradezu als Konstitutivum dargestellt. Wenn man den Stein sieht, auf den Jesus in der Krippe sah, so sieht man ihn nicht isoliert, sondern in seinem umfassenderen Kontext und erfasst erst dadurch seine spirituelle Gestalt. Über den rein physiologischen Akt des Sehens geht Theodor hinaus, indem er auf Gedanken und Ideen als dritte Größe im Zusammenspiel von Bild und betrachtendem Verehrer verweist.

Die byzantinischen Ikonoklasten hingegen vertraten ein wesenhaftes Bildverständnis. Der Kaiser Konstantin V. definierte ein echtes Bild als wesensgleich mit dem Prototyp.⁴⁹⁹ Ein Bild Christi gebe entweder nur dessen menschliche Natur wieder und führe so zur Trennung seiner beiden Naturen, oder es versuche beide darzustellen und widerspräche der Unumschreibbarkeit der Gottheit. Allein die Eucharistie sei als „wahres Bild des fleischgewordenen Heilsplanes Christi“⁵⁰⁰ zu sehen. In dem Horos von Hieria werden die Bilder

495 Arendzen, *De cultu imaginum*, 25; Graf, *Die arabischen Schriften*, 305; Dick, *Traité du culte des icônes*, 151.

496 Ebd.

497 I, 36; Kotter, *Contra imaginum*, 148; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 155.

498 Arendzen, *De cultu imaginum*, 25; Graf, *Die arabischen Schriften*, 305; Dick, *Traité du culte des icônes*, 151.

499 Vgl. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, 8 und 41.

500 *Die ikonoklastische Synode von Hieria*, 47. Siehe auch Konstantin V. in PG 100, 225A. Zu diesem ikonoklastischen Gedanken siehe: Vgl. S. Gero, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources*, in: BZ 68:1 (1975), 4–22; V. Baranov, *The Doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine Iconoclasts*, in: *Studia Patristica XLIV: Papers presented at the Fifteenth International Conference in Patristic Studies held in Oxford 2007*, Leuven u.a. 2010, 41–46.

πενδωνύμων εικόνων genannt.⁵⁰¹ Die Bild-Prototyp-Gleichsetzung lehnte schon Johannes von Damaskus ab: „Ein Bild ist nun also Gleichnis und Muster und Abbild eines Dinges, in sich selbst das Abgebildete zeigendes, gewiß aber gleicht das Bild dem Urbild, das ist dem Abgebildeten, nicht gemäß allem – denn etwas anderes ist das Bild und etwas anderes das Abgebildete – und gewiß wird in ihnen ein Unterschied gesehen, denn das eine ist nicht dieses und das andere ist nicht jenes.“⁵⁰² Johannes unterstrich den wesenhaften Unterschied: „Ein Bild ist nämlich ein Gleichnis, das das Urbild abprägt und zugleich auch einen Unterschied zu ihm hat; denn nicht in allem gleicht das Bild dem Urbild.“⁵⁰³ Die Bilderablehner kannten „nur zwei Verhältnisse zwischen den Dingen [...], ein Gleichsein und ein Anderssein“. Die byzantinischen Bilderfreunde dagegen sahen „eine bestimmte Verbundenheit zweier Dinge, eine Teilhaftigkeit des Einen am Andern [als] möglich, auch wenn eine wesenhafte Identität zwischen ihnen nicht besteht. Indem die Bilderverehrer in der philosophischen Tradition der antinomistisch denkenden orthodoxen Dogmatik stehen, ist ihnen über die bloße Formel $A = A$ und $A^1 \neq A$ hinaus auch ein gleichzeitiges Verschieden- und Gleichsein unmittelbar einleuchtend – eine hypostatische Verschiedenheit bei wesenhafter Einheit (die Dreieinigkeit!) und eine hypostatische Gleichheit bei wesenhafter Verschiedenheit (die Bilder!).“⁵⁰⁴

Der „Teilhabe“-Gedanke ist in der Bildertheologie Johannes von Damaskus zentral. Bei Theodor bleibt diese „Teilhaftigkeit“ des Bildes am Urbild unausgesprochen. Sie wird aber mitgedacht. Die zwingende oder immerwährende ‚Aktivität‘ des Dargestellten durch das Bild wird nicht ausgedrückt. Außer der allgemeinen Feststellung, dass Gott die Menschen auch durch gelegentlich wundertätige Bilder zum Glauben führt und dadurch seine transformative Kraft in einer von außen errichteten Beziehung zum Bild und zur dahinter steckenden Kraft wirken lässt, ohne den notwendigen Blick des Betrachters, wie etwa in einem erkennenden Tausch der Blicke zwischen ihm und dem Dargestellten, ist bei Theodor der spirituelle Blick des gläubigen Menschen auf das Bild zentral. Es ist das Moment der intersubjektiven Begegnung (Betrachter-Dargestellter), die im üblichen Umgang mit den religiösen Bildern vom Betrachter aktiviert wird, was das Bild zu einer Ikone werden lässt. Das heisst aber nicht, dass das Bild in dem Betrachter aufgesaugt wird, als wäre er sein einzigartiges Original. Das Bild wird in seiner medialen Funktion transzendiert, die Distanz zum Betrachteten aufgehoben. So wie die kultischen Gegenstände im Alten Testament – die Theodor mehrmals in seiner Ausführung anbringt – eine mediale Funktion besaßen, zielt Theodor hier auf den selben Gedanken ab.

3.4.6 Das Verhältnis zwischen Bild und Wort

Das Verhältnis von Bild und Schrift beschäftigte die Bilderverteidiger von Anfang an.⁵⁰⁵ Schon Basilius der Große (gest. 379) sah zwischen Wort und Bild einen engen Zusammen-

501 Ebd., 46.

502 III, 16; Kotter, *Contra imaginum*, 125; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 262.

503 I, 9; Kotter, *Contra imaginum*, 83f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 76.

504 Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, 43.

505 Siehe G. Cavallo, *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, in: *Testo e immagine nell'alto medioevo*, 1 (1994), 31–62; Im selben Band siehe: J. M. Sansterre, *La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste*, 197–240.

hang.⁵⁰⁶ Auch Theodor geht zunächst von einer Entsprechung zwischen Bild und Wort aus. Um die durch den wortgeprägten Islam gefährdete Stellung des christlichen Bildes zu sichern, unterstreicht er danach apologetisch die Überlegenheit des Bildes gegenüber dem Wort. Das Bild und das Wort seien gleichwertig, wenn sie etwas andeuten, oder wenn sie geehrt oder gar verschandelt werden.⁵⁰⁷ Theodor belegt sein Argument durch biblische Stellen. In Ezechiel 4,1–3, wo es um die bildliche Darstellung des göttlichen Gerichts über Jerusalem geht, befiehlt Gott Ezechiel die Belagerung Jerusalems auf einem Ziegelstein im Detail vorzuspielen. Diese, dem Propheten abverlangte Zeichenhandlung, sollte ein künftiges Ereignis (vor)abbilden. Und Jeremia 51,59–64, wo dieser eine Prophetie in ein Buch schrieb und an Seraja gab, dient Theodor als entsprechender Beleg für das Geschriebene. Seraja sollte das Buch in Babylon lesen, danach einen Stein an das Buch binden, es in den Euphrat schleudern und sagen: „So wird Babel versinken“. Diese Texte belegen für Theodor das semiotische Potential sowohl der Bilder als auch der Texte. Er bemüht auch ein „Zeugnis der Vernunft“⁵⁰⁸: Ein König besiegelt im Siegelwachs die Befreiung für hunderttausend Menschen, nachdem er ebenso das Todesurteil mit demselben Siegel besiegelt hat. Ebenso bestätigt er schriftlich die Befreiung der verurteilten Menschen. Das Wachs oder das Papier hat für sich allein keinen Wert. Wenn aber ein Dokument mit dem Siegel oder der Unterschrift des Königs zur Befreiung dieser Menschen versehen wird, dann bekommt das Material einen ganz anderen Wert. So geschah es auch mit den Gesetzestafeln des Dekaloges durch die Schrift Gottes, mit den Blättern der Thora und mit dem Evangelium. Sie dienten der Ehre des Wortes Gottes.⁵⁰⁹

Es gebe jedoch eine Differenz zwischen bildlichen und geschriebenen Repräsentationsweisen, die darin bestehe, dass die Bilder einerseits „auch derjenige versteht, der nicht lesen kann“; andererseits „sie ein noch tieferes Verständnis ermöglichen als ein Buch“.⁵¹⁰ Der Mehrwert der Bilder besteht darin, dass sie über sich hinausweisen auf die Heiligen jenseits des sie bezeugenden Bildes.⁵¹¹ Zwischen Bild und Geschriebenem bestehen kognitive Unterschiede. Da das Bild „ein noch tieferes Verständnis“ bereitet, vermag es mehr zu leisten als der Text.⁵¹² Das Bild ist auch ein komplexer visueller Zeichenträger, der durch die Reduktion der Informationen auf wenige wesentliche Parameter einprägsamer wird. Dabei ist der Gedanken einer holistischen Wahrnehmungsnähe oder einer bildlichen Dichte und Konkretheit leitend, die als die spezifische Eigenheit des Bildes auftritt. Bilder vermitteln die Heilsgeschichte unmittelbarer und schneller. Die Reduktion des im Bild komprimierten dogmatischen und katechetischen Informationspotentials bildet eine Grundvoraus-

506 Ἄ γὰρ ὁ λόγος τῆς ἱστορίας διὰ τῆς ἀκοῆς παρίστησι, τὰτα γραφικῆ σιωπῶσα διὰ μιμήσεος δείκνυσι. (Hom. 19,2; PG 31,508).

507 Arendzen, *De cultu imaginum*, 24; Graf, *Die arabischen Schriften*, 304; Dick, *Traité du culte des icônes*, 149.

508 Arendzen, *De cultu imaginum*, 45; Graf, *Die arabischen Schriften*, 327f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 205f.

509 Arendzen, *De cultu imaginum*, 45f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 327f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 207.

510 Arendzen, *De cultu imaginum*, 25; Graf, *Die arabischen Schriften*, 306; Dick, *Traité du culte des icônes*, 154.

511 Ebd.

512 Ebd.

setzung für die Erinnerung. Bilder sind „bezüglich der Erinnerung noch wirksamer als ein Buch“, womit Theodor seine Bevorzugung des Bildes auch im Hinblick auf die Memoria wieder aufnimmt.⁵¹³ Die Bilder *erzählen* über den „Lebenswandel“ Christi und über die „Werke“ der Heiligen.

Auch Johannes von Damaskus betonte das Verhältnis von Wort und Bild⁵¹⁴ mit einer leichten Mehrwertigkeit des Bildes gegenüber dem Wort: „Auch in wahrnehmbarer Weise stellen wir überall das Gepräge des fleischgewordenen [...] Wort Gottes selbst auf und heiligen den ersten der Sinne – denn das Sehen ist der erste von den Sinnen –, so wie durch Worte [heiligen wir] das Hören; denn das Bild ist ein Denkmal. Und was für die Schriftkundigen das Buch ist, das ist für die Schriftlosen das Bild; und was für das Hören das Wort, ist für das Sehen das Bild; wir werden nämlich auf geistige Weise mit ihm vereint.“⁵¹⁵ Theodor hatte noch einen Grund für die besondere Aufwertung der Bilder. Sie kann als Reaktion auf eine Intensivierung der Qur‘ān-Verehrung, „die es vorher in der Form nicht gegeben hatte“⁵¹⁶, verstanden werden. Wenn Judentum und Islam sich als Buchreligionen bezeichnen lassen, d.h. das Wort den einzig und ausschließlich adäquaten Ausdruck des Glaubens in die Mitte stellt, so verkünde das Christentum eine Theologie des Sehens Gottes in Christus.⁵¹⁷ Dies wird zum zentralen Gedanken bei allen Ikonodulen. In der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft des religiösen Repräsentationscodes, wodurch das Bild aufgrund seiner Bedrohung begann abgelöst und marginalisiert zu werden,

513 Ebd.; Graf, *Die arabischen Schriften*, 305f. In der theologisch-ikonodulischen Tradition vor Theodor findet man eine solche Aufwertung des Bildes zwei Jahrhunderte früher in Armenien bei Wartanes Kertogh/Vrt‘anes K‘ert‘ogh (550–617), einem Assistenten des Katholikos Moses (Reg. 574–604) und nach Moses Tod *locum tenens* des Stuhles des Heiligen Gregors des Erleuchteten (gest. c.332), der ein Traktat über die Bilder geschrieben hat. Zur Person siehe: P. J. Alexander, *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, in: K. Weitzmann (Hg.), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Mathias Friend, Jr.*, Princeton 1955, 155–160, hier: 155; M. Ormanian, *The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition*, übers. aus dem Französischen von G. M. Gregory, London 1910, 41, 232. Zum Traktat über die Bilder siehe: P. P. Samuel, *Die Abhandlung „Gegen die Bilderstürmer“ von Vrt‘anes K‘ert‘ogh*, in: WZKM 26 (1912), 275–293; S. Der Nersessian, *Une Apologie des images du septième siècle*, in: Byzantion 17 (1944–1945), 58–87; T. F. Mathews, *Vrt‘anēs K‘ert‘ol and the Early Theology of Images*, in: REA 31 (2008–2009), 101–126. Theodor besuchte Armenien im Jahre 813–814. Ob Theodor mit den Schriften und Gedanken dieses Theologen dabei in Berührung kam, ist quellenmäßig nicht zu verifizieren.

514 I, 17, 45, 47; Kotter, *Contra imaginum*, 93, 151; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 110, 161f. Siehe G. Lange, *Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Paderborn²1999, 107–141.

515 I, 17; Kotter, *Contra imaginum*, 93; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 109–111.

516 B. Jokisch, *Konversion und Konfession. Die Reproduktion konfessioneller Gegensätze im frühen Bagdad*, in: Ders. / U. Rebstock / L. I. Conrad (Hg.), *Fremde, Feinde und Kurioses*, Berlin 2009, 301–321, hier: 305.

517 Johannes von Damaskus unterstreicht diesen theologischen Grundsatz mit Matthäus: „Eure Augen aber sind selig, da sie sehen, und eure Ohren, da sie hören. Denn, Amen, ich sage euch, daß viele Propheten und Gerechte begehrt zu sehen, was ihr seht, und haben [es] nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben [es] nicht gehört“ [Mt 13, 16–17]. Auch wir begehren also zu sehen, wie es zu sehen möglich ist; „denn wir sehen wie in einem Spiegel und in einem Rätsel“ [nach 1. Kor 13,12] und im Bild, und wir werden seliggepriesen.“ (II, 20; Kotter, *Contra imaginum*, 119; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 239).

versucht Theodor das Bild als unabdingbare Säule der christlichen Lehre und als ‚Ausweis‘ nach außen zu rehabilitieren.

3.5 Die Definition der Bilderverehrung

Im islamisch dominanten Milieu, wo das islamische Gebet das offensichtlichste Merkmal der Religion darstellte, war für die Muslime nicht nur das öffentliche Aufstellen des Kreuzes und der religiösen Bilder Anstoß erregend, sondern auch die christliche Praxis der öffentlichen Bilderverehrung als einer gottesdienstlichen Geste. Diese Praxis geriet in Konflikt mit der islamischen Verrichtung des Gebetes (*ṣalāt*), die zugleich eine scharfe Grenze zwischen Glaube und Unglaube (Götzendienst) darstellte. Die Wirksamkeit des Gebetes wird im Qurʾān in direkter Verbindung mit dem Glauben an die Offenbarung Gottes an Muḥammad dargestellt (Sure 2,3–6). Der wahre Glaube beweist sich in der Gebetshandlung, die nach strikten Regeln durchgeführt wird.

In dem Verehrungsakt der Bilder behandelt Theodor drei der erforderlichen Vorschriften der islamischen Gebetsverrichtung: Niederwerfung (*suḡūd*), Absicht (*niyya*) und Richtung (*qibla*). Er wendet sich diesen drei Grundsätzen in drei Kapiteln (IX, XI, XVII) der Bilderschrift. Sowohl für Muslime als auch für Juden versucht er eine Antwort auf die Frage zu geben, ob Gott mit den Worten „Du sollst nicht verehren“ lediglich wolle, dass etwas anderes als er nicht verehrt werden darf. Das Kapitel IX „Kontroverse mit den Fremden/Außenstehenden“ (=Muslime) beginnt mit dem Hinweis⁵¹⁸:

وتحقيق ان الله ليست ارادته ألا يسجد لغيره.

Beweis, dass es nicht Gottes Wille ist, dass nichts anderes als er verehrt werde.

Ähnlich zieht er die Trennungslinie zu den Juden im Kapitel XVII⁵¹⁹:

توبيخ لليهودي أنه امر ان لا يسجد لغير الله.

Tadel des Juden; ihm ist befohlen auch etwas anderes als Gott zu verehren.

Dass Theodor in seiner Argumentation Muslime und Juden ideell verbindet, wird im Kapitel IX deutlich, in dem er die Argumente der Muslime zu widerlegen sich anschickt, sich aber später im Text an die Juden wendet.

3.5.1 Niederwerfung (*suḡūd*)

Im Qurʾān heisst es, die Muslime seien diejenigen, die sich im Gebet „beugen und sich niederwerfen“ (Sure 9,112).⁵²⁰ Sowohl für Muslime als auch für Juden war die Geste der Prostration oder Niederwerfung „eine gemeinsame Geste mit keiner kleinen gottes-

518 Arendzen, *De cultu imaginum*, 14; Graf, *Die arabischen Schriften*, 293; Dick, *Traité du culte des icônes*, 124.

519 Arendzen, *De cultu imaginum*, 34; Graf, *Die arabischen Schriften*, 315; Dick, *Traité du culte des icônes*, 176.

520 Siehe A. Rippin, *The Trace of Prostration and other Distinguishing Bodily Marks in the Quran*, in: BSOAS 78:1 (2015), 41–51.

dienstlichen Bedeutung“.⁵²¹ Der Qurʾān forderte: „Werft euch nieder, und dient Gottes Angesicht“ (Sure 53,62). In Sure 96, die als die erste Offenbarung an Mohammed gilt, wird außer der Beschreibung Gottes als Schöpfer des Menschen keinen theologischen Inhalt vermittelt; vielmehr wird hier die Abgrenzung von der Hartnäckigkeit derer, die sich als Ungehorsame der Lehre Gottes gegenüber erwiesen haben, angestrebt, sowie die Art des wohlgefallenen Gebetes (Rezitation und Niederwerfung) beschrieben: „Trag vor im Namen deines Herrn, der schuf, den Menschen aus Anhaftendem schuf! [...] der [...] den Menschen, was er nicht wusste, lehrte. Doch nein! Siehe, aufsässig ist der Mensch fürwahr, dass er meint, er kann sich selbst genügen. Siehe, zu deinem Herrn ist die Rückkehr. [...] Und wirf dich nieder, und nahe dich!“⁵²² Entsprechend stark wird die Niederwerfung vor etwas anderem kritisiert (Sure 27,24–25; 41,37). Nicht nur die Menschen, sondern die ganze Schöpfung, „wer in den Himmeln und auf der Erde ist“, verrichten diesen Niederwerfungsakt vor Gott (Sure 13,15; 22,18; 55,5–6). Die Niederwerfung gilt allein Gott und wird nur vor ihm vollzogen, weil die Niederwerfung ein Zeichen der Anbetung sei. Von den Qurʾānischen Stellen, wo über den Niederwerfungsakt gesprochen wird, beziehen sich folgerichtig die meisten Verse auf Gott.⁵²³ Obwohl der Qurʾān Niederwerfung vor Menschen kennt, wird die Niederwerfung der „Leute der Schrift“ nur im Bezug auf Gott positiv bewertet: „Sie sind jedoch nicht alle gleich. Unter den Buchbesitzern ist eine Gemeinschaft, die aufrecht steht. Sie tragen Gottes Verse vor, zur Zeit der Nacht, und werfen sich dabei nieder“ (Sure 3,113).⁵²⁴ Die Gläubigen werden am Beispiel Muḥammads und anderer Propheten dazu aufgefordert, Niederwerfung vor Gott allein zu vollziehen.⁵²⁵ Durch *sujūd* und gleichzeitiges Rezitieren aus dem Qurʾān zeigen diese ihren tiefen Glauben und ihre Hinwendung zu Gott (Sure 17,107; 19,58; 32,15; 84,21). Schon früh in der islamischen Tradition und in den Kommentaren zum Qurʾān setzten die Muslime das angemessene religiöse Verhalten in Zusammenhang mit dem Akt der Niederwerfung.⁵²⁶ Diese Traditionen beschäftigen sich mit der Pflicht sich niederzuwerfen, wenn eine Frau das Gebet rezitiert; mit der Notwendigkeit in einem reinen Zustand zu sein, bevor man sich dem Gebet widmet; mit der Frage der Niederwerfung, wenn jemand betet; mit der Möglichkeit, eine Niederwerfung zu vollziehen, während man ein Kamel oder ein Pferd reitet; mit dem, was

521 Griffith, *Christian, Muslims and the Image of the One God*, 359.

522 Nach Hartmut Bobzin.

523 Neben den sieben Qurʾānischen Stellen, die sich auf die Niederwerfung vor Adam beziehen und den zwei Stellen zu Josephs Verehrung, beziehen sich mehrere Stellen auf die Niederwerfung vor Gott: 2,58. 125. 149; 3,43. 113; 4,102. 154; 7,120. 161. 206; 13,15; 16,48–49; 17,107; 19,58; 20,70; 22,18. 26. 77; 25,60. 64; 26,46. 219; 32,15; 39,9; 41,37; 50,40; 53,62; 55,6; 68,42–43; 76,26; 84,21; 96,19.

524 Nach Hartmut Bobzin. Rudi Paret übersetzt: „Sie sind (aber) nicht (alle) gleich. Unter den Leuten der Schrift gibt es (auch) eine Gemeinschaft, die (andächtig im Gebet) steht, (Leute) die zu (gewissen) Zeiten der Nacht die Verse (w. Zeichen) Gottes verlesen und sich dabei niederwerfen. Sie glauben an Gott und den jüngsten Tag, gebieten, was recht ist, verbieten, was verwerflich ist, und wetteifern (im Streben) nach den guten Dingen. Die gehören (dereinst?) zu den Rechtschaffenen. Für das, was sie an Gutem tun, werden sie (dereinst) nicht Undank ernten. Und Gott weiß Bescheid über die, die (ihn) fürchten.“

525 R. Tottoli, *Muslim Attitudes Towards Prostration (sujūd). I: Arabs and Prostration at the Beginning of Islam and in the Qurʾān*, in: *Studia Islamica* 88 (1998), 5–34; 23.

526 Siehe R. Tottoli, *Traditions and Controversies Concerning the Sujūd al-Qurʾān in Ḥadīṭ Literature*, in: *ZDMG* 147 (1997), 371–393.

man Aufrufen muss, während man die Niederwerfungen vollzieht. Wie Robert Tottoli bemerkte, ist es deutlich, dass *suğūd* ein viel diskutiertes Thema war, das zur Verbreitung der Traditionen des Verhaltens von Muḥammad und seinen Gefährten in dieser Hinsicht geführt hat. Tottoli kam zu dem Schluss, dass all diese Kontroversen auf eine traditionelle Opposition unter den Arabern bezüglich der Niederwerfung hinweisen, eine Haltung, die die unterschiedlichen Meinungen der juristischen Schulen beeinflusst hatte.⁵²⁷

Auf dem christlichen Terrain begegnet man ab der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts den ersten Hinweisen auf die Praxis der Niederwerfung vor christlichen Bildern im kultischen Raum. Ein solcher Hinweis findet sich in einer Frage, die dem Bischof Hypatios von Ephesus (531–538) von einem Suffraganbischof namens Julian von Atramytion gestellt wird. Von dieser Korrespondenz ist nur die Antwort des Hypatios erhalten geblieben. Diese Antwort ist deshalb wichtig, weil sie erkennen lässt, dass der Suffraganbischof seinen Vorgesetzten nach der Angemessenheit der Skulpturen in der Kirche fragte. Julian hatte sich kritisch gegenüber der Bilderverehrung in Form der Niederwerfung geäußert. Hypatios antwortete aber zugunsten der Niederwerfung vor den Bildern Christi und der Heiligen.⁵²⁸ Das ist ein deutlicher Hinweis dafür, dass es unter den Christen bereits eine Diskussion um die Niederwerfung als Element der Verehrung gab.

Obwohl im Qurʾān der Niederwerfungsakt (*suğūd*) nicht ausschließlich im Sinne von Anbetung verstanden wird, sondern auch als einfache Niederwerfung vor ehrenwerten Personen, begrenzte sich der Akt der Niederwerfung im Ḥadīṭ nur auf Gott. Hier wird gleichzeitig darauf hingewiesen, dass bei Christen und Juden die säkulare Niederwerfung üblich war.⁵²⁹ In den religiösen Gemeinschaften im Orient vor dem Aufstieg des Islam war die Niederwerfung als eine übliche Form der Huldigung zur Begrüßung von ehrenhaften Personen eine gängige Praxis. Diese wurde aber im Islam ausschließlich als Ausdruck des Ritualgebets fortgesetzt. Die säkulare Niederwerfung verkörperte ein Verhalten, das dem islamischen Grundsatz widersprechend war und als ein Zeichen des Unglaubens betrachtet wurde.⁵³⁰ Möglicherweise haben sich die Juden, die die ehrenhafte Niederwerfung als Geste des Respekts kannten, unter islamischer Beeinflussung von dieser Tradition verabschiedet. Jede andere Art der Niederwerfung, wie die vor den Bildern oder Kreuzen wurde als Idolatrie bezeichnet.⁵³¹ In Bezug auf die Kreuzesverehrung überliefert Abū Huraira eine Muḥammad zugeschriebene Tradition, dass am Ende der Tage Jesus selbst die korrekte Niederwerfung wieder einsetzen wird, indem er die Tradition der Kreuzverehrung beenden wird: „Ich schwöre bei Dem, in Dessen Hand mein Leben ist, dass der Sohn der Maria alsbald zu euch als Schiedsrichter entsandt werden wird; sodann wird er das Kreuz brechen, das Schwein einstellen, und das Geld wird sich vermehren, dass keiner es wird annehmen

527 Ebd., 393.

528 Kitzinger, *Cult of Images*, 94. Vgl. P. J. Alexander, *Hypatios of Ephesus. A Note on Image Worship in the Sixth Century*, in: HTR 45 (1952), 177–184; S. Gero, *Hypatios of Ephesus on the Cult of Images*, in: J. Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, Bd. 2, Leiden 1975, 208–216.

529 R. Tottoli, *Muslim Traditions Against Secular Prostration and Inter-religious Polemic*; in: *Medieval Encounters* 5 (1999), 99–111, hier: 101, 103.

530 Ders., *Muslim Attitudes Towards Prostration (suğūd). II: The Prominence and Meaning of Prostration in Muslim Literature*, in: *Le Muséon* 111 (1998), 405–426, hier: 419f.

531 Ders., *Muslim Traditions Against Secular Prostration*, 103.

wollen. Stattdessen wird eine einzige Niederwerfung (zur Anbetung Allāhs) besser sein als die Welt und das, was auf ihr ist.⁵³² Die Zerstörung des Kreuzes ist hier in der Konsequenz zur qur'ānischen Aussage zu betrachten: Christus wurde nicht gekreuzigt (Sure 4,157), sondern Gott habe ihn zu sich genommen (Sure 3,55).

Nachdem Theodor im Kapitel IX die Stellen aus Exodus 20,2–5 („du sollst nichts anderes als Gott verehren und anbeten“) und Deuteronomium 6,13 („den Herrn, deinen Gott sollst du verehren und ihn allein anbeten“) als Vorwurf der Muslime herangezogen hat, stellt er die Frage: „Will Gott mit dem Worte ‚Du sollst nicht verehren‘ lediglich, dass etwas anderes als er nicht verehrt werde?“ Darauf folgt eine Liste von Zitaten aus dem Alten Testament und dem Qur'ān, in denen die gleiche Geste sowohl zur Verehrung Gottes als auch bei der Ehrung gottgefälliger und sogar – im Begrüßungsakt – gottloser Menschen zu erkennen ist. Auch in dieser Hinsicht ist ein Vergleich mit dem Schriftgebrauch von Johannes von Bedeutung.

Quellen- angabe	Theodor Abū Qurrah	biblische Stelle	Johannes von Damaskus	Quellen- angabe
Arendzen, 15f; Graf, 294f	Abraham, der Freund Gottes (vgl. Sure 4,125) warf sich vor den Hetiter nieder (<i>sağada</i>);	Gen 23,7	Abraham erwies Verehrung einst den Söhnen Hemmor;	I.8; III.39
	Jakob verehrte (<i>sağada</i>) seinen Bruder Esau siebenmal;	Gen 33,3	Jakob erwies Verehrung dem Bruder Esau und dem ägyptischen Pharao;	I.8,14; III.38
	die Brüder Josephs warfen sich vor Joseph mit dem Gesicht zur Erde nieder;	Gen 42,6 / Sure 12,100	wie den Josef seine Brüder verehrten;	I.14
		Jos 5,14 Dan 8,17	Josua des Nun und Daniel erwiesen Verehrung dem Engel Gottes;	I.8,14 (Kotter, <i>Contra imaginationum</i> , 83, 87, 141;
	Israel verehrte die Spitze von Josephs Zepter;	Gen 47,31 /		Olewiński, <i>Um die Ehre des Bildes</i> , 74, 92, 308)
	die zwei Söhne Josephs verehrten Israel, ihren Großvater;	Gen 48,12		
	Mose verehrte seinen Schwiegervater;	Ex 18,7		

532 *Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ al-Buḥārīy*, 361.

die Mutter Salomons, des Sohnes Davids, verehrte David;	1. Kön 1,16
Nathan, der Prophet, warf sein Angesicht zur Erde nieder und verehrte David;	1. Kön 1,23
Bathseba neigte sich mit ihrem Angesichte tief zur Erde und verehrte den König;	1. Kön 1,31
Adonis, der Sohn Davids, verehrte Solomon und als die Mutter bei ihm eintrat, um ihn anzuflehen für Adonia, stand der König auf und verehrte sie;	1. Kön 1,53; 1 Kön 2,19
Der König David sprach zur ganzen Gemeinde: Lobet den Herrn, unseren Gott! Und die ganze Gemeinde lobte den Herrn, den Gott ihrer Väter, und sie fielen auf ihre Knien nieder und verehrten den Herrn und den König;	1. Chr 29,20
die Söhne der Propheten verehrten Elisäus, den Propheten, indem sie sich vor ihm zur Erde niederwarfen;	2. Kön 2,15
Es werden dich verehren die Söhne deines Vaters;	Gen 27,29
Die Söhne Israels werden dich verehren;	Gen 49,8
David weissagte von Christus, dass ihn alle Könige der Erde verehren werden;	Ps 72,11

Die biblischen Stellen zum Verehrungsakt, die bei Theodor hintereinander im Kapitel IX vorkommen, wurden mit den drei Bilderapologien des Johannes verglichen. Es ist leicht

zu beobachten wieviel Theodor von der Schrift Gebrauch gemacht hat. Angesichts der Vorwürfen seitens der Muslime, die Christen folgen durch ihre Bilderverehrung der Thora und den Propheten nicht mehr, ist für Theodor wichtig die Schriftangemessenheit dieser Geste zu beweisen. Die Intention der biblischen Testimonia ist bei den beiden Bildertheoretikern eine dreifache: erstens die Vielgestaltigkeit in der Bedeutung des Aktes der Niederwerfung darzustellen; zweitens die Bilderverehrung in einer langen Geschichte zu integrieren und sie im religiösen Selbstverständlichen zu verankern; und drittens, die Ähnlichkeit der Geste gegenüber Gott oder gegenüber Menschen nicht zwangsläufig zur Verwechslung Gottes mit den Geschöpfen zu führen ist. Theodor führt aber eine vierte Intention ein. Mit dem Ende der Liste in Form der prophezeiten Geste der Verehrung Christi formuliert er ein hermeneutisches Prinzip. Er erweitert die Bedeutung der zwischenmenschlichen Geste der Niederwerfung, indem er diese letztendlich auf Christus als Höhepunkt überträgt. Im Anschluss an diese Zitatensliste zieht Theodor folgenden Schluss⁵³³:

هذا كله يا يهودي يحقق ان الله لو كانت ارادته ان لا يسجد لغيره اصلاً قد كان هولاء الانبياء كلهم على الخطاء
وحاشا لله ان يكون كذلك

All diese beweist, o Jude, dass, wenn es Gottes Wille gewesen wäre, dass außer ihm gar niemand verehrt werden sollte, alle diese Propheten wären Sünder geworden. Das sei Gott ferne, dass sie es getan hätten!

Die alttestamentlichen Testimonia führen auf die prophetisch angedeutete Person Christi hin. Die Liste endet also nicht zufällig so, wie Theodor sie konstruiert hat. Er trug damit der Tatsache Rechnung, dass der Bilderstreit theologisch primär durch das Christusbild ausgefochten wurde. Wenn der Jude von der Überzeugung ausgeht, dass allein Gott die Niederwerfung gebühre, so fordert ihn Theodor mit Bibelzitaten heraus, über die er ihm – wohl nur rhetorisch gemeint – Aufschluss geben solle: Isaak segnete Jakob unter der Weissagung: „Es werden dich verehren die Söhne deines Vaters“ (Gen 27,29). Dem fiktiven Juden wird anheimgestellt, ob er dies auf Jakob oder – sicher keine wirkliche Alternative für einen realen jüdischen Gesprächspartner – Christus beziehen wolle. Darüber streite er, Theodor, nicht mit ihm. Entscheidend sei nur, dass es so oder so seine Lehre von der alleinigen Niederwerfung vor Gott widerlege. Auch die Aussage Jakobs zu Juda – „Die Söhne Jakobs werden dich verehren“ (Gen 49,8) – und die Davids – „alle Könige der Erde werden dich verehren“ (Ps 72,11) interpretiert Theodor als Weissagungen für Christus. Würde der Jude diese im Alten Testament eingetragene Dimension der messianischen Christologie in Betracht ziehen, so würde er Christus als Gott anerkennen, solange ihm auf Gottes Befehl Niederwerfung von allen Menschen gebührt. Doch dann sei er ein Christ. Oder er erkenne in Christus nur einen Menschen, wenn er behaupte, dass Niederwerfung vor allem anderen als Gott nicht Gottes Wille sei. Man müsse jedoch einsehen, dass im Verbot nur die Verehrung heidnischer Götter (Ps 96,5) gemeint gewesen sei, fügt Theodor hinzu.⁵³⁴

Im zweiten Teil seiner Argumentation richtet sich Theodor gegen die Muslime. Diese, die behaupten es sei nicht erlaubt, jemand anderen als Gott zu verehren, und die die Chris-

533 Arendzen, *De cultu imaginum*, 16; Graf, *Die arabischen Schriften*, 295; Dick, *Traité du culte des icônes*, 128f.

534 Arendzen, *De cultu imaginum*, 16f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 296; Dick, *Traité du culte des icônes*, 129.

ten wegen ihrer Bilder- und Menschenverehrung schmähen und meinen, die Verehrung sei Anbetung, haben in ihrem Buch das Gegenteil stehen⁵³⁵:

الله امر املائكة كلهم ان يسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس عصى وكان من الكافرين.

Gott hat allen Engeln befohlen, sich vor Adam niederzuwerfen (*sağadū*) und es warfen sich alle nieder außer Teufel (Iblīs), der sich weigerte und ein Ungläubiger war. (vgl. Sure 2,34)

يعقوب وبنيه خرّوا ليويسف سجداً.

Jakob und seine Söhne haben sich in Verehrung vor Joseph niedergeworfen (*ḥarrū suğğadan*). (vgl. Sure 12,101)

Den ersten Verehrungsakt, der im Qurʾān noch an sechs Stellen vorkommt⁵³⁶, bezieht Theodor auf die Zulässigkeit der Bilderverehrung und den zweiten, der eine innerqurʾānische Parallele bezüglich der Verehrung Josephs in seinem Traum von elf Sternen, Sonne und Mond hat⁵³⁷, auf die Geste der Ehrung von Bischöfen. Das Hauptargument Theodors ist, dass es keinen qurʾānischen oder alttestamentlichen Text gibt, wo der *suğūd*-Akt vor einer gerechten oder hochgestellten Person dargebracht wird und dieser Akt von der göttlichen oder einer menschlichen ‚Instanz‘ zurückgewiesen wird. In Bezug auf die Verehrung Adams durch die Engel verstanden einige spätere Kommentatoren des Qurʾān das Wort *sağāda* als Ausrichtung der Engel in der Verehrung Adams auf Gott. Sie erfüllten das Gebot Gottes. Die Engel warfen sich vor Adam nieder, ebenso, wie sich die Muslime gen Mekka niederwerfen.⁵³⁸

Theodor teilt seine Argumentation in zwei Teile auf. Im ersten Teil hat er die Juden als Gesprächspartner. In diesem Kontext argumentiert er für die Verehrung Christi, in dem er alttestamentliche Stellen als darauf hinweisende Prophezeiungen versteht. Dieses Vorgehen ist strategisch begründet. Die Juden werden hier zum Gegenüber, weil eine direkte Auseinandersetzung mit Muslimen die Konfrontation aufgrund der Negierung der Göttlichkeit Christi im Qurʾān eine stärkere Zurückweisung bewirkt hätte, als sie in der herkömmlichen christlich-jüdischen Auseinandersetzung bereits üblich geworden war. Theodor möchte also seine Gedanken zum Ausdruck bringen, ohne dabei in einen Disput mit den Muslimen zu geraten. Diese Vermeidung der direkten Ansprache der Muslime ist ein Zeichen dafür, dass es ihm so erschien, dass mit ihnen nicht so leicht zu argumentieren war, wie mit den Juden. Außerdem waren die Juden seit Jahrhunderten traditionelle Gesprächspartner der Christen in der Diskussion über die Göttlichkeit Christi, die sie aufgrund der alttestamentlichen Prophezeiungen argumentiert haben. Das angebliche Ausblenden der auf die Christen meist einflussreichen muslimischen Adressaten ist eine typische Strategie im Kontext der ange-

535 Arendzen, *De cultu imaginum*, 17; Graf, *Die arabischen Schriften*, 296; Dick, *Traité du culte des icônes*, 131.

536 Sure 7,11–12; 15,29–33; 17,61; 18,50; 20,116; 38,72–73, 75.

537 Sure 12,4.

538 Vgl. I. Avadhayn / A. Avadhayn (Hg.), *Abū Manṣūr Muhammad ibn Muhammad al-Māturīdī (gest. 944), Tavīlāt Ahl al-Sunna*, Bd. 1, Kairo 1971, 96–98; Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 1, 207, in: L. N. B. Chipman, *Adam and the Angels: An Examination of Mythic Elements in Islamic Sources*, in: *Arabica* 49:4 (2002), 429–455, hier: 444, 449.

spannten Beziehungen zwischen Christen und Muslimen. Es scheint, dass Theodor dadurch auf eine Beschwichtigung der Situation zielt. Zugleich verfolgt er eine Kommunikationsabsicht. Theodor versteht die Muslime dabei als implizite Adressatenreferenz, also ein in den angesprochenen Juden mitgedachtes Gegenüber. Die Muslime werden zu zuhörenden Partizipanten an der Diskussion mit Juden. Die Liste mit den alttestamentlichen Stellen und ihre christologische Interpretation in der Diskussion mit den Juden fällt im Vergleich mit der Diskussion mit den Muslimen durch ihre Länge auf. Die Argumentation gegen die Muslime versteht unser Autor als logische Kontinuität der Argumente gegen die Juden.

Theodor formuliert ein inter-skripturales (alttestamentliches und qur'änisches) Argument. Durch die Bezugnahme auf die Propheten und Engel stellte er eine typologische Entsprechung der Propheten auf. Die phänomenologische Analogie mit der muslimischen Gebetsweise in der Struktur eines solchen religiösen Verhaltens fand man in der Ähnlichkeit der Intention und ihrem äußeren Ausdruck nur noch bestätigt. Durch diese Analogie will Theodor ein der Schrift gemäßes Prinzip vorbringen. Die Propheten bieten ein religiöses Modell (Vorbild) für alle, die Kenntnis von den Schriften haben. Die zitierten Stellen schildern die Legitimität der Verehrung jemandem anderen gegenüber als nur Gott allein, ohne dass eine solche Verehrung die Überschreitung der Thora bedeute, oder dass dadurch allein Gott gebührende Ehre, bzw. Anbetung, verletzt wird. Vollständigkeit bezüglich der Unterscheidung zwischen den Verehrungsarten wird nicht angestrebt, wohl aber bezieht sich Theodor auf allgemein anerkannte Gedanken der ikonodulischen Tradition. Der gedankliche Hintergrund ist derselbe wie bei Johannes, nur dass Theodor bestrebt ist, Kernthemen der Bildertheologie nicht selbst zu formulieren, sondern durch verschiedene schriftgemäße Beispiele zu argumentieren. Er schlussfolgert: „[...] habt ihr je [einen] von den Christen gesehen, der ein Bild anbetete? Gott bewahre!“⁵³⁹ Und führt in derselben Argumentationsweise aus, wo in der Bibel die Anbetung eines Bildes als Verstoß gegen göttliches Gebot geschildert wird.⁵⁴⁰ Die Israeliten beteten die Schlange an, die ihnen Mose in der Wüste gemacht hatte und opferten ihr Weihrauch, bis der König Ezechias sie vernichtete (4. Kön 18,4).

In Kapitel XVII richtet sich Theodor wieder direkt an die Juden und überliefert ein „interessantes Traditionszeugnis“⁵⁴¹ bezüglich der Verehrung eines bestimmten Steines. Es geht nämlich um den Stein der Gründung, *'eben šetiyyah*⁵⁴² am Platz, wo der Tempel in Jerusalem stand. Der Stein wurde während der Regierungszeit 'Abd al-Maliks im Felsendom eingeschlossen und seine Verehrung ging auf die Muslime über.⁵⁴³ Hier nutzt Theodor seinerseits das bilderfeindliche Argument der Juden, um vorzuführen, wie die jüdische Praxis der Verehrung eines materiellen Gegenstands dem Verehrungsverbot widersprach.⁵⁴⁴ Es ist erstaunlich, dass Theodor hier mit keinem Wort eine muslimische Verehrung des Steines oder des Felsens erwähnt, zu dem die Juden nur nach Genehmigung durch die

539 Arendzen, *De cultu imaginum*, 37; Graf, *Die arabischen Schriften*, 320; Dick, *Traité du culte des icônes*, 185.

540 Arendzen, *De cultu imaginum*, 38; Graf, *Die arabischen Schriften*, 320; Dick, *Traité du culte des icônes*, 131.

541 Graf, *Die arabischen Schriften*, 316, Anm. 1.

542 P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabinischen Judentums*, Leiden 1978, 17–20.

543 Graf, *Die arabischen Schriften*, 316, Anm. 1.

544 Siehe Ebd.

Muslime noch Zugang hatten, ihn zu verehren.⁵⁴⁵ Ausdrücklich verweist Theodor auf dieses Hindernis durch die „Islamisierung“ der heiligen Orte⁵⁴⁶, das die jüdische Verehrung des Steines praktisch weithin unmöglich machte und wenn die Juden doch zugelassen würden, so sehe man sie beim Küssen und Berühren des Steines. Theodor fügt orakelhaft ein: „wer es liest, möge es verstehen!“⁵⁴⁷ Aber wer ist da gemeint, der das nicht ohnehin schon verstünde? Ein Jahrhundert waren es schon nicht mehr die Juden, die hier ihre Verehrung vollziehen konnten, sondern die Muslime, die den aus dem Paradies stammenden Felsen ehrten, auf dem Muḥammad seine Himmelfahrt antrat und den früheren Propheten, Christus eingeschlossen, begegnete. Das Schweigen Theodors und sein verschlüsselter Anruf an die Leser seines Textes sollte möglicherweise die Muslime sensibilisieren, darüber zu wachen, welche Form der Gottesverehrung sich in ihrem Heiligtum – von ihnen dann jeweils im Ausnahmefall zugelassen – vollzog. Oder sollten christliche Leser darauf gestoßen werden, dass sich mitten im Heiligsten der Muslime – wo ein Stein gar vom für Christen überwunden geglaubten Tempel der Juden zeugte – etwas den Muslimen und Juden gemeinsam zentral Widersprechendes ereignete, das einer Außerkraftsetzung des Bilder- bzw. Verehrungsverbot es gleich käme? Oder sollte sich der jüdische Leser seiner Erniedrigung inne werden, dass er der muslimischen Gnade für einen Besuch bei dem aus dem Paradies stammenden Stein bedurfte, den er zu verehren wünschte, weil er der letzte symbolische Zeuge der Herrlichkeit des Jerusalemer Tempels war? Theodor konzentrierte sich hier ganz auf den Gründungsstein des jüdischen Tempels als Gegenstand der Verehrung, ließ aber jeden Hinweis auf die Verehrung der Muslime am selben Platz außen vor. Dabei hätte er doch, wie Johannes von Damaskus das getan hatte, etwa auf die Verehrung des schwarzen Steins von Mekka zu sprechen kommen können.⁵⁴⁸

Nun kehren wir zurück zur Verdeutlichung des Niederwerfungsaktes. Der Begriff *suḡūd* war mehrdeutig. Verwirrung stiftete, dass in der arabischen Welt und selbst in der qur'ānischen Sprache *suḡūd* – wie im griechischen Raum *proskynesis* – als Oberbegriff für

545 Ebd., Anm. 2.

546 Grabar, *Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, 44.

547 Arendzen, *De cultu imaginum*, 34; Graf, *Die arabischen Schriften*, 316; Dick, *Traité du culte des icônes*, 177.

548 „Reibt ihr euch (nicht) an einem Stein an eurer Ka'ba und küßt ihn ehrfürchtig? Einige von ihnen sagen, auf ihm habe Abraham der Hagar beigewohnt, andere aber, er habe an ihm sein Kamel angebunden, als er Isaak opfern wollte. Ihnen aber antworten wir: Die Schrift sagt, daß da ein hainähnlicher Berg war und ein Wald, aus dem Abraham auch (das Holz) für das Brandopfer spaltete und es dem Isaak, und daß er die Esel bei den Knechten ließ: Woher kommt also eure Märchenerzählung? Denn darin kommt weder ein Waldstück vor, noch gehen Esel hindurch. Sie scheuen sich zwar, behaupten aber dennoch, der Stein sei Abrahams. Darauf sagen wir: Gesetzt den Fall, wie ihr daher redet: Ihn nun zu verehren, scheut ihr euch nicht, nur weil Abraham auf ihm seiner Frau beiwohnte oder er sein Kamel daran festband: Uns aber beschuldigt ihr, daß wir das Kreuz Christi anbeten (sic!), durch das (doch) die Macht der böser Geister und die Verirrung des Teufels zunichte geworden ist! Dieser sogenannte Stein aber ist der Kopf der Aphrodite, die sie (früher) anbeteten und ja auch Khabar nannten. Auf dem Stein aber sind auch heute noch, wenn man genau hinschaut, die Spuren einer Eingravierung zu erkennen. (Über die Häresien (100. Kapitel), Gleis / Khoury, *Schriften zum Islam*, 81). Auch der Patriarch Germanos von Konstantinopel (715–730) in seinem Brief an den ikonoklastischen Bischof Kleinasiens Thomas von Klaudiopolis nachdem er die Juden der Idolatrie verurteilte, verglich er die Sarazenen mit ihnen. Die Sarazenen verehrten einen unbeseelten Stein (λίθω ἀψύχῳ), der Khabar (Χοβάρ) genannt wird. (Mansi, XIII, 109 D–E).

verschiedene Verehrungsarten verstanden wurde.⁵⁴⁹ An den Ausführungen Theodors lässt sich gut erkennen, dass es unter den Muslimen seiner Zeit eine wachsende Überzeugung gab, dass die Niederwerfung ein Anbetungsverständnis einschloss oder *suğūd* selbst zum *terminus technicus* für die Anbetung Gottes verstanden wurde.⁵⁵⁰ Die Unterscheidung zwischen den Niederwerfungen im säkularen Raum und denen beim Gebet fanden in den muslimischen Traditionen keine Entsprechung.⁵⁵¹ In Sure 17,107 wird die Gebetshaltung der früheren Schriftbesitzern positiv beschrieben: „Siehe, wem das Wissen schon vor ihr [Lesung, d.h. Qurʾān] gegeben wurde, sie fallen, wenn sie ihnen vorgetragen wird, anbetend auf ihr Antlitz nieder und sprechen: ‚Preis sei unserem Herrn! Siehe, die Verheißung unseres Herrn ist wahrlich eingetroffen!‘ und fallen weinend nieder auf ihr Antlitz, und das bestärkt sie in der Demut.“ Obwohl man im Islam Abbildungen von Lebewesen auf den auf dem Boden liegenden Teppichen, Sitzkissen und dergleichen erlaubt hat – denn solange diese mit den Füßen getreten oder als Sitzgelegenheit benutzt wurden, gab es keine Gefahr, dass die Muslime diesen Abbildungen irgendeine kultische Achtung erwiesen⁵⁵² – wurde es verboten, sich während des Gebetes auf diese Abbildungen niederzusetzen, „denn das gleicht der Verehrung des (betreffenden) Bildes“.⁵⁵³

Sowohl Johannes von Damaskus als auch Theodor Abū Qurrah verstehen die Zulässigkeit der Niederwerfung bei der Bilderverehrung im größeren Rahmen der Zulässigkeit von *προσκύνησις* oder *suğūd* vor Personen und Kultgegenständen. Beide Theologen weisen auf Abraham, der sich sogar vor den Hethiter niedergeworfen hatte, als er sie um ein Grab für seine Frau Sara bat (Gen 23,7). Es geht einfach um eine grundsätzliche Geste zwischenmenschlichen Umgangs. Mit diesem Bezug auf die Figur Abraham ordnen beide Ikonodulen die christliche Bilderverehrung in die abrahamitische prototypische Verhaltensweise gegenüber den Geschöpfen ein.

Theodor unterstreicht, dass die Verehrung Gottes und die der Bilder und des Kreuzes nicht gleich seien.⁵⁵⁴ Aufgrund der biblischen Zitate in Kapitel IX definiert er im Kapitel XI zwei Arten von Niederwerfung: Die Niederwerfung als Anbetung (*ibādah*) und die in einer von der Anbetung verschiedenen Weise (*ğayri wağhi al-ibādah*).⁵⁵⁵ Ohne weitere Begründung wird die nicht-anbetende Verehrung als Ehrerweis (*karāma*) definiert.⁵⁵⁶ Für

549 Tottoli, *Muslim Traditions against Secular Prostration*, 105; Vg. auch L. R. Taylor, *The 'Proskynesis' and the Hellenistic Ruler Cult*, in: JHS 47:1 (1927), 53–62.

550 Griffith, *Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa*, 72.

551 Tottoli, *Muslim Traditions against Secular Prostration*, 109.

552 Van Reenen, *The Bilderverbot a New Survey*, 54. Vgl. Paret, *Textbelege zum islamischen Bilderverbot*, 218.

553 Paret, *Das islamische Bilderverbot*, 242.

554 Arendzen, *De cultu imaginum*, 11; Graf, *Die arabischen Schriften*, 290; Dick, *Traité du culte des icônes*, 115.

555 Arendzen, *De cultu imaginum*, 20; Graf, *Die arabischen Schriften*, 299; Dick, *Traité du culte des icônes*, 140.

556 Ebd. Auch der spätere arabische Gelehrte Ibn Ḥazm (gest. 1064) machte diesen Unterschied, indem er betonte, dass die Niederwerfung der Engel vor Adam kein *suğūd ibādah wa-dijāna* [Niederwerfung der Anbetung], sondern *suğūd salām wa-tahīja* [Niederwerfung der Begrüßung] wäre. (Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, 195). Auch der in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts wirkende jüdische Exeget Qirqisānī machte diesen Unterschied in seinem *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib* (geschrieben im Jahre 927) und brachte mehrere alttestamentliche Beweise, die die is-

diese Unterscheidung dürfte Johannes' Unterscheidung zwischen Gott gebührender Anbetung (προσκύνησις κατὰ λατρείαν) und dem Geschöpfe gebührender Ehre (προσκύνησις κατὰ τιμὴν) Pate gestanden haben.⁵⁵⁷ Bezüglich der ersten präzisiert er: μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ θεῷ.⁵⁵⁸ Diese Unterscheidung war unscharf bis zu diesem Zeitpunkt der theoretischen Fundierung der Bilderverehrung.⁵⁵⁹

Bei Theodor findet die Differenzierung ihre Fortführung in seiner Liste von solchen Bibelstellen, von denen er meinte, sie bezeugten biblisch die Niederwerfung in der einen oder anderen Form. Vor Theodor sprach Johannes von mehrere Unterarten der Verehrung: (1) Verehrung Gottes: aus der Position der Knechtschaft aller Geschöpflichkeit; des Staunen und Verlangens wegen Gottes naturhaften Herrlichkeit; der Danksagung; der Hoffnung; des Umdenkens und Bekenntnisses; (2) Verehrung der Geschöpfe: der Heiligen, wegen des Ausruhen Gottes in ihnen; der Dinge, „wodurch und worin Gott unser Heil gewirkt hat“ (Krippe, Golgota, das Kreuz, die Nägel, der Schwamm, das Rohr, die Lanze, die Kleider, das Untergewand, die Grabtücher, die Windel, das Grab, der Stein des Grabmals, etc.); des Evangeliums und der „übrigen Büchern“; der Bilder (der von den Propheten in den Erscheinungen Gottes Gesehene), des zukünftigen Geschehens (Typologien), des Bundeszeltes, des Kreuzes, des Christus und der Maria; der Menschen, „weil wir Anteil an Gott haben und nach dem Bilde Gottes geschaffen sind“; der Machthaber; der Herren von ihren Sklaven; und der Wohltäter von den Bedürftigen.⁵⁶⁰ Theodor spricht von den meisten dieser verehrungswürdigen Dinge, jedoch ohne sie in dieser Weise zu katalogisieren. Die verschiedenen Stufen in der Verehrung Gottes erwähnt er aber nicht.

Ein fundamentaler Gedanke bei Johannes bezüglich der Verehrung der Materie – die bei Theodor ganz fehlt! – ist ihr inkarnationstheologisches Fundament. Die Materie ist verehrungswürdig, „der Schöpfer der Materie, [...] Materie geworden ist und es auf sich genommen hat, in Materie zu wohnen, und durch Materie mein Heil gewirkt hat“.⁵⁶¹ Trotz dieses Wohnen Gottes in ihr wird die Materie „nicht als Gott“ verehrt. Die Materie müsse „mit Ehrfurcht als mit göttlicher Wirkung und Gnade beladene“ geachtet werden.⁵⁶² Die Materie versteht Johannes als „Werkzeug des Erlösungswerkes“.⁵⁶³ Johannes pointiert die „Diskontinuität“ zwischen dem materiegewordenen Gott und der übrigen Materie (auch Ikonen). Er deutet nur an, die Ikone sei nicht Gott. Wie das „Fleisch Gottes“ in Zusammenhang mit Gott stand, so auch die Ikonen. Olewiński bemerkte: „Obwohl JD nicht ausdrücklich von ‚Beziehung‘ spricht, scheint dies doch die angemessene Deutung der Satzkonstruktion zu sein, auch angesichts des Kontextes“.⁵⁶⁴ Die offensichtliche Vermeidung des Aspektes der „Begnadung“ der Materie bei Theodor (auch in den anderen Schriften) kann auf die kontextgebundene Situation zurückgeführt werden. Er macht sein Argument mit Zuhilfe-

lamische Vorschrift, die Verehrung gelte nur Gott, widerlegen. (Tottoli, *Muslim Traditions against secular Prostration*, 110).

557 I, 14; Kotter, *Contra imaginum*, 87.

558 Ebd.

559 Vgl. Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, 101–114; Schönborn, *Die Christus-Ikone*, 188.

560 III, 27–39; Kotter, *Contra imaginum*, 135–141; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 291–308.

561 I, 16; Kotter, *Contra imaginum*, 89; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 97.

562 Ebd.

563 Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 98.

564 Ebd.

nahme des einfachen Abdruckes auf die Materie (Siegel eines Königs, Gesetzestafel, die Blätter der Thora und des Evangeliums), der diese aus der Reihe der ordinären Dinge heraushebt, verständlich.⁵⁶⁵

Bei Theodor wird Athanasius als Gewährsmann der Orthodoxie bezüglich der Unterscheidung bemüht.⁵⁶⁶ Damit wird der biblischen Begründung ein Argument aus der Kirchenvätertradition zur Seite gestellt. Die Funktion eines solchen Rückgriffs, auf eine für die Orthodoxie fundamentale Gestalt wie Athanasius, ist es, die eigenen Argumente nicht als neu erscheinen zu lassen, sondern sie als durch die Lehre der Väter gedeckte, und zugleich die Lehre des Kirchenvaters als Hilfe zur Entscheidungsfindung darzustellen. In dem zu Unrecht Athanasius von Alexandrien zugeschriebenen Werk *Quaestiones ad Antiochum*, wird Athanasius von Antiochien gefragt: „Wie steht es damit, daß wir die Bilder und das Kreuz verehren, die ein Werk der Künstler gleich den Götzenbildern sind, da doch Gott bei den Propheten uns verboten hat, das Werk der Hände zu verehren?“⁵⁶⁷ Schon in diesem Werk unterscheidet sich die Verehrung der Bilder von der Verehrung der Person, die mittels ihres Gesichtes durch das Bild präsent wird. Trotz der Liebe zum Vorbild bleibt die Verehrung nicht abhängig vom materiellen Gegenstand. Wenn dies abgenutzt ist, kann es – so Theodor – „wie Holz“ verbrannt werden.⁵⁶⁸

Zentral entfaltet Theodor seine Überlegungen zur kontroversen Frage anhand der Person des Propheten Ezechiel. Niemand solle behaupten, dass Ezechiel bei der Thron-Vision niedergefallen sei, weil er unmittelbar das Wesen Gottes sah, sonst hätte er doch verschiedene Götter verehrt. Gott ist der einzig naturhaft Anbetungswürdige.⁵⁶⁹ Im qur'ānischen Kontext wird die Niederwerfung im Zusammenhang mit dem thronenden Gott erwähnt (Sure 27,25–26) und als Anbetung verstanden (Sure 32,15). „Es ist die Krone des Christentums“ – so rechtfertigt Theodor nochmals die Differenz seines Argumentes für ein positives orthodoxes Bildverständnis, dem die Verehrung des im Bild Dargestellten durch die Gläubigen ein zentrales religiöses Anliegen ist: Den Gläubigen steht zu, ohne in Widerspruch mit Gott zu kommen, einen anderen als Gott zu verehren.⁵⁷⁰ Was den theologischen Kontrahenten als die empfindliche Schwäche christlicher Bilderverehrung erschien, wird

565 Arendzen, *De cultu imaginum*, 45f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 327f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 206.

566 Arendzen, *De cultu imaginum*, 11; Graf, *Die arabischen Schriften*, 289f; Dick, *Traité du culte des icônes*, 114.

567 *Quaestiones ad Antiochum Ducem*, PG 28, 597C–709C, hier: 621A–B.

568 Arendzen, *De Cultu Imaginum*, 11; Graf, *Die arabischen Schriften*, 290; Dick, *Traité du culte des icônes*, 115.

569 Die Unterscheidung von allein Gott gebührender Anbetung und Verehrung der menschenähnlichen Gestalt geht vornehmlich auf Johannes von Damaskus zurück. „Abraham schaute nicht die Natur Gottes – ‚Niemand hat Gott jemals gesehen‘ (Joh 1,18) –, sondern ein Bild Gottes; er fiel nieder und verehrte ihn (vgl. Gen 17,1–3). Josua der Sohn Nuns, sah nicht die Natur eines Engels, sondern ein Bild – denn die Natur eines Engels schaut man nicht mit den Augen des Leibes; er fiel nieder und verehrte ihn (vgl. Jos 5,14), in ähnlicher Weise auch Daniel – ein Engel ist nicht Gott, sondern ein Geschöpf, ein Diener und Beistand Gottes; er verehrte ihn nicht als Gott, sondern als einen Beistand und Diener Gottes (vgl. Dan 8,17). Und ich soll kein Bild von den Freunden Christi machen dürfen und sie verehren, nicht als Götter, sondern als Bilder der Freunde Gottes?“ (III, 26; *Drei Verteidigungsschriften*, 113).

570 Arendzen, *De cultu imaginum*, 17; Graf, *Die arabischen Schriften*, 296; Dick, *Traité du culte des icônes*, 131.

hier zur Stärke verkehrt, indem Verehrung als Akt der Freiheit gesehen wird, die eben über die allein Gott zu erweisende Verehrung hinausgreift. Theodor unterstreicht, dass die Christen nicht nur allein Gott zukommende anbetende Verehrung vollziehen, sondern sich auch in der Fortsetzung der prophetischen Tradition verstehen. Die Propheten sind die höchste Autorität, die den Umgang mit dem Verehrungsverbot und mit den unterschiedlichen Verehrungsarten lehren.

3.5.2 Intention (*niyya*)

Die Praxis von *suġūd* ist stets aufgrund ihrer Intention zu betrachten. Das äußere Zeichen zeige die innere Unterwerfung und Ehrfurcht des Verehrenden⁵⁷¹:

السجود إنّما يجعله للشيء الذي تقع الركبتان عليه والجهة ام لما تريده النيّة بوقوع الركبتين والجهة وبالإنحناء؟

Erzähl uns von der Niederwerfung. Lass du sie bloß dem Dinge gelten, auf die du deine Knie und die Stirn legst, oder dem, worauf beim Niederbeugen der Knie und der Stirn und bei der Verneigung die Absicht gerichtet wird?

Der hier Angesprochene ist der Muslim, dem abwegigerweise in der rhetorischen Frage zunächst unterstellt zu werden scheint, er verehere im Akt der Niederwerfung die ihn dabei äußerlich umgebenden Dinge, etwa den Boden oder die Ornamente auf dem Gebetsteppich. Als Alternative bietet Theodor dem Muslim zum Verständnis für dessen Niederwerfungsakt ein sich vom äußeren Vollzug freimachendes Verständnis seiner religiösen Praxis an: Gehe es nicht vielmehr um die Absicht, die Intention, statt um den tatsächlich sich äußerlich vollziehenden Akt?

Theodor untermauert seine Argumentation zugunsten der Bilderverehrung mit dem Hinweis auf die muslimische Weise des Betens. Die Muslime knien und berühren den Teppich mit der Stirn während des Gebets. Diese Art des Gebets seitens der Muslime und die Verehrung der Bilder seitens der Christen werden parallelisiert. Die Niederwerfung vor den Bildern findet auf islamischer Seite ihren Niederschlag „in der Instrumentalisierung des Teppichs (*saġġāda*) als Medium der Gottesverehrung“.⁵⁷² Wo der Muslim seinen Gebetsteppich ausbreitet, wird der Platz zum Ort der Niederwerfung. Der Gebetsteppich selber wird *saġġāda* genannt, was so viel wie „Ort der vielen Niederwerfungen“ heisst.⁵⁷³ Das christliche Bild ist nicht nur Träger von religiösen Inhalten, sondern ebenso wie der Gebetsteppich des Muslims ein Medium. Wenn Muslime im Akt der Beugung mit den Knien Gegenstände mit der Stirn berühren und ihre Verehrung nur diesen Gegenständen gelte, könne man ihre an die Christen gerichteten Vorwürfe in dieser von Theodor konstruierten Konsequenz gegen sie selbst richten. Tatsächlich nimmt Theodor mit dieser Argumentation muslimische Grundüberlegungen auf. Ein Grundprinzip in der islamischen Ethik ist, dass allen Handlungen und vor allem dem Akt der Anbetung (*ibādah*) eine (verbale oder mentale) Erklärung der Absicht (*niyya*)⁵⁷⁴ vorangestellt werden muss. Die der Tat

571 Arendzen, *De cultu imaginum*, 20; Dick, *Traité du culte des icônes*, 140; vgl. Graf, *Die arabischen Schriften*, 299f.

572 Jokisch, *Konversion und Konfession*, 312.

573 S. Murata / C. W. Chittick, *The Vision of Islam*, London u.a. 1996, 14.

574 Dieser Begriff erscheint in Qurʾān nicht. Er kommt aber häufig in dem kanonischen Ḥadīṭ vor. Die ḥadīṭische Sammlung al-Buḥārīyy wird folgendermaßen geöffnet: „Handlungen sind nur durch ihre

vorausgehende *niyya* bildet im islamischen Verständnis zusammen mit der Tat eine Einheit. Ohne Absicht ist der rituelle Akt bedeutungslos.⁵⁷⁵ Die gezielte Absicht vor der Verrichtung des Gebets ist ein Schutz vor einem „leeren Ritualismus“.⁵⁷⁶ Theodor definiert den Niederwerfungsakt als einen, der zwar von außen derselbe ist, aber durch die jeweilige Absicht verschieden zu deuten ist. Dabei stellt er der muslimischen Praxis die christliche Unterscheidung von Anbetung und Ehrbezeugung zur Seite, die das enggeführte Verehrungsverständnis der Muslime zu weitens versucht. Muslime und Christen vollziehen also scheinbar denselben Akt der Verehrung, nämlich die anbetende Verehrung Gottes. Doch das christliche Verständnis, das die Niederwerfung neben diesem Verständnis auch nur als einen Ausdruck der Ehrbezeugung nehmen kann, realisiert äußerlich scheinbar in derselben Art und Weise zudem noch einen Akt, der nicht die verehrende Anbetung Gottes meint, sondern das Ehren etwa von Heiligen, also Menschen, die das muslimische Niederwerfungsverständnis ausdrücklich ausschließt. Entscheidend für den Akt der Unterscheidung der beiden Weisen des Niederwerfungsaktes ist nicht dessen äußerer Vollzug, der immer der gleiche ist, sondern das innere Ziel, die Absicht. Es geht dabei also nicht um die Haltung, ob der Glaubende meint, diese oder jene Form zu vollziehen, sondern um die Zielsetzung, die seinem Handeln zugrundeliegt. Damit aber ist zugleich der die Niederwerfung vollziehende Christ entlastet, weil nicht seine Religiosität das Kriterium der Unterscheidung abgibt, sondern die von ihm in gewisser Weise unabhängige Absicht, die eben Absicht, aber nicht durch die Person gedeckte Frömmigkeit allein ist, also in gewisser Weise zwar auf das menschliche Handeln rekurriert, aber die über es hinausweisende Bedeutung zum entscheidenden Kriterium werden lässt.⁵⁷⁷

Die Bilderverehrung entspreche derjenigen der Israeliten, die „Gott nur im Angesichte der Wolkensäule verehrten, weil er von der Wolkensäule aus mit Moses redete, und doch war es ihrem Geiste nicht verborgen, dass Gott in jener Säule nicht eingegrenzt war und ihre Verehrung ihm angenehm war aufgrund ihrer Absicht“.⁵⁷⁸ In gleicher Weise bezieht sich die Verehrung der Bilder seitens der Christen nur auf die Ehre, die sie in ihrem Geist Christus, den Heiligen, den Propheten, den Aposteln, den Märtyrern und anderen erweisen wollen und nicht den Tafeln oder Farben. Der Gedanke eines Verehrungsaktes ohne die bewusste aufrichtige Intention im Vorfeld nennt Theodor „den schändlichsten Glauben, den einer bezüglich der Verehrung bekennt“ und beschuldigt jenen, der so denken würde, mit

Absicht wiksam gemacht“ (*innamā 'l-a' māl bi 'l-niyya or bi 'l-niyyāt*). A. J. Wensinck, *Niyya*, in: EI² 8 (1995), 66–67, hier: 66.

575 Wensinck, *Niyya*, 66.

576 Vgl. P. R. Powers, *Interiors, Intentions, and the “Spirituality” of Islamic Ritual Practice*, in: JAAR 72:2 (2004), 425–459, hier: 427.

577 In seiner Analyse der Bildertheologie des Johannes von Damaskus verdeutlicht H. Menges den Zweck als den wichtigsten Bestandteil der Bilderverehrung. „Προσκύνησις bedeutet an sich eine körperliche Bewegung, eine ehrfurchtsvolle Verneigung und wird [...] sowohl für die Anbetung Gottes als auch für die einfache Verehrung der Heiligen oder der Bilder gebraucht. Erst der innere Akt, die Absicht, eine latreutische Verehrung darzubringen, macht die Προσκύνησις zur Anbetung. Der innere Akt ist der entscheidende Punkt. Ist er da, so ist die Προσκύνησις eine Anbetung, fehlt er, so bleibt die Προσκύνησις eine einfache Verehrung.“ *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938, 68.

578 Arendzen, *De cultu imaginum*, 22; Graf, *Die arabischen Schriften*, 302; Dick, *Traité du culte des icônes*, 144.

harten Worten: „Sein Befürworter wäre eher wert, ein Tier zu sein“. ⁵⁷⁹ Diese eindeutigen Worte Theodors und seine harte Attacke gegen seine Gegner belegen, wie stark er meinte, der Herausforderung durch ein missverstandenes Verhalten gegenüber Bilder wehren zu sollen. Gerade aufgrund der klaren Forderungen in der muslimischen Praxis konnte er keine christliche Praxis zulassen, die weniger tief in der Gottesfrage begründet war als die muslimische. Vielmehr galt es, die stärker nur religiös zu rechtfertigenden Akte der Verehrung deutlich von den theologisch zu rechtfertigenden zu unterscheiden. Der Begriff der Ehrbezeugung erlaubt ihm dabei, Gestalten religiöser Praxis trotz der klaren Unterscheidung in der religiösen Umwelt und der von daher sich ergebenden Rechtfertigungsproblematik bei den Christen zuzulassen. Hätte er diese Unterscheidung nicht für die christliche Position eingeführt, hätte die religiöse Praxis womöglich eine dauerhafte Angriffsfläche für das puristischere Verständnis der Umwelt geboten. So aber konnte weiter bestehen, was sich religiös entwickelt hatte, ohne eingestehen zu müssen, dass das christliche Verständnis im eigentlichen Akt der niederwerfenden Anbetung hinter dem der anderen Religionen (bzw. der christlichen Ikonophoben) zurückfiel in eine leicht theologisch fragwürdig zu machende Form der Volksfrömmigkeit. In diesem Sinn drückt Theodor hier seine Ablehnung einer Gleichstellung der Verehrung mit der Anbetung aus, um sich diesen Interpretationsspielraum für ein doppeltes Verständnis von Niederwerfung zu erhalten. In diesem zweigleisigen Verständnis von Niederwerfung entscheidet über deren Charakter, also deren Gebundenheit im Gebet oder deren Ausdruck für Ehrbezeugung, allein die Absicht.

3.5.3 Gebetsrichtung (*qibla*)

Die von den Muslimen geforderte Gebetsrichtung (*qibla*) war nicht weniger Gegenstand des Nachdenkens über die eigene Praxis aufgrund der neuen religionspolitischen Gegebenheiten als der Akt der Niederwerfung. ⁵⁸⁰ Die Richtung (*qibla*), in die das Gebet zu verrichten war, bildete eine Säule des Gebetsverständnisses in beiden Religionen, die sich im selben geographischen Raum anschicken mussten zu koexistieren. Die Richtung stellt dabei die notwendige Bedingung für die Gültigkeit des Gebets dar. Einigen Berichten zufolge richtete Muḥammad seine Gebete nach Jerusalem. ⁵⁸¹ Die später erforderliche Abgrenzung vom Christentum und Judentum führte dann zur Abschaffung der jerusalemischen Gebetsrichtung und zur Gründung der mekkanischen *qibla* (Sure 2,145). ⁵⁸² Die auffällige Differenz zwischen Jerusalem und Mekka ergab sich durch die Anbindung an Abraham als den herausragenden Repräsentanten der Religion, den prototypischen Monotheisten. Mekka wird islamischerseits als „Abrahams Stätte“ betrachtet (2,125; 3,97ff), deswegen galt es das Gebet in dieser Richtung zu verrichten. Auch den Christen sollte diese Gebetsrichtung

579 Arendzen, *De cultu imaginum*, 20; Graf, *Die arabischen Schriften*, 300; Dick, *Traité du culte des icônes*, 141.

580 Im Qurʾān kommt dieses Wort viermal vor: Sure 2, 143, 144, 145 und Sure 10, 87. Es war ein wichtiges Anliegen für die Muslime und man kann vermuten, dass es ein Streitpunkt zur Zeit Abū Qurrahs war, wenn er ihn zur Diskussion brachte. Mehr zu diesem Begriff siehe A. J. Wensinck, *Qibla*, in: EI² 5 (1960), 82–88.

581 U. Rubin, *Between Arabia and the Holy Land: a Mecca-Jerusalem Axis of Sanctity*, in: JSAI 34 (2008), 345–362, hier: 350–351, 354.

582 Vgl. A. El-Khatib, *Jerusalem in the Qurʾān*, in: BJMES 28:1 (2001), 25–53, hier: 43, 51.

aufgewungen werden. Der Kalif 'Umar II (717–720) warf den Christen vor, nicht in die vom islamischen Gesetz verordnete Richtung zu beten.⁵⁸³

Theodor wendet sich gegen eine Festlegung der Gebetsrichtung. Es sei Sitte aller Heiligen gewesen, dass sie Gott nur an dem Ort verehrten, von dem aus er sich offenbarte (Zion, Tempel, Jerusalem)⁵⁸⁴, obwohl sie wussten, dass Gott auf keinen Ort zu begrenzen ist.⁵⁸⁵ Die Propheten neigten sich in die Richtung dieser Orte mit der klaren Überzeugung, dass Gottes Präsenz nicht grundsätzlich an einen bestimmten Ort oder gar an einen bestimmten Gegenstand gebunden sei, aber dennoch an diesem Ort sich offenbarte. Damit ist die Exklusivität eines einzigen Ortes der Anbetung aufgehoben, denn wenn Gott nicht auf einen Platz beschränkt wird, bleibt die Gebetsrichtung grundsätzlich zunächst frei. Zwar wird sie nicht in Frage gestellt, aber variabel gemacht, weil es eben nicht um den Ort geht, sondern nur um die Stätte der Offenbarung, die uneingeschränkt auch an anderen Stellen sich vollziehen kann (Wolkensäule, Zelt des Mose, etc.). Für die Propheten ist lediglich konstitutiv, wo sie die Präsenz Gottes wähen, wie etwa Daniel von Babylon die Fenster zum Gebet gen Jerusalem öffnete.⁵⁸⁶ Deshalb gilt auch hier schon die bei der Frage der Bilderverehrung im Akt der Niederwerfung getroffene Unterscheidung zwischen der äußeren Gebundenheit an Orte und der Präsenz Gottes, die letztlich örtlich nicht festzulegen bleibt. Von dieser Wiederaufnahme der von Theodor eingeführten Grundunterscheidung im religiösen Akt führt sein Argument wieder auf das schon für seine Qualifizierung des Bilderaktes zentrale Moment: die Absicht. Nicht die Örtlichkeit oder die Materie sind konstitutiv, sondern die, zwar im Gläubigen verankerte, ihn aber zugleich hinter sich lassende Absicht. Der Begriff der Richtung wird dabei seiner Gebundenheit an die Geographie entbunden. Das im Akt der Orientierung an seine geographische Bedeutung gebundene Verständnis wird seines materialen Gehalts enthoben und spiritualisiert. Bestenfalls im Sinne der Gesinnung wird die Richtung jetzt uminterpretiert, entsprechend einer Kompassnadel, die ihre Funktion nicht im Anzeigen der geographisch korrekten Richtung, sondern im Anzeigen des korrekten Religiositätssvollzuges hat.

Theodor gibt keinen Hinweis bezüglich der verpflichtenden oder auch nur durch die Tradition üblichen Ausrichtung des christlichen Gebetes nach Osten, obwohl in christlich-islamischen Kontroversen die Bedeutung der östlichen Richtung durchaus von den Muslimen angefragt und von ihren christlichen Gesprächspartnern gerechtfertigt wurde.⁵⁸⁷ Selbst

583 A. Jeffery, *Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III*, in: HTR 37:4 (1944), 269–332, hier: 310.

584 Arendzen, *De cultu imaginum*, 21; Graf, *Die arabischen Schriften*, 301; Dick, *Traité du culte des icônes*, 143.

585 Arendzen, *De cultu imaginum*, 21; Graf, *Die arabischen Schriften*, 301; Dick, *Traité du culte des icônes*, 142f.

586 Ebd.

587 Der miaphysitische Zeitgenosse Theodors, Abū Rā'itah, spricht in seinen *Apologetischen Betrachtungen über die wahre Religion, die Glaubenslehre und den Kult der Christen* nur vom Kreuz als Qibla, aber auch von Osten, weil diese Richtung Ausschau nach dem verlorenen Paradies und auf die Wiederkunft Christi hielte. In: Graf, *Schriften des Jacobiten*, 154f. (Text), 187f. (Übers.). Der Ostsyrische Patriarch Timotheos I. spricht in seiner Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī auch über die östliche Gebetsrichtung: „Und weil die Verehrung Gottes zu Beginnim Osten ihren Anfang nahm – denn dort verehrten Adam und seine Söhne Gott (das Paradies lag nämlich in Richtung Osten), ebenso wiederum verehrten und beteten Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Mose Gott an, wobei sie jeweils nach

Jesus habe nach Osten gebetet, kann etwa ein Mönch einen ihn wegen der Ostung des christlichen Gebetes befragenden Muslim antworten, womit er das auf Jerusalem und das Kreuz Christi zielende Verständnis der Ostung seiner historischen, geographischen und spirituellen Verankerung enthebt.⁵⁸⁸ Theodor erklärt stattdessen nicht einmal diesen in seinem Umfeld üblichen Brauch, sondern lässt dieses Phänomen nur in einem Kontext wie zufällig auftauchen, bei dem gerade der Frage der Ausrichtung auf einen geographischen Ort keine Bedeutung zukommt. Damit aber nimmt er auf, dass Muslime – wie Juden – sich auf einen konkreten Ort hin ausrichten, was im christlichen Brauch der Ausrichtung nach Osten bereits schon nur noch symbolisch sich abspiegelt, weil die Ostung dabei nicht mehr die geographische Ausrichtung auf Jerusalem vollzieht. Theodors Verständnis hält hingegen an Örtlichkeiten als mögliche Denkvoraussetzungen fest, um sie zugleich zu übersteigen, weil er damit den spirituellen Gehalt sichert, der für ihn stets gebunden ist an die Bezogenheit auf Christus. Wer den Thron Gottes und das Herabkommen Gottes an örtlich begrenzte Stätten – wie den brennenden Dornbusch, die Wolkensäule oder die Bundeslade – vertrete, wie könne der nicht auch die Präsenz Gottes in Christus akzeptieren?⁵⁸⁹ Wie sich Gott bei der Bundeslade Mose offenbarte, so redete Gott mit den Menschen aus dem Leib Christi. Gott ließe sich durch sinnliche Zeichen wie die Bundeslade und Wolkensäule von den Menschen erkennen. Die Menschen des Alten Bundes wandten sich an Gott durch diese Zeichen, die seine Gegenwart symbolisierten. Die Christen richteten sich an Christus und an die Heiligen durch die Bilder, die ihre Anwesenheit vergegenwärtigen. Sowohl die Bilder als auch das Kreuz wurden zum christlichen *qibla*.⁵⁹⁰ Aufgrund dieser christologischen Richtung werden alle Richtungsangaben vorläufig und ihres festlegenden Gehaltes entpflichtet. Wo immer Christen sich dem Bilde Christi zuwenden, da vollziehen sie die ihnen eigene Ausrichtung im Gebet.⁵⁹¹

Osten und zum Paradies hin blickten, in Richtung und zur Stelle, an der Gott zu Beginn von Adam und seinen Söhnen verehrt wurde, wie wir sagten – deswegen lehrte auch Jesus Christus seine Jünger, dass sie in Richtung Osten Gott verehrten und anbeten sollten.“ Siehe *Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, 30.

588 Vgl. S. H. Griffith, *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hālê and a Muslim Emir*, Hugoye 3:1 (2000), 29–54, hier: 48–49.

589 In Sure 42,51 werden drei Wege der Offenbarung Gottes genannt: Gott redet mit dem Menschen durch Eingebung (*al-wahy*), hinter einem Schleier (*hijāb*) oder durch einen Gesandten. In der früh-arabischen melkitischen Literatur wird der Begriff „Selbstverschleierung“ (*ihtajaba*) Gottes aus der qurʿānischen Terminologie übernommen und auf die Christologie übertragen: „The pre-eternal substance is the essence (dhāt) of God most high, unlike the substances created by Him, for He is their Creator. It is simple, unlike the simple substances created by His substance. It is not bounded, and not seen: God did not speak to Moses the Prophet except (ʿillā) in a veil (hijāb), as He came [to him] in the Bush, the Tabernacle, the Ark of the Covenant, and the Pillar of Cloud. And at the end of times He veiled Himself (ihtajaba) through union with humanity (al-insan) and became manifest to His creation in the most exalted creature: the human (al-insān).“ (Sinai ar. 434, f. 171^v, zitiert nach Swanson, *Beyond Proofexting*, 301f). Gott hätte also einen leiblichen Schleier angenommen. (Ders., *The Cross of Christ in the Earlier Arabic Melkite Apologies*, in: K. Samir / J. Nielsen (Hg.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period 750-1258*, Leiden 1993, 115–145, hier: 126).

590 S. H. Griffith, *Islam and the Summa Theologica Arabica*, in: JSAI 13 (1990), 225–264, hier: 250.

591 Graf, *Die arabischen Schriften*, 302.

Schlussbetrachtungen

a. Theodor Abū Qurrah und die Bildertheologie des Johannes von Damaskus

Theodor Abū Qurrah stand in einer langen Tradition des christlich-theologischen Denkens, das er sich vor allem im Kloster Sabas aneignete.¹ Was speziell seine Bildertheologie betrifft, meint Sidney H. Griffith, dass Theodor in hohem Maße auf den drei griechischen Bilderapologien des Johannes aufbaut, jedoch ohne den kontextuellen Bezug zu den christlichen Gemeinschaften im Kalifat aus den Augen zu verlieren.² Dieses Aufbauen auf Johannes wurde im Laufe dieser Arbeit jedoch sehr differenziert betrachtet, indem nicht nur auf Ähnlichkeiten, sondern auch auf wichtige Unterschiede zwischen den beiden Ikonophilen hingewiesen wurde. Um die Arbeit Theodors an der Bilderfrage schlussfolgernd würdigen zu können, wird sie zusammenfassend im Vergleich zur Arbeitsweise am Bilderthema von Johannes aufgezeigt. Dadurch lässt sich noch einmal feststellen, worauf es Theodor bei der Bildertheologie ankam. Die Bilderfrage, die nicht nur ein gemeinsames Feld der christlichen Theologen in Byzanz und im Kalifat war, sondern vielmehr zum brennendsten Problem in beiden Lagern wurde – im ersten innerchristlich und im zweiten interreligiös geprägt und motiviert – kann klare Hinweise dafür liefern, wie sich der theologische Diskurs verändert hatte. Faktisch wird die Programmatik jeder Darstellung der Bildertheorie vom jeweiligen kulturell-religiösen Kontext mitbestimmt.

Der erste auffällige Unterschied zwischen den beiden Theologen besteht in deren jeweilige Motivation sich intensiver mit dem Bildthema auseinanderzusetzen. Johannes setzt bei der Autorität der Kirche mit scharfer Kritik an der Einmischung des Kaisers in Glaubensangelegenheiten an. Ihm ging es um die Trennung von Staat und Kirche (gegen *außerkirchliche*, d.h. politische, bilderablehnende Einflüsse) sowie um die Ausformulierung einer Bildertheologie auf Basis der durch die Jahrhunderte fundierten christlichen Theologie – vor allem der Christologie – der Kirchenväter und der Konzilien (gegen *innere*, d.h. theologische, bilderablehnende Einflüsse). Im Fall Theodor ging es um die Legitimierung des Bildergebrauchs und der Bilderverehrung gegen *außerchristlichen* Einflüsse aufgrund der im islamischen Kontext anerkannten autoritativen Offenbarungsschriften des Alten Testaments und um die Grenzziehung und Stärkung einer christlich-religiösen Identität, die – wie er mit Nachdruck betont – von Anfang an auf Bilder angewiesen war.

Theodor stellt dem stark ausgeprägten „ekklesiologisch-traditionsorientierten Motiv“³ bei Johannes die Autorität der Schrift entgegen, die positiv über die Bilder spricht. Auch wenn Johannes sich ebenso auf die Heilige Schrift beruft, macht er nicht dermaßen Gebrauch von ihr, wie Theodor. Während für Johannes die Menschwerdung das „Hauptargu-

1 Lamoreaux, *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, 25.

2 Griffith, *Muslim and Church Councils*, 294.

3 Vgl. Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 379–401.

ment“ ist⁴, das er „refrainartig“ in die Argumentation integriert,⁵ macht Theodor den skripturalen Anthropomorphismus, der aktuell innerislamisch zur Debatte stand, zum zentralen Punkt seiner Argumentation. An die Tradition geht er nicht hermeneutisch heran. Ausschlaggebend ist bei ihm vielmehr ein inneres und ein äußeres Argument: Das innere Argument ist das Ursprungsmoment des Christentums, in dem die Bilder durch Christus eingesetzt wurden, wobei nicht an eine wörtliche Einsetzung zu denken ist, sondern an das neue religiöse Dasein, das die Verbote des Alten Bundes überwunden hat. Das äußere Argument bezieht sich auf die Präsenz der Bilder in allen Kirchen, was ein Zeichen der Langlebendigkeit dieser Tradition ist. Diese unterschiedliche Herangehensweise an die Bilderfrage ist den unterschiedlichen Kontexten geschuldet, in denen diese Theologen lebten und – im direkten Zusammenhang damit – ihren unterschiedlichen Adressatenkreisen. Johannes war in eine theologische Debatte mit christlich-ikonoklastischen Theologen verwickelt, verfasste seine drei Bilderapologien auf Griechisch und wendete sich an die in Byzanz lebenden Christen, die – auch wenn nun wegen des Bildersturms gespalten – immer noch tief in der christlichen Tradition, d.h. Vertrautheit mit einer bestimmten Schriftinterpretation und theologischen Begrifflichkeit sowie mit einer gewissen Selbstverständlichkeit der christlichen Lebenspraxis, verwurzelt waren. Im Gegensatz zu ihm bildet Theodor seine theologischen Gedanken – auch wenn sich nach wie vor aus der christlichen Tradition nährend – gleichzeitig auf einer anderen Denkstruktur unter dem „influence of the Iraqi *mutakallimūn*“⁶ aus. Er schreibt auf Arabisch und wendet sich an ein christliches Publikum, dessen religiöser Nährboden auch andere ‚Wasser‘ (Qur’ān und islamische Tradition) beinhaltete und durch das aktuell im Raum stehende ḥadīthische Bilderverbot sowie die öffentlich ausgedrückte religiös-islamische Lebensweise mitbeeinflusst war. Seine Legitimierung des Bildergebrauchs und der Bilderverehrung nimmt deswegen starke polemische und apologetische Züge an. Er überschreitet die schmale Grenze der dogmatischen Streitigkeiten in Byzanz und stellt sich als Verteidiger der Grundsätze des Christentums gegen das Judentum und vor allem den Islam.

Es lassen sich nun einige Aspekte zu den theologischen Arbeitsweisen Johannes’ und Theodors verdeutlichen und einige Schlüsse zum jeweiligen Bildverständnis ziehen.

Bei Johannes baut die Vätertheologie sein Denkgehäuse auf. Manchmal verbindet er biblische Stellen mit patristischer Exegese. Darüber hinaus zieht er lange Zitate aus den Kirchenvätern (z.B. Pseudo-Dionysius, Basil der Große, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, etc.) heran, um seine Gedanken zu unterstützen. Am patristischen Gut bedient sich Johannes sowohl in einer „kompilatorischen“ Weise⁷, als auch in einer authentischen Weise, indem er auf die Autorität der bewährten Väter sein eigenständiges theologisches Denken konstruiert.⁸ Um seinen Beweis zu stärken und zu

4 Ebd., 435.

5 Ebd., 430.

6 Monferrer-Sala, *Between Hellenism and Arabicization*, 458.

7 Zu Johannes als „Kompilator“ siehe: A. Ehrhard, *Theologie*, in: K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1454)*, München 21897, 37–218, hier: 70; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, Freiburg im Br. 1909, 108f. Zu einem differenzierten Blick auf seine Arbeitsweise siehe: J. M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, in: OCP 17 (1951), 5–60, hier: 56.

8 Siehe Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, 90–100.

beleuchten, bringt Johannes ganze Florilegien, das sind Anhänge mit Zitaten aus der patristischen Literatur oder Berichte aus Heiligenleben, zusammen.⁹ In seiner Analyse der Arbeitsweise von Johannes macht Basilius Studer eine Bemerkung zur byzantinisch-theologischen Argumentationsstrategie um die Zeit von Johannes herum:

Indem die Theologen sich nicht mehr an die Schrift selbst heranwagten und ihre Probleme und Lösungen nicht mehr aus der ersten Quelle der Offenbarungswissenschaft schöpften, verließen sie weitgehend den biblischen Standpunkt der Väter. [...] So steht die damalige kirchliche Literatur unter dem Kennzeichen des Traditionalismus. Man schaute in erster Linie auf die Vergangenheit zurück und zehrte vom Schätze, den die Vorfahren gesammelt hatten.¹⁰

Hinsichtlich des patristischen Bezugsgrades sind bei Theodor deutliche Unterschiede zu Johannes zu beobachten. Theodor begrenzt sich auf die Erwähnung einiger Kirchenväter (Dionysius, Clemens, Hierotheus) und auf das Zitieren anderer (Athanasius, Eusebius von Caesarea, Gregorius der Theologe), ohne deren Gedanken für seine Bildertheologie fruchtbar zu machen. Durch den Bezug zu den ersten drei Kirchenvätern stellt sich Theodor nur als einer in der Tradition der Väter stehend dar. Die zitierten Stellen dienen ihm dazu den Bildergebrauch und die Bilderverehrung als ein Traditionsgut der Kirche zu beweisen. Johannes wiederum bringt viele Zeugnisse aus der Väterliteratur, „aber nicht auf positivistisch-historische, sondern auf theologische Weise, indem er den zitierten Aussagen (meist theoretische) Inhalte entnimmt, die er als Bausteine bzw. Stütze für seine eigene Argumentation verwendet“.¹¹ Wenn für Johannes der Kirchenvater Basilius der Große (gest. 379) eine primäre Stelle in der Argumentation bekommt, zieht Theodor Athanasius den Großen (gest. 373) als „den berühmten“, „den ältesten unter den Lehrern“ und als „den fünffach Gekrönten“ – wegen seiner fünf Exilen – „im Kampf für die Orthodoxie“, „die feste Säule unter den Säulen der Kirche“¹² heran. Von ihm bringt Theodor in einer knapper Weise den wichtigen Gedanken der Unterscheidung zwischen der Verehrung Gottes und der Verehrung der Bilder und des Kreuzes. Doch die Wahl dieses Kirchenvaters als die höchste Autorität ist auch über dieses Argument hinaus von Bedeutung. Theodor instrumentalisiert den ehemaligen Exilanten als eine Figur, die eine Selbst-Identifizierung unter den Christen bewirken konnte, weil sie ebenso unter fremder Herrschaft lebten und ausgegrenzt wurden. Athanasius wird als ein entsprechendes Vorbild im unermüdlichen Kampf für die Orthodoxie dargestellt. Zu diesem Kampf werden auch Theodors christliche Adressaten aufgefordert. Er tritt dabei als Pädagoge auf. Von ihm erzählt Theodor eine Geschichte, die auch bei Johannes vorkommt. Es geht um einen „Mönch“ (bei Theodor) bzw. einen „Asketen“ (bei Johannes), der vom Teufel versucht wurde, weil er eine Marienikone verehrte. Durch dieses Beispiel wollen sowohl Johannes als auch Theodor die Macht des Bildes oder besser die Wirkung des Dargestellten durch das Bild zum Ausdruck bringen. Diese Erzählung, die von Johannes dem Sophronius, dem Patriarchen von Jerusalem (gest. ca. 638) zugeschrieben

⁹ Kotter, *Contra imaginum*, 24–33.

¹⁰ Ebd., 9f.

¹¹ Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 391.

¹² Arendzen, *De cultu imaginum*, 11; Graf, *Die arabischen Schriften*, 289; Dick, *Traité du culte des icônes*, 114f.

wurde¹³, stammt von einem zu Unrecht Athanasius von Alexandrien (gest. 373) zugeschriebenen Werk, *Quaestiones ad Antiochum*, das auf Armenisch, Arabisch und Alt-kirchenslawisch überliefert ist.¹⁴ Theodor erwähnt Athanasius vor und nach dieser Geschichte.¹⁵ Von Sophonius verliert er kein Wort. Der Rückgriff auf ein weiteres Zitat aus *Questiones* bezüglich der Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung – wiederum bei Theodor als Athanasius-Zitat ausgegeben – fehlt bei Johannes vollständig. Dies ist ein typisches Beispiel dafür, dass Theodor Johannes zumindest frei verwandte, aber auch unabhängig seine Argumente konstruierte und im Fall der alternativen Zuschreibung einfach auch einer späteren Entwicklung bei der Zuschreibung des Textes entsprochen haben könnte. In dem Unterschied des Bezugsgrades der Väterbeweise wird das Profil der Adressaten beider Theologen deutlicher. Johannes setzt eine volle Anerkennung und Autorität der Väter bei seinen christlichen Adressaten voraus, während Theodor sich einem gemischten Publikum zuwendet, dessen christlicher Teil allmählich nicht mehr so selbstverständlich der eigenen Tradition folgte.

Johannes bringt eine Fülle von anderen Beispielen wundertätiger Ikonen, die von Theodor ausgelassen wurden.¹⁶ Theodor wählt stattdessen Wundergeschichten, die in einem direkten Zusammenhang mit der Konvertierung eines Muslims und eines Juden stehen. Diese zwei, die die Wahrheit des Christentums anerkannt haben, stehen bei Theodor als Repräsentanten der zwei Nachbarreligionen. Es wurde festgestellt, dass Theodor oft die Juden und besonders die Muslime als Zweitadressaten im Auge hatte.

In der Behandlung einiger Grundgedanken – das alttestamentliche Bilderverbot, die Kontinuität zwischen den Bildern im Alten Testament und die christlichen Bildern, die Kultgegenständen im Alten Testament, die biblischen Anthropomorphismen, das bis zur Apostelzeit zurückgehende ehrwürdige Alter des Bildergebrauchs in der Kirche, die ungeschriebene Tradition, die Erinnerungsfunktion des Bildes, die typologische Schriftexegese, die Analogie zwischen Bild und Wort, – sind viele Ähnlichkeiten zwischen Johannes und Theodor zu erkennen. Der meist im Laufe der Argumentation wiederaufgenommene Sachverhalt bei den beiden Theologen ist das mosaische Bilderverbot und seine Deutung als Situationsbedingtheit. Theodor bringt das Bilderverbot jedoch in Verbindung mit dem *ḥadīṭ*ischen Bilderverbot und setzt beide außer Kraft, das erste aufgrund des späteren Verhaltens der Propheten – wie Johannes – und das zweite wegen des ähnlichen Inhalts als einem zur mosaischen Zeit gehörenden religiösen Gut.

Theodor bleibt nicht in der theologischen Argumentation von Johannes verhaftet, sondern sucht seinen eigenen Weg, welcher für seinen Kontext eher aufnahmefähig war. Einige Zentralgedanken aus der Bildertheologie von Johannes bei Theodor bleiben unberührt.

13 I, 64f. und III, 13; Kotter, *Contra imaginum*, 124, 165.

14 E. Tayec'i, *At'anasi Alek'sandrwoy hayrapeti čar'k', t'ult'k' ew ěnddimasc'ut'iwnk'*, Venedig 1899, 347–481; GCAL I, 312–313; C. Macé, *Les Quaestiones ad Antiochum duces d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question*, in: M.-P., Bussières (Hg.), *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exegese. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009*, Turnhout 2013, 121–150, hier: 121, Anm. 3.

15 Arendzen, *De Cultu Imaginum*, 12; Graf, *Die arabischen Schriften*, 290; Dick, *Traité du culte des icônes*, 114, 118.

16 I, 60, 62, 63; Kotter, *Contra imaginum*, 161f; Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 168–170.

Die theologische Relevanz der von Johannes auf Grundlage der Kirchenväter mit starkem christologischen Akzent ausformulierten Bildertheologie scheint bei Theodor unterschätzt zu werden. Die besondere Aufwertung der Materie bei Johannes als Medium der Offenbarung, als Teilhaberin an der Erlösung der Menschheit in den Inkarnations-Akt und als voll mit göttlicher Energie (ἐνέργεια) und Gnade (χάρις) Gottes erfüllt¹⁷ wird bei Theodor nur auf das reduziert, was – im Nachhinein und nicht *a priori* – Wertvolles auf ihr geschrieben (Gesetzestafel, Heiliges Buch, Namen der Propheten, Unterschrift eines Königs) oder imprägniert (Siegel eines Königs) wird. Die Aufteilung der Bilder in sechs verschiedene Arten sowie die der Verehrungen in fünf Kategorien bei Johannes fehlt bei Theodor. Um die auf die Erinnerung begrenzte Funktion des Bildes zu betonen, erklärt Theodor, dass es oft vorkomme, dass abgenützte Bilder „wie Holz“ verbrannt werden können.¹⁸ Der Unterschied in der Betrachtung der Materie lässt sich entweder als bewusste Vermeidung einer zu komplexen Sache für Theodors Kontext verstehen, oder als Ergebnis seiner Beeinflussung durch die islamisch geprägte Welt, in der er lebte. Bemerkenswert ist bei Theodor das permanente Zurückziehen hinter die biblischen Zitate. Aus der Schrift schöpft er das Argument, dass die Mensch-Gott-Beziehung auf eine medial-anagogische Weise funktioniert, die auch von Johannes vertreten wird. Trotz dieses gemeinsamen Gedankens ist eine wichtige Akzentverlagerung zu beobachten: Während Johannes aufgrund der in die Mitte seiner Bildertheologie gerückten Triadologie (auf Basilius stützend) und Christologie ein *perichoretisch-kommunikatives* Bildverständnis durch den Teilhabe- und Energieia-Gedanken vertritt, rechtfertigt Theodor ein *transitives* anthropologisches Bildverständnis. Die anthropologische Dimension drückt sich in dem – wie Belting im Kontext der perspektivischen Bildtheorie formulierte – „ikonische[n] Blick“ des Betrachters und nicht im Blick „von den Ikonen“ aus. Es geht um „ein zum Bild gewordene[n] Blick“¹⁹, ohne aber, dass das Bild in dem Betrachter aufgelöst wird. Erst durch den gläubigen Blick des Betrachters und durch die entsprechende Verehrung wird das Bild zur Ikone. Das Thema der „Vergöttlichung“ als Voraussetzung der Heiligenverehrung bleibt bei Theodor ebenso unangesprochen. Er spricht nur von der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit, von der Restaurierung der ursprünglichen Schönheit im Menschen. Auch das anthropologische Argument von Johannes bezüglich der doppelten Beschaffenheit des Menschen (Leib und Seele), des „stufenförmigen Aufbaus des Seins“²⁰ und der daraus resultierenden Notwendigkeit der Bilder zur Erkenntnis der geistlichen Dinge bringt er nicht zum Ausdruck.

Theodor konstruiert sein Bildkonzept vielmehr auf dem Grundgedanken, dass die Mensch-Gott-Beziehung auf medial-anagogische Weise möglich ist. Der Urheber dieser Beziehung, und implizit des ersten Bildes, ist Gott. Definitiv bleibt: (1) Gott zeigte sich den Propheten und sprach mit ihnen auf anthropomorpher Weise → das Attribut Gottes *per se* ist seine Körper-/Menschwerdung; (2) auf Befehl Gottes schufen die Propheten Bilder, die auf etwas Höheres als sie hinwiesen → christliche Bilder; (3) die Propheten warfen sich vor Menschen (z.B. Mose vor den Hethitern) und vor geschaffenen Dingen nieder → Bil-

17 Vgl. Olewiński, *Um die Ehre des Bildes*, 472–479.

18 Arendzen, *De cultu imaginum*, 11; Graf, *Die arabischen Schriften*, 290; Dick, *Traité du culte des icônes*, 115.

19 Belting, *Florenz und Bagdad*, 24.

20 Kotter, *Contra imaginum*, 14.

derverehrung; (4) die gelegentlich wundertätigen Bilder haben die begrenzte Aufgabe den Glauben zu wecken; (5) Bilder haben eine Erinnerungsfunktion und motivieren zum ‚Bildwerden‘. In diesem System wird Gott und sein Willen über alles gestellt und alle Dinge werden in Beziehung zu ihm als Urheber allem betrachtet. Gottes Wille bezüglich der Bilder (→ Bilderverbot) ist einerseits von dem von ihm legitimierten kultischen Bildergebrauch und andererseits von dem Umgang der Propheten mit den alttestamentlichen Verboten her zu deuten.

Die Aufgabe das Bild als solches durch biblische Argumente überhaupt zu legitimieren, anstatt es grundlegend zu theologisieren, scheint bei Theodor eine der wichtigsten zu sein. Darin zeigt sich seine Originalität und stellt eine andere Facette des Profils Theodors im Gegensatz zu der in der Forschung einstimmig angenommenen Auffassung dar, dass Theodor in starker Abhängigkeit von Johannes stand. Dass Theodor Johannes als Vorlage hatte, kann kaum bestritten werden. Meisterhaft aber distanziert sich Theodor von dem größten Bildtheologen vor ihm und verstand die Notwendigkeit, eigene Utensilien und Methoden zu verwenden, die die religiöse Übersetzung des Bildthemas im arabischen und islamischen religiös-kulturellen Raum möglich machen konnten. Wenn für Johannes der religiös-kulturelle ‚Raum des Islam‘ eine ‚Reflexion von außen‘ im immer noch dominanten ‚Raum des Christentums‘ bedeutete, der sich auf einem jahrhundertelangen Weg der Verwirklichung auf allen Ebenen des sozial-religiösen Lebens betrachtete, repräsentierte er für Theodor den ‚Haushalt‘, in dem das Christentum den kleineren, geduldeten, manchmal zweitklassigen ‚Raum‘ darstellte. Die gleichzeitige Arabisierung und Islamisierung der Gesellschaft markierten das Ende der Herrschaft der christlichen Metaphysik und Ordnung als Interpretationsrahmen.

Zeit und Kontext Theodors standen unter anderer Prägung und Herausforderung. In den apologetischen und polemischen Texten, die im 9. und 10. Jahrhundert aus den christlich-muslimischen Begegnungen entstanden sind und die eigene Religion als die eine wahre zu beweisen bemüht waren, war die Legitimierung der jeweils eigenen Positionen aufgrund der Offenbarungsschriften unentbehrlich.²¹ Auch wenn in der christlichen Apologetik und Polemik im frühen islamischen Kontext die Autoren Vernunftargumente unter dem Einfluss des *‘ilm al-kalām* vorbrachten, kehrte die Argumentation oft zu Argumenten aus der Schrift zurück.²² Am Beispiel Theodor Abū Qurrahs und im Vergleich mit Johannes von Damaskus konnte gezeigt werden, was für ein Gewicht der alttestamentlichen Bezug, den Theodor als gemeinsamen Kanon zwischen Christen und Muslime versteht, in der christlich-theologischen Argumentation bekommen hat. Christen und Juden wurden im Qurʾān als „Leute der Schrift“ (Sure 2,105; 5,47) betrachtet, und der Islam verstand sich selbst als Buchreligion im Bewusstsein um die Existenz der beiden anderen Religionen. Die Bilderschrift lässt erkennen, dass dieser anerkannte Status der Christen durch ihre religiöse Praxis, besonders durch ihre Bilderverehrung, stark in Frage gestellt wurde. Er bemüht sich deswegen diesen wiederherzustellen, indem er die Bilderverehrung mittels der Propheten begründet. Das Alte Testament wird zur vorrangig autoritativen Argumentationsquelle. Einige Schriftstel-

21 *Arguing from Scripture*, 33f. Siehe auch D. Bertaina, *The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam*, in: D. Thomas (Hg.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden 2007, 155–162.

22 *Arguing from Scripture*, 45.

len werden als selbsterklärend verstanden oder lassen sich gegenseitig deuten. Vollständigkeit der verwendeten Stellen wird nicht angestrebt. Die meisten von ihnen werden nur paraphrasiert. In seiner Anthropomorphismen-Liste nennt Theodor eine Stelle, die angeblich bei dem Propheten Amos zu finden sei, und zwar darüber, dass der Prophet Gott am Ufer eines Flusses stehen gesehen habe.²³ Diese Stelle befindet sich aber nicht im Buch Amos. Wahrscheinlich bezieht sich Theodor auf Dan 10,4 oder 12,6.²⁴ Das kann ein Hinweis dafür sein, dass Theodor Bibeltexte auch aus dem Gedächtnis zitiert haben soll.²⁵ Der häufige Bezug auf die Schrift beweist seine große Vertrautheit mit ihr. Zwei Verwendungsarten sind bei ihm zu bestimmen. Einmal bringt er die Schrift als Beweis für seine Behauptung oder als Widerlegung der Thesen der Gegner. Oder er drückt sich in Worten und Gedanken der Schrift aus. Eigene Kommentare finden sich jedoch kaum. Theodor ist der Überzeugung, dass die Worte der Schrift einen verborgenen Sinn einschließen, der erst mit der messianischen Erfüllung der Zeit (Kairos), die gleichzeitig die Außerkraftsetzung des Gesetzes bedeutet, verstanden werden kann. Das macht Theodor mit einer Stelle aus dem Propheten Daniel (12,4) deutlich, der über die Zeit der Verheißung spricht, und nicht mit Paulus (Gal 4,4), bei dem von der Zeit der Erfüllung die Rede ist. Er bleibt auf die Ebene des Alten Testaments und deutet von dort aus die christliche Wirklichkeit. Die Heilige Schrift – laut Theodor – ist vernünftig nur unter der Führung des Heiligen Geistes, der den Offenbarungsakt auf alle Wahrheitssuchenden ausweitet, auszulegen. Sie ist nicht vernunftfeindlich, sondern nimmt die Ansprüche der Vernunft in sich auf und stellt sie in einen geistlichen Rahmen, in dem sich der Ort der Theologie schlechthin befindet.

Theodors übliche argumentative Arbeitsweise besteht im Formulieren von Hauptgedanken oder im Einbringen der von den Gegnern formulierten Vorwürfen sowie in der Einführung langer Listen mit alttestamentlichen Zeugnissen, die selber als Antwort oder als Gegenthese fungieren sollten. Zunächst stellt er die These oder das Streitthema dar, das er behandeln will. Dann weist er darauf hin, dass seine Belege nur repräsentativ sind. „Zeugnisse dafür gibt es viele.“²⁶ Zum Schluss betont er triumphierend: „Es war uns eine Befriedigung, lange bei den Zeugnissen der Schriften und ihrer Untersuchung zu verweilen [...]“²⁷ Das christliche Denken wird mittels der textuellen Bezüge wesentlich präziser in den interreligiösen Kontext eingezeichnet.

Der Rechtfertigungsdruck, den muslimische Gesprächspartner auf Christen gewollt oder ungewollt erzeugten, erforderte Kreativität beim Versuch, alte theologische Sachstände zu erhalten. So bietet die Bilderschrift ein Modell interreligiöser Verhältnisbestimmung anhand des intertextuellen Prozesses an, das einerseits von konstruktiver Bedeutung für die

23 Arendzen, *De cultu imaginum*, 7; Graf, *Die arabischen Schriften*, 285; Dick, *Traité du culte des icônes*, 105.

24 Vgl. Graf, *Die arabischen Schriften*, 285; Griffith, *Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, 38, Anm. 80.

25 Diese These wurde auch von A. S. Tritton aufgestellt, der sich mit einigen biblischen Texten aus den Schriften Theodors auseinandergesetzt hat. Vgl. *The Bible Text of Theodore Abu Kurra*, in: JTS 34 (1933), 52–54, hier: 54.

26 Arendzen, *De cultu imaginum*, 28; Graf, *Die arabischen Schriften*, 309; Dick, *Traité du culte des icônes*, 161.

27 Arendzen, *De cultu imaginum*, 40f; Graf, *Die arabischen Schriften*, 323; Dick, *Traité du culte des icônes*, 193.

Selbstreferenz innerhalb des eigenen religiösen Systems und im Dialog mit dem religiös Anderen ist und das sich andererseits für eine breitere Leserschaft öffnet. Theodors größte Leistung zeigt sich jedoch in der ‚Re-Konzeptualisierung‘ oder Rearrangierung biblischen Inhaltes. Er stellt eine dialogische Verbindung zwischen dem alttestamentlichen Text und dem qurʿānischen Co-Text her. Die skriptural-intertextuellen Bezüge tragen selber eine interpretative Kraft. Sie enthalten sowohl eine Sinn konstituierende als auch eine Sinn kontrastierende Funktion, die die theologische Bedeutung festlegt, so dass der Autor nach einer langen Liste biblischer Zeugnisse nur kurz deren Eindeutigkeit hinsichtlich der behandelten Thematik unterstreichen muss. Dies erweist sich bei Theodor als hermeneutische Norm. Die intertextuelle Herangehensweise schafft eine zweifache Beziehung: zwischen Texten und zwischen Texten und Lesern. Der Leser selber wird in einer gewissen Weise zur Schaltstelle für intertextuelle Verknüpfungen. Die mit dem Qurʿān mehr oder weniger vertrauten Christen lernten dabei ihre eigene Identität ausgehend von den Gemeinsamkeiten beider Religionen von der der Muslime zu unterscheiden und schriftgemäß zu verteidigen. Der Adressat, nicht ausschließlich der Christ, wird in eine intertextuelle ‚Disposition‘ geführt, wie dies in den Kapiteln IV, V und IX der Bilderabhandlung geschieht. Hier bringt Abū Qurrah nicht weniger als 59 Zitate aus der Tora, 25 aus den Geschichtsbüchern, 28 aus den Büchern der Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel, Hosea und Jonas, neun aus den Psalmen, zwei aus den Makkabäerbüchern und eines aus den Sprüchen Salomos. Diese Fülle von Stellen aus dem Alten Testament, unter denen viele korrespondierend zum qurʿānischen Ko-Text gewählt wurden, ergeben deutlich die intertextuelle Referenz. Auf dieser Grundlage sollen die ‚skripturalen‘ Vernetzungen die theologische Ausführung legitimierbar und kommunizierbar machen. Nicht alle alttestamentlichen Stellen finden eine qurʿānische Korrespondenz, so dass Theodor Abū Qurrah ein *Modell der zusammengesetzten oder korrespondierenden Wahrheitsträger* in den Schriften (inter-skriptural) entstehen lässt. Der ‚andere‘ Text (Qurʿān) übernimmt eine konstituierende Rolle in der Argumentation, wobei auch der referierte Text (Altes Testament) in einem neuen Licht des Verstehens erscheint (meta-skriptural).²⁸ Qurʿānische Texte und islamische Konzepte auf dem christlichen ‚Terrain‘ werden als hermeneutische Instrumente aktiviert, die zugleich Distanzierung zu traditionellen Denkweisen dadurch erlauben, dass sie das eigene Argument um das Importierte des Anderen in partieller Hinsicht erweitern und somit diese durch die interreligiöse Begegnung geweitete Sicht korrigierend auf die gewachsenen Anschauungen zur Bilderverehrung aufsetzen können. Was vielleicht als ein Paradigma ‚inklusive‘ Hermeneutik zu sehen wäre, muss eher als eine transformierende Übernahme der rezeptionsabhängigen qurʿānischen Elemente durch Assoziationen bezeichnet werden, die die christliche Argumentation begünstigen sollen. Die Potenzierung des Bezugssystems durch das religiös dem Anderen eignende Element sollte dem erreichten Sinn zu einer größeren Plausibilität verhelfen. Die Notwendigkeit, intertextuelles (alttestamentlich-qurʿānisches) Material zu verwenden, erhöht die Möglichkeit zur Rezeption in einem Raum, der muslimisch dominiert war, in dem aber auch weiterhin christlich gedacht wurde. Damit war diese Methode sowohl dem *ad intra* als auch dem *ad extra* verpflichtet. Der durch den Islam

28 Vgl. M. Orosz, *Literarische Bibellektüre(n). Aspekte einer semiotischen Intertextualitätskonzeption und intertextueller Textanalyse*, in: S. Alkier / R. B. Hays (Hg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften*, 217–235, hier: 225.

womöglich verunsicherte Christ oder der aufgrund seiner Ablehnung der Bilderverehrung dem Islam besonders nahestehende Christ werden für Theodor misstrauische, desorientierte und von ihrer Identität Entfremdeten. Damit ist ihnen von vornherein die Legitimität ihrer theologischen Position entzogen, sie wird ihnen aber ausdrücklich erst als irrig vorgeführt, indem eine Textgläubigkeit überwunden wird durch eine schriftgemäße Gültigkeit der religiösen Praxis der Bilderverehrung, die gegen muslimische, jüdische und ikonoklastische Argumente die Bilderverehrung als schriftgemäß zu erweisen sucht. Entscheidend für das Verstehen ist dabei die Intention, der sich auch die Schrift verdankt. Somit führt das Schriftargument vom Wortsinn fort stets auf den intendierten Sinn.

Theodor bringt Stellen aus den Schriften, die, wie er sagt, Christen und Muslime in den Augen der „Weisen der Welt“ gleich machen würden. Ihr Gemeinsames begründe sich im Glauben. Dabei geht es Theodor weniger darum, trennende Glaubenswahrheiten zu erörtern, sondern vielmehr in klar vorzulegen, dass der Glaubensakt schon eine klare Grenzlinie zwischen denjenigen darstellt, die in ihren Ansichten durch etwas Höheres als sie leiten lassen, und denjenigen, die ihre Erkenntnisse nur aus der Vernunft allein schöpfen. Diese Grundannahmen werden durch Wiederholungen biblischer Zitate und durch Motivkombinationen verstärkt.

Der Rückgriff auf das gemeinsame Sachproblem von Text, d.h. Qur'ān und islamischer Tradition, und Prätext, d.h. Altes Testament, konzentriert sich auf folgende Themen: (a) übernatürliche Geschehnisse²⁹, (b) Anthropopathismen und Anthropomorphismen,³⁰ (c) verschiedene Verehrungsarten.³¹ Das Vernetzen von biblischen Stellen, das ein spezifisch rhetorisches Gewicht in der Argumentation gewinnt, folgt einer Intention, die christologisch ausgerichtet ist (Glaube → biblische/ Qur'ānische Anthropomorphismen → Menschwerdung → Verehrung Christi). Das intertextuell-orientierte Muster bietet zunächst eine Annäherung an das erwünschte Verständnis der Schriften, dann deren prophetische Betrachtung, wobei diese Konstrukte als ‚Repräsentanten‘ der christlichen Wirklichkeiten zu verstehen sind und letztlich die christliche Bilderverehrung auf eine solide schriftgemäße Grundlage stellen.

Die Verwendung von Elementen, die in einigen Punkten die Ähnlichkeit zwischen den Religionen dokumentieren sollten, hat bei Theodor eine wahrnehmende und gleichermaßen dialogstiftende Funktion. Der Leser wird an Korrespondenzen herangeführt, die die Wahrnehmung des religiös Anderen stets unabdingbar machen. Wenn Qur'ān- und Hadīṭ-Stellen Teil der Argumentation werden und nicht Ziel der Polemik, so wird die Dialogfähigkeit des Autors erkennbar. Essentielle Elemente der beiden religiösen Systeme werden in den einander korrespondierenden Sachverhalten vermittelt, damit auch der religiös Andere an der Argumentation teilhaben kann bzw. sie nachvollziehen kann. Die Bilderfrage stellt sich als eine Reorganisation seines vorgängigen Wissens (Schrift, Ritus, Liturgie, Kirchenväter) dar. Reorganisiert wird dieses Wissen durch seine Aktualisierung, die dadurch entsteht, dass das vorgängige Wissen mit dem religiös Anderen und dessen Wissen in Kontakt gebracht wird.

29 Vgl. Kap. Glaube und Vernunft.

30 Vgl. Kap. Die Menschlichkeit Gottes.

31 Vgl. Kap. Niederwerfung (*suğūd*).

Im Vergleich zu Johannes musste Theodor die Interpretation des biblischen Textes so einlegen, dass die Einwände der Muslime zurückgewiesen werden können. Sein Diskurs sollte deshalb nicht nur einen lehrhaften Charakter für den intendierten christlichen Leser, sondern auch eine polemisch-distanzierende Dimension von dem durch stark negative Ausdrücke direkt angesprochenen Juden sowie eine apologetische Stellungnahme zum impliziten muslimischen Gegenüber beinhalten, das nicht der direkte Adressat der Schrift ist, jedoch die textinterne Größe. Theodor argumentiert somit einerseits apologetisch, andererseits polemisch. Sein Ziel war, das Christentum in seiner Ganzheit (Offenbarungsverständnis, Schriftinterpretation, Theologie und Praxis) als die wahre Religion zu beweisen. Dazu gehörte der christliche Bildergebrauch als ein wesentliches Element, weil die Bilder religiöse Inhalte in einer konzentrierten Weise visuell zugänglich machten. Durch die Fülle der alttestamentlichen Zitate sollte die Gemäßheit der christlich-religiösen Praxis mit den Schriften bewiesen werden.

Theodor bildet eine christlich-religiöse „Identität in Entsprechung“, eine „Selbstklärung im Spiegel des Anderen“.³² Der heilige Text des Islam wird herangezogen, um die eigene Position zu erklären, nicht etwa in Ablehnung dieses Textes, sondern um das Gemeinsame der Schriften herauszustellen und von da aus das Eigene herauszubilden. Selbst die islamische Gebetsweise wird in eine Entsprechung zur Bilderverehrung gebracht. Durch die Hinweise auf den Qurʾān bringt Theodor eine andere Konzeption gegenüber den extra-qurʾānischen Traditionen (Bilderverbot) in die Diskussion, wenn er auf biblische und qurʾānische Quellen zurückgreift. Die intertextuellen Bezüge enden mit einem Imperativ: „Sie [die Muslime] sollten also das, was sie annehmen, ebensowenig annehmen dürfen, wie sie das, was sie annehmen, nicht tadeln dürfen.“³³ Oder: „Sie mögen also nicht diejenigen tadeln, welche dasselbe tun wie die Propheten.“³⁴ Der intertextuelle Horizont der Interpretationsarbeit erläutert das Handeln Gottes und das Verstehen der Schriften durch die Propheten. Es wird dabei die Möglichkeit geschaffen, Kritik an einem zu buchstäblichen Verständnis der Schriften zu formulieren, etwa im Verständnis des Bilderverbotes, das nicht der darin zum Tragen kommenden Absicht Rechnung zollt. Das intratextuelle (alttestamentlich) und intertextuelle (biblisch und qurʾānisch) Beziehungsgeflecht erst, das nicht bei einem monolithischen Verständnis von Texten aus der Perspektive nur je einer Religion stehen bleibt, erlaubt ihm eine kritische Distanz zu einer ausschließlich sich an Schriftbeweise bindenden Diskussion. Stattdessen wird die Schrift selbst aufgrund einer von ihm in ihr wirksam gesehenen Intentionalität zu einem Medium, dessen rechtes Verständnis von der rechten Aufnahme der in ihm wirksamen Absicht abhängt. Dieses letztlich von der Schrift unabhängige Moment ermöglicht ein Lesen der Schrift in größerer Freiheit, weil nicht aus dem Text zu erschließen, sondern aus dessen Grund in dem in ihm Beabsichtigten. In diesem Rahmen lässt sich für Theodor das entscheidende Potential für das Verständnis der Menschwerdung Gottes, der Bilderanfertigung und Bilderverehrung finden.

32 Vgl. B. Nitsche, R. Panikkar, *Multiple Identität als gelebte inter-intra-religiöse Transversalität*, in: R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008, 59–77, hier: 75.

33 Arendzen, *De cultu imaginum*, 6; Graf, *Die arabischen Schriften*, 284; Dick, *Traité du culte des icônes*, 102.

34 Arendzen, *De cultu imaginum*, 17; Graf, *Die arabischen Schriften*, 296; Dick, *Traité du culte des icônes*, 131.

Im Vergleich zu anderen seiner Schriften, in denen Theodor komplexe theologische Gedanken formuliert und starke Begrifflichkeiten verwendet, zeichnet sich die Bilderschrift besonders durch eine elementarisierende und systematisierende Argumentationsweise aus und durch mehrfache und vielschichtige Querverweise zwischen christlichen und islamischen Schrift- und Lehrinhalten. Der Autor weist ein beachtliches Talent für Zusammenfassungen auf. An vielen Stellen charakterisiert sich seine Arbeitsweise durch Knappheit und Auslassungen. Das muss aber nicht zwingend als Offensive betrachtet werden. Jenseits von knapp formulierten theologischen Gedanken ist dieses Werk von einem rhetorischen Gepräge und einem lebhaften Stil getragen und enthält für die apologetisch-polemische Sprache Theodors eine durchaus immense Aussagekraft. Ganze Reihen von biblischen Zitate begleitet von kurz gefassten Argumenten, dialektischen Beweisgängen, direkter Rede und Einschleichen eines Dialogs oder einer Narration sind Zeichen einer selbständigen Arbeit an der Bilderfrage, weit entfernt von einer kompilatorischen Zusammenstellung von Zitaten oder theologischen Gedanken aus den Kirchenvätern, und vor allem von Johannes von Damaskus. In dialogartig aufgebauten Passagen weist er Vorwürfe der Juden zurück. Darin kann die *kalām*-Technik, die religiöse Fragen in einem realen oder fiktiven Streitgespräch zu lösen versuchte, durchscheinen. Im Grunde arbeitet Theodor Wesentliches heraus. Ihm ging es stets darum, das in der Bilderverehrung ausgedrückte christliche Glaubenszeugnis in einem gleichzeitigen Tempo von Abgrenzung und Anknüpfung an den Kontext zu behandeln.

b. Kontextuelle Relevanz

Die christlichen Bilder, die im mehrheitlich islamischen Kontext ein äußeres Wahrzeichen des Christentums und Ausdruck eines ganz anderen religiösen Bewusstseins waren, wurden während der Regierungszeit von 'Abd al-Malik (685–705) und seinen Nachfolgern zu einem Streitobjekt. Mit diesen Kalifen beginnt eine entscheidende Wende in der Gestaltung des öffentlichen Raums im Herrschaftsbereich der Muslime, der durchaus christliche Symbole beinhaltete. Durch die öffentliche omnipräsente Inszenierung der *qur'ānischen* Botschaft bekam dieser Raum neue rituelle Züge. Die Ritualisierung koppelte sich von den vorgefundenen religiösen Traditionen nicht ganz ab, sondern wurde von ihnen bedingt. Sie hatten einen autorisierenden Effekt in der Konstruktion der islamischen Religion. Die politische Autorität stärkte sich dadurch und wirkte auf dem sozialen Kontext in gleicher Weise, wie die kaiserliche Autorität in Byzanz dies tat. Die politisch-religiöse Inszenierung durch die Kalifen war somit ein Teil des kulturell geerbten Repertoires. Mit dem Bau prächtiger Moscheen strebten sie an, die vorgeprägte religiöse Landschaft in die eigene religiöse Praxis aufzunehmen, wie im Fall der großen Moschee in Damaskus, die früher eine Kirche in Besitz der Reliquien des Täufers war, und im Fall des Felsendoms auf dem Tempelberg in Jerusalem. Die christliche Verehrung des Täufers implizierte auch die Ikonographie der Taufe Christi, die in den Umstellungsprozess von der christlich-bildgeprägten zur islamisch-bildlosen Kultur geraten ist. Bilder wurden durch ein „durchdachtes“ und ein „folgenreiches ikonographisches Vokabular“ ausgetauscht, indem die christliche Be-

deutung der Taufe Christi und ihre tiefen theologischen Implikationen in ein islamisches Verständnis übersetzt wurde.³⁵ Die neuen Heiligtümer sollten die „Fortsetzung und die abschließende Glaubensäußerung der Leuten des Buches“ zum Ausdruck bringen.³⁶ Gleichzeitig wollten die Kalifen die Überlegenheit und die Stärke des Islam und des neuen Staates bekunden.³⁷ Dies und die Einschränkung oder sogar das totale Verbot des Ausdrucks des Christentums im öffentlichen Raum drängte zu einer besonderen Art von Sozialverhalten muslimischer und nicht-muslimischer Bürger. Der Wunsch und das Recht des religiös Anderen anders zu sein, wurde durch das Anstreben der Kalifen einer homogene religiös-soziale Identität in der islamischen Gesellschaft minimalisiert. Die Einschränkung des eigenen religiösen Verhaltens der nicht-muslimischen Bürger zielte auf eine sozial-kulturelle Partizipation, die indirekt auch eine Partizipation an der Religion des Islam bedeutete. Die Christen „wurden zu Fremden in ihren Heimatländern“ und das Schutzvertragssystem „[wirkte] auf Dauer auf die Psyche der orthodoxen Christen des Orients“.³⁸ Entwurzelung vom eigenen Boden und Des-Identifizierung mit der eigenen Religiosität in der Öffentlichkeit beeinflussten die privat ausgelebte Religiosität der Christen selbst. Für viele Christen wurde die ‚Zwangsheirat‘ zwischen den repressiven sozialen Erfordernissen und den in der eigenen Tradition verwurzelten natürlichen religiösen Impulsen unmöglich. Sie reagierten mit einer Anpassung an die Bilderlosigkeit des Islam. Sie blieben weiterhin Christen, nur dass ihre christlich-visuelle Ausdrucksweise eine ungeahnte Durchlässigkeit erlebte. Sie schrieben in manchen Kirchen das Bild-Register neu. Anstelle der Mosaiken mit biblischen Szenen und Bildern von Heiligen treten kopflose Figuren, pflanzliche Motive und geometrische Formen auf. Die religiösen Bilder wurden ihrer hinweisenden Funktion auf die Urbilder beraubt. Christen ersetzten ihre vertrauten religiösen Bilder durch transgressive Formen, d.h. durch Formen, die in die visuelle Kultur des Islam übergingen. Diese Defiguration und Ersetzung des traditionellen Bildes bedeutete auch die Ersetzung der anthropomorphen Beschreibung Gottes, ein Gedanke, der von den bilderablehnenden Christen negativ in Verbindung mit Christologie gebracht werden konnte. Jede Identifizierung des Menschlichen mit Gott und jede ähnliche Form mit einem *rūh* (Geist) tragenden Geschöpf (Mensch oder Tier) wurde durch Entstellung visuell deklassiert. Dies trägt dem *qur'ānischen* Bild des unähnlichen Gottes (Sure 42,11; 112,4) und der durch die *ḥadīthische* Bilderverbot verbreiteten Angst der figuralen Repräsentationen Geist im Jenseits einzuhauhen Rechnung. Die islamische Ritualisierung der öffentlichen Sphäre und die Umschreibung des visuellen Raumes wirkten nach und nach auf die rituelle Verhaltensweise der Christen – öffentlich und in der Kirche: sie lehnten die Bilderverehrung ab, vor allem des berühmten Christusbildes (des Mandyliions) aus der Kirche in Edessa.

Im Kontext dieser sich verbreitenden Bilderphobia unter den Christen und ihrer Angriffen im orthodoxen Verständnis der Repräsentation der Heiligkeit war eine christliche Neubewertung der religiösen Bilder unausweichlich. Sie musste den muslimischen Vorwürfen Rechnung tragen, ohne das Eigene verloren zu geben. Dazu musste zunächst einmal ein *religiös-theologischer* und ein *biblisch-theologischer* Rahmen geschaffen werden, der es

35 N. Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest: Text and Image in Early Islam*, New York 2011, 93f.

36 Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, 56.

37 Ebd., 55.

38 Tamcke, *Die Christen im Nahen Osten, Geschichte – Gegenwart – Zukunftsperspektiven*, 50.

überhaupt für möglich erscheinen ließ, weiterhin der Bilderverehrung anzuhängen. (1) Für den religions-theologischen Rahmen behandelt Theodor die Themen: die wahre Religion, der „Geheimnis“-Charakter des christlichen Glaubens, die Wahrheit des Evangeliums, Glaube und Vernunft, Wunder als primäre Eigenschaft der „wahren“ Religion, die „wahre“ Heilige Schrift, die geschriebene und ungeschriebene Tradition. (2) Für den biblisch-theologischen Rahmen bearbeitet er die Themen: die „Körperlichkeit“ Gottes, die Attribute Gottes, die Vorstellung vom „Thron Gottes“, das mosaische Bilderverbot, das Erlaubte und das Verbotene, das Verständnis des Willen Gottes im Alten Testament, Erfüllung und Überbietung, Widerlegung des *ḥadīth*-ischen Arguments gegen die Bilder. Auf dieser Basis bildet er seine Bildertheologie heraus, wobei folgende Themen behandelt werden: Bild als Mysterion, Bild als Erinnerung und Nachahmung, Zusammenhang zwischen Bildverständnis und typologische Schriftinterpretation, Beziehung zwischen Abbild und Urbild, Verhältnis des Bildes zum geschriebenen Wort. Durch die komplexe Einrahmung der Bilderfrage unterstreicht Theodor, dass das christliche Festhalten an dem Bilderkult inmitten eines bilderfeindlichen Umfelds *das religiöse Differenzmerkmal* zum Islam ist, das skriptural und theologisch begründet werden kann. Um diese Differenz zu konstruieren, wählt Theodor in seiner Argumentation Gedanken aus dem interreligiösen aber auch aus dem rein christlichen Sprachinventar aus, die ihm in seinem theologischen Wissensvorrat zur Verfügung standen und die ihm mit gewisser Selbstverständlichkeit dem Zweck seiner kommunikativen Argumentation in seinem Kontext und für seine Adressaten als angemessen erschienen. Darüber hinaus setzt Theodor stilistische Mittel und rhetorische Strategien als kommunikative Werkzeuge ein, indem er die durch die Sprache und literarischen Gattungen des Qur’āns etablierten und herrschenden Regeln befolgt. In diesem Vorgang zeigt sich eine Mischung aus argumentativer Gewohnheit und ausdrücklicher Absicht. Manchmal befolgt er bewusst einen interreligiös-kommunikativen Plan, in dem der gemeinsame Code (,inter-skripturale‘ Passagen, die muslimische und die christliche Gebetsweise) selektiv verwendet und abgrenzend sowie identitätsausbildend funktionalisiert wird. Theodor schreibt auch einige Gedanken von Johannes in neuen literarischen Formen (Gleichnis) neu. Diese Formen beinhalten neue Elemente infolge ihrer kontextuellen Funktion in der religiösen Kommunikationskultur, in der die literar-theologische Sprache des Qur’ān bestimmend war. Die neuartigen Akzente signalisieren den *Übergang von selbstverständlicher Tradierung zur kontextuellen Neuformulierung* christlicher Lehrinhalte. Der Bezug Theodors auf den Qur’ān und *Ḥadīṭ* machen diesen Übergang deutlich. Sie bilden gleichzeitig die originellsten Elemente in der christlichen Bilderverteidigung.

Durch die theologische Kontextualisierung der Bilderschrift konnte gezeigt werden, dass Theodors Beschäftigung mit Theologie kein isolierter innerchristlicher Vorgang war, sondern durch Wahrnehmung des religiös Anderen zu charakterisieren ist. Das Kernstück religiöser Identitätsbildung im interreligiösen Kontext blieb bei ihm keine rein intra-religiöse Rahmentheorie. Die Akzentuierung der eigenen Theologie stand vielmehr in einem Erfahrungszusammenhang mit dem dynamischen Miteinander-in-Kontakt-Sein. In diesem ‚Laboratorium‘ für eine Art Dialog der Religionen entwickelte Theodor neue Rechtfertigungsstrategien, die dem religiös Anderen einen Platz innerhalb der eigenen Argumentation schufen. Im Bewusstsein der entstandenen eigenen Kommunikationssituation geht Abū Qurrah in der Bilderschrift essentielle Schritte der Legitimierung des Christentums als die wahre Religion. Er versucht innerhalb des Argumentationskomplexes von

christlichem Selbstbewusstsein und religiöser Fremdwahrnehmung ein kohärentes System zu entwickeln. Entlang der Argumentation ist zu erkennen, dass Abū Qurrah „identitätskonstituierende Konstruktionsprinzipien“³⁹ berücksichtigt, die sich im islamisch-christlichen Dialog festgesetzt haben. Diese Prinzipien sind mit dem Göttinger Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß in seinem System „Konzeptionelle Gattungen der selbstreferentiellen Rekonstruktion des religiös Fremden“, wie folgt, zu unterscheiden: (1) „Retrospektive Identifikation“, (2) „theologische Identifikation“ und (3) „Postulat definitiver Letztgestalt“.⁴⁰ Diese drei können im Fall Theodors folgendermaßen angewendet werden: (1) Im Kontext der religionslegitimierenden Argumentation war das Konzept der retrospektiven Identifikation auch im Islam „ein fundamentales Interpretament für die Relationierung zu Juden und Christen.“⁴¹ Der Qurʾān wurde von den Muslimen als „eine Art ‚restaurativer Brücke‘“ zu dem „althehrwürdigen, allem vorausliegenden, ‚reinen‘ Monotheismus“ verstanden.⁴² Das Zurückgreifen Theodors, wie auch anderer christlichen Apologeten seiner Zeit, auf alttestamentliche Beweise war eine methodische Selbstverständlichkeit. Durch den retrospektiven Blick auf die Geschichte des Bildes im Alten Testament in gleichzeitiger Entkräftung des mosaischen Bilderverbotes unterstreicht Theodor die Bedeutung der religiösen Bilder in der Kommunikation der Menschen mit Gott. Auf dieser Basis versucht er die Geltung der christlichen Bilder wiederherzustellen. (2) Die retrospektive Identifikation als Argument des biblisch-genetischen Ansatzes endet aber nicht im Alten Testament. Der Rückblick ist dabei am Prophetischen und am Erfüllten orientiert. Die theologische Identifikation ist eben das Bindemittel zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung. Diese Identifikation führt jenseits des Prooftexting-Modells zu einem christlichen Schriftverständnis. Die biblische Interpretation gehorcht den Regeln der allgemein anerkannten christlichen Hermeneutik (z.B. Typologie), die die Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen Testaments hervorhebt und die heilsgeschichtliche Prophetie – im Gegensatz zum islamischen Prophetieverständnis – entschlüsselt. Gott, der sich trotz seiner völligen Andersheit der Kommunikationsfähigkeit der Menschen anpasst, indem er sich den Propheten zeigte, ohne dabei in Widerspruch zu sich selbst zu sein, „lässt sich herab“ zu den Menschen. Dieses Herablassen Gottes in die Welt ist das bindende Element der Offenbarungsschriften. (3) Damit beginnt bei Theodor schon die Aufwertung der eigenen Identität. Er weist auf die Widersprüche im Qurʾān bezüglich der Gottesauffassung und auf die entgegengesetzten Meinungen unter den muslimischen Gelehrten diesbezüglich hin. Dadurch widerlegt Theodor eindeutig einen der Grundsätze des Islam, nämlich die Unüberbietbarkeit des Qurʾāns (Sure 85,21; 56,77–80). Es gebe kein anderes als wahr erwiesenes Buch außer dem Evangelium. Jedoch im Bewusstsein der von ihm gestellten Verbindungen zwischen dem Qurʾān und dem Alten Testament wertet Theodor das Potential der Schrift der Muslime als ein Buch auf, dessen Inhalte nur durch den Verstand des Glaubens begriffen werden können. Dies wiederum mache die Muslime und die Christen gleich angesichts der weltlichen Weisheit. Diese drei Prinzipien etablierten sich als wichtige Stufen in der Konstruktion der christlichen Identität in der Welt des Islam. Sie entwickelten

39 Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube*, 2.

40 Ebd., 124–128. Grünschloß analysiert diese konzeptionellen Modelle aus der islamischen Perspektive.

41 Ebd., 124.

42 Ebd., 125.

sich im gleichzeitigen Austausch mit und in Abgrenzung zu der Konstruktion der islamisch-religiösen Legitimierung.

Theodor Abū Qurrah gelingt nicht nur die Tradierung des christlichen Bilderverständnisses in arabischer Sprache. Vielmehr kann er der Formulierung der Bildertheologie in der lebendigen Begegnung mit den Muslimen eine besondere theologische Sprache geben. Diese neue Sprache war Ausdruck eines intern bereits stets sich vollziehenden Dialogs. Indem Christen so einerseits ihre eigene Theologie weiterentwickelten, dabei aber zugleich die Entwicklung der muslimischen Theologie berücksichtigten und die ihre mit dieser abglichen, schufen sie eine Voraussetzung dafür, dass ein gemeinsames Leben von Muslimen und Christen in ein und demselben Raum möglich wurde, weil sie durch Berücksichtigung des Anderen auf dessen Bedürfnisse Rücksicht nahmen oder sie zumindest in der Formulierung der eigenen Position so einfließen ließen, dass die Befremdungseffekte durch die generische Position verringert wurden und die durch sie hervorgerufene Verunsicherung durch eine inklusive, also die muslimische Position in die eigene aufnehmende Theologie überwunden werden konnte. Mit diesem Akt wurden zugleich christliche Glaubensinhalte in einer für die Muslime verständlichen Weise formuliert. Dadurch zeichnet sich der Beitrag Theodors an der Entwicklung christlicher Denkmöglichkeiten im islamisch geprägten Milieu aus.

Die Bilderschrift hat eine historisch-theologische Vermittlungsfunktion. Die Qur'anische Textrezeption und die theologischen Themen, die die Muslime beschäftigten, werden *expressis verbis* benannt. Theologische Fragen wie Gottesauffassung, Attribute Gottes, die Charakteristika der wahren Religion, die die interreligiöse Kommunikation bestimmten, richten den Diskurs aus. Einbeziehung von charakteristisch islamisch-theologischen Auseinandersetzungen, wie z.B. die um die Attribute Gottes, Hinweise auf die für Muslime typischen religiösen Praktiken (z.B. *suğūd* – Niederwerfung, *niyya* – Absicht, *qibla* – Gebetsrichtung) und Verwendung von technischen Argumentationsmitteln (z.B. *qiyās* – Analogieschluss, *nazīr* – Vergleich) sollten zu größerer Plausibilität der Argumente führen. Die Verwendung der textuellen und rhetorischen Formen, die bei dem religiös Anderen von Bedeutung waren, zielt auch auf das eigene religiöse Bewusstsein. Dafür entwickelte Theodor Prinzipien wie die *komparative Schriftauslegung*, die für die Bestimmung eigenes theologischen Systems, das sich in Differenz zur religiösen Alterität zu artikulieren hatte, von Bedeutung waren.⁴³ Er geht zunächst von diesen Ähnlichkeiten aus, beginnt sich dann immer mehr von diesen zu distanzieren durch kritische, kontrastierende oder antithetische Aussagen bis zu dem Punkt, wo schließlich das von Qur'an und Thora bestätigte Evangelium sich als die Offenbarungsschrift erweist, auf die die Überlieferungen der anderen hinauslaufen.⁴⁴

43 A. Grünschloss pointiert die ‚Vorteile‘ eines solchen „argumentativen Grundmodells“ in der interreligiösen Relationierung: „Erst die Berücksichtigung des interreligiösen Systems/Umwelt-Kontaktes und die Präzisierung seiner systeminternen Steuerungs- und Anpassungsleistungen schält diejenigen identitätskonstituierenden Prinzipien heraus, die für die Konstitution und Evolution eines Systems – nämlich in *Differenz* zu religiöser Alterität – von entscheidender Bedeutung sind.“ *Der eigene und der fremde Glaube*, 81.

44 Damit erhebt er für das Evangelium den Anspruch, den die Muslime für den Qur'an in Anschlag fordern und setzt das zeitliche Argument, das der Qur'an dem Evangelium folgt, außer Kraft.

Die besondere Bedeutung Theodor Abū Qurrahs liegt nicht nur in seiner Position des Kulturvermittlers christlichen Denkens griechischer und syrischer Prägung an die Araber in dem neu entstandenen religiösen Kulturraum, sondern auch in seiner von ihm bewusst bejahten Vorreiterrolle, auf die sich andere seinem Wunsch gemäß beziehen sollten. In der Neudefinierung des Christseins als arabisches Christsein trug die Matrix von kulturellen, ethnischen, sozialen und sprachlichen Faktoren zur Distanzierung von ihren griechischen Mitchristen bei. Soziokulturelle Faktoren zwangen die arabischen Christen einen ganz anderen apologetischen und theologischen Ansatz zu wählen als den ihrer griechischen Vorgänger und Zeitgenossen. Durch kulturelle Affinitäten zwischen ihnen und den Muslimen schufen sie die Grundlage für eine neue Traditionsbildung. Somit bleibt Theodor der Verdienst, die christliche Bilderfrage im islamisch-arabischen Rahmen verankert zu haben. Ihm ist höchstwahrscheinlich zu verdanken, dass zum Ende des 9. Jahrhunderts die christliche Bilderverehrung als ein schon traditionelles und etabliertes Element des Unterschieds zwischen den beiden religiösen Gemeinschaften betrachtet werden konnte.⁴⁵

Diese Bilderschrift ist das wichtigste Dokument, das das Phänomen der Bilderablehnung thematisiert, das unter den Christen in Syrien/Palästina im Zuge der islamischen Kampagne gegen den öffentlichen Bilderkult entstand.⁴⁶ Aus ihr lernt man, wie wenig den Christen im „Haus des Islam“ die ikonoklastischen Geschehnisse und die theologische Antworten darauf in Byzanz besorgten. Darüber hinaus bietet die Bilderschrift Einblicke darin an, wie bekannt der Qurʾān, der Ḥadīth und die religiösen Praktiken der Muslime unter den Christen der frühen Periode des Islam waren und darin, wie sich die interreligiösen Beziehungen zwischen Christen, Juden und Muslimen und der Spannung zwischen Selbstsicht und Sicht auf den Anderen zum Anfang der abbasidischen Zeit entwickelt haben.

45 Griffith, *Images, Islam and Christian Icons*, 135.

46 Vgl. S. H. Griffith, *Images, Icons, and the Public Space in Early Islamic Times. Arab Christians and the Program to Claim the Land for Islam*, in: K. Holum / H. Lapin (Hg.), *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition, 400–800 C.E.*, Bethesda, MD: University Press of Maryland 2011, 197–210, hier: 198f.

Literaturverzeichnis

I. Quellen

(a) Religiöse Quellen

Bibel: nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen, Stuttgart 1985.

Qur'ān: H. Zirker, Darmstadt 1999, 2007; R. Paret, Stuttgart¹⁰2007; A. T. Khoury, 12 Bde., Gütersloh 1990–2007; H. Bobzin, München 2010; A. Neuwirth, Berlin 2011.

(b) Annalen und Chroniken

Analecta Avarica, hg. v. L. Sternbach, Cracow 1900; französische Übersetzung und Kommentar von F. Makk, *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626*, Szeged 1975.

Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens, hg. v. J.-B. Chabot / A. Abouna, 4 Bde., Paris 1916, 1920, 1937, 1974.

Bar Hebraeus, *Abulpharagii*, in: G. S. Assemani, BO 2 (1721).

Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813, übers. v. C. Mango / R. Scott, Oxford u.a. 1997.

Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1116-1199), hg. v. J.-B. Chabot, 4 Bde., Paris, 1899–1924.

Chronique de Denys de Tell-Mahré, J. B. Chabot, Bd. 4, Paris 1895.

Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Religion and War in Late Antiquity, hg. v. G. Greatrex / S. P. Brock / W. Witakowski, Liverpool 2011.

Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id Ibn Baṭrīq um 935 A.D., CSCO (Scr. Arab.) 44–45, übers. v. M. Breydy, Louvain 1985.

Eutychii patriarchae alexandrini annales, hg. v. L. Cheikho/ B. Carra de Vaux / H. Zayyat, 2 Bde., Beirut 1906–1909.

Histoire chronologique par Mkhithar d'Aïrivank, XIII^e s., übers. v. Brosset, M., in: Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, VII^e série, 8:5, Petersburg 1869.

Theophanis Chronographia, ed. v. C. de Boor, 2 Bde., Leipzig 1883–1885.

Theophylacti Simocattae Historiae, VIII.4.11–13, ed. v. C. de Boor / P. Wirth, Stuttgart²1972.

(c) Enzyklopädien, Lexika und Wörterbücher

Lexikon Arabische Welt. Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und Nordafrika, hg. v. Barthel, G. / Stock, K., Wiesbaden 1994.

Liber pontificalis, hg., eing. u. komm. v. L'Abbé L. Duchesne, Paris 1981.

Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (PG), 161 Bde., Paris 1857–1866.

Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (PL), 217 Bde., Paris 1841–1855.

Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (Mansi), hg. v. Mansi, J. D. u.a., 53 Bde., Florenz/Venedig 1759–1798 [ND Graz 1960–1961].

Wehr, H. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch*, unter Mitwirkung v. L. Kropfitch, Wiesbaden⁵1985.

(d) Christliche Quellen: Konzilstexte, Kirchenväter

- Abū Rā' itah, *Brief über die Christologie* – MS Aleppo, Fondation Georges et Mathilde Salem – Sbath 1001 (16. Jh.–17. Jh.), Fol. 104v–131v; MS BNF – Ar. 169 (1654), Fol. 63v–81r; MS Aleppo, Fondation Georges et Mathilde Salem – Sbath 1041 (18. Jh.); MS Cairo, Coptic Patriarchate – Theol. 177. Editionen und Übersetzungen: S. T. Keating, *Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā' itah*, Leiden 2006, 222–297 (Ed. und engl. Übers.); S. K. Samir, *Creation et incarnation chez Abū Rā' itah. Etude de vocabulaire*, in: *Melanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Beirut 1989, 199–215 [187–236]; G. Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā' ita*, Louvain 1951, Bd. 1, 27–64 (Text), Bd. 2, 37–81 (Übers.).
- Basilius der Große, *De Spiritu Sancto*, PG 32:67–218.
- Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) auf der Welt Chronik des Theophanes*, übers., eing. u. erkl. v. L. Breyer, Graz u.a. 1957.
- Concilium Quinisextum / Das Konzil Quinisextum*, übers. u. eingel. v. H. Ohme, Turnhont 2006.
- Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des cérémonies I: Livre 1, chapitres 1–46 (37)*, ed. v. A. Vogt, Paris 1935.
- Cyrille de Scythopolis, *Vie de Saint Sabas*, übers. v. A.-J. Festugière, Paris 1962.
- Eutychiūs of Alexandria. The Book of Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, hg. u. übers. v. P. Cachia und M. Watt, Louvain 1960–1961.
- Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, bes. v. G. Alberigo / G. L. Dossetti / P.-P. Joannou / C. Leonardi / P. Prodi, in Zusammenarbeit mit H. Jedin, Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn u.a. ³2002.
- Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū'l Barakāt*, hg. v. W. Riedel, Göttingen 1902.
- Des Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens*, übers., eingel. u. erl. v. D. Stiefenhofer, München 1923.
- Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, übers. v. L. Horst, Colmar 1886.
- Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, übers. v. Otto Stählin, München 1934.
- Die ikonoklastische Synode von Hierieia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos* v. T. Krannich / C. Schubert / C. Sode, nebst einem Beitrag zur Epistula ad Constantiam von A. von Stockhausen, Tübingen 2002.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hg. v. B. Kotter, 5 Bde., Berlin 1969–1988.
- Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, I, 13, übers. v. P. Haeuser, München 1932.
- Gregor von Nazianz, *Oratio 38* [Über Erscheinung und die Geburt Christi], PG 36:311–334.
- Johannes von Damaskos, *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, hg. u. eing. v. G. Feige / übers. v. W. Hradsky, Leipzig ²1996.
- Nestoriana: die Fragmente des Nestorius*, hrsg. v. F. Loofs. Mit Beiträge von S. A. Cook und G. Kampffmeyer, Halle 1905.
- Severus b. al-Muqaffa', *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III, Agathon to Michael I (766)*, hg., übers. u. erl. v. B. Evetts, *Patrologia Orientalis* 5, Paris 1910.
- St. Theodore the Studite on the Holy Icons*, engl. Übers. v. C. P. Roth, Crestwood 1981.
- Teodoro lo Studita: Antirrheticus Adversus Iconomachos. Confutazioni contro gli avversari delle sante icone*, ital. Übers. v. A. Calisi, Bari 2013.
- Theophanis Chronographia*, ed. v. C. de Boor, 2 Bde., Leipzig 1883–1885.
- Theophylacti Simocattae Historiae*, ed. v. C. de Boor und P. Wirth, ²Stuttgart 1972.
- Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdī*, Einl., Übers. u. Anm. v. M. Heimgartner, Louvain 2011.

Le Typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Croix no. 40, X^e siècle, ed. v. J. Mateos, 2 Bde., Rome 1962–1963.

(e) Islamische Quellen

- Abou Yousof Ya'koub, *Le livre de l'impôt foncier (Kitāb El.Kharādj)*, Übers. u. Anm. v. E. Fagnan, Paris 1921.
- Abū Bakr al-Khallāl, *Ahl al-milal wa-l-ridda wa-l-zanādiqa wa-tārīk al-sa lāh wa-l-farā'id min Kitāb al-Jāmi'*, hg. v. I. H. Sultān, 2 Bde., Riyadh 1996.
- Abū Yūsuf's Kitāb al-Kharāj, *Taxation in Islām*, II: Qudāma B. Ja'far's Kitāb al-Kharāj, siebter Teil und Auszüge, hg. v. A. Ben Shemesh, Leiden u.a. 1965.
- Al-Hamdānī, 'Abd al-Ġabbār, *Al-Muġnī fī abwāb at-tawhīd wa-l-'adl*, Bd. 5, Cairo 1958.
- 'At-Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, hg. v. A. Mingana, Manchester 1922.
- 'Amr ibn Baḥr al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, Cairo 1938.
- An-Nadīm, Ibn, *Kitāb al-Fihrist*, hg. v. M. Riḍā-Tajaddud, Tehran 1971
- The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 Bde., hg. u. übers. v. B. Dodge, New York 1970.
- 'Imād ad-Dīn abū al-Fidā' 'Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Kaḫīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm, Dār al-Hilal*, 6 Bde., Beirut 1990.
- Muhammad ibn Ahmad Muqaddasi, *Kitab Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim*, ed. v. M. J. de Goeje, Leiden 1967.
- Ṣaḫīḥ al-Buḫārīy, *Auszüge*, aus dem Arabischen übertragen und kommentiert von Abū-r-Riḍā' Muḫammad Ibn Aḫmad Ibn Rassoul, Düsseldorf¹⁰2010.

(f) Philosophische Quellen

Aristoteles, *Peri Hermeneias* 16a5–15, übers. u. erl. v. H. Weidemann, Boston u.a 2014.

II. Literatur zu Theodor Abū Qurrah

(a) Zur Person

- Bar Hebraeus, *Mnorat qudshe*, in: Assemani, BO II, 292.
- Blanchard, M., *The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery*, in: ARAM 6 (1994), 149–163.
- Dick, I., *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, in: POC 12 (1962), 209–223, 317–332; 13 (1963), 114–129.
- Griffith, S. H., *Theodore Abū Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*, Tel Aviv 1992.
- _____, *Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah*, in: ParOr 18 (1993), 143–170.
- Horn, C., *Theodoros Abu Qurrah, †820*, in: W. Klein (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, 83–101.
- Histoire chronologique par Mkhithar d'Airivank, XIIIe S.*, hg. v. M. Brosset, St Petersburg 1869.
- Lamoreaux, J. C., *The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited*, in: DOP 56 (2002), 25–40.
- Nonnus of Nisibis, *Commentary on the Gospel of John*, in: A. van Roey, *Nonnus de Nisibe*, Louvain 1948.
- The Passion of Michael the Sabaite*, in: K. Kekelidze (Hg.), *Monumenta hagiographica georgica, pars prima. Keimena*, Bd. 1, Tbilisi 1918, 165–173.
- Peeters, P., *La passion de S. Michel le Sabaite*, in: AB 48 (1930), 65–98.

- Samir, S. K., *Tāwūdurus Abū Qurra*, in: *Journal of the Iraq Academy, Syriac Corporation* 7 (1983), 138–160.
- _____, *Abū Qurrah, Al-Sīrah wa-l-Marāḡi*‘, in: *Mawsū‘at al-Ma‘rifah al-Masīhiyyah*, Bd. 1, Beirut 2000.
- _____, *Abū Qurrah: vida, bibliografía y obras*, übers. v. J. P. Monferrer-Sala, Córdoba 2005.
- Thomson, R., *The historical compilation of Vardan Arewelc*‘i, in: *DOP* 43 (1989), 125–226, 183.

(b) Zu seinen Schriften

- Arendzen, I., *Theodori Abu Kurra de Cultu Imaginum Libellus e Codice Arabico Nunc Primum Editus Latine Versus Illustratus*, Bonn 1897, mit lateinischer Übersetzung.
- Bacha, C., *Les oeuvres arabes de Théodore Aboucara évêque d’Haran*, Beirut 1904.
- _____, *Un traité des oeuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran*, Tripoli u.a. 1905.
- Cheikho, L., *Mīmar li Tadūrūs Abī Qurrah fī Wuḡūd al-Hāliq wa d-Dīn al-Qawīm*, in: *al-Mašriq* 15 (1912), 757–774, 825–842.
- _____, *Maymar li-Ṭwudūrus Abū Qurrah fī wuḡūd al-Hāliq wa-l-dīn al-qawīm*, in: *al-Mashriq* 15 (1912), 707–774 und 825–842.
- Dick, I., *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: *Le Muséon* 72 (1959), 53–67.
- _____, *Theodore Abuqurra: Traité de l’existence du Createur et de la vraie religion; introduction et texte critique, / Maymar fī wujud al-Kaliq qa-l-din al-qawim li-Thawudhurus Abi Qurra*, Jounieh u.a. 1982.
- _____, *Théodore Abūqurra. Traité du culte des icônes / Maymar fī ikram al-ayqunāt li-Thawudhurus Abi Qurra*, Jounieh u.a. 1986.
- _____, *La discussion d’Abu Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma‘mūn: Étude et édition critique*, Aleppo 1999.
- _____, *La discussion d’Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma‘mūn*, in: *ParOr* 16 (1990–1991), 107–113.
- Glei, R. / Khoury, A. T., *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe*, Würzburg u.a. 1995.
- Graf, G., *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820)*, Paderborn 1910.
- _____, *Des Theodor Abū Qurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913.
- Griffith, S. H., *Some Unpublished Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 92 (1979), 29–35.
- _____, *Theodore Abū Qurrah’s Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, in: *JAOS* 105:1 (1985), 53–73.
- _____, *Theodore Abu Qurrah’s on the Veneration of the Holy Icons. Orthodoxy in the World of Islam*, in: *SAJ* 13 (1992), 3–19.
- _____, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons written in Arabic by Theodore Abu Qurrah, bishop of Harran (c.755–830 A.D.)*, Louvain 1997.
- Hemmerdinger, B., *Le synode réuni par Théodore Abū Qurra contre les manichéens (Harrân, 764–765?)*, in: *RHR* 161 (1962), 270.
- Kellermann, M., *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurrah und des Ibn at-Tayyib*, Erlangen 1965.
- Lamoreaux, J. C., *An unedited Tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 105 (1992), 327–341.
- _____, *Theodore Abū Qurrah and John the Deacon*, in: *GRBS* 42 (2001), 361–386.
- _____, *Theodore Abū Qurrah*, Provo 2005.

- _____, *Theodore Abū Qurra*, in: *Bibliographical History of Christian-Muslim Relations*, Leiden 2009, 417–460.
- Monferrer Sala, J. P., 'Apologética racionalista' de Abū Qurrah en el Maymar fī wuḡūd al-Ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm II/2, 12–14, in: ASHF 22 (2005), 41–56.
- Monnot, G., *Abu Qurra et la pluralité des religions*, in: RHR 208 (1991), 49–71.
- Nasrallah, J., *Dialogue Islamo-Chrétien a propos de publications récentes*, in: REI 46 (1978), 129–132.
- _____, *Regard critique sur I. Dick, Th. Abū Qurra, De l'existence du Createur et de la vraie religion*, in: POC 36 (1986), 46–62; 37 (1987), 63–70.
- Nassif, B. A., *Religious Dialogue in the Eighth Century: Example from Theodore Abū Qurrah Treatise*, in: ParOr 30 (2005), 333–340.
- Pizzo, P., *Theodoro Abu Qurrah. Difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, Mailand 1995.
- _____, *L'Islam e i Musulmani nella difesa delle icone di Teodoro Abū Qurrah*, in: ParOr 22 (1997), 667–676.
- Pochoshajew, I., *Abū Qurra über die Verehrung christlicher Bilder*, in: ByzZ 101 (2008), 1–21.
- Samir, S. K., *La "somme des aspects de la foi", oeuvre d'Abū Qurrah?*, in: S. K. Samir, (Hg.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes*, Rom 1986, 93–121.
- _____, *Le traité sur les icônes d'Abū Qurrah mentionné par Eutychius*, in: OCP 58 (1992), 461–474.
- _____, *Al-Ġadīd fī Sīrat Abū Qurrahwa-Āīārīhi*, in: Al-Mašriq 73 (1999), 417–449.
- _____, *'Al-jadīd fī sīrat Thāwudūrus Abī Qurra wa-āthārīhi'*, in: *al-Mashriq* 73 (1999), 417–449.

III. Sekundärliteratur

(a) Aufsätze in Encyclopaedien, Sammelbänden und Zeitschriften

- Abel, A., *La portée apologétique de la 'Vie' de St. Théodore d'Edesse*, in: *Byzantinoslavica* 10 (1949), 229–240.
- Ahrweiler, H., *The Geography of the Iconoclast World*, in: A. Bryer / J. Herrin (Hg.), *Iconoclasm, Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham*, Birmingham 1977, 21–27.
- Al-Fārūqī, I. R., *Islām and Art*, in: *Studia Islamica* 37 (1973), 81–109.
- Alexakis, A., *Stephen of Bostra: Fragmenta contra Iudaeos (CPG 7790), A New Edition*, in: JÖB 43 (1993), 45–60.
- Alexander, P. J., *Hypatios of Ephesus. A Note on Image Worship in the Sixth Century*, in: HTR 45 (1952), 177–184.
- _____, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)*, in: DOP 7 (1953) 35–57.
- _____, *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, in: K. Weitzmann (Hg.), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, Princeton 1955, 155–160.
- Al-Jaburi, S., *The Prophet's Letter to the Byzantine Emperor Heraclius*, in: *Hamdard Islamicus* 1 (1978) 36–50.
- Allen, P., *Monophysiten*, in: TRE 23 (1994), 219–233.
- Allen, T., *Aniconism and figural Representation in Islamic Art*, in: Ders., *Five Essays on Islamic Art*, California 1988, 17–37.
- Amor, A., *La notion d' "umma" dans les Constitutions des États arabes*, in: *Arabica* 30:3 (1983), 267–289.

- Anastos, M. V., *The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, in: DOP 8 (1954), 154–160.
- _____, *Iconoclasm and Imperial Rule 712–842*, in: The Cambridge Medieval History, Bd. 4.1: The Byzantine Empire - Byzantium and its Neighbours, Cambridge 1966, 61–104.
- Arjomand, S. A., *The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma"*, in: IJMES 41:4 (2009), 555–575.
- Auzépy, M.-F., "Horos" *du concile de Nicée*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au collège de France, Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986, Paris 1987, 31–35.
- _____, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: Propagande ou réalité?*, in: Byzantion 60 (1990), 445–492.
- _____, *De la Palestine à Constantinople (VIIIe–IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène*, in: TM 12 (1994), 183–218.
- _____, *Les Sabaïtes et l'iconoclasm*, in: Patrich (Hg.), The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, Leuven 2001, 305–314.
- Avner, R., *The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography*, in: Muqarnas 27 (2010), 31–49.
- Bacel, P., *L'Église melkite au XVIII^e siècle*, in: EOr 15:2 (1913), 44–56, 134–143.
- Bacharach, J. L., *Signs of Sovereignty: The "Shahāda", Qur'anic Verses, and the Coinage of 'Abd Al-Malik*, in: Muqarnas 27 (2010), 1–30.
- Bakker, F., *The Image of Muhammad in The Message, the First and Only Feature Film about the Prophet of Islam*, in: ICMR 17:1 (2006), 77–79.
- Baranov, V., *The Second Commandment and "True Worship" in the Iconoclastic Controversy*, in: A. Lemaire (Hg.), Supplements to Vetus Testamentum, Bd. 133: Congress Volume, Ljubljana 2007, Leiden u.a. 2010, 441–554.
- _____, *The Doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine Iconoclasts*, in: Studia Patristica XLIV: Papers presented at the Fifteenth International Conference in Patristic Studies held in Oxford 2007, Leuven u.a. 2010, 41–46.
- Barber, C., *The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art*, in: Speculum 72:4 (1997), 1019–1036.
- Barnard, L., *Byzantium and Islam. The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era*, in: Byzantinoslavica 36 (1975), 25–37.
- Barthes, R., *Der Tod des Autors*, in: F. Jannidis / G. Lauer / M. Martinez / S. Winko (Hg.) Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 185–193.
- Bashear, S., *Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches*, in: MW 81 (1991), 267–282.
- _____, *The Image of Mecca. A Case-Study in early Muslim Iconography*, in: Le Muséon 105:1–2 (1992), 361–377.
- Bates, M. L., *History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage*, in: Revue Suisse de Numismatique 65 (1986), 243–250.
- Bauckham, R., *The Throne of God and the Worship of Jesus*, in: C. Newman / J. Davila / G. Lewis (Hg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus, Leiden u.a. 1999, 43–69.
- Beaumont, D., *Simile*, in: EQ 5(2006), 13–18.
- Beaumont, M., *'Ammār al-Basrī on the Alleged Corruption of the Gospels*, in: D. Thomas (Hg.), The Bible in Arab Christianity, Leiden u.a. 2007, 241–255.
- Baynes, H. N., *The Restoration of the Cross at Jerusalem*, in: EHR 27 (1912), 287–299.
- Becker, C. H., *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in: ZA 26 (1911), 175–195.
- Beltz, W., *Die Bedeutung des Islam für den byzantinischen Bilderstreit*, in: ZRGG 37:3 (1985), 256–257.
- Berque, J., *'Arsh*, in: EI² 1 (1986), 509.

- Bertaina, D., *The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam*, in: D. Thomas (Hg.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden 2007, 155–162.
- _____, *Melkites, Mutakallimūn and al-Ma'mūn: Depicting the Religious Other in Medieval Arabic Dialogues*, in: CIS 4 (2008), 17–36.
- _____, *The Debate of Abu Qurra*, in: D. Thomas / B. Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations I (600–900)*, Leiden 2009, 556–564.
- Bisconti, F., *Nuovi affreschi dal cimitero dell'ex Vigna Chiaraviglio*, in: *Accademia Romana di Archeologia* 73 (2000–2001), 3–42.
- Blake, R. P., *La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle*, in: *Le Muséon* 78 (1965), 367–380.
- Blanchard, M. J., *The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery*, in: *ARAM* 6 (1994), 149–163.
- Blau, J., *The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic*, in: U. Heyd (Hg.) *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem 1961.
- _____, *A Melkite Arabic Literary Lingua Franca from the Second Half of the First Millennium*, in: *BSOAS* 57 (1994), 14–16.
- Bobrinskoy, B., *L'icône, sacrement du royaume*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au collège de France, Paris les 2, 3, 4 Octobre 1986, Paris 1987*, 367–374.
- Bosworth, C. E., *The Concept of Dhimma in Early Islam*, in: B. Braude / B. Lewis (Hg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Bd. 1, New York 1982.
- _____, *Harrān*, in: *EI* 12:1 (2004), 13–14.
- Bothmer, C. Graf v., *Zur architekurgeschichtlichen Interpretation des Felsendoms in Jerusalem*, in: *ZDMG, Supplementband III:2* (1975), 1568–1573.
- Boudignon, C., *Logique aristotélicienne et kalām 'alā-l-naṣārā: La réponse à Abū Qurra dans le Muḡnī de 'Abd al-Ġabbār*, in: *Arabica* 58 (2011), 519–544.
- Brisch, K., *Observations on the Iconography of the Great Mosque at Damascus*, in: P. P. Soucek (Hg.), *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World*, Philadelphia 1988, 13–20.
- Brock, S. P., *Iconoclasm and the Monophysites*, in: A. Bryer / J. Herrin, *Iconoclasm, Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies University of Birmingham, Birmingham 1977*, 53–57.
- _____, *The "Nestorian" Church: a Lamentable Misnomer*, in: *BJRL* 78 (1996), 23–35.
- _____, *Transformations of the Edessa Portrait of Christ*, in: *JAAS* 18:1 (2004), 46–56.
- _____, *The Syriac Orient: A Third 'Lung' for the Church?*, in: *OCP* 71 (2005), 5–20.
- Brown, P., *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in: *EHR* 88 (1973), 1–34.
- Brubaker, L., *Representation c. 800: Arab, Byzantine, Carolingian*, in: *TRHS* 19 (2009), 37–55.
- Bundy, D., *Jacob Baradeus: The State of Research. A Review of Sources and a New Approach*, in: *Le Muséon* 91 (1978), 45–86.
- Buhl, Fr., *Über Vergleichen und Gleichnisse im Qur'ān*, in: *Acta Orientalia* 2 (1924), 1–11, abgedr. in: R. Paret (Hg.), *Der Koran*, Darmstadt 1975, 75–85.
- Busse, H., *The Sanctity of Jerusalem in Islam*, in: *Judaism* 17 (1968), 441–468.
- _____, *Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift der Felsendoms in Jerusalem*, in: *ThQ* 161 (1981), 168–178.
- _____, *Die arabischen Inschriften im und am Felsendom in Jerusalem*, in: *Das Heilige Land* 109 (1997), 8–24.
- Calverley, E. E., *Nafs*, in: *EI*² 7 (1993), 880–884.
- Cameron, A., *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, in: *Past & Present* 84 (1979), 3–35.
- Campenhausen, H. F. v., *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in: *Das Gottesbild im Abendland*, Witten u.a. 1957, 77–108.

- Caspar, R. et al., *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, in: *Islamochristiana* 1 (1975), 125–181; 2 (1976), 187–249; 3 (1977), 255–286; 4 (1978), 247–267; 5 (1979), 299–317; 6 (1980), 259–299; 7 (1981), 299–307.
- Caspar, R., *Les version arabes du dialogue entre le Catholicos Timothée I et le calife al-Mahī*, in: *Islamochristiana* 3 (1977), 107–175.
- Cavallo, G., *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, in: *Testo e immagine nell’alto medioevo*, 1 (1994), 31–62.
- Chabot, J.-B., *Eloge du patriarche nestorien Mar Denḥa I^{er} par le moine Jean*, in: *JA* 9:5 (1895) 10–141.
- Chadwick, H., *John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist*, in: *JTS* 25 (1974), 41–74.
- Chahine, J., *Keeping the Faith: From the Prophet Mohammed to Michael Myers and Beyond: The Unlikely Two-Track Career of Director-Producer Moustapha Akkad*, in: *Film Comment* 50:3 (2014), 54–57.
- C. Charon [Karalevskij], *L’Église grecque melkite catholique*, in: *EOr* 4 (1900–1901), 268–275, 325–333; 5 (1901–1902), 18–25, 82–89, 141–147, 203–207, 264–269, 332–342; 6 (1903), 16–23, 113–117, 199–206, 298–306, 379–385; 7 (1904), 21–27.
- , *L’origine ethnologique des Melkites*, in: *EOr* 9 (1908), 82–89.
- , *Histoire des patriarchats Melkites*, 2 Bde., Rome 1910–1911.
- Chipman, L. N. B., *Adam and the Angels: An Examination of Mythic Elements in Islamic Sources*, in: *Arabica* 49:4 (2002), 429–455.
- Cobb, P. M., *Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred before the Crusades*, in: *ME* 8:1 (2002), 35–55.
- Codoñer, J. S., *Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period*, in: *DOP* 67 (2013), 135–187.
- Cohen, M. R., *What was the Pact of ‘Umar? A literary-historical study*, in: *JSAI* 23 (1999), 100–157.
- Conrad, L. I., *Syriac Perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period*, in: A. M. Al-Bakhit / R. Schick, (Hg.), *Bilād al-Shām during the Abbasid Period (132 A.H./750 A.D.–451 A.H./1059 A.D.)*, Proceeding of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, 4–8 March 1990, Amman 1991, 1–44.
- , *Heraclius in Early Islamic Kerygma*, in: G. J. Reinink / B. H. Stolle (Hg.), *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation*, Leuven 2002, 113–156.
- Cook, D., *New Testament Citations in the Hadīth Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic*, in: E. Grypeou / M. Swanson / D. Thomas (Hg.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden 2006, 185–223.
- Cook, M. A., *The Origins of ‘Kalām’*, in: *BSOAS* 43:1 (1980), 32–43.
- Coquin, R., *Langue et littérature arabes chrétiennes*, in: M. Albert / R. Beylot / R.-G. Coquin / B. Outtier / C. Renoux / A. Guillaumont, *Christianismes Orientaux. Introduction à l’Étude des Langues et des Littératures*, Paris 1993, 35–106.
- Cormack, R., *Icon of the Triumph of Orthodoxy*, in: D. Buckton (Hg.), *Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture*, London 1994, 129–131.
- Creswell, K. A. C., *The Lawfulness of Painting in Early Islam*, in: *Ars Islamica*, 11-12 (1946), 159–166.
- , *The First Three Centuries of Muslim Architecture*, in: M. M. Sharif (Hg.), *A History of Muslim Philosophy II*, Wiesbaden 1966, 1075–1082.
- Crone, P., *Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm*, in: *JSAI* 2 (1980), 59–95.
- Dagron, G., *Le christianisme dans la ville byzantine*, in: *DOP* 31 (1977), 3–25.
- , *Ikonoklasmus und Begründung der Orthodoxie (726–847)*, in: E. Boshof (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik und Kultur*, Bd. 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054), Freiburg u.a. 1994, 97–175.
- Dalmais, I.-H., *Un “Aconisme Nestorien”? Une légende et son interprétation*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d’images religieuses*, Paris 1989, 63–72.

- Dassmann, E., *Trinitarische und christologische Auslegung der Thronvision Ezechiels in der patristischen Literatur*, in: M. Böhnke / H. Heinz (Hg.), *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott: Elemente einer trinitarischen Theologie*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985, 159–174.
- Dauvillier, J., *Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne Église Chaldéenne*, in: OrSyr 1:3 (1956), 297–304.
- Dayton, J., *John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons*, in: Church History 65 (1996), 173–183.
- David, A. *The Person and Teachings of Theodore of Mopsuestia and the Relationship between Him, His Teachings and the Church of the East with Special Reference to the Three Chapters Controversy*, in: A. Stirnemann / G. Wilflinger (Hg.), *Syriac Dialogue: Third Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1998, 38–52.
- De Vaux, R., *Une mosaïque byzantine a Ma'in (Transjordanie)*, in: RB 47 (1938), 255–258.
- Deér, J., *Das Kaiserbild im Kreuz. Ein Beitrag zur politischen Theologie des früheren Mittelalters*, in: P. Classen (Hrsg.), *Byzanz und das abendländische Herrschertum*. Ausgewählte Aufsätze von Josef Deér, Sigmaringen 1977, 125–177.
- Delly, E., *Le culte des saintes images dans l'Église Syrienne Orientale*, in: OrSyr 1:3 (1956), 291–296.
- Déroche, V., *L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis*, in: TM 12 (1994), 45–104.
- Dick, I., *La passion arabe de S. Antoine Ruwah, neo-martyr de Damas (+ 25 dec. 799)*, in: Le Muséon 74 (1961), 109–133.
- Dobberahn, F. E., *Muhammad oder Christus? Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Kūfī-Inschriften von 72h (=691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem*, in: M. Tamcke (Hg.), *Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Wiesbaden 2012, 123–157.
- Dodd, E. C., *The Image of the Word*, in: Berytus 18 (1969) 35–69.
- Dohmen, C., *Religion gegen Kunst. Liegen die Anfänge der Kunstfeindlichkeit in der Bibel?*, in: C. Dohmen / T. Sternberg (Hg.), *...kein Bildnis machen*, Würzburg²1987, 11–23.
- Drijvers, J. W., *Edessa*, in: TRE 9 (1982), 277–288.
- _____, *The Image of Edessa in the Syriac Tradition*, in: H. L. Kessler / G. Wolf (Hg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 13–31.
- _____, *Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology*, in: G. J. Reinink / B. H. Stolte (Hg.), *The Reign of Heraclius (610–641). Crisis and Confrontation*, Leuven 2002, 175–190.
- Duval, N., *Les représentations architecturales sur les mosaïques chrétiennes de Jordanie*, in: Ders. (Hg.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*, Beirut 2003, 211–285.
- Ego, B., *Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Aspekte eines aggadischen Motivs*, in: M. Philonenko (Hg.), *Le trône de Dieu*, Tübingen 1993, 318–333.
- Ehrhard, A., *Theologie*, in: K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1454)*, München²1897, 37–218.
- F. Eißler, *Mose im Islam*, in: Ders. / C. Böttrich / B. Ego (Hg.), *Mose im Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2010, 112–181.
- El-Cheikh, N. M., *Muhammad and Heraclius: a Study in Legitimacy*, in: Studia Islamica 89 (1999), 5–21.
- El-Khatib, A., *Jerusalem in the Qur'an*, in: BJMES 28:1 (2001), 25–53.
- Elias, J., *The Taliban, Bamiyan, and Revisionist Iconoclasm*, in: S. Boldrick / L. Bribaker / R. S. Clay (Hg.), *Striking Images, Iconoclasm Past and Present*, Surrey u.a. 2013, 145–164.
- Esbroeck, M. van, *Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6^e–7^e siècles*, in: REB 46 (1988), 181–190.

- Eskhult, M., *Some Remarks on the Biblical Quotations in Abū Qurrah's Tract on the Veneration of the Holy Icons*, in: POr 39 (2014), 19–31.
- Fazzo, V., *Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damascenos*, in: VetChr 20 (1983), 25–45.
- Fehérvári, G., *Harrān*, in: EI² 3 (1971), 227–230.
- Fine, S., *Iconoclasm and the Art of Late-Antique Palestinian Synagogues*, in: L. I. Levine / Z. Weiss (Hg.), *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, Portsmouth 2000.
- Finney, P., *Images on Finger Rings and Early Christian Art*, in: DOP 41 (1987), 181–186.
- Flood, F. B., *Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum*, in: The Art Bulletin 84 (2002), 641–659.
- _____, *Faith, Religion, and the Material Culture of Early Islam*, in: H. C. Evans / B. Ratliff (Hg.), *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th–9th century*, New York 2012, 244–257.
- Fortounatto, M. / Cunningham, M. B., *Theology of the Icon*, in: M. B. Cunningham / E. Theokritoff (Hg.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge³2010, 136–149.
- Foss, C., *Arab-Byzantine Coins: Money as Cultural Continuity*, in: H. C. Evans / B. Ratliff, *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th–9th Century*, New York 2012, 136–143.
- Fowden, G., *Late-Antique Art in Syria and Its Umayyad Evolutions*, in: JRA 17 (2004), 282–304.
- Francis, J. A., *Clement of Alexandria on Signet Rings: Reading an Image at the Dawn of Christian Art*, in: Classical Philology 98:2 (2003), 179–183.
- Frend, W. H. C., *The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century*, in: Past and Present 54 (1972), 3–24.
- Frey, J. B., *La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes*, in: Biblica 15 (1934), 265–300.
- Frolov, A., *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius croix en Perse*, in: Revue d'études byzantines 11 (1953), 88–105.
- Gardner, A., *Theodora of Studium, His Life and Times*, London 1905.
- Garland, L., *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, London u. a. 1999.
- Gaudeul, J. M. / Caspar, R., *Textes de la tradition musulmane concernant le tahrīf (falsification) des écritures*, in: Islamochristiana 6 (1980), 61–104.
- Geertz, C., *Religion as a Cultural System*, in: M. Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 1–46.
- Gero, S., *Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eighth Century*, in: Byzantion 44 (1974), 23–42.
- _____, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources*, in: BZ 68:1 (1975), 4–22.
- _____, *Hypatius of Ephesus on the Cult of Images*, in: J. Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, Bd. 2, Leiden (1975), 208–216.
- _____, *The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered*, in: JTS 32 (1981), 460–470.
- Giakalis, A., *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Leiden 1994, erweiterte Auflage 2005.
- Giannazza, G., *Traité de la démonstration et de la direction. Kitāb al-Burhān wa-l-iršād de Ṣalībā ibn Yuhannā al-Mawṣilī. Edition critique et traduction*, in: ParOr 22 (1987), 562–629.
- Gibb, H. A. R., *Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate*, in: DOP 12 (1958), 219–233.
- _____, *'Abd al-Malik*, in: EI² 1 (1960), 76–77.
- Gilliot, C., *Attributes of God*, in: EI³ 3 (2007) 2, 176–182.
- Gimaret, D., *Mu'tazila*, in: EI² 7 (1993), 783–793.

- Girardet, K. M., *Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin der Große*, in: H. Schlange-Schöningen (Hg.), *Konstantin und das Christentum*, Darmstadt 2007, 171–203.
- Goitein, S. D., *The Sanctity of Palestine in Moslem Piety*, in: BJPES 12 (1945–1946), 120–126.
- _____, *The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock*, in: JAOS 70 (1950), 104–108.
- _____, *The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam*, in: *Ders., Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966.
- Goldziher, I., *Zum islamischen Bilderverbot*, in: ZDMG 74 (1920), 288.
- Gouillard, J., *Supercherries et méprises littéraires: L'oeuvre de saint Théodore d'Edesse*, in: REB 5 (1947), 137–157.
- _____, *Hypatios d'Éphèse ou du Pseudo-Denys à Théodore Studite*, in: REB 19 (1961), 63–75;
- _____, *Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éditions et commentaire*, in: TM 2 (1967), 1–316.
- _____, *Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II?*, in: TM 3 (1968), 243–307.
- Grabar, O., *The Umayyad Dome of the Rock of Jerusalem*, in: *Ars Orientalis* 3 (1959), 33–62.
- _____, *Islamic Art and Byzantium*, in: DOP 18 (1964), 67–88.
- _____, *Islam and Iconoclasm*, in: A. Bryerand / J. Herrin (Hg.), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, 45–52.
- _____, *Review für P. Crone / M. Cook, Hagarism (1977)*, in: *Speculum* 53:4 (1978), 795–799.
- _____, *Les portraits du Prophète Mohamet à Byzance et ailleurs*, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 146:4 (2002), 1431–1445.
- _____/ Natif, M., *The Story of Portraits of the Prophet Muhammad*, in: *Studia Islamica* 96 (2003), 19–38.
- Graham, W. A., *The Earliest Meaning of "Qur'ān"*, in: *Die Welt des Islams* 23–24 (1984), 361–377.
- _____/ N. Kermani, *Recitation and Aesthetic Reception*, in: J. D. McAuliffe (Hg.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, Cambridge 2006, 115–141.
- Grierson, P., *The Monetary Reform of 'Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions*, in: *JESHO* 3 (1960), 241–264.
- Griffith, S. H., *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*, in: *Proceedings of the PMR Conference* 4 (1979), 63–87.
- _____, *Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic*, in: *Byzantion* 52 (1982), 154–190.
- _____, *The Prophet Muḥammad, His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in: T. Fahd (Hg.), *La vie du prophète Mahomet*, Paris 1983, 99–146.
- _____, *Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine*, in: *JEH* 36 (1985), 23–45.
- _____, *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century*, in: *OrChr* 69 (1985), 126–167.
- _____, *Greek into Arabic. Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9th Century; the Example of the Summa Theologiae Arabica*, in: *Byzantion* 56 (1986), 117–138.
- _____, *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic*, in: *MW* 78 (1988), 1–28.
- _____, *Islam and the Summa Theologica Arabica*, in: *JSAI* 13 (1990), 225–264.
- _____, *The First Christian Summa Theologiae in Arabic: Christian Kalām in Ninth-Century Palestine*, in: M. Gervers / R. J. Bikhazi (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, 15–31.
- _____, *Images, Islam and Icons, a Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times*, in: P. Canivet / J.-P. Rey-Coquais (Hg.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e-VIII^e siècles*.

- Actes du Colloque International Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990, Damascus 1992, 121–138.
- _____, *Muslims and Church Councils: The Apology of Theodore Abū Qurrah*, in: *Studia Patristica* 25 (1993), 270–299.
- _____, *Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, in: S. K. Samir / J. S. Nielsen (Hg.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden 1994, 1–43.
- _____, *Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph 'Abd al-Malik: Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period*, in: *ARAM* 6 (1994), 115–148.
- _____, *Byzantium and the Christians in the World of Islam: Constantinople and the Church in the Holy Land in the Ninth Century*, in: *ME* 3:3 (1997), 231–265.
- _____, *From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods*, in: *DOP* 51 (1997), 11–31.
- _____, *Christians, Muslims, and Neo-Martyrs. Saints' Lives and Holy Land History*, in: A. Kofsky / G. G. Stroumsa (Hg.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First Fifteen Centuries CE*, Jerusalem 1998, 163–207.
- _____, *Arab Christian Culture in the Early Abbasid Period*, in: *BRIIFS* 1 (1999), 25–44.
- _____, *The Qur'ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Maḡlis of al-Ma'mūn*, in: *ParOr* 24 (1999), 203–233.
- _____, *Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hālê and a Muslim Emir*, *Hugoye* 3:1 (2000), 29–54.
- _____, *'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria*, in: D. Thomas (Hg.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden 2001, 9–55.
- _____, *The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times*, in: J. Patrich (Hg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001, 147–169.
- _____, *Theology and the Arab Christian: The Case of the "Melkite" Creed*, in: D. Thomas / C. Amos (Hg.), *A Faithful Presence: Essays for Kenneth Cragg*, London 2003, 184–200.
- _____, *Answering the Call of the Minaret: The Topics and Strategies of Christian Apologetics in the World of Islam*, in: M. Tamcke / A. Heinz (Hg.), *Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004, Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag*, Münster 2005, 11–42.
- _____, *Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages*, in T. J. Heffernan / T. E. Burman (Hg.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden 2006, 29–58.
- _____, *Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times*, in: B. Groneberg / H. Spieckermann (Hg.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin u.a. 2007, 347–380.
- _____, *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, in: *Hugoye* 11:2 (2008), 207–237.
- _____, *Crosses, Icons and the Image of Christ in Edessa: The Place of Iconophobia in the Christian-Muslim Controversies of Early Islamic Times*, in: P. Rousseau / M. Papoutsakis (Hg.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Aldershot 2009, 63–84.
- _____, *The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century*, in: *Hugoye* 6:2 (2009), 269–292.
- _____, *Al-Naṣārā in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection*, in: G. S. Reynolds (Hg.), *New Perspectives on the Qur'ān*, London u.a. 2011, 301–322.

- _____, *Images, Icons, and the Public Space in Early Islamic Times. Arab Christians and the Program to Claim the Land for Islam*, in: K. Holum / H. Lapin (Hg.), *Shaping the Middle East: Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition, 400–800 C.E.*, Bethesda, MD: University Press of Maryland 2011, 197–210.
- _____, *The Melkites and the Muslims: The Qurʾān, Christology, and the Arab Orthodoxy*, in: *Al-Qanṭara* 33:2 (2012), 413–443.
- Grotz, H., *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 18 (1980), 9–40.
- _____, *Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in: *Archivum Historiae Pontificiae*, 24 (1986), 365–375.
- _____, *Die früheste römische Stellungnahme gegen den Bildesturm (Eine These, die es zu beweisen gilt)*, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 20 (1988), 150–161.
- Gruber, C., *Between Logos (Kalima) and Light (Nūr): Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting*, in: *Muqarnas* 26 (2009), 1–34.
- _____, *Images of Muhammad In and Out of Modernity: The Curious Case of a 2008 Mural in Tehran*, in: Ders. / S. Haugbolle (Hg.), *Visual Culture in the Modern Middle East: Rhetoric of the Image*, Bloomington 2013, 2–31.
- Grumel, V., *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, in: P. Wirth (Hg.), *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Bd.1, Amsterdam 1966, 139–149.
- Grunebaum, G. E. von, *Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment*, *HR* 2:1 (1962), 1–10.
- _____, *Der Begriff der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in seiner Entstehung und Fortbildung*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969), 58–72.
- Gouillard, J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éditions et commentaire*, in: *TM* 2 (1967), 1–316.
- Gwynn, D. M., *From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy*, in: *GRBS* 47 (2007), 225–251.
- Hack, A. T., *Bildaussendung und Bildeinholung im 7. und 8. Jahrhundert*, in: *Saeculum* 54:2 (2003), 147–177.
- Haddad, R. H., *Iconoclasts and Muʿtazila: The Politics of Anthropomorphism*, in: *GOTR* 27 (1982), 287–305.
- _____, *Eastern Orthodoxy and Islam: An Historical Overview*, in: *GOTR* 31:1–2 (1986), 17–32.
- Hage, W., *Jakobitische Kirche*, in: *TRE* 16 (1987), 474–485.
- Hainthaler, T., *Monophysitismus*, in: *LThK* 7 (1998), 418–421.
- _____, *Die „antiochenische Schule“ und the theologischen Schulen im Bereich des antiochenischen Patriarchats*, in: A. Grillmaier (Hg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/3, Freiburg 2004, 227–261.
- _____, *Die Ausbildung von zwei Hierarchien*, in: A. Grillmeier / T. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/4, Freiburg 2004, 60–90.
- _____, *Ġāhiz und seine Schrift „Widerlegung der Christen“. Eine Annäherung*, in: S. H. Griffith / S. Grebenstein (Hg.), *Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2015, 243–256.
- Haile, G., *The Legend of Abgar in Ethiopic Tradition*, in: *OCP* 55 (1989), 375–410.
- Hanegraaff, W. J., *The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism*, in: O. Hammer / K. von Stuckrad (Hg.), *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden u.a. 2007, 107–136.
- Hamarneh, S., *Contribution of Christian Arabs in the Arab-Islamic Culture*, in: *ParOr* 24 (1999), 99–111.
- Hamidullah, M., *La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original*, in: *Arabica* 2:1 (1955), 97–110.
- Harb, B., *Der Beitrag der orientalischen Christen zur arabischen Kultur*, in: M. Tamcke / W. Schwaigert / E. Schlarb (Hg.), *Syrisches Christentum weltweit*, Münster 1995, 386–400.

- Hasson, I., *The Muslim View of Jerusalem – the Qur'an and the Hadith*, in: J. Prower / H. Ben-Shammai (Hg.), *The History of Jerusalem: the Early Muslim Period 638–1099*, Jerusalem 1996, 349–385.
- Hausherr, I., *S. Théodore Studite, l'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)*, in: OC 6 (1926), 1–87.
- _____, *Doutes au sujet du "Devin Denys"*, in: OCP 2 (1936), 484–490.
- Haustein, J., *Lehrschreiben, kirchliche (auch Hirtenbrief, Enzyklika, Apostolisches Schreiben; engl. pastoral letter, encyclical letter; frz. lettre pastorale, encyclique; ital. lettera pastorale, enciclica)*, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 5 L–Musi, Tübingen 2001, Sp.117–122.
- Hoeck, J. M., *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, in: OCP 17 (1951), 5–60.
- Holl, K., *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, in: Ders. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Tübingen 1928, 351–387.
- Holtzman, L., *Anthropomorphism*, in: EI³ 4 (2011), 46–55.
- Hoyland, R., *The Correspondence of Leo III (717–41) and 'Umar II (717–20)*, in: *Aram* 6 (1994), 165–177.
- _____, *New Documentary Texts and the Early Islamic State*, in: *BSOAS* 69:3 (2006), 395–416.
- Howard, I. K. A., *Shī'ī Theological Literature*, in: M. J. L. Zoung / Latham, J. D. / Serjeant, R. B. (Hg.), *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge 1991, 16–32.
- Hurat, C. L. / Sadan, J., *Kursi*, in: EI² 5 (1986), 509.
- Inoue, K., *The Adventus Ceremony of the Image of Edessa and Imperial Legitimacy*, in: *Orient: Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 41 (2006), 21–40.
- Jeffery, A., *Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III*, *HTR* 37:4 (1944), 269–332.
- Jokisch, B., *Islamwissenschaft: Globalisierung einer philologischen Disziplin*, in: A. Poya, M. Reinkowski (Hg.), *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerflicht der Politik und der Medien*, Bielefeld 2008, 37–49.
- _____, *Konversion und Konfession. Die Reproduktion konfessioneller Gegensätze im frühen Bagdad*, in: Ders. / U. Rebstock / L. I. Conrad (Hg.), *Fremde, Feinde und Kurioses*, Berlin 2009, 301–321.
- Karalevskij, C., *L'Église grecque melkite catholique*, in: *EOr* 4 (1900–1901), 268–275, 325–333; 5 (1901–1902), 18–25, 82–89, 141–147, 203–207, 264–269, 332–342; 6 (1903), 16–23, 113–117, 199–206, 298–306, 379–385; 7 (1904), 21–27.
- _____, *L'origines ethnologique des Melkites*, in: *EOr* 9 (1908), 82–89.
- _____, *Histoire des patriarchats Melkites*, 2 Bde., Rom 1910–1911.
- _____, *Origines ethnologiques du peuple melkite*, in: *DHGE* 3 (1924), col. 585–589.
- Karaulashvili, I., *The Abgar Legend Illustrated: the Interrelationship of the Narrative Cycles and Iconography in the Byzantine, Georgian, and Latin Traditions*, in: C. Hourihane (Hg.), *Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, Princeton 2007, 220–243.
- Kennedy, H., *The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy*, in: Ders., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Aldershot 2006, 325–343.
- Kessler, C., *'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration*, in: *JRS* (1970), 2–14.
- Khachab, W. E., *Muhammad au cinéma. La destruction des idoles dans un média iconodoule ou politique de la verticalité comme médiation*, in: O. Hazan / J.-J. Lavoie (Hg.), *Le Prophète Muhammad entre le mot et l'image*, Québec 2011, 81–84.
- Khamis, E., *Two Wall Mosaic Inscriptions from the Umayyad Market Place in Bet Shean/Baysan*, in: *BSOAS* 64:2 (2001), 159–176.

- Khoury, A. T., *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIIIe–XIIIe siècle)*, in: POC 29 (1979), 242–300; 30 (1980), 132–74; 32 (1981), 14–47.
- Khoury, P., *Jean Damascene et l'Islam*, in: POC 7 (1957), 44–63.
- King, G. R. D., *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, in: BSOAS 48:2 (1985), 267–277.
- _____, *The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba*, in: Muqarnas 21 (2004) 219–230.
- Kitzinger, E., *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, in: DOP 8 (1954), 83–150.
- Koch, H., *Prochus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen*, in: Philologus 54 (1995), 253–273.
- _____, *Die Zeit des Konzils von Elvira*, in: ZNW 17:1 (2009), 61–67.
- Koch, L., *Christusbild-Kaiserbild. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit*, in: Benediktinische Monatsschrift 21 (1939), 85–105.
- Köberts, R., *Das Gotteseipheton as-samad in Sure 112,2*, in: Orientalia 30 (1961), 204–205.
- Köster, W., *Bilderverbot und Bilderstreit als Diskurselemente von Medienmentalitäten, anlässlich des Streits um die Mohammed-Karikaturen in Jyllands Posten*, in: Lili 36:142 (2006), 159–195.
- Kraus, P., *Zu Ibn al-Muqaffa'*, in: RSO 14:1 (1933), 1–20.
- Kretzmann, N., *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in: J. Corcoran (Hg.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Boston 1974, 3–21.
- Kristeva, J., *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, in: J. Ihwe (Hg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Bd. 3: *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1982, 345–375.
- Krueger, D., *Mary as the Threshold: The Mother of God as Guardian in Seventh-Century Palestinian Miracle Accounts*, in: L. Brubaker / M. B. Cunningham (Hg.), *The Cult of Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, Burlington 2011, 31–38.
- Krüger, P., *Der Ritus der Ikonenweihe nach dem westsyrischen Pontifikale und seine theologische Deutung im Vergleich zur byzantinischen Ikone*, in: Ostkirchliche Studien 14 (1965), 292–304.
- Lachmann, R., *Intertextualität als Sinnkonstitution. Andrej Belyjs Petersburg und die ‚fremden‘ Texte*, in: Poetica 15 (1983), 66–107.
- Ladner, G. B., *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: MS 2 (1940), 127–149.
- Laham, L., *Melkiten*, in: LThK 7 (1998), 88–90.
- Lammens, H., *L'attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés*, in: JA 6 (1915), 239–279.
- Lamoreaux, J. C. / Khairallah, H., *The Arabic Version of the Life of John of Edessa*, in: Le Muséon 113 (2000), 439–460.
- Lapidus, I. M., *State and Religion in Islamic Societies*, in: Past & Present 151 (1996), 3–27.
- Larkin, M., *The Inimitability of the Qur'ān: Two Perspectives*, in: Religion and Literature 20 (1988), 31–47.
- Leclercq, H., *Sabas*, in: DACL 15:1 (1950), 189–211.
- Leroy, L., *Histoire d'Abraham le Syrien Patriarche Copte d'Alexandrie*, in: ROC 14 (1909), 380–400 und 15 (1910), 26–41.
- Levy-Rubin, M., *The Pact of 'Umar*, in: D. Thomas / B. Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. I, Leiden u.a. 2009, 360–364.
- Levtzion, N., *Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities* in: M. Gervers / R. J. Bikhazi (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto 1990, 298–311.
- Lichtenständer, I., *Origins and Interpretation of Some Koranic Symbols*, in: G. Makdisi (Hg.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden 1965, 426–436.
- Lieb, H.-H., *Das semiotische Dreieck bei Ogden und Richards. Eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles*, in: J. Trabant (Hg.), *Logos semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921–1981*, Berlin u.a. 1981, 137–156.

- Lihačev, N., *Sceaux de l'empereur Léon III l'Isaurien*, in: *Byzantion* 11 (1936), 469–482
- Livne-Kafri, O., *A Note on Some Traditions of Faḍā'il al-Quds*, in: *JSAI* 14 (1991), 71–83.
- , *The Muslim Traditions in 'Praise of Jerusalem' (Faḍā'il al-Quds): Diversity and Complexity*, in: *Annali* 58 (1998), 165–192.
- , *Faḍā'il Bayt al-Maqdis (The Merits of Jerusalem): Two Additional Notes*, in: *QSA19* (2001), 61–70.
- , *The Early Shi'a and Jerusalem*, in: *Arabica* 48 (2001), 112–120.
- , *Christian Attitudes Reflected in the Muslim Literature in Praise of Jerusalem*, in: *POC* 54 (2004); 347–375.
- Lloyd, S., *Seeking the Temple of Sin. Moon-God of Harran and Light on the Strange Sabian Sect through 1400 Years*, in: *Illustrated London News* 21 (1953), 286–189.
- Lohmann, T., *Die Gleichnisreden Mohammeds im Koran*, in: *MIO* 12 (1966), 75–118 und 241–287.
- Loos, M., *Die paulikianische Bewegung und der Ikonoklasmus*, in: J. Irmscher (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit, Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkung*, Leipzig 1980, 114–128.
- MacCormack, S., *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus*, in: *Historia* 21 (1972), 721–752.
- Macé, C., *Les Quaestiones ad Antiochum ducem d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question*, in: M.-P., Bussièrès (Hg.), *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité prophane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009, Turnhout 2013*, 121–150.
- Madelung, W., *Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm and Christian Theology*, in: *ARAM* 3:1 und 3:2 (1991), 35–44.
- , *Hishām b. al-Ḥakam*, in: *EI*² (1971), 496–498.
- Mango, C., *Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest*, in: G. Cavallo / G. de Gregorio / M. Maniaci (Hg.), *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio, I, Spoleto 1991*, 149–160.
- , *Historical Introduction*, in: A. Bryer / J. Herrin (Hg.), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, 1977, 1–6.
- Manheimer, E. I., *Review für P. Crone / M. Cook, Hagarism* (1977), in: *AHR* 83:1 (1978), 240–241.
- Maraval, P., *Épiphanie, "docteur iconoclastes"*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II: 787–1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 51–62.
- Marçais, G., *La question des images dans l'art musulman*, in: *Byzantion* 7 (1932), 161–183.
- Markopoulos, A., *Βίος τῆς αυτοκρατειρας Θεοδώρας*, in: *Symeikta* 5 (1983), 249–285, übers. v. Martha P. Vinson, *Life of St. Theodora the Empress*, in: Alice-Mary Talbot (Hg.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington 1998, 361–382.
- Martin, R. C., *Anthropomorphism*, in: *EQ* 1 (2001), 103–107.
- , *Inimitability*, in: *EQ* 2 (2002), 526–536.
- Mathews, T. F., *Vrt'anēs K'ert'ol and the Early Theology of Images*, in: *REA* 31 (2008–2009), 101–126.
- Meier, M., *Die Translatio des Christusbildes von Kamuliana und der Kreuzreliquie von Apameia nach Konstantinopel unter Justin II. Ein übersehenes Datierungsproblem*, in: *ZAC* 7:2 (2003): 237–250.
- Meimaris I. / Selim, A., *An Arabic Version of the Life of St. Theodore of Edessa (ar-Raha) the Sabaites*, in: *Graeco-Arabica* 2 (1983), 113–117.
- Meinardus, O. F. A., *Historical Notes on the Lavra of Mar Saba*, in: *ECR* 2 (1969), 392–401.
- Melchert, C., *Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir*, *AH* 232–295/AD 847–908, in: *ILS* 3:3 (1996), 316–342.
- Melikian-Chirvani, A. S., *L'Islam, le verbe et l'image*, in: F. Boespflug / N. Lossky (Hg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 89–117.
- Meyendorff, J., *Byzanz*, in: *TRE* 7 (1981), 500–531.

- Meyer, R., *Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums* in: *Judaica* 5 (1949), 1–40.
- Michels, H., *Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leo III.*, in: *ZKG* 99 (1988), 376–391.
- Michot, Y., *The Image of God in Humanity from a Muslim Perspective*, in: N. Solomon / R. Harries / T. Winte (Hg.), *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation*, New York 2005, 163–174.
- Mihoc, O., *Hermeneutische und argumentative Modelle im Traktat über Christologie von Ḥabīb ibn Khidma Abū Rā'īṭah l-Takrūtī*, in: C. Rammelt / C. Schlarb / E. Schlarb (Hg.), *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz. Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke*, Berlin 2015, 380–397.
- Miles, G. C., *The Earliest Arab Gold Coinage*, in: *ANSMN* 13 (1967), 205–229.
- _____, *The Iconography of Umayyad Coinage*, in: *Ars Orientalis* 3 (1959), 207–213.
- Millet, G., *Les Iconoclastes et la croix, à propos d'une inscription de Cappadoce*, in: *BCH* 34 (1910), 96–109.
- Mingana, A., (Hg.), *Timothy's Apology for Christianity*, in: *Woodbrooke Studies* 2 (1928), 1–162.
- Mir, M., *The Qur'an as Literature*, in: *Religion and Literature* 20 (1988), 49–64.
- Mirza, Y., *Abraham as an Iconoclast: Understanding the Destruction of 'Images' through Qur'anic Exegesis*, in: *ICMR* 16 (2005), 413–428.
- Monferrer-Sala, J. P., *'Apologética Racionalista' de Abū Qurrah en el 'Maymar fi wuḥūd al-ḥāliq wa-l-dīn al-Qawīm' II/2, 12-14*, in: *ASHF* 22 (2005), 41–56.
- _____, *Between Hellenism and Arabicization: On the formation of an Ethnolinguistic Identity of the Melkite Communities in the Heart of Muslim Rule*, in: *Al-Qantara* 33:2 (2012), 445–471.
- Monnot, G., *Abū Qurra et la pluralité des religions*, in: *RHR* 208 (1991) 49–71.
- Mourad, S. A., *Christians and Christianity in the Sīra of Muḥammad*, in: D. Thomas / B. Roggema (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 1 (600–900), Leiden 2009, 57–71.
- Muḥammad, A. I., *Muslim and Taṣwīr*, übers. v. Harold W. Glidden, in: *MW* 45:3 (1955), 250–268.
- Mundell, M., *Monophysite Church Decoration*, in: A. Bryer / J. Herrin, *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977, 59–74.
- Murray, C., *Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens*, in: F. Bæspflug / N. Lossky, *Nicée II, 787–1987: douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 39–50.
- _____, *Kreuz*, in: *TRE* 19 (1990), 726–732.
- Müller, K. W., *König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments*, in: M. Hengel / A. M. Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, 21–43.
- Nagel, T., *Die religionsgeschichtlichen Wurzeln des sogenannten Bilderverbots im Islam*, in: H.-J. Klimkeit (Hg.), *Götterbild in Kunst und Schrift*, Bonn 1984, 93–114.
- _____, *Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis – der Koran und die Anfänge des Hadit*, in: *Arabica* 47 (2000), 329–365.
- _____, „Abraham, der Gottesfreund“. *Deutungen muslimischer Korankommentatoren*, in: R. G. Kratz (Hg.), „Abraham, unser Vater“. *Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2003, 150–164.
- Nasr, S. H., *The Spiritual Message of Islamic Calligraphy*, in: S. B. Plate (Hg.), *Religion, Art, and Visual Culture*, New York 2002, 112–117.
- Nasrallah, J., *La liturgie des patriarchats melchites de 969 à 1300*, in: *OC* 71 (1987), 156–181.
- Nasry, W., *Abū Qurrah, al-Ma'mūn and Yaḥyā ibn Aḳṭam*, in: *ParOr* 32 (2007), 285–290.
- _____, *The Place of Reason in an Early Arab-Christian-Muslim Dialogue*, in: D. Righi (Hg.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750–1250 d.C.)*, Atti del 2° convegno di studi arabo-cristiani Roma 9–10 marzo 2007, Torino 2009, 179–189.
- Necipoğlu, G., *The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses*, in: *Muqarnas* 25 (2008), 17–105

- Nersessian, S. Der, *Une Apologie des images du septième siècle*, in: *Byzantion* 17 (1944–1945), 58–87.
- Neuwirth, A., *Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in literaturwissenschaftlicher Sicht*, in: *Der Islam* 60 (1983), 166–183.
- _____, *Koran*, in: H. Gätje (Hg.), *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. II: *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1987, 96–135.
- _____, *Von Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkompilation im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus*, in: S. Wild (Hg.), *The Qurʾān as Text*, Leiden 1996, 69–107.
- _____, *Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Sūras*, in: G. R. Hawting / A.-K. A. Shareef (Hg.), *Approaches to Qurʾān*, London u.a. 1993, 3–36.
- _____, *Rhetoric and the Qurʾān*, in: *EQ* 4 (2004), 461–476.
- _____, *Koranische und nachkoranische Reflektionen zu Tinte, Opfer und Schrift*, in: A. Sh. B. Çoruh / H. Budde (Hg.), *Ausstellung Taswir. Islamische Bildwelten und Moderne*, Berlin 2009, 58–63.
- _____, *Eine „religiöse Mutation der Spätantike“ – Von tribaler Genealogie zum Gottesbund; Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen*, in: A.-B. Renger / I. Toral-Niehoff (Hg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel*, Berlin 2014, 201–230.
- Nikolaou, T., *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskus*, in: *OS* 25 (1976), 138–165.
- _____, *Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen*, *Θεολογία* 49 (1979), 889–911.
- _____, *Die Ikontheologie als Ausdruck einer konsequenter Christologie bei Theodoros Studites*, in: *Orthodoxes Forum* 7 (1993), 23–53.
- Nitsche, B., *R. Panikkar. Multiple Identität als gelebte inter-intra-religiöse Transversalität*, in: R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008, 59–77.
- Noth, A., *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und nicht-Muslimen – die „Bedingungen ‘Umar’s“ (ash-shurūʿ al-ʿumariyya) unter einem anderen Aspekt gelesen*, in: *JSAI* 9 (1987) 290–315; übers. v. M. Muelhaeusler, in: R. Hoyland (Hg.), *Muslims and Others in Early Islamic Society*, Aldershot 2004, 103–124.
- O’Shaughnessy, T., *God’s Throne and the Biblical Symbolism of the Qurʾān*, in: *Numen* 20:3 (1973), 202–221.
- Ostrogorsky, G., *Les debuts de la querelle des images*, in: *Melanges Charles Diehl*, Bd. 1, Paris 1930, 235–255.
- Orosz, M., *Literarische Bibellektüre(n). Aspekte einer semiotischen Intertextualitätskonzeption und intertextueller Textanalyse*, in: S. Alkier / R. B. Hays (Hg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften*, 217–235.
- Paret, R., *Der Ausdruck šamad in Sure 112,2*, in: *Der Islam* 56 (1979), 294–295.
- _____, *Die Entstehungszeit des islamischen Bildverbots*, in: Josef von Ess (Hg.), *Rudi Paret. Schriften zum Islam. Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot*, Stuttgart 1981, 248–269.
- _____, *Das islamische Bilderverbot*, in: *Schriften zum Islam*, 238–247.
- _____, *Textbelege zum islamischen Bilderverbot*, in: *Schriften zum Islam*, 213–225.
- _____, *Das islamische Bilderverbot und die Schia*, in: *Schriften zum Islam*, 226–237.
- Parry, K., *Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as a Christian Imperative*, in: *Byzantion* 59 (1989), 164–183.
- _____, *Byzantine and Melkite Iconophiles under Iconoclasm*, C. Dendrinos / J. Harris / E. Harvalia-Crook / J. Herrin (Hg.), *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Aldershot 2003, 137–151.

- Patrich, J., *The Sabaite Monastery of the Cave (Speilaion) in the Judean Desert*, in: LA 41 (1991), 429–448.
- Peeters, P., *La passion de S. Michel le Sabaïte*, in: AB 48 (1930) 65–98.
- Pellat, C., *Christologie Ġāhizienne*, in: SI 31 (1970), 219–232.
- Pentcheva, B. V., *The Performative Icon*, in: The Art Bulletin 88:4 (2006), 631–655.
- Pietruschka, U., *Die Verwendung und Funktion von Koranzitaten in christlichen Apologien der frühen Abbasidenzeit*, in: W. Bely, J. Yubach (Hg.), *Religiöser Text und soziale Struktur*, Halle (Saale) 2001, 271–288.
- , *Zu den Begriffen kalām und mutakallim in christlichem Kontext*, in: W. Beltz / U. Pietruschka / J. Tubach (Hg.), *Sprache und Geist: Peter Nagel zum 65. Geburtstag*, Halle 2003, 185–199.
- Powers, P. R., *Interiors, Intentions, and the “Spirituality” of Islamic Ritual Practice*, in: JAAR 72:2 (2004), 425–459.
- Pretzl, O., *Die frühislamische Atomlehre*, in: Der Islam 19 (1931), 117–130.
- Reynolds, G. S., *On the Qurʾānic Accusation of Scriptural Falsification (tahrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic*, in: JAOS 130 (2010), 189–202.
- Rekaya, M., *Al-Maʿmūn*, in: EI² 6 (1991), 331–339.
- Restle, M., *Zur Entstehung der Bilder in der Alten Kirche*, in: Orthodoxes Forum 1:2 (1987), 181–190.
- Rice, D. S., *Medieval Ḥarrān. Studies on its Topography and Monuments I*, in: Anatolian Studies 2 (1952), 36–84.
- Richard, M., *ʿApò φωνῆς*, in: Byzantion 20 (1950), 191–222.
- Rist, J., *Die Mailänder Vereinbarung von 313: Staatsreligion versus Religionsfreiheit*, in: Studia Patristica 34 (2001), 217–223.
- Riffaterre, M., *Syllepsis*, in: Critical Inquiry 6:4 (1980) 625–638.
- Rippin, A., *The Trace of Prostration and other Distinguishing Bodily Marks in the Quran*, in: BSOAS 78:1 (2015), 41–51.
- Rochow, I., *Das 2. Konzil von Nikaia (787) in byzantinischen Chroniken und Heiligenviten*, in: C.-F. Collatz / J. Dummer / J. Kollesch / M.-L. Werlitz (Hg.), *Dissertatiunculæ criticae. Festschrift für Günther Christian Hansen*, Würzburg 1998, 417–430.
- Rosenthal, F., *Some Minor Problems in the Qurʾān*, in: A. G. Duker / A. S. Halkin / P. Mosely / M. Perlmann (Hg.), *The Joshua Starr Memorial Volume*, Jewish Social Studies 5 (1953), 67–84.
- Rubin, U., *Al-Ṣamad and the High God, an Interpretation of Sūra CXII*, in: Der Islam 61 (1984), 197–217.
- , *Between Arabia and the Holy Land: a Mecca-Jerusalem Axis of Sanctity*, in: JSAI 34 (2008), 345–362.
- Rudolf, U., *Christliche Bibelexegese und muʿtazilitische Theologie: Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. Chr.)*, in: Oriens 34 (1994), 299–313.
- Runciman, S., *Some Remarks on the Image of Edessa*, in: CHJ 3:3 (1931), 238–252.
- Sahas, D. J., *Cultural Interaction during the Umayyad Period. The Circle of John of Damascus*, in: ARAM 6 (1994), 35–66.
- Sakrani, R., *Religion und Recht im Islam. Historisch-komparative Zugänge im Lichte der Weberschen Rechtssoziologie*, in: I. Dingen / C. Tietz (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen*, Göttingen 2011, 91–101.
- Salem, G., *The Monastery of St. Saba and the Return of the Relics*, in: ECR 1 (1966), 41–46.
- Samir, S. K., *Création et incarnation chez Abū Rāʾitah. Étude de vocabulaire*, in: Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre, Beirut 1989, 199–215 [187–236].
- , *La littérature Melkite sous les premiers abbassides*, OCP 56 (1990), 469–486.
- , *Saint Rawḥ al-Quraṣī. Étude dʼonomastique arabe et authenticité de sa passion*, in: Le Muséon 105 (1992), 343–359.

- _____, *Un traité nouveau de Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ. La lettre à Abū al-Yumn Quzmān Ibn Mīnā*, in: ParOr 25 (2000), 567–641.
- Samuel, P. P., *Die Abhandlung „Gegen die Bilderstürmer“ von Vrtʿanes Kʿertʿogh*, in: WZKM 26 (1912), 275–293.
- Sansterre, J. M., *La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste*, in: Testo e immagine nell'alto medioevo, 1 (1994), 197–240.
- Sauget, J.-M., *Nouveaux fragments de fouleaux liturgiques byzantino-melkites en syriaque*, in: Le Muséon 88 (1975), 5–30.
- Schedl, C., *Probleme der Koran-Exegese, nochmals šamad in Sure 112, 2*, in: Der Islam 58 (1981), 1–14.
- Scheidweiler, F., *Paulikianerprobleme*, in: Byz 43 (1950), 10–39, 366–384.
- Schenk, K., *Kaiser Leons III. Walten im Innern*, in: Byz 5:2 (1896), 257–301.
- Schick, R., *Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period*, in: BA 51:4 (1988), 218–221 und 239–240.
- Schimmel, A., *Schriftsymbolik im Islam*, in: R. Ettinghausen (Hg.), *Aus der Welt der islamischen Kunst, Festschrift für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26. 10. 1957*, Berlin 1959, 244–254.
- _____, *Calligraphy and Islamic Culture*, in: S. B. Plate (Hg.), *Religion, Art, and Visual Culture*, New York 2002, 106–111.
- Schreiner, P., *Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites*, in: Saeculum 27 (1976), 165–179.
- Schulz, H.-J., *Kultsymbolik der byzantinischen Kirche*, in: E. Hammerschmidt / P. Hauptmann / u.a. (Hg.), *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart 1962, 3–51.
- Serjeant, R. B., *Early Arabic Prose*, in: A. F. L. Beeston et al. (Hg.), *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge 1983, 114–15.
- Ševčenko, N. P., *Icons in the Liturgy*, in: DOP 45 (1991), 45–57, hier: 13–22.
- Shani, R., *The Iconography of the Dome of the Rock*, in: JSAI 23 (1999), 158–207.
- Sharon, M., *An Arabic Inscription from the Time of the Caliph ʿAbd al-Malik*, in: BSOAS 29 (1966), 367–372.
- Shboul, A., *Change and Continuity in Early Islamic Damascus*, in: Aram 6 (1994), 67–102.
- _____/ A. Walmsley, *Identity and Self-Image in Syria-Palestine in the Transition from Byzantine to Early Islamic Rule: Arab Christians and Muslims*, in: MA 11 (1998), 255–287.
- Shohat, E., *Sacred Word, Profane Theologies of Adaptation*, in: R. Stam / A. Raengo (Hg.), *A Companion to Literature and Film*, Malden 2004, 23–45.
- Simelidis, C., *The Byzantine Understanding of the Qurʿanic Term al-šamad and the Greek Translation of the Qurʿan*, in: Speculum 86 (2011), 887–913.
- Sister, M., *Metaphern und Vergleiche im Koran*, in: MSOS 34 (1931), 194–254.
- Sivan, E., *The Beginnings of the Faḍāʿil al-Quds Literature*, in: IOS 1 (1971), 263–271.
- Solovieva, O., *Epiphanius of Salamis between Church and State: New Perspectives on the Iconoclastic Fragments*, in: ZAC 16:2 (2012), 344–367.
- Sommerlechner, A., *Kaiser Herakleios und die Rückkehr des heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte*, in: RHM 45 (2003), 319–360.
- Sourdel, D., *Un pamphlet musulman anonyme d'époque ʿabbāsīde contre les chrétiens*, in: REI 34 (1966), 1–33.
- Speck, P., *Symmeikta. Die ikonoklastischen Jamben an der Chalke*, in: Hellēnika 27 (1974), 376–380.
- _____, *Anlaß und Datierung der Bilderschriften des Johannes Damaskenos*, in: Ders., *Artabastos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, Bonn 1987, 179–243.
- _____, *Schweinefleisch und Bilderkult: Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen*, in: J. S. Langdon / J. Reinert / S. Allen / J. Stanojevich / I. Christos (Hg.), *Tò 'Ελληνικόν: Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., 1. Band: Hellenic Antiquity and Byzantium*, New Rochelle u.a. 1993, 368–383.

- _____, *Das Teufelschloss. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaites?*, in: *Varia V* (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, 293–309.
- _____, *TA THAE BATTARIZMATA ΠΑΑΝΑ. Überlegungen zur Aussendekoration der Chalke im achten Jahrhundert*, in: B. Borkopp / B. Schellewald / L. Theis, *Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte. Festschrift für H. Hallensleben*, Amsterdam 1995, 211–220.
- _____, *Die Affäre um Konstantin von Nakoleia. Zum Anfang des Ikonoklasmus*, in: *BZ* 88:1 (1995), 148–154.
- _____, *Was für Bilder eigentlich? Neue Überlegungen zu den Bilderedikt des Kalifen Yazīd*, in: *Le Muséon* 109 (1996), 267–278.
- _____, *Adversus Iudaeos – pro imaginibus. Die Gedanken und Argumente des Leontius von Neapolis und des Georgios von Zypern*, in: *Varia VI* (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, 131–176.
- _____, *Zum Datum der Translation der Kreuzreliquien nach Konstantinopel*, in: Ders., *Varia 7* (Ποικίλα Βυζαντινά 18), Bonn 2000, 167–177.
- _____, *Die Johannes-Akten in der Debatte des Bilderstreits*, in: L. M. Hoffmann / A. Monchizadeh (Hg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden 2005, 127–140.
- Spier, J., *The Earliest Christian Art: From Personal Salvation to Imperial Power*, in: Ders. (Hg.), *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art*, Yale 2008, 1–23.
- Strauss, E. (Ashtor), *The Social Isolation of Ahl al-Dhimma*, in: O. Komlos (Hg.), *Études orientales à la mémoire de Paul Hirschler*, Budapest 1950, 73–94.
- Streza, C., *Symbol und Ikone in der Liturgie*, in: *IJOT* 4:2 (2013), 97–122.
- Stilgmayr, J., *Der Neoplatoniker Proklus als Vorlage der sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, in: *HJG* 16 (1895), 253–273, 721–748.
- Strohmaier, G., *Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus*, in: Ders., *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Hidesheim 1996, 130–137.
- Suermann, H., *Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭa: Portrait eines miaphysitischen Theologen*, in: *J ECS* 58 (2006), 221–234.
- Swanson, M. N., *The Christian al-Maʿmun Tradition*, in: D. Thomas (Hg.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, Leiden u.a. 2003, 63–92.
- _____, *Beyond Prooftexting: Approaches to the Qurʾān in Some Early Arabic Christian Apologies*, in: *MW* 88:3–4 (1998), 297–319.
- Szövérfy, J., *Crux fidelis. Prolegomena to a History of the Holy Cross Hymns*, in: *Traditio* 22 (1996), 1–41.
- Taft, R., *The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on Eve of Iconoclasm*, in: *DOP* 34–35 (1980–1981), 45–75.
- Talbot, A.-M. / Cutler, A., *John VII Grammatikos*, in: Alexander P. Kazhdan (Hrsg.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 2, New York 1991, 1052.
- Tamcke, M., *Ebedjesus (ʿAbdisoʿ Bar Berika)*, in: M. Vinzent (Hg.), *Theologen, 185 Porträts von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2004, 97–98.
- _____, *Das orientalische Christentum und seine Vielfalt*, in: *Christen im Orient. Nicht nur (eine) Geschichte*, Ostfildern 2010, 155–161.
- _____, *Die Christen im Nahen Osten, Geschichte – Gegenwart – Zukunftsperspektive*, in: A. Müller (Hg.), *Das Kreuz unter dem Halbmond, Orientalische Christen im Angesicht des „Arabischen Frühlings“*, Berlin 2014, 41–62.
- Tamer, G., *Kirche der Übergänge: Die Rum-Orthodoxe Kirche in Libanon und in Deutschland*, in: S. Gralla (Hg.), *Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums*, Berlin u.a., 2003, 93–110.
- Tardieu, M., *Sābiens coraniques et sābiens de Harrân*, in: *JA* 274 (1986), 1–44.
- Teule, H., *Išoʿyahb bar Malkonʿs Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, in: M. Tamcke (Hg.), *Christian and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut 2007, 157–169.

- _____, *Isho 'yahb bar Malkon*, in: D. Thomas / A. Mallett (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 4 (1200–1350), Leiden 2012 331–338.
- Taylor, L. R., *The 'Proskynesis' and the Hellenistic Ruler Cult*, in: *JHS* 47:1 (1927), 53–62.
- Thierry, N., *Le culte de la croix contre l'infidèle. Nouveaux témoignages archéologiques*, in: *Rivista die studi bizantini e slavi* 1 (1980), 205–228.
- Thomas, D., *The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic*, in: *ICMR* 7 (1996), 29–38.
- _____, *The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era*, in: L. Ridgeon (Hg.), *Islamic Interpretation of Christianity*, New York 2001, 78–98.
- _____, *Dialogue with other Faiths as an Aspect of Islamic Theology*, in: T. L. Hetteima / A. van der Kooij (Hg.), *Religious Polemics in Context*, Assen 2004, 93–109.
- _____, *Explanation of the Incarnation in Early Abbasid Islam*, in: J. J. van Ginkel / H. L. Murrevan den Berg / T. M. van Lint (Hg.), *Redefining Christian identity: Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam*, Leuven 2005, 127–150.
- Thomas, J., *The Imprint of Sabaitic Monasticism on Byzantine Monastic Typika*, in: J. Patrich (Hg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001, 73–83.
- Thomson, R. W., *An Eighth-Century Melkite Colophon from Edessa*, in: *JTS* 13 (1962), 249–258.
- _____, *The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i*, in: *DOP* 43 (1989), 125–226.
- Tongeren, L. van, *Vom Kreuzritus zur Kreuzestheologie: Die Entstehungsgeschichte des Festes der Kreuzerhöhung und seine erste Ausbreitung im Westen*, in: *Ephemerides liturgicae* 112 (1998), 216–245.
- Thümmel, H. G., *Der byzantinische Bilderstreit. Stand und Perspektive der Forschung*, in: J. Irmischer (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlagen – geschichtliche Wirkungen*, Leipzig 1980, 9–40.
- _____, *Bilder*, in: *TRE* 6 (1980), 532–540.
- _____, *Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia*, in: *Klio* 66 (1984), 210–222.
- _____, *Die bilderfeindlichen Schriften des Ephiphianos von Salamis*, in: *Byzantinoslavica* 47 (1986), 169–188.
- _____, *Zur Tradition von der Abnahme des Christusbildes an der Chalke in Konstantinopel*, in: C.-F. Collatz / J. Dummer / J. Kollesch / M.-L. Werlitz (Hg.), *Dissertationiunculae criticae: Festschrift für Günther Christian Hansen*, Würzburg 1998, 409–416.
- Todt, K.-P., *Griechisch-Orthodoxe (melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien. Die Periode von der arabischen Eroberung bis zur Verlegung der Patriarchenresidenz nach Damaskus (635–1365)*, in: *Le Muséon* 119:1-2 (2006), 33–88.
- Tottoli, R., *Traditions and Controversies Concerning the Sujūd al-Qur'ān in Ḥadīṭ Literature*, in: *ZDMG* 147 (1997), 371–393.
- _____, *Muslim Attitudes Towards Prostration (sujūd). I: Arabs and Prostration at the Beginning of Islam and in the Qur'ān*, in: *Studia Islamica* 88 (1998), 5–34
- _____, *Muslim Attitudes Towards Prostration (sujūd). II: The Prominence and Meaning of Prostration in Muslim Literature*, in: *Le Museon* 111 (1998), 405–426.
- _____, *Muslim Traditions Against Secular Prostration and Inter-religious Polemic*, in: *ME* 5 (1999), 99–111.
- Trilling, J., *The Image Not Made by Hands and the Byzantine Way of Seeing*, in: H. L. Kessler / G. Wolf (Hg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 109–127.
- Tritton, A. S., *The Bible Text of Theodore Abu Kurra*, in: *JTS* 34 (1933), 52–54.
- Urbach, E. E., *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archeological and Historical Facts*, in: *IEJ* 9 (1959), 149–163, 299–245.
- Vailhé, S., *Les écrivains de Mar-Saba*, in: *EOr* 2 (1898–1899), 1–11, 33–47.
- _____, *Le monastère de Saint-Sabas*, in: *EOr* 2 (1899–1899), 332–341; 3 (1899–1900), 18–28, 168–177.

- _____, *Saint Michel le syncelle et les deux frères Grapti saint Théodore et saint Théophane*, in: ROC (1901), 313–332, 610–640.
- Van Ess, J., *The Making of Islam*, in: TLS 8 (1978), 997–998.
- Van Reenen, D., *The Bilderverbot, a New Survey*, in: Der Islam 67:1 (1990), 27–77.
- Varsanyi, O., *The Role of the Intellect in Theodore Abu Qurrah's On the True Religion*, in: ParOr 34 (2009), 51–60.
- Vasiliev, A. A., *The Life of St. Theodore of Edessa*, in: Byzantion, 16 (1942–1943), 165–225.
- _____, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721*, in: DOP 9–10 (1956), 23–47.
- Verstegen, U., *Adjusting the Image – Processes of Hybridization in Visual Culture: A Perspective from Early Christian and Byzantine Archaeology*, in: P. W. Stockhammer, Cultural Hybridization, A Transdisciplinary Approach, Berlin u.a. 2012, 67–94.
- Vincent, H., *Le sanctuaire juif d'Aïn Douq*, in: Revue biblique 28 (1919), 532–563.
- _____/ B. Carrière, *La synagogue de Noarah*, in: Revue biblique 30 (1921), 579–601.
- Vitestan, G., *'Arsh and Kursī: An Essay on the Throne Tradition in Islam*, in: E. Keck / S. Sondergaard / E. Wulff (Hg.), Living Waters. Scandinavian Orientalistic Studies, Copenhagen 1990, 369–378.
- Volgger, E., *Die Feier von Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung. Ursprung, Verbreitung und Bedeutung unter besonderer Berücksichtigung als Hochfeste des Deutschen Ordens*, in: U. Arnold (Hg.), Beiträge zur Geschichte des deutschen Ordens, Marburg 1993, 1–50.
- Voorhis, W., *John of Damascus on the Moslem Heresy*, in: MW 24 (1934), 391–398.
- Walzer, R., *New Light on the Arabic Translation of Aristotle*, in: Ders., Greek into Arabic. Essays on the Islamic Philosophy, Oxford 1962, 60–113.
- Wansbrough, J., *Review für P. Crone / M. Cook, Hagarism (1977)*, in: BSOAS 41:1 (1978), 155–156.
- Watt, J. W., *The Strategy of the Baghdad Philosophers: The Aristotelian Tradition as a Common Motif in Christian and Islamic Thought*, in: J. J. van Ginkel / H. L. Murre-van den Berg / T. M. van Lint (Hg.), Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East Since the Rise of Islam, Louvain 2005, 151–166.
- Wellhausen, J., *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umajjiden*, in: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Heft 4 (1901), 1–34, übers. ins Englische von M. Bonner *Arab Wars with the Byzantine in the Umayyad Period*, in: Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times, Aldershot 2004, 31–64.
- Weltecke, D., *The World Chronicle by Patriarch Michael the Great (1126–1199): Some Reflections*, in: JAAS 11 (1997), 6–30.
- Wensinck, A. J., *Kibla*, in: EI² 5 (1960), 82–88.
- _____, *Niyya*, in: EI² 8 (1995), 66–67.
- Wenzel, C., „*Und diese mischen Wasser und Kalk auf seinem Gesicht*“. Über Ikonoklasmus, in: G. Palmer (Hg.), Fragen nach dem einen Gott, Tübingen 2007, 297–327.
- Wilde, C. E., *Is There Room for Corruption in the 'Book' of God?*, in: D. Thomas (Hg.), The Bible in Arab Christianity, Leiden u.a. 2007, 225–240.
- Wolfson, H., *The Jewish Kalam*, in: JQR 57 (1967), 544–573.
- Wood, C. S., *Iconoclasm and Iconophobia*, in: Encyclopedia of Aesthetics 2 (1998), 450–454.
- Zayyat, H., *The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam (im Arabischen)*, *Al-Mashriq* 43 (1949), 161–252.
- Zuckerman, C., *Heraclius and the Return of the Holy Cross*, in: Ders. (Hg.), Constructing the Seventh Century, Paris 2013, 197–218.

(b) Monographien

Ahrens, K., *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935.

- Al-Khalili, J., *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*, New York 2011.
- Albert, M. / Beylot, R. / Coquin, R.-G. / Outtier, B. / Renoux, Ch., *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, eing. v. A. Guillaumont, Paris 1993.
- Alexander, P. J., *The Patriarch Nicephoros of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.
- Ali, W., *The Arab Contribution to Islamic Art from the Seventh to the Fifteenth Centuries*, Cairo 1999.
- Alkier, S. / Hays, R. B. (Hg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre*, Tübingen 2005.
- Allard, M., *Le Probleme des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-As'ar'i et de ses Premiers Grands Disciples*, Beirut 1965.
- Allen, T., *Five Essays on Islamic Art*, Manchester 1988.
- Al-Ratrout, H. A., *The Architectural Development of Al-Aqsa Mosque in the Early Islamic Period*, London 2004.
- Arnold, T. W., *Painting in Islam*, New York 1965.
- Ata, M., *Der Mohammed-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Eine vergleichende Analyse*, Wiesbaden 2011.
- Atiya, A. S., *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: a Hand-List of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai, Baltimore 1957*.
- Avadhayn I. / Avadhayn A. (Hg.), *Abū Maṣūf Muhammad ibn Muhammad al-Mâtūrîdî (gest. 944), Tavîlât Ahl al-Sunna*, Bd. 1, Kairo 1971.
- Avi-Yonah, M., *Mosaic Pavements in Palestine*, London 1933.
- _____, *Oriental Art in Roman Palestine*, Rome 1961.
- _____, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz*, Berlin 1962.
- _____, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford 1976.
- Awad, N. G., *Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Boston u.a. 2015.
- Azar, R., *Der Begriff der Substanz in der frühen christlich-arabischen und islamischen Gotteslehre*, Bonn 1967.
- Badawi, A., *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968.
- Barber, C., *Contesting the Logic of Painting. Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*, Leiden 2007.
- Barnard, L., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974.
- Barthes, R., *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris 1975.
- Bauer, F. A., *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz 1996.
- Baum, W. / D. W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens*, Klagenfurt 2000.
- Baumer, C., *The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity*, London 2006.
- Beaumont, I. M., *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Oxford 2005.
- Becker, C. H., *Von Werden und Wesen der islamischen Welt: Islamstudien I*, Leipzig 1924.
- Bell, R., *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1953.
- Belting, H., *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.
- _____, *Das echte Bild: Bildfragen als Glaubensfragen*, München²2006.
- _____, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008
- Berkey, J. P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, Cambridge 2003.

- Bertaina, D., *An Arabic Account of Theodore Abū Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mūn: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogue*, Dissertation, Catholic University of America, Washington 2007.
- Bevan, E., *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, London 1940.
- Black, M., *Rituale Melchitarum*, Stuttgart 1938.
- Blau, J., *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, 2 Bde., Louvain 1966–1967.
- _____, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem 2002.
- Bladel, K. van, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford 2009.
- Bobzin, H., *Der Koran: Eine Einführung*, München 1999.
- _____, Ders. / Gätje, H., *Koran und Koranexegese*, Zürich u.a. 1971.
- Boespflug F. / Lossky N., (Hg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1989.
- Böttrich C. / Ego B. / Eißler, F. (Hg.), *Mose im Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2010.
- Borgehammar, S., *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991.
- Bowersock, G., *Mosaics as History: The Near East from Late Antiquity to Islam*, Cambridge 2006.
- Braida E. / Pelisseti, C., *Storia di Rawḥ al-Quraši. Un discendente di Maometto che scelse di diventare cristiano*, Torino 2001.
- Braudel, F., *A History of Civilisations*, übers. v. R. Mayne, New York u.a. 1994.
- Breckenridge, J. D., *The Numismatic Iconography of Justinian II (685–695, 705–711 A.D.)*, New York 1959.
- Bredenkamp, H., *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Husitenrevolution*, Frankfurt a. M. 1975.
- Bremer T. / Garijo-Guembe, M., *Orthodoxie im Dialog: bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997; eine Dokumentensammlung*, Trier 1999.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden ²1943.
- Browne, L. E., *The Eclipse of Christianity in Asia*, Cambridge 1933.
- Brubaker, L., *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012.
- _____/ Haldon, J. / Ousterhout R. (Hg.), *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources: An Annotated Survey*, Aldershot u.a. 2001.
- _____/ Haldon, J. (Hg.), *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680–850). A History*, Cambridge u.a. 2011.
- _____/ Cunningham, M. B. (Hg.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*, Farnham u.a. 2011.
- Brumlik, M., *Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot*, Frankfurt a. M. 1994.
- Bryer A. / Herin J. (Hg.), *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, March 1975, Birmingham 1977.
- Burton, J., *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990.
- _____, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh 1994.
- Bury, J. B., *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802–867)*, London 1912.
- Cameron, A. (Hg.), *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley u.a. 1991.
- _____, *The Byzantine and Early Islamic Near East, III: States, Resources and Armies, Papers of the Third Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, Princeton 1995.
- Chammas, J., *Die melkitische Kirche*, Köln 2001.
- Claude, D., *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, München 1969.
- Cotsonis, J. A., *Byzantine Figural Processional Crosses*, Washington D.C. 1994.
- Cormack, R., *Byzantine Art*, London 2000.

- Cooperson, M., *Al-Ma'mun*, Oxford, 2005.
- Cragg, K., *The Arab Christian. A History of the Middle East*, Louisville u.a. 1991.
- Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, Bd. 1, Oxford 1969.
- _____, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Aldershot 1989.
- Crone, P. / Cook, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Dagron, G., *Empereur et Prêtre. Etude sur le Césaropapisme Byzantin*, Paris 1996.
- Deckers, J. G., *Die frühchristliche und byzantinische Kunst*, München 2007.
- Dick, I., *Les Melkites*, Bruxelles 1994.
- _____, *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem*, Boston 2004.
- Didi-Huberman, G., *Formlose Ähnlichkeit oder die fröhliche Wissenschaft des Visuellen nach Georges Bataille*, aus dem Französischen von M. Sedlaczek, München 2010.
- Dieten, J. L. van, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI (610–715)*, Amsterdam 1972.
- Dobschütz, E. von, *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899.
- Dodd, E. C. / S. Khairallah, *The Image of the Word: A Study of Quranic Verses in Islamic Literature*, Beirut 1981.
- Dohmen, C., *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, 2. durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Studien zu Bilderverbot und Bildertheologie des Alten Testaments*, Stuttgart 2004.
- Donner, F. M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.
- _____, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998.
- _____, (Hg.), *The Expansion of the Early Islamic State*, Aldershot 2008.
- Ducellier, A., *Le Miroir de l'Islam. Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII^e–XI^e siècles)*, Paris 1971.
- Duchesne, L., *L'Eglise au VI^e siècle*, Paris 1925.
- Dumeige, G., *Nizāa II*, Mainz 1985.
- Dunlop D. M., *Arab Civilization to A.D. 1500*, London 1971.
- Dvornik, F., *Le schisme de Photius, histoire et légende*, Paris 1950.
- Ebied, R. Y. / Young, M. J. L., *The Lamp of the Intellect of Severus Ibn al Muqaffa', Bishop of al-Ashmūnain*, 2 Bde., Louvain 1975.
- Efthymiadis, S., *The Vita Tarasii and the Hagiographical Work of Ignatios the Deacon*, Oxford 1991.
- Elad, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden 1995.
- El-Cheikh, N. M., *Byzantium viewed by the Arabs*, Cambridge MA 2004, 42–46.
- Elliger, W., *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)*, Leipzig 1930.
- _____, *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst*, Leipzig 1934.
- Fares, B., *Philosophie et jurisprudence illustrées par les Arabes: La querelle des images en Islam*, Damaskus 1957.
- Fattal, A., *Le statut legal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut 1958.
- Feld, H., *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden 1990.
- Feldtkeller, A., *Die ‚Mutter der Kirche‘ im ‚Haus des Islam‘. Gegenseitige Wahrnehmung von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland*, Erlangen 1998.
- Ferrua, A., *The Unknown Catacomb: A Unique Discovery of Early Christian Art*, New Lanark 1991.
- Flood, F. B., *The Great Mosque of Damascus: Studies of the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Leiden 2001.
- Frank, R. M., *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, New York 1978.
- Frazer, C. A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923*, Cambridge 1983.
- Fuß, M., *Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam*, Stuttgart 2012.

- Garsoïan, N. G., *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Paris 1967.
- Gauer, H., *Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, Frankfurt a. M. 1994.
- Genette, G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982.
- Gerke, F., *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlin 1978.
- Gero, S., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973.
- _____, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V*, Louvain 1977.
- Glavac, M., *Der „Fremde“ in der europäischen Karikatur: eine religionswissenschaftliche Studie über das Spannungsfeld zwischen Belustigung, Beleidigung und Kritik*, Göttingen 2013.
- Grabar, A., *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936.
- _____, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 Bde., Paris 1943–1946.
- _____, *L'iconoclasm byzantin. Le dossier archéologique*, Paris 1957, ²1984.
- _____, *Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius' I.*, München 1967.
- Grabar, O. *The Formation of Islamic Art*, New Haven u.a. 1973.
- _____, *Die Entstehung der islamischen Kunst*, Köln 1977.
- _____, *The Mediation of Ornament*, Princeton 1992.
- _____, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996.
- _____, *The Dome of the Rock*, Harvard 2006.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, Freiburg im Br. 1909.
- Graf G., *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch*, Leipzig 1905.
- _____, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literarhistorische Skizze*, Freiburg i. B. 1905.
- _____, *Geschichte der christlich arabischen Literatur*, Bd. 2: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Rom 1947.
- Graham, W. A., *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, New York 1987.
- Gralla, S. (Hg.), *Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums*, Münster u.a. 2003.
- Green, T. M., *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden 1992.
- Griffith, S. H., *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot 2002.
- _____, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton u.a. 2008.
- Gruber, C. / Shalem, A. (Hg.), *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology*, Berlin u.a. 2014.
- Grummel, V., *La chronologie. Traite d'Etudes byzantines*, Bd. 1, Paris 1958.
- Grünschloss, A., *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999.
- Guillaume, A., *The Life of Muḥammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sirat rasūl Allāh*, Oxford 1955.
- Gündüz, S., *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and their Relationship to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, Oxford 1994.
- Guscin, M., *The Image of Edessa*, Leiden u.a. 2009.
- Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London 1998.
- Hage, W., *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*, Wiesbaden 1966.

- _____, Das orientalische Christentum, Stuttgart 2007.
- Haddad, R. H., Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation, New Jersey 1970.
- _____, La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750–1050, Paris 1985.
- Hainthaler, T., Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung, Leuven 2007.
- Halm, H., Die Araber: Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart, München ²2006, 48.
- Hamidullah, M., Six originaux des lettres du Prophète de l'islam: étude paléographique et historique des lettres du Prophète, Paris 1985.
- Hayek, M., (Hg.), 'Ammār al-Baṣrī, Apologie et Controverses, Beirut 1977.
- Hawting, G. R., The idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History, Cambridge 1999.
- _____, / Abdul-Kader, A. S., (Hg.), Approaches to the Qur'ān, London u.a. 1993.
- Hendrich, G., Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart, Frankfurt a. M. ²2011.
- Hengel, M. / Schwemer, A. M., (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991.
- Henninger, J., Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran, Schöneck 1951.
- Heussler, C., De cruce Christi: Kreuzauffindung und Kreuzerhöhung: Funktionswandel und Historisierung in nachtridentinischer Zeit, Paderborn 2006.
- Heyberger, B. / Naef, S. (Hg.), La multiplication des images en pays d'islam: de l'estampe à la télévision (17^e–21^e siècle). Actes du colloque "Images: fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie", Istanbul, Université du Bosphore (Boğaziçi Üniversitesi), 25–27 mars 1999, Istanbul u.a. 2003.
- Hildebrandt, T., Neo-mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam, Leiden u.a. 2007.
- Hofmann, M. W., Zur Rolle der islamischen Philosophie, Köln 1984.
- Hoyland, R. G., Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam Studies in Late Antiquity and Early Islam, Princeton 1997.
- Husman, H., Ein syro-melkitisches Tropologion mit altbyzantinischer Notation. Sinai Syr. 261, 2 Bde., Wiesbaden 1975, 1978.
- Ioan, O. I., Muslime und Araber bei Īṣō'jahb III. (649–659), Wiesbaden 2009.
- Irmischer, J. (Hg.), Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen - ideologische Grundlagen - geschichtliche Wirkungen, Leipzig 1980.
- Ivanovic, F., Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis, Eugene u.a. 2010.
- Jansen, H., Mohammed: eine Biographie. Der historische Mohammed – was wir über ihn wissen, München 2008.
- Jokisch, B., Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rahsid's Codification Project, Berlin 2001.
- Jolivet-Lévy, C. / Kaplan, M. / Sodini J.-P., Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments, Paris 1993.
- Joseph, J., The Modern Assyrians of the Middle East. Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Powers, Leiden 2000.
- Kashouh, H., The Arabic Versions of the Gospels: the Manuscripts and Their Families, Berlin 2011.
- Keating, S. T., Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'itah, Leiden 2006.
- Kennedy, H., The Great Arab Conquest. How the Spread of Islam Changed the World We Live In, London 2007.
- Kermani, N., Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.
- Khalek, N., Damascus after the Muslim Conquest: Text and Image in Early Islam, New York 2011.
- Khoury, A. T., Les théologiens byzantins et l'islam: Textes et auteurs (VIIIe–XIIIe siècles), Louvain u.a. 1969.

- _____, Polémique byzantine contre l'islam (VIIIe–XIIIe siècle), Leiden ²1972.
- Knipp, D., ‚Christus medicus‘ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien der Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts, Leiden u.a. 1998.
- Koch, H., Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917.
- Kruse, H., Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich, Paderborn 1934.
- Kuryluk, E., Veronica and Her Cloth: History, Symbolism, and Structure of a True Image, Oxford 1991.
- Lange, G., Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts, Paderborn ²1999.
- Lauchert, F., Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, Freiburg u.a. 1896.
- Lazarus-Yafeh, H., / Cohen, M. R. / Somekh, S., / Griffith, S. H. (Hg.), The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam, Wiesbaden 1999.
- Louth, A., Denys the Areopagite, London u.a. 1989
- Leeming, K., The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites, in: *Aram* 15 (2003), 239–246.
- Leroy, J., Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient. Contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque, Paris 1964.
- Lilie, R.-J. (Hg.), Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I.–Methodios I. (715–847), Frankfurt a. M. u.a. 1999.
- Louth, A., John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology, Oxford 2002.
- Lyons, J. The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization, New York 2009.
- Mango, C., The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents, Toronto 1986.
- _____, (Hg.), Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History, Washington 1990.
- Martin, R. C. / Woodward, M. R. / Atmaja D. S., Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford 1997.
- Martin, E. J., A History of the Iconoclastic Controversy, London 1930.
- McAuliffe, J. D., Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis, Cambridge 1991.
- _____, (Hg.), The Cambridge Companion to Qur'an, Cambridge 2006.
- Meier, M., Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr., Göttingen 2003.
- Mell, U., Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians, Göttingen 2010.
- Menges, H., Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Münster, 1938.
- Meyendorff, J., Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes, New York 1974.
- _____, Christ in Eastern Christian Thought, Crestwood u.a. ²1987.
- Milburn, R. L. P., Early Christian Art and Architecture, California 1988.
- Mowinckel, S., Religion und Kultus, Göttingen 1933.
- Murata S. / Chittick, C. W., The Vision of Islam, London / New York 1996.
- Müller, K. O., Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825.
- Naef, S., Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit, aus dem Französischen von C. Seiler, München 2007.
- Nagel, T., Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1983.
- _____, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.
- _____, Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren, Göttingen 1995.
- _____, Die islamische Welt bis 1500, München 1998.
- Nasrallah, J., Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne, 6 Bde., Louvain u.a. 1979–1996.
- Nasry, W., The Caliph and the Bishop: A 9th Century Muslim-Christian Debate – al-Ma'mūn and Abū Qurrah, Beirut 2008.
- Neuwirth, A., Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin u.a. 1981
- _____, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

- Newman, N. A., *The early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 AD)*. Translations with Commentary, Hatfield 1993.
- Nickel, G., *Early Muslim Accusation of Tahrīf: Muqātil Ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses*, in: D. Thomas (Hg.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden u.a. 2007, 207–223.
- O'Shaughnessy, T., *The Development of the Meaning of the Spirit in the Qur'ān*, Rome 1953.
- Ognibene, S., *Umm al Rasas: La chiesa di Santi Stefano ed il "Problema Iconofobico"*, Rome 2002.
- Olewiński, D. J., *Um die Ehre des Bildes. Theologische Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus*, St. Ottilien 2004.
- Olster, D. M., *Roman Defeat, Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*, Philadelphia 1994.
- Ormanian, M., *The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition*, übers. aus dem Französischen von G. M. Gregory, London 1910.
- Ostrogorsky, G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929, nachgedruckt Amsterdam 1964.
- _____, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München 1980.
- Pannenberg, W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2*, Göttingen 2011.
- Panzer, R., *Identität und Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum*, Hamburg 1998.
- Papadakis, A., *Iconoclasm: A Study of the Hagiographical Evidence*, New York 1968.
- Paret, R., *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart⁵1980.
- Patrich, J., (Hg.), *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington, 1995.
- _____, *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, International Symposium (Jerusalem, Haifa) 24–30 Mai 1998*, Leuven 2001.
- Pentcheva, B. V., *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, Pennsylvania 2006.
- Preuss, K. T., *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen 1933.
- Rescher, O., *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ġāhiz aus Baġra (150–250 H.) nebst noch unveröffentlichten Originaltexten, Teil I*, Stuttgart 1931.
- Rippin, A., (Hg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988.
- Rissanen, S., *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Åbo 1993.
- Ritter, H., *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Oeschichtendes Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leiden 1955.
- Ritter, A. M., *Kirche und Staat im Denken des frühen Christentums*, Bern u.a. 2005.
- Robinson, C. F., *'Abd al-Malik*, Oxford 2005.
- Robinson, N., *Discovering the Qur'ān. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London 1996.
- Rosenkranz, S., *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft 7.–10. Jahrhundert*, Bern 2004.
- Rosenthal, F., *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich 1965.
- Sabbagh, T., *La métaphore dans le Coran*, Paris 1943.
- Sahas, D. J., *John of Damascus on Islam: The "Heresy on Ishmaelites"*, Leiden 1972.
- Savvidis, K., *Die Lehre der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997.
- Sbath, P., *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, pretre syrien d'Alep: Catalogue, 3 Bde.*, Cairo 1928–1934.
- _____, *Vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens du XI^e au XIV^e siècle*, Cairo 1929.
- Schäfer, P., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabinischen Judentums*, Leiden 1978.

- Schick, R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archeological Study*, Princeton 1995.
- Schimmel, A., *Islamic Calligraphy*, Leiden 1970.
- Schönborn, P. C., *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Freiburg 1984.
- Schreiner, P., *Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, 2 Bde., Spoleto 1988.
- Schulz, H. J., *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg i. B. 1964.
- Segal, J. B., *Edessa and Harrān: An Inaugural Lecture*, London 1963.
- _____, *Edessa, 'The blessed City'*, Oxford u.a. 1970.
- Sezgin, F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 15 Bde., Leiden 1967–2010.
- Sharon, M., *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, Bd. 1, Leiden 1997.
- Shiyyab, A., *Der Islam und der Bilderstreit in Jordanien und Palästina. Archäologische und kunstgeschichtliche Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der „Kirche von Ya'mun“*, München 2006.
- Simone, R. (Hg.), *Iconicity in Language*, Amsterdam 2005.
- Sirat, C., *Hebrew manuscripts of the Middle Ages*, übers. v. Nicholas de Lange, Cambridge 2002.
- Solovey, M., *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary*, Washington D.C. 1970.
- Speck, P., *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluss des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus*, Bonn 1990.
- _____, *Die Bilderschriften angeblich des Epiphanius von Salamis*, Bonn 1987.
- Stauth, G., *Die Überlieferung des Korankommentars Muğāhid b. Ğābrs*, Giessen 1969.
- Stein, D., *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, München 1980.
- Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz 1960.
- Studer, B., *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal 1956.
- Styger, P., *Die altchristliche Grabeskunst*, München 1927.
- Sukenik, E., *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London 1934.
- Sweetman, J. M., *Islam and Christian Theology*, Teil 1, Bd. 1, London 1945.
- _____, *Islam and Christian Theology*, Teil 1, Bd. 2, London 1947.
- Taft, R., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, 6 Bde., Rome 1978–2008.
- _____, *Through Their Own Eyes: Liturgy as the Byzantines Saw It*, Berkeley 2006.
- Tamcke, M., *Die Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008.
- _____, *Die Christen vom Tur Abdin*, Frankfurt a. M. 2009.
- Tayec'i, E., *At'anasi Alek'sandrwoy hayrapeti čařk', t'ult'k' ew ěnddimasc'ut'iwnk'*, Venedig 1899.
- Thoma C. / Lauer S. (Hg.), *Die Gleichnisse der Rabbinen I: Pesiqtā de Rav Kahanā (Pesq)*, Bern 1986.
- Thomas, D., *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden u.a. 2008.
- _____, *Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abū 'Īsā al-Warrāq's 'Against the Trinity'*, Cambridge 1992.
- _____, *Early Muslim Polemic against Christianity. Abū 'Īsā al-Warrāq's 'Against the Incarnation'*, Cambridge 2002.
- Thümmel, H. G., *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, Würzburg 1991.
- _____, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin 1992.
- _____, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787, Paderborn u.a. 2005.*
- Trimingham, J. S., *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, New York 1979.
- Trypanis, C. A., *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Graz u.a. 1968.

- Tritton, A. S., *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London 1930.
- _____, *Muslim Theology*, London 1947.
- Tubach, J., *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harrān und Haṭrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden 1986.
- Uphus, J. B., *Der Horos des Zweiten Konzils von Nizāa 787. Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage*, Paderborn 2004.
- Van Ess, J., *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, Arizona 1988.
- _____, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997.
- _____, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard 2006.
- Van Roey, A., *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique. Étude, texte et traduction*, Louvain 1948.
- Visser, A. J., *Nikephoros und der Bilderstreit. Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopeler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren*, Haag 1952.
- Walker, J., *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, London 1941.
- _____, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*, London 1956.
- Walzer, R., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge 1962.
- Wansbrough, J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.
- _____, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.
- Warland, R., *Das Brustbild Christi. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte*, Freiburg 1986.
- Watt, W. M., *Bell's Introduction to the Qur'ān Completely Revised and Enlarged*, Edinburgh 1970.
- _____, / Welch, A. T., *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben*, Stuttgart 1980.
- Weltecke, D., *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mōr Michael dem Großen (1126–1199): Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext*, Louvain 2003.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932.
- Whittow, M., *The Making of Byzantium, 600–1025*, Berkeley u.a. 1996.
- Wild (Hg.), S., *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996.
- Willems, K. / De Cuyper, L., *Naturalness and Iconicity in Language*, Amsterdam 2008.
- Wilpert, J., *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903.
- Wischmeyer, W., *Die Tafeldeckel der christlichen Sarkophage Konstantinischer Zeit in Rom. Studien zur Struktur, Ikonographie und Epigraphik*, Freiburg 1982.
- Winkler, D. W., *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog, mit einem Vorwort von F. K. König*, Innsbruck u.a., 1997.
- Wolfson, H., *The Philosophy of the Kalam*, London 1976.
- Wüstenfeld F., (Übers.), *Die Chroniken der Stadt Mekka, I–IV Leipzig 1857–1861, nachgedruckt Hildesheim u.a. 1981.*
- _____, *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishak*, Göttingen 1858.
- Yeor, B., *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam, 7.–20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*, Gräfelfing 2002.
- Ziegler, I., *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Zeit*, Breslau 1903.