

Ina Süß

Christus im Diskurs mit Muhammad

—

Das Ringen um religiöse Identität

Ina Süß

Christus im Diskurs mit Muhammad

-

Das Ringen um religiöse Identität

Die Auseinandersetzung der syrischen Christen mit dem Islam
anhand ausgewählter Texte des Johannes Damaskenos
und des Theodor Abū Qurra



**TECHNISCHE UNIVERSITÄT
CHEMNITZ**

Universitätsverlag Chemnitz

2015

Impressum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Diese Magisterarbeit entstand im Jahr 2013 an der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Chemnitz.

Gutachter: Prof. Dr. Gerhard Dohrn-van Rossum
Prof. Dr. Cecile Sandten

Technische Universität Chemnitz/Universitätsbibliothek
Universitätsverlag Chemnitz
09107 Chemnitz
<http://www.tu-chemnitz.de/ub/univerlag>

Herstellung und Auslieferung
Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG
Am Hawerkamp 31
48155 Münster
<http://www.mv-verlag.de>

ISBN 978-3-944640-44-0

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:ch1-qucosa-159903>

Danksagung:

Die vorliegende Arbeit entstand als Abschlussarbeit meines Magisterstudiums im Fachbereich Geschichte des Mittelalters an der TU Chemnitz. Bedanken möchte ich mich zunächst für die vielfältigen Möglichkeiten des Studiums, die ich in den Fachbereichen Europäische Geschichte, Anglistik und Germanistik genießen durfte. Jedes einzelne Seminar eröffnete mir neue Wege und Erkenntnisse, deren Gesamtsumme in dieser Arbeit zusammenfließen.

Besonderer Dank gebührt meinen beiden Gutachtern Herrn Prof. Dr. Gerhard Dohrn-van Rossum und Frau Prof. Dr. Cecile Sandten, die mir beide bei der Entstehung zur Seite standen und hilfreiche Anregungen gaben. Speziell Frau Prof. Dr. Sandten habe ich zu danken, da sie mich durch ihre Seminare anregte, eine fächerübergreifende Vorgehensweise anzustreben. Ganz besonders während der Entstehungszeit stand sie mir mit vielen Hinweisen und Ratschlägen zur Seite und ermutigte mich an meinem Konzept weiterzuarbeiten. Ohne sie wäre diese Arbeit vermutlich eine andere.

Für den Ruhepol in den Stürmen meines Lebens.

Für Kai.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	9
2. Der Aufstieg des Islams – ein kurzer Abriss im Kontext der zu betrachtenden Schriften	13
2.1. Muslimische Quellen zur Frühgeschichte und Entfaltung des Islams	13
2.2. Die Arabische Halbinsel und der Iran in vorislamischer Zeit	20
2.3. Der Prophet Muhammad und die Entstehung des Islams	26
2.4. Syrische Christen unter islamischer Herrschaft	34
3. Diskursanalyse – ein theoretischer Zugriff	45
3.1. Religion und Religionsgespräch	45
3.2. Diskursbegriff und Diskurstheorie	49
3.3. Die Anfänge des interreligiösen Diskurses im Kontext der hier betrachteten Schriften	56
4. Analyse der ausgewählten Schriften	71
4.1. Johannes Damaskenos	71
4.1.1. Die Person Johannes Damaskenos	71
4.1.2. <i>De haeresibus cap. 100/101</i>	78
4.1.2.1. Textgeschichte	78
4.1.2.2. Textanalyse	82
4.1.2.2.1. Inhaltliche Erschließung des Textes	82
4.1.2.2.2. Diskursanalytische Betrachtung	102

4.2. Theodor Abū Qurra	112
4.2.1. Die Person Theodor Abū Qurra	112
4.2.2. <i>Opuscula Islamica</i>	118
4.2.2.1. Textgeschichte	118
4.1.2.2. Textanalyse	121
4.2.2.2.1. Inhaltliche Erschließung der Texte	121
4.2.2.2.2. Diskursanalytische Betrachtung	147
5. Fazit	157
Abkürzungsverzeichnis	167
Literaturverzeichnis	169

1. Einleitung

Religion ist für viele Menschen ein wichtiger Bestandteil ihres Seins. Sie identifizieren sich mit der jeweiligen Glaubensrichtung und definieren sich über ihre Zugehörigkeit zu dieser. Jede andere Weltanschauung wird dabei meist nicht als Bereicherung der Möglichkeiten sondern als Bedrohung der eigenen Glaubensrichtung angesehen und mehr oder weniger stark in Wort, Schrift oder Tat bekämpft. Neben vielen kleineren Religionsgemeinschaften polarisieren vor allem die großen Hauptreligionen die Gemüter. Zu diesen gehören unter anderem das Christentum und der Islam, die sich seit den Anfängen der muslimischen Glaubensrichtung sowohl geistig als auch territorial gegenüberstehen.

Die Auseinandersetzung mit dem Islam hat sich seit einigen Jahren drastisch verschärft. Nicht nur auf religiöser oder politischer Ebene wird zunehmend um Verständigung oder je nach Gesinnung um Abgrenzung gerungen, sondern auch im öffentlichen und privaten Bereich haben die Konfrontationen zugenommen. Sei es die Auseinandersetzung mit der „islamistischen Terrorgefahr“, die seit den Anschlägen vom 11. September 2001 kaum zu ignorieren ist, der Zuzug von muslimischen Einwanderern, die nach Meinung verschiedener Bürgergruppen ganze Stadtbezirke zu okkupieren und das soziale Gefüge in Deutschland zu bedrohen scheinen, die Moschee, die in unmittelbarer Nachbarschaft die Gläubigen zu den Gebeten ruft und mit ihrem Minarett die Kirchtürme der alteingesessenen Kirchen überragt, oder der eigene Bekanntenkreis, der sich nach Alternativen in seiner Glaubensfindung umschaut.

Altbundespräsident Christian Wulff sprach in seiner Rede anlässlich des 20. Jahrestages der Deutschen Einheit auf dem zentralen Festakt in Bremen davon, dass der Islam inzwischen zu Deutschland gehöre wie Christen- oder Judentum und erhielt Zustimmung von Seiten der Politik und der muslimischen Verbände. Gleichzeitig aber entfachte er damit eine Diskussion und stieß auf Unverständnis innerhalb breiter Bevölkerungsschichten. In Zeiten zunehmender Globalisierung, sozialer Unsicherheit und rückläufiger Kirchenmitgliederzahlen wird der Islam nicht als Bereicherung sondern als Bedrohung der gewohnten Ordnung und Identität gesehen. Die aufgekommenen Konflikte und Diskussionen sind jedoch nicht neu, sondern ziehen sich seit dem ersten Aufeinandertreffen beider Religionen wie ein roter Faden durch die Geschichte.

Interessant erscheint hierbei ein Blick auf die Anfänge der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam, womit sich die vorliegende Arbeit nach einem Abriss der relevanten historischen und theoretischen Grundlagen beschäftigen wird. Beschränkt wird sich dabei im Analyseteil auf einige ausgewählte Schriften des Johannes Damaskenos sowie des Theodor Abū Qurra. Beide Autoren lebten in Syrien zwischen dem 7. und dem 9. Jahrhundert unter der sich stabilisierenden muslimischen Herrschaft und gehörten der christlichen Gemeinschaft des einstigen byzantinischen Großreiches in Syrien an. Konfrontiert mit der neuen Religion und den neuen Machthabern entwickelte sich ein Religionsdiskurs, der bis heute nicht abgeschlossen ist und die Gemüter der Menschen immer wieder beschäftigt und zum Teil heftig erhitzt. Ein notwendiger und wünschenswerter Konsens, in dem sich die Mehrzahl der Gläubigen beider Religionen wiederfinden könnten, scheint dabei nicht in greifbarer Nähe zu sein.

Interessant für die Auseinandersetzung in heutiger Zeit ist gerade deshalb die Erschließung der Anfangsdebatte am Entstehungsort des Islams, weil dies das kollektive Wissen über den Islam für die nachfolgenden Generationen und die Christen außerhalb des Machtbereiches der Muslime begründete und ein erstes Bild schuf, worauf alle anderen möglicherweise aufgebaut haben. Eventuell wurden Ansichten und Denkstrukturen unreflektiert angenommen und bis in die heutige Zeit tradiert, die es bei einer Konsenssuche zu hinterfragen gilt.

Die vorliegende Arbeit wird versuchen, sich dem Thema und den damit verbundenen Fragestellungen soweit als möglich neutral zu nähern, eine Wertung hinsichtlich Christentum bzw. Islam ist nicht beabsichtigt. Das theoretische Instrumentarium für die Untersuchung wird die Diskursanalyse sein, mittels derer ein Bezugsrahmen geschaffen werden soll, der eine objektive Erschließung des Themas ermöglichen soll. Dieser liefert die methodische Vorgehensweise, die verschiedenen Elemente und Sichtweisen zu untersuchen und komplexe Sinnzusammenhänge erkennbar zu machen.

Ziel der hier angewandten Diskursanalyse soll die Herausarbeitung der zentralen Deutungsmuster, Argumente und Symbole in den Schriften der erwähnten Autoren sein, die sich im Kontext mit den historischen Zusammenhängen der Entstehungszeit herausgebildet haben. Hauptsächlich begründet auf den Formationsregeln Foucaults sollen einige zentrale Fragen erörtert werden: Untersucht werden sollen u.a. die Anfänge des Religionsdiskurses, vor allem die ersten Reaktionen auf die Erscheinung der neuen Religionsformen,

ob diese als solche wahrgenommen wurden und ob sich die Argumentation in den ersten Jahrhunderten veränderte und wenn ja warum dies geschah.

Ein weiterer Blick soll auf die diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken und Ressourcen, innerhalb derer der Diskurs stattfindet, geworfen werden. Beschränkt sich der Diskurs nur auf eine Form der Aussageproduktion oder werden verschiedene sprachliche Formen gebraucht? Ferner sollen die Formationsregeln und Strukturierungsprozesse analysiert werden und eventuell eingebundene Spezialdiskurse aufgedeckt werden. Darüber hinaus wird untersucht, ob Bezüge zu anderen Diskursen vorhanden sind. Welche Themen und Argumente werden angesprochen, was wird gar nicht gesagt?

Desweiteren sollen sprachliche und symbolische Mittel und Strategien betrachtet werden. Werden andere Deutungsmuster ein- bzw. explizit ausgeschlossen? Welche Emotionen, Vergleiche und Polemiken werden verwendet, bilden sich Stereotypen in Form von Hetero- bzw. Autostereotypen heraus? Wie sind die Aussagen organisiert, welche chronologische Anordnung wird vorgenommen? Auf welche Weise wird versucht, die Argumente zu untermauern und das Publikum zu überzeugen? Welche rhetorischen Figuren werden verwendet?

Falls möglich, soll ein Blick auf die Dispositive, die mit dem Diskurs verbunden sind, geworfen werden. Dies könnte schwierig sein, da die komplizierte Quellenlage eine Analyse der Aneignungsweisen fast unmöglich macht. Interessant ist daher, zu untersuchen welche Akteure mit welchen Ressourcen und welchen Interessen die Strategien der Sprecherposition ausfüllen. Wer darf sich wozu äußern? Welcher Zweck wird mittels des religiösen Diskurses verfolgt? Wie tritt der Verfasser dabei in Erscheinung und wer sind die Träger und der Adressat des Diskurses? Die sozialen Belange der Untersuchung sollen eine mögliche Einordnung in Raum, Zeit und der sozialen Konflikte ermöglichen und die Machtverhältnisse des Diskurses beleuchten. Abschließend wird ein Resümee die gewonnenen Erkenntnisse in einer kurzen Zusammenfassung reflektieren.

Im folgenden Kapitel werden einige grundlegende, historische Fakten, die für das Verständnis der Thematik wichtig sind, erörtert. Neben der grundsätzlichen Problematik über das Fehlen zeitgenössischer Quellen wird ein Grundriss über die historische Situation vor der Entstehung des Islams sowie der frühen Jahre der muslimischen Herrschaftsentfaltung bis hin zur Konsolidierung des islamischen Reiches wiedergegeben.

2. Der Aufstieg des Islams – ein kurzer Abriss im Kontext der zu betrachtenden Schriften

2.1. Muslimische Quellen zur Frühgeschichte und Entfaltung des Islams

„Schon seit langem begnügt man sich mit dieser bequemen Behauptung: Der Islam ist auf einmal entstanden und sofort in vollendeter Form in Erscheinung (wörtlich: ins „helle Tageslicht“) getreten.“¹ Bereits 1900 beklagt Ignaz Goldziher in seinem Vortrag an der Sorbonne die durch renommierte Vertreter der Religionswissenschaft und deren verwandter Wissenschaftszweige publizierte und zum Teil weiterhin beharrlich tradierte Lehrmeinung über die Entstehung und die Ausdehnung des Islams.² Diese stützt sich vor allem auf den traditionellen Bericht der Geschichts- und Legendenüberlieferung der islamischen Gelehrten, die zum Teil erst Jahrhunderte nach Muhammads Tod ihre Werke verfassten, denn zeitgenössische muslimische Quellen für die ersten beiden Jahrhunderte nach der Hedschra Muhammads fehlen fast vollständig.³ Die historischen Geschehnisse nach dem Zusammenbruch des Sassanidenreiches und dem Aufbruch der arabischen Stämme können nur anhand späterer Erzählungen und Berichte rekonstruiert werden, was bei der Beurteilung der tatsächlichen Ereignisse Schwierigkeiten verursacht.⁴ Erst im 9. bzw. 10. Jahrhundert entstand eine umfassende religiös-biografische und historio-

¹ Vgl.: Goldziher, Ignaz: Neu gelesen: Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme). In: Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007. S. 415.

² Bernhard Lewis: „Fast von Beginn an war der Islam ein Weltreich und eine Weltzivilisation.“ „Alles, was man mit Sicherheit sagen kann, ist, daß bereits fünfzig Jahre nach dem Tod des Propheten der Islam zu einer neuen Weltreligion geworden war [...] die den Anspruch erhob, das Christentum abzulösen [...]“. Vgl.: Lewis, Bernhard: Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft. München 1996. S. 23, 26.

³ Vgl.: Rochow, Ilse: Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813. Halle 1991. S. 44. Für eine Zusammenfassung des Problems siehe u.a.: Kennedy, Hugh: The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century. 2. Auflage. Harlow 2004 (1986). S. 346-55.

⁴ „Non-contemporary literary sources are, in our opinion, inadmissible as historical evidence. If one has no source of knowledge of the 7th century except text written in the 9th century or later, one cannot know anything about the 7th century: one can only know what people in the 9th century or later believed about the 7th.“ Vgl.: Nevo, Koren 2003.S. 9.

grafische Literatur, die jedoch mit Vorsicht zu bewerten ist, denn zum einen darf mit Interpolationen innerhalb der Überlieferungsgeschichte der einzelnen Werke gerechnet werden und zum anderen ist rückblickende Geschichtsbearbeitung meist politisch bzw. religiös motiviert und subjektiv.⁵ Aus diesem Grund verwundert es nicht, dass völlig konträre Forschungsmeinungen der frühislamischen Geschichte diskutiert werden, die im Folgenden kurz umrissen werden.

Ausgelöst durch Napoleons Ägyptenfeldzug und der von ihm initiierten Studien zum Orient kam es zu Beginn des Imperialismus zu einer intensiveren Auseinandersetzung des Westens mit der Geschichte und der Struktur des Orients. Mitte des 19. Jahrhunderts erhielt das Studium der islamischen Historiografie einen wesentlichen Impuls, als nun ausgewählte arabische Chroniken in Übersetzungen vorlagen und deren genauere Betrachtung den Zugang zu frühislamischer Geschichte erleichterten. Die überlieferten Chroniken genügen jedoch nicht den heute gängigen Standards, da sie oft fiktives oder mythisches Gedankengut beinhalten, welches die Differenzierung zwischen Legende und tatsächlichem Ereignis erschwert. Desweiteren werden Augenzeugenberichte aneinander gereiht, die in ihren Berichten widersprüchlich sind⁶ oder deren Existenz hinterfragt werden muss wie zum Beispiel im Fall at-Tabarīs.⁷ Ignaz Goldziher verweist in seinen Forschungen auf den

⁵ Vgl.: Ohlig: Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. In: ders. (Hrsg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007. S. 349 Anm. 57. Biografische Hinweise auf Muhammad finden sich u.a. in der *Sirat Mohammed rasulillah* des Ibn-Hishām (gest. 834), diese bezieht sich auf einen nicht erhaltenen Text von Ibn-Ishāq (gest. 768). Desweiteren im *kitāb al-maghazī* des al-Wāqidī (gest. 822), im *kitāb at-tabaqat al-kabir* des Ibn-Sa'ād (gest. 854), im *Kitāb al-Futūḥ* des al-Balādhurī (gest. 892), in den Annalen at-Tabarīs (*Ta'riḥ ar-rusul wa'l-mulūk wa'l-ḥulafā'*) (gest. 922) und in den sechs kanonischen Hadithsammlungen des späteren 9. Jahrhunderts. Vgl.: Ohlig, Karl-Heinz: Wieso dunkle Anfänge? In: Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. 3. Auflage. Berlin 2007. S. 7.

⁶ Z.B. werden verschiedene Heerführer für den gleichen Auftrag angegeben, der wiederum in unterschiedliche Sequenzen eines Ereignisses oder zu unterschiedlichen Zeiten durch die Einzelquellen eingeordnet wird. Eine strikte chronologische Reihenfolge erscheint somit kaum möglich. Geografische Einordnungen sind ebenfalls schwierig, da angegebene Orte selten sicher zu verifizieren sind. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 4.

⁷ Julius Wellhausen veröffentlichte seine Untersuchungen zu den Annalen 1899 und wies nach, dass die Berichte der Frühzeit parteiiche Wertungen enthielten, tendenziös seien und ihren Ursprung im erbitterten Zwist frühislamischer religiös-politischer Richtungen hatten. Vgl.: Nagel, Tilman: Die islamische Welt bis 1500. München 1998. S. 123, 128; Wellhausen, J.: Prolegomena

legendenhaften Charakter der Prophetenviten in den Hadithsammlungen, die den reichsten Stoff der Leben-Muhammad-Forschung bilden, und ordnet sie als höchst fragwürdige Geschichtsquellen ein.⁸ Ferner zweifelt Hubert Grimme an der Vertrauenswürdigkeit der Hauptquelle für die ersten Jahrhunderte und Muhammads Offenbarungen, dem arabischen Historiker Ibn Ishāq, da dessen Quellen unglaubwürdig seien.⁹ Somit erscheinen Hadith und die islamischen Prophetenviten als ungenügende Quellen und übrig bliebe der Koran als Referenz der traditionellen Geschichtsschreibung.¹⁰

Der Koran als Quelle ist aber ebenso umstritten und ungenügend für die Analyse der frühen islamischen Geschichte. Die heutige Gesamtschrift beruht nicht auf einer in sich geschlossenen Chronologie, sondern besteht aus mehr oder weniger willkürlich aneinander gereihten Bruchstücken in einer unüberschaubaren Anzahl.¹¹ Es kann davon ausgegangen werden, dass die koranischen Texte und Materialien, aus denen der heutige Codex besteht, älter

zur ältesten Geschichte des Islams. (= Skizzen und Vorarbeiten VI. S. 1-160). Eine weitere Schwierigkeit bieten die unterschiedlichen Versionen gleicher Ereignisse bei at-Tabarī, ein Problem, das durch Einteilung in unterschiedliche Überliefererschulen und Beurteilung derer nach der jeweiligen Glaubwürdigkeit gelöst werden sollte. Dies wurde durch Albrecht Noth in Frage gestellt. Vgl.: Noth, A.: Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit. In: DI 47/1971. S. 168-199.

⁸ Vgl.: Nagel 1998. S.143; Goldziher, I.: Muhammedanische Studien. 2 Teile. Halle a. S.: 1889-90.

⁹ Ibn-Ishāq (704- ca. 767) war ein muslimischer Historiker, dessen historische Werke unter dem Titel *al-kūtab al-kabir* zusammengefasst werden. Keines seiner Werke wurde überliefert, lediglich durch die Rezensionen seiner Schüler und Nachfolger sind sie bekannt. Vgl.: Schoeler, Gregor: Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds. Berlin 1996. S. 48-51. Laut Grimme könne keiner der angeführten Gewährsmänner tatsächlich Augenzeuge gewesen sein, während die ältesten Gefährten des Propheten von Ibn-Ishāq unerwähnt bleiben. Vgl.: Grimme, H.: Mohammed. Erster Teil: Das Leben. Münster i. W.: 1892. S. 11f.

¹⁰ Vgl.: Nagel 1998. S. 138; Ohlig: Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. S.362.

¹¹ Der überlieferte Text lässt keine Schlüsse auf eine erkennbare Chronologie zu, die aber für das Verständnis des vor-redaktionellen Textes unerlässlich wäre. Vgl.: Neuwirth, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin 2010. S. 48. Ferner erschwert dies die Nutzung des Korans als historische Quelle und belastet die Frage nach dem Sinn der Aussagen. Vgl.: Nagel 1998. S. 146. T. Nagel unterteilt den Koran in zwei Entstehungsperioden und ordnet ihn in mekkanische und medinensische Suren. Für eine Zusammenstellung der Traditionsliteratur vgl.: Nagel, T.: Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. Eine weitere Verfeinerung der Chronologie vgl.: Sinai, N.: The Qur'an as Process. In: Neuwirth, A.; N. Sinai; M. Marx: The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu. Leiden: 2010. S. 407-439.

sind als deren handschriftliche Dokumentationen und auf einer längeren mündlichen Tradition basieren, die parallel neben der Verschriftlichung weiterhin Bestand hatte.¹² Die frühere Version oder Versionen sind nicht mehr nachvollziehbar, selbst die Sprache der ersten Fassung ist nicht sicher zu verifizieren.¹³ Eine weitere Schwierigkeit der Koranüberlieferung besteht darin, dass erst im 9. Jahrhundert die definitive Festlegung der Konsonantenschreibung durch die Einführung diakritischer Punkte, die um 700 einsetzte, abgeschlossen wurde, was die Analyse der Inschriften und Texte dieser Zeit erschwert. Es darf vermutet werden, dass bei der letztlichen Textfixierung die Lesart der einzelnen Texte der Interpretation der Schreiber unterlegen war.¹⁴

Kontrovers diskutiert wird gleichfalls die Entstehungsgeschichte der heutigen Fassung des Korans.¹⁵ Gemäß des traditionellen Berichts ließ zunächst Abū Bakr (632-634) aus Sorge um den Verlust der prophetischen Offenbarungen während der Ridda-Kämpfe eine rein private Sammlung anfertigen, die schließlich der 3. Kalif Uthman ibn Affan oder Osman (644-656) durch eine Mekkaner Kommission unter der Leitung eines Zaid ibn Thabit,

¹² Vgl.: Ohlig: Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. S. 328. Qur ʾān bedeutet in der Übersetzung „Lesung“. Der Koran ist seit frühester Zeit als mündlicher Text zu erkennen, er ist mündlich komponiert und wird bis heute vorwiegend mündlich vergegenwärtigt. Nicolai Sinai legt dar, dass sich der Koran in der Konfrontation und Durchsetzung des eigenen Autoritätsanspruches ein neues Konzept der „mündlichen Schrift“ entwirft. Daniel Madigan äußert die These, „daß der Koran in keiner Phase seiner Entwicklung selbst die Zielvorstellung eines geschlossenen Schriftcorpus verfolgt habe.“ Vgl.: Neuwirth 2010. S. 31, 133, 138, 240.

¹³ Gemäß Tilman Nagel ist die Sprache des Korans „das Hocharabische, die lingua franca des damaligen Arabiens.“ Vgl.: Nagel, Tilman: Der Koran. Einführung Texte Erläuterungen. München 1983. S. 15. Günter Lüling vermutet, dass schon vor Muhammad ein Urkoran mit arianischen Hymnen existierte, die durch Muhammad und seine Gefolgsleute bearbeitet wurden. Vgl.: Lüling, G.: Über den Ur-Quran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamischen Strophenlieder im Koran. Erlangen: 1993 (1974). Christoph Luxenberg führte diesen Ansatz weiter und verwies auf arabisch-syroaramäische Sprachverwandtschaften. Vgl.: Luxenberg, Ch.: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entstehung der Koransprache. Berlin. 3. Aufl. 2005.

¹⁴ Vgl.: Ohlig: Wieso dunkle Anfänge? S. 12; Nagel: 1983. S. 22; Neuwirth 2010. S. 254/5.

¹⁵ Unterschiedlichste Forschungsergebnisse wurden dazu veröffentlicht. Z.B. spricht sich John Burton für eine von Muhammad selbst angefertigte Endfassung aus. Vgl.: Burton, J.: The Collection of Qur ʾān. Cambridge 1977. Während die Forscher der Wansbrough-Schule für eine längere Entstehungsphase vom 7. bis zum 9.Jh plädieren. Vgl.: Wansbrough, John: Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford 1977. Die Kritiker an einer frühen Ganzschrift betrachten die Rückdatierung als literarischen Topos des 9.Jh, mit dem Ziel, den Koran als zeitnah zum Leben Muhammads erscheinen zu lassen.

eines Weggefährten Muhammads, zwischen 650 und 656 zu einer Gesamtschrift der gesammelten und unterschiedlich überlieferten Offenbarungen des Propheten zusammenstellen ließ.¹⁶ Die ältesten, überlieferten handschriftlichen Teile des Korans stammen jedoch aus der ersten bzw. zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und lassen ein Nebeneinander verschiedener Fassungen erkennen.¹⁷ Im 9. Jahrhundert gelangten die Rechtsgelehrten schließlich zu einer Übereinkunft, dass nur die uthmanische Kodifizierung kultische Tauglichkeit besitze und als der allgemein Gültige zu betrachten sei, während der Gebrauch abweichender Koranversionen unter Strafe gestellt und geahndet werden konnte.¹⁸

Umstritten ist ebenso die Verfasserfrage. Während die traditionelle Islamwissenschaft von Muhammad als Autor der Texte ausgeht, meinen ande-

¹⁶ Diese Darstellung der Koranentstehung ist angesichts der Ergebnisse der literaturgeschichtlichen Analyse nicht haltbar und wird als starke Übertreibung bewertet. Vielmehr darf davon ausgegangen werden, dass Teile des Korans durch Privatpersonen bzw. Koranrezitatoren als Stütze der mündlichen Tradition und zum liturgischen Gebrauch bereits in Mekka und Medina durch einzelne Gefährten und mit Wissen Muhammads existierten. Möglich ist, dass ebenso Zaid eine inoffizielle, systematische Sammlung der Offenbarungen anlegte. Die einzelnen Sammlungen divergieren inhaltlich leicht, drei der Sammlungen erlangten mit Ausdehnung des arabischen „Machtbereichs“ die Bedeutung von autoritativen Kodizes für die Lesung in einigen wichtigen städtischen Zentren [...]“. Vgl.: Neuwirth 2010. S. 238, 242, 244.

¹⁷ 1972 und 2007 wurden zahlreiche Manuskripte in Sanaa in einer Zwischendecke der Großen Moschee entdeckt. Die Manuskripte stammen aus verschiedenen Epochen, einige davon eventuell aus dem späten 7. Jh, sie sind aber bis heute noch nicht veröffentlicht. Weitere unvollständige Handschriften aus europäischen Bibliotheken werden zur Zeit teilweise durch Francois Deroche bearbeitet. Vgl.: Neuwirth 2010. S. 249, 269/70; Ohlig: Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. S. 327.

¹⁸ Ein Koranleser wurde in Bagdad vor einem Gremium verhört und musste seinen Fehltritt schließlich öffentlich einsehen. Vgl.: Nagel: 1983. S. 23. Durch Vernichtung abweichender Korantexte sollte eine orthodoxe und einheitliche Lehrmeinung, vergleichbar mit der christlichen Glaubenskonsolidierung der ersten Jahrhunderte, geschaffen werden. Vgl.: Ohlig: Wieso dunkle Anfänge? . 8, 13; ders: Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. S. 328. Eine textkritische Einordnung der Koranüberlieferung wurde bereits angestrebt (zwei Versuche bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft auf Förderung scheiterten) konnte aber noch nicht realisiert werden. Vgl.: Ohlig: Wieso dunkle Anfänge? S. 10/11 Anm. 8. Gotthelf Bergsträsser strebte die Erstellung eines Apparatus criticus zum Koran an, seine Arbeit wurde nach Bergsträssers Tod 1934 von Otto Pretzl bis zu dessen Tod 1944 fortgeführt, aber nicht beendet. Seit 2007 wird das Projekt von der Berlin-Brandenburgischen Akademie wieder aufgenommen. Vgl.: Bergsträsser, G.: Plan eines Apparatus Criticus zum Koran. In: SKABAW. Heft 7. München: 1930. S. 3-11.; Pretzl, O.: Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran. In: SBAW 1934. Heft 5.

re Forscher, dass es sich bei dem Koran um ein Gemeinschaftsprodukt einer Gruppe oder einer Gemeinde handelt.¹⁹ Tilman Nagel ist der Auffassung, dass Muhammad bereits in seiner Wirkungszeit in Mekka Suren erarbeitete und diese dann in Medina weiter bearbeitete, bevor diese schließlich von seinen Weggefährten aufgezeichnet wurden. Die unterschiedlichsten Fassungen wurden dann, wie bereits erwähnt, zu einem Kodex verarbeitet.²⁰ Carl Heinz Becker hält es für wahrscheinlicher,

daß nicht die ungeschulten Genossen des Propheten und ihre nächsten Nachfolger, sondern daß Neubekehrte in den eroberten Ländern die gewaltige Denkarbeit geleistet haben, in der sie die Predigt Muhammads [...] mit der vorgefundenen religiösen Kultur in Einklang brachten [...],

die sowohl aus christlichen, jüdischen, zoroastrischen und heidnischen Elementen bestand.²¹ Einige Forscher gehen noch weiter und hinterfragen Muhammad als historische Figur, die hinter dem Koran steht. Karl-Heinz Ohlig und seine Kollegen analysieren dazu die archäologischen Funde aus der Frühzeit des Islam und kommen zu dem Schluss, dass es sich bei den Münzprägungen der ersten arabischen Herrscher um christliche Symbolik handelt, die im direkten Kontext zur Dogmatik und Herrschaftspolitik von Byzanz zu betrachten sei. Dies führe zu einer neuen Lesung der frühen Korantexte und Inschriften in den Heiligtümern wie dem Felsendom und lasse den „Urislam“ als eine christliche Glaubensrichtung erscheinen, wobei Muhammad nicht als der Eigenname eines Propheten sondern als christologisches Prädikat zu übersetzen sei.²²

¹⁹ John Wansbrough kam zu dem Schluss, dass der Koran eine spätere Zusammenstellung sei, die von einer oder mehrerer konfessioneller Gruppen über eine gewisse Zeitspanne erfolgte, die sich in interreligiösen Debatten mit ihren jüdischen und christlichen Gegnern auseinandersetzten. Vgl.: Wansbrough 1977.; ders.: *The Sectarian Milieu*. Oxford 1978.

²⁰ Vgl.: Nagel 1998. S. 148.

²¹ Vgl.: Becker, Carl H.: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. Hildesheim 1967. S. 350.

²² Ein Teil der Südostwand des Felsendoms in Jerusalem trägt die Inschrift: Muhammad ist der Diener Gottes und sein Gesandter. Nach der Neudeutung Ch. Luxenbergs handelt es sich bei Muhammad nicht um einen Eigennamen sondern um ein Gerundiv, was zu folgender Lesart führe: Zu loben ist (gelobt sei) der Knecht Gottes und sein Gesandter, womit in Verbindung mit

Neben den erwähnten Münzen und Inschriften gibt es noch eine sehr kleine Gruppe von Papyri und privaten Urkunden aus frühislamischer Zeit, die aber keine Rückschlüsse auf die historischen Umstände zulassen, da es sich dabei nur um private Rechtsgeschäfte handelt, die keinerlei Rückschlüsse auf politische oder religiöse Zustände erlauben.²³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bewertung der muslimischen Frühgeschichte und der islamischen Theologie dieser Zeit auf der Basis der vorhandenen Schriften sehr schwierig ist. Demzufolge steht die Einschätzung der Äußerungen aus dieser Zeit über die neue Religion auf sehr tönernen Füßen, da die Aussagen meist an den traditionellen Berichten gemessen werden. Es ist durchaus möglich, dass die Kommentare aus der Frühzeit des Islams, die von den traditionellen Berichten abweichen, die Realität besser abbilden als angenommen, da sich die islamische Theologie in den ersten Jahrhunderten der arabischen Herrschaft erst entwickelte. Aus diesem Grund sollten die Aussagen der zeitgenössischen christlichen Autoren vielleicht weniger stark im Vergleich zu den traditionellen Informationen gewertet werden, sondern auch als wahrheitsgemäße und realitätsnahe Berichte angesehen werden.

In den folgenden Kapiteln sollen die bekannten historischen Zusammenhänge, die zur Herausbildung der arabischen Herrschaft und des Islams geführt haben, herausgearbeitet werden. Dabei soll zunächst ein Blick auf die vorislamischen Verhältnisse geworfen werden, da diese entscheidend für die Entwicklung einer neuen Glaubensrichtung waren.

der restlichen Inschrift eindeutig Jesus gemeint sei. Für andere Teile der Inschrift, die als Eigennamen gebraucht werden, gilt ähnliches. In der Inschrift wendet sich der Erbauer 'Abd al-Malik an die Angehörigen der Schrift und fordert sie zur Einheit (Islam = Eintracht und Einheit) auf, die durch die Streitigkeiten innerhalb der christlichen Kirche um die Wesensart von Jesus Christus seit Jahrhunderten bedroht wird. Ähnliche Schlüsse erlauben, so Ohlig, Popp und Luxenberg, die Analyse der Münzfunde der ersten beiden Jahrhunderte. Vgl.: Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Berlin 2007; Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. 3. Auflage. Berlin 2007. Allgemein wird diese These in der Forschung kontrovers diskutiert und verworfen. Vgl.: Neuwirth 2010. S. 101/2.

²³ Vgl.: Nagel 1998. S. 124/5.

2.2. Die Arabische Halbinsel und der Iran in vorislamischer Zeit

Im Vorderen Orient trafen vor dem Erscheinen des Islams viele religiöse Strömungen und Völkergruppen an den Schnittstellen und den sich verschiebenden Interessensgrenzen der beiden Großreiche, Persien und Byzanz, aufeinander. Neben dem Juden- bzw. Christentum waren dualistische Strömungen Irans, die zum Teil durch indische Glaubensrichtungen beeinflusst wurden, und deren jeweilige unterschiedliche Ausprägungen vorhanden. Daneben existierten archaisch heidnische Kulte und deren Spuren, die sich auch noch weiterhin in den einzelnen Hochreligionen gehalten hatten.²⁴

Der traditionelle Bericht der muslimischen Überlieferung gibt an, dass die Arabische Halbinsel durch zahlreiche umherziehende Nomadenstämme bevölkert wurde, die nach dem Übertritt zum Islam entscheidend für die rasche Eroberung Syriens, Iraks und Ägypten waren. Bisherige archäologische Funde zeigen jedoch, dass der größte Teil der Halbinsel eine geringe Besiedlung von vorwiegend ärmlichen Bevölkerungsgruppen aufwies, die sich in nomadische, seminomadische und sesshafte Gruppen unterschieden und deren gesellschaftliche Strukturen je nach wirtschaftlicher und saisonaler Situation untereinander fluktuierten.²⁵ Ganz anders entwickelte sich das gesellschaftliche Leben in den dichter besiedelten Küstenregionen, entlang der Handelsrouten bis nach Südarabien und im Fruchtbaren Halbmond. Schon vor der römischen Eroberung siedelten hier Araber, aramäisch sprechende Juden und Griechen und gestalteten das städtische Leben, wobei der bedeutendste Teil der Bevölkerung aus Aramäern mit einer griechisch sprechenden Oberschicht bestand.²⁶ Im Reich der Sassaniden regierte eine persische Oberschicht über die aramäische Bevölkerungsmehrheit, die zunehmend durch arabische Einwanderer bereichert wurde.²⁷

²⁴ Vgl.: Nagel 1998. S. 5; Kennedy 2004. S. 13.

²⁵ Auf dem Gebiet der Archäologie muss hierzu noch einiges getan werden. Die bisherigen Hauptquellen für die vorislamischen Verhältnisse sind Inschriften, die leider nur knapp und nicht informativ genug sind. Dennoch zeigen sie ein abweichendes Bild von den traditionellen muslimischen Überlieferungen. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 67; Feldbauer, Peter: Die islamische Welt 600 – 1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung? Wien 1995. S. 35.

²⁶ Arabische Siedler ließen sich in den Städten nieder, über deren Anzahl lässt sich aber nichts genaueres sagen. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 71.

²⁷ Vgl.: Feldbauer 1995. S. 39.

Die Auseinandersetzungen zwischen Persien und Byzanz intensivierten die Siedlungspolitik auf der Arabischen Halbinsel, indem beide Großreiche gezielt auf die Anwerbung und Ansiedlung von Alliierten setzten, um ihre Position an den jeweiligen Schnittstellen zu festigen und auszubauen.²⁸ Zum Beispiel siedelte Byzanz zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert verstärkt arabische Stämme in den entwickelten Zentren und entlang der Handelsrouten an und unterstützte sie durch großzügige finanzielle Zuwendungen, die einen bescheidenen Wohlstand für die betreffenden Regionen mit sich brachte. In den Wüstenregionen setzte Byzanz auf die Unterhaltung eines relativ dichten Straßennetzes, das von Forts und Wachttürmen als Sicherungsposten gegen räuberische Stämme flankiert wurde und den seminomadischen Stämmen der Region Sicherheit gewährleisten sollte.²⁹ Die zunehmende arabische Durchdringung führte zudem zu einer intensivierten gesellschaftlichen Teilnahme in den Städten und größeren Gemeinden, die sich auch auf den religiösen Sektor erstreckte.³⁰

Das Christentum, seit dem Edikt *Cunctos populos* des Kaisers Theodosius I. Staatsreligion des römischen Reiches, war bereits im Norden und Osten Syriens sowie in Ägypten weit verbreitet.³¹ Ähnliches kann man vom Reich der

²⁸ Persien und Byzanz überboten sich dabei gegenseitig in ihrer Subsidiarpolitik an die jeweiligen Stämme, um deren Unterstützung zu erlangen. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 77. Die „Pufferstaaten“ zwischen den Großreichen wurden somit in die jeweilige Politik eingebunden und gefördert. Vgl.: Becker 1967. S. 334.

²⁹ Byzanz investierte große Summen in agrikulturelle Projekte, um die Wüstenbewohner für sich zu gewinnen. So wurde in der Negev-Region ein Regenwasser- und Abwassersystem gefunden, mit dem wahrscheinlich die Schafhaltung unterstützt werden sollte. Daneben erhielten die jeweiligen Stammesführer byzantinische Titel und umfangreiche Subventionen als Gegenleistung für die Treue zu Byzanz. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 73,80, 82. Neben der Negev-Region gab es noch weitere agrarische Zentren im Hedschas, die durch künstliche Bewässerung die Siedlungsgrenzen in Steppen- und Wüstengebiete verschoben haben. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 59.

³⁰ Sozomenus berichtet in seiner Kirchengeschichte von arabischen Bischöfen, die als Priester in Dörfern Dienst taten. Vgl.: Sozomenus: *Historia ecclesiastica*. Hrsg. J. Bidez. Berlin 1960. VII.19.330. Z. 14f. Arabische Verbündete entsendeten Bischöfe ebenso zu verschiedenen Konzilien im 5. Jahrhundert. Vgl.: Shahid, I.: *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington D.C. 1989. S. 216-225; Sahas, Daniel: *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*. Leiden 1972. S. 22. In Syrien wurden Angehörige arabischer Stämme in den byzantinischen Staat integriert. Vgl.: Kennedy 2004. S. 15.

³¹ Beachtet werden sollte aber, dass das Christentum viele Gesichter haben konnte. Neben den orthodoxen Lehrmeinungen, die von Byzanz vertreten wurden, existierten abweichende Ideen wie der Nestorianismus, der Monophysitismus oder andere Glaubensrichtungen. Daneben hielten sich

Sassaniden sagen, denn von der herrschenden Oberschicht und der städtischen Bevölkerung wurde zwar der Zoroastrismus vertreten, aber die Mehrheit der aramäischen, arabischen und auch Teile der persischen Bevölkerung waren Christen.³² Die Streitigkeiten der byzantinischen Kirche um orthodoxe Lehrmeinungen auf den Konzilen, z.B. von Nizäa 325 und Chalcedon 451, zwangen die Anhänger abweichender Lehrmeinungen das Kernland des byzantinischen Reiches zu verlassen und sich in entfernteren Regionen des Reiches anzusiedeln.³³ Nestorianer wichen in das sassanidische Reich und nach Ostsyrrien aus, während Monophysiten in Westsyrrien ansässig wurden und zusammen mit der eigenständigen syrisch-orthodoxen Kirche ein reges Religionsleben entfalteten, wobei weiterhin heftig über theologische Fragen gestritten wurde.³⁴ Während des 5. und 6. Jahrhunderts gingen viele administrative Aufgaben der lokalen Herrschaftsausübung von imperialen Provinzverwaltern auf die örtlichen Kirchen über, so dass sich zu Beginn des 7. Jahrhunderts die politische Macht kaum mehr in den Händen des byzantinischen Imperiums sondern in den Händen der Kirchenfunktionäre und der lokalen, christlichen Araber befand.³⁵

Überbleibsel paganer Kulte im Christentum, die auch weiterhin angewendet wurden, obwohl sich die Menschen allgemein als Christen betrachteten.

³² Die Herrscher der Sassaniden waren dem Christentum gegenüber nicht abgeneigt. Sie nahmen sich, wie z.B. Chosrau II., sogar christliche Frauen zu Gemahlinnen. Hierbei sollte die politische Absicht solcher Allianzen nicht unterschätzt werden. Gleichfalls unterstützten sie die Nestorianer, da sie in ihnen einen Gegner der orthodoxen Lehrmeinung von Byzanz sahen. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 39.

³³ In der Forschung wird allgemein angenommen, dass die byzantinischen Kaiser versuchten, Häresien zu unterdrücken, ein langwieriger Prozess, der schließlich scheiterte. Nevo und Koren interpretieren die byzantinische Politik in anderer Weise. Vielmehr sei es im Interesse des Imperiums gewesen, die Häresien zu unterstützen und sie in den Provinzen als lokale Eliten mit eigener kirchlicher Organisation zu etablieren. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 51-3.

³⁴ Die Nestorianische Kirche etablierte sich in Persien und entwickelte eine gut organisierte Hierarchie. Im Nordirak musste sie in der Auseinandersetzung mit dem Monophysitismus Verluste hinnehmen. Vgl.: Kennedy 2004. S. 4,12. „It should be clear that the distinctive position of the 'Nestorian' Church developed in the early seventh century in reaction to the threat of a compromise with the Monophysites.“ Vgl.: Morony, M. G.: Iraq after the Muslim Conquest. Princeton 1984. S. 357. Als die Araber die Kontrolle über Syrien übernahmen, war dies fast gänzlich monophysitisch. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 52, 58.

³⁵ Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 58; MacAdam, Henry I.: Studies in the History of the Roman Province of Arabia: The Northern Sector. BAR International Series 295. Oxford: BAR 1986. S. 225.

Daneben brachte die allgemein gängige Praxis der Großreiche, eroberte Gebiete und Grenzregionen durch Um- und Neuansiedelung zu ordnen und zu sichern, weitere christliche Gemeinden tiefer in persische Gebiete und half das Christentum zu verbreiten.³⁶ Ferner nahmen einige Nomadenstämme der Arabischen Halbinsel das Christentum an.³⁷ Besonders zu erwähnen sind zwei arabische Fürstentümer der Spätantike, die sich im Raum Syrien und bis zum Zweistromland ansiedelten und von den Großreichen in ihre jeweilige Politik eingebunden wurden: Der Stamm der Lahmiden mit seinem Zentrum Hira, der mit dem Ansässigwerden das vornizienische Christentum annahm, und der Stamm der Ghassaniden im Gebiet Syrien und Jordanien, der dem Monophysitismus anhing.³⁸ Ausgehend von epigrafischen Funden wird geschlossen, dass der überwiegende Teil der sesshaften städtischen und

³⁶ Der Bischof von Antiochien samt Gemeinde wurde zur Neugründung Gundeschabûr in Khuzistan umgesiedelt, welches zum Zentrum antiochenischer Theologie mit persischen Einflüssen wurde und seit dem 3. Jh. rege am innerkirchlichen Dialog teilnahm. Vgl.: Ohlig, Karl-Heinz: Licht ins Dunkel des Islam. In: ders. (Hrsg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Berlin 2007. S. 18. Unter Chosrau I. erlangte die Deportation von römischen Gefangenen um 540 seinen Höhepunkt. Desweiteren ließ er die gesamte Bevölkerung Antiochiens nach Mesopotamien umsiedeln. Vgl.: Morony 1984. S. 266f. Neben dem Bevölkerungszuwachs brachten die neuen Siedler ihre handwerklichen Fähigkeiten, ihren städtischen Lebensstil wie Badehäuser und ihre religiösen Ansichten nach Persien mit. Vgl.: Kennedy 2004. S. 10. Chosrau II. ließ alle Chalcedonenser aus den eroberten Städten vertreiben, Patriarch Zacharias von Jerusalem wurde zusammen mit 35000 Anhängern nach Ktesiphon verbracht. Vgl.: Theophanes <Confessor>: *The chronicle of Theophanes Confessor*. Trans. C. Mango. Oxford 1997. S. 403 (AM 6106, AD 613/14); Frend, W. H.: *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge 1972. S. 336.

³⁷ Eine Liste der christlichen Araberstämme ist zu finden bei: Graf, Georg: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Band 1. Vatikanstadt 1944-1953 (Neudruck 1959-1960). S. 25-27. Zu christlichen Arabern der syrisch-jakobitischen Kirche vgl.: Hage, Wolfgang: *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit; nach orientalischen Quellen*. Wiesbaden 1966. S. 48f.

³⁸ Vgl.: Nagel 1998. S. 2; Ohlig, Karl-Heinz: Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“? In: ders. (Hrsg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*. Berlin 2007. S. 229; Kennedy 2004. S. 4, 17. Justinian bevorzugte den Anführer der Ghassaniden (in griechischen Quellen Marthas genannt) und gab ihm den Titel eines Basileos und Oberbefehlshaber über andere ansässige Alliierte der Byzantiner. Justinian antwortete damit auf die persische Gefahr, die ihrerseits zuvor den Stammesführer der Lahmiden ähnliche Unterstützung zukommen ließen. Ausführliche Informationen liefert dazu Prokop. Vgl.: Procopius: *History of Wars*. Ed. und übersetzt H. B. Dewing. 5 Bände. Cambridge. MA 1914-28.; Whitton, Mark: *The late Roman/early Byzantine Near East*. In: Robinson, Chase F. (Hrsg.): *The New Cambridge History of Islam*. Volume I. *The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge 2010. S. 92.

ländlichen Bevölkerung zwischen Damaskus und entlang der syrischen und jordanischen Steppe bis zum Transjordanischen Hochland in vorislamischer Zeit arabisch und christlich war.³⁹ Anders gestaltete sich dies im Inneren Arabiens: Byzanz machte es zwar seinen arabischen Verbündeten zur Bedingung, das Christentum als Religion anzunehmen - nominal galten sie somit als christlich und teils pagan - aber de facto kann davon ausgegangen werden, dass die Stämme fast alle weiterhin ihren heidnischen Religionen anhingen.⁴⁰ Letztlich bot der Handel ebenfalls die Möglichkeit der Verbreitung christlicher Ideen; christliche Kaufleute waren gern gesehene Gäste entlang der Handelsstraßen und brachten neben ihren Waren auch ihre Religion und Kultur mit.⁴¹

Die gesellschaftlichen Verhältnisse waren stark abhängig von den wirtschaftlichen Voraussetzungen. Die Arabische Halbinsel und Mesopotamien waren geprägt durch ihre jeweiligen unterschiedlichen naturräumlichen Gegebenheiten. Fruchtbare Landstriche, meist beschränkt auf Oasen waren umgeben von lebensfeindlichen Wüstenregionen und kargen Hochgebirgen. Die Lebensgrundlage der Bevölkerung beruhte demzufolge zumeist auf Pastoralismus, Agrarwirtschaft und Handel. Viehhaltung und Landwirtschaft waren jedoch sehr anfällig für klimatische Schwankungen und der Handel wurde bedroht durch räuberische Nomaden, weshalb zum Teil ein nur geringer Überschuss (wenn überhaupt) erzielt werden konnte. Dies führte dazu, dass die Stammesbündnisse, auf denen die ländliche Ordnung beruhte und die dem Handel Kontinuität verliehen, bedroht und instabil wurden.⁴²

³⁹ Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 79,89; Becker 1967. S. 334; Kennedy 2004. S. 20.

⁴⁰ Meist nahm nur der Stammesführer formal das Christentum an, während der Stamm selbst nicht davon berührt wurde. Demgegenüber gab es aber auch christliche Gemeinden im Süden der Arabischen Halbinsel. Im 5. Jahrhundert wird das Christentum in der Provinz Nadschran durch einen einheimischen Händler, der auf seinen Geschäftsreisen in Hira getauft wurde, eingeführt. Weitere christliche Impulse kamen durch byzantinische und äthiopische Missionare. Verschiedene christliche Glaubensrichtungen existierten in Nadschran nebeneinander, wobei der Monophysitismus überwog. Ibn Ishāq berichtet über den Besuch einer christlichen Delegation aus Nadschran bei Muhammad, die einen Vertrag mit ihm schließen wollen. Dabei wurde laut Ishāq ebenfalls über religiöse Inhalte diskutiert. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 73,80.

⁴¹ Vgl.: Becker 1967. S. 334f.

⁴² Vgl.: Kennedy 2004. S. 21f; Feldbauer 1995. S. 31,37; Haldon, John: The resources of Late Antiquity. In: Robinson: Chase F. (Hrsg.): The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010. S. 19-22.

Das 6. Jahrhundert brachte einige gravierende soziale und ökonomische Veränderungen für die Bewohner der Arabischen Halbinsel und Irans. Naturkatastrophen, Seuchen und politische Ereignisse bedrohten die Lebensgrundlagen der Menschen und verschoben die Machtverhältnisse dramatisch.⁴³ In Folge dessen wurde die Bevölkerung in den jeweiligen Grenzgebieten von Unruhen bedroht, es kam vermehrt zu Versorgungsengpässen und zu gehäuften räuberischen Übergriffen.⁴⁴ Erschwerend kam hinzu, dass sich Persien und Byzanz eingebunden in ihre kriegerischen Auseinandersetzungen zusätzlich innenpolitischen und ökonomischen Probleme stellen mussten und in Folge dessen ihre Subsidiarpolitik in den Grenzregionen drastisch kürzten.⁴⁵ Dies führte zum einen zur Einstellung der Hilfsmittel für die Agrarwirtschaft, zum anderen veränderten beide Reiche aus Sorge vor den erstarkten arabischen Fürstentümern ihre Alliiertenstrategie in den Grenzgebieten und schwächten bzw. zerschlugen ihre ehemaligen ghassanidischen bzw. lahmidischen Bündnispartner. Die einstigen Verbündeten waren im Schatten der Großreiche zu politischen Machtfaktoren geworden, die für Byzanz und Persien bedrohliche Ausmaße angenommen hatten.⁴⁶ Aufgrund der unsicheren Lage und der von

⁴³ Zwischen den Jahren 500 und 650 kam es zu klimatischen Veränderungen, die sich bis ca. 800 auswirken sollten. Für das Jahr 541 wird das erste Auftreten der Beulenpest berichtet, die von da an bis in das 7. Jahrhundert regelmäßig wiederkehrte. Angelehnt an die Forschungen zur Pest im Mittelalter wird angenommen, dass ca. ein Drittel der Bevölkerung daran verstorben ist. Besonders betroffen davon waren die Städte, während es für die Arabische Halbinsel keine Hinweise gibt. Vgl.: Haldon 2010. S. 22-29. Hinzu kamen schwere Erdbeben. Vgl.: Kennedy 2004. S. 2. Politisch nimmt man an, dass sich Byzanz mit innenpolitischen Veränderungen auseinandersetzen musste, in dessen Folge es zu einer Schwächung des Militärs kam. Ökonomisch wurde die Lage verschärft durch den Kollaps der städtischen Ökonomie in Italien und dem westlichen Europa, die eine dramatische Auswirkung auf den Fernhandel mit Luxusgütern hatte, welcher daraufhin im 6. Jahrhundert fast zum Erliegen kam und man sich nun auf den Binnenhandel beschränken musste. Vgl.: Kennedy 2004. S. 3, 22; Feldbauer 1995. S. 36.

⁴⁴ Vgl.: Kennedy 2004. S. 24.

⁴⁵ Die militärische Hilfe für die Grenzregionen und die Unterstützung der Agrarwirtschaft wurde fast weitgehend eingestellt. In Folge dessen verfielen die Bewässerungsanlagen und Siedlungen wie z.B. in der Diyala-Region mussten aufgegeben werden. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 36,39; Nevo, Koren 2003. S. 90.

⁴⁶ Vgl.: Becker 1967. S. 68f. Innerpersische Machtkämpfe der königlichen Familie mit dem Hochadel führten zu temporären Machtwechseln. Der daraus resultierende Argwohn der hohen Magnaten führte dazu, dass Chosrau II. 602 den Pufferstaat der Lahmidern in Hira, die die Grenzregionen zu Irak kontrollierten, zerschlugen und al-Nu'mān III., den letzten Herrscher von Hira, festsetzen und wohl hinrichten ließ. Ersetzt wurde er durch einen persischen Gouverneur. Vgl.: Kennedy 2004. S. 11,13,27. Ende des 6. Jahrhunderts kamen beide Großreiche wohl zu dem Schluss, dass

den Großreichen vernachlässigten Zustände verstärkte sich von Südarabien die Infiltration arabischer Nomadenstämme, die in die teils verwaisten Lebensräume drängten und dazu führte, dass der syrisch-palästinensische Raum bereits in vorislamischer Zeit stark arabisiert war.⁴⁷ Zurück blieb in der Wiege des Islams ein Gemenge aus verschiedenen religiösen Gruppen bzw. Anschauungen mit einem unterschiedlichen ethnischen Hintergrund, deren Lebensgrundlagen durch die veränderten sozialen und politischen Gegebenheiten bedroht wurden und den Nährboden für Veränderungen bot, die unter der geistigen und politischen Führung des Propheten Muhammad zur Entstehung des arabischen Reiches und des Islams führen sollten.

2.3. Der Prophet Muhammad und die Entstehung des Islams

Während sich Persien und Byzanz um ihre jeweiligen Herrschaftsräume auf der Arabischen Halbinsel diplomatisch und kriegerisch auseinandersetzten, entstand in der arabischen Wüste eine neue Religion, die die Welt für immer verändern sollte.⁴⁸ Muhammad, der Begründer des Islams und Prophet Allahs, wurde gemäß des traditionellen Berichtes der islamischen Überlieferungen um 570 in Mekka als Sohn des 'Abdallāh ibn Abd al-Muṭṭalib, einem aus ärmlichen Verhältnissen stammenden Mitglied des Klans der Hašimiten,

die Unterstützung der beiden arabischen Beduinenstämme nicht mehr lohnenswert sei. Nach der Zerschlagung der Lahmiden durch die Perser, bestand für Byzanz keine Notwendigkeit darin, die Ghassaniden weiterhin zu unterstützen. Übrig blieben aber die organisatorischen und militärischen Strukturen, die den Arabern bei der Errichtung des islamischen Staates hilfreich sein sollten. Vgl.: Whittow 2010. S. 93; Kennedy 2004. S. 1; Nevo, Koren 2003. S. 90.

⁴⁷ Vgl.: Nagel 1998. S. 168f. Die „arabische Völkerwanderung“ (Becker) geschah nicht plötzlich mit dem Erscheinen Muhammads und des Islams, sondern die Araber waren bereits seit dem Beginn unserer Zeitrechnung in stetiger Bewegung. Eingeleitet durch den wirtschaftlichen Niedergang Arabiens und dem Rückgang politischer Macht verschärfte sich die Situation und führte zur letzten großen „semitischen Wanderung“ (Becker). Vgl.: Becker 1967. S. 68.

⁴⁸ Innenpolitisch geschwächt musste Byzanz zunächst empfindliche Verluste in Syrien, der Arabischen Halbinsel und Ägypten durch das persische Reich hinnehmen. 622 startete Herakleios seine Gegenoffensive und konnte das sassanidische Reich bezwingen und 629/30 zur Abtretung aller vorher eingenommenen Gebiete zwingen.

einem Nebenzweig der in Mekka herrschenden Quaraišiten, geboren.⁴⁹ Bereits in jungen Jahren wurde er zur Vollwaise und wuchs bei seinem Onkel in Mekka auf. Ungefähr ab dem Jahr 610 empfing Muhammad auf dem Berg Hira, wohin er sich jeweils einen Monat im Jahr zur Buße zurückzog, die göttliche Offenbarung, die er fortan in Mekka verbreitete.⁵⁰ Zunehmend geriet er mit seinen Predigten mit den Vertretern des herrschenden Klans der Quaraišiten in Konflikt und musste schließlich 622 die Stadt verlassen.⁵¹ Muhammad kehrte Mekka den Rücken und folgte seinen Gefolgsleuten, die die Stadt bereits in verschiedenen Gruppen verlassen hatten, nach Medina und setzte dort seine Predigten fort, wobei er begann, auch politisch aktiv zu werden und Mekka, wo es nur ging, zu schaden.⁵² Im Jahr 630 kam Muhammad mit einem Heer

⁴⁹ Geburtsdatum und Geburtsort sind in der Forschung umstritten. Vgl.: Nagel, Tilman: *Mohammed - Leben und Legende*. München: Oldenbourg 2008. S. 98f.

⁵⁰ „Rezitiere: Im Namen deines Herrn [...]“ Sure 96, Vers 1. „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers! Wir haben den Koran in der Nacht der göttlichen Bestimmung hinabgesandt.“ Sure 97, Vers 1. Vgl.: *Der Koran, übersetzt von Rudi Paret*. Stuttgart 1980². *Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret*. Stuttgart 1980. (Nachfolgend nur noch *Koran* genannt). Nachdem Muhammad von Gott berufen wurde, empfing er über einen längeren Zeitraum göttliche Offenbarungen. Vgl.: Nagel 2008. S. 108-110, 848-852.

⁵¹ Das Heiligtum in Mekka, die Kaaba, war schon im Altertum neben anderen in der Region als Heiligtum bekannt und wurde bereits mit dem Namen Abraham verbunden. Es diente als neutrale Zone, innerhalb derer rivalisierende Nomadenstämme Verhandlungen führten. Der Wächter, bzw. der zugehörige Klan, des Heiligtums galt dabei als wichtige Institution innerhalb der Stadt und der Region. Durch die Zerschlagung des lahmidschen Zentrums in Hira (siehe Anm. 46) wurde der Weg frei für Mekka als führendes Handelszentrum in Arabien. Die Bedeutung der Stadt basierte dabei wesentlich auf dem Prestige des Heiligtums und der Popularität der Handelsmessen, die unter dessen Schutz in der Nähe von Mekka stattfanden. Würde die Position des Heiligtums bedroht, stand das Schicksal der ganzen Stadt auf dem Spiel. Demzufolge dürfte die feindliche Stimmung, die zur Vertreibung Muhammads geführt hat, wohl aus einer Mischung von politischen, ökonomischen und religiösen Gründen (Muhammad vertrat eine monotheistische Glaubensauffassung gegenüber den heidnischen Kulturen der Kaaba) zurückzuführen sein. Vgl.: Kennedy 2004. S. 25-27; Kallfelz, Wolfgang: *Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248)*. Wiesbaden 1995. S. 8. T. Nagel erkennt in „Muhammads öffentliche[n] Wirken von Anfang an eine machtpolitische Dimension“, die „die seit langem schwelenden Konflikte unter den quaraishitischen Sippen“ verschärfte und ihn nach zähem Ringen aus der Stadt zwang. Vgl.: Nagel 2008. S. 852.

⁵² Nachdem der Versuch bei „der Nebenbuhlerin gegenüber allem Mekkanischen“ in at-Taif, Unterstützung zu finden, scheiterte und sich Muhammads Lage in Mekka weiter zuspitzte, konnte er in Medina den Schutz der dort siedelnden Stämme erhalten. Vgl.: Nagel 2008. S. 854/5. Von Medina aus raubte er mit seinen Anhängern mekkanische Handelskarawanen aus und schwächte Mekka, wo immer es ging. Durch geschickte Einbindung der medinensischen Stämme in seine

nach Mekka zurück und konnte seine Stellung als politischer und religiöser Führer im Hedschas ausbauen.⁵³ Schon bald konnte er vor allem durch diplomatisches Geschick weitere Stämme der Arabischen Halbinsel an sich ziehen und sie in die Gemeinschaft des Islams integrieren.⁵⁴ 632 starb der Prophet Allahs überraschend und hinterließ ein fragiles Gebilde, das bereits kurz nach seinem Tod von Zerfall bedroht wurde.⁵⁵

In den Auseinandersetzungen um die Nachfolge des Propheten und der Ausgestaltung der politischen sowie religiösen Macht konnte sich Abū Bakr ibn abī Quḥāfa (632-634) durchsetzen und unter seiner Führung konnten die abtrünnigen Stämme, die nach Muhammads Tod die Gemeinschaft verlassen hatten, während der *Ridda*-Kämpfe wieder in die *umma* des Islams eingegliedert werden.⁵⁶ Im Zuge des Erfolges übte die islamische Bewegung eine

Machtbestrebungen steigerte sich Muhammads Einfluss und Medina wurde zur Gefahr für Mekkas Stellung als Handelsmacht. Vgl.: Nagel 2008. S. 857f; ders. 1998. S. 8; Kennedy 2004. S. 35-39.

⁵³ Ohne sich an seinen Feinden in Mekka zu rächen, übernahm Muhammad die Stadt und die Herrschaft über die Kaaba. Begleitend passte er die Wallfahrtsriten des Heiligtums seinen Vorstellungen an und ersetzte das Sonnenjahr durch den Mondkalender. Zusätzlich wurden andere Heiligtümer in der weiteren Umgebung zerstört. Vgl.: Nagel 2008. S. 860. Das Ziel war vor allem politisch und weniger religiös motiviert: die Konkurrenz sollte beseitigt und die eigene Position in Medina bzw. Mekka gesichert werden. Die Religion wurde dabei als einheitsstiftendes und politisches Ideal eingesetzt. Erst später wurde der Islam zu dem starken religiösen Band, welches heutzutage alle Muhammedaner umfasst. Vgl.: Becker 1967. S. 69f; Kallfelz 1995. S. 13.

⁵⁴ Viele Stämme suchten die Unterstützung Muhammads, um sich territoriale und ökonomische Vorteile zu verschaffen sowie der unsicheren Lage nach dem Verlust der persischen bzw. byzantinischen Kontrolle zu begegnen. Obwohl die Verbreitung des Islam durch Muhammad und seine Gefolgsleute vorangetrieben wurde, kann davon ausgegangen werden, dass eine große Anzahl der östlichen und südlichen Araber kaum etwas über den neuen Glauben wussten bzw. Muhammad als Propheten Gottes betrachteten. Einigen christlichen Stämmen in Syrien wurde es sogar erlaubt, ihren Glauben weiterhin zu behalten. Vgl.: Kennedy 2004. S. 45, 53f; Feldbauer 1995. S. 227.

⁵⁵ Bereits mit der Inbesitznahme von Mekka wurden erste Spuren eines Zerwürfnisses sichtbar. Die Erwartungen der Unterstützer aus Medina, die Reichtümer und die Macht Mekkas unter sich aufteilen zu können, wurden nicht erfüllt. Vielmehr wurden die einstigen Gegner an der Macht beteiligt und die medinensische Kampfgemeinschaft glaubte sich um ihren Anteil betrogen. Der Tod Muhammads brachte ein weiteres Problem hervor, indem viele der eingegliederten Stämme abfielen, die Gefolgschaft verweigerten und keine Abgaben mehr zahlen wollten. Vgl.: Nagel 2008. S. 861; ders. 1998. S. 36; Kennedy 2004. S. 50f; Becker 1967. S. 71.

⁵⁶ *Ridda* bedeutet die Bekämpfung des Abfalls vom Islam. *Umma* bezeichnet die Gemeinschaft des Islams. Die Kämpfe hatten im Kern das Ziel, das neue Staatsgebilde zu konsolidieren, die islamische Gemeinschaft als politische und zentrale Ordnungsmacht zu erhalten und auszubauen, sowie ökonomische und fiskalische Interessen zu vertreten. Die Disziplinierung der abtrünnigen Araber war nur von zweitrangigem Interesse und wird in den späteren Aufzeichnungen religiös über-

sogartige Wirkung auf andere arabische Stämme aus, die nach dem Zusammenbruch der Großreiche Persien und Byzanz nach Möglichkeiten suchten, ihr Beduinenleben neu zu gestalten und sich starke Partner innerhalb Arabiens zu suchen.⁵⁷ Die Ridda-Kämpfe bildeten somit den ersten Schritt der arabischen Eroberung, die insgesamt eventuell weniger kämpferisch denn diplomatisch erfolgte, wie einige Wissenschaftler vermuten.⁵⁸

Unter den Nachfolgern Abū Bakrs, ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb (634-644), ʿUthman ibn ʿAffān (644-656) und Alī ibn abī Ṭālib (656-661), wurde die Expansion der arabischen Gemeinschaft auf Ägypten, Iran und Syrien ausgedehnt und die Einflussphäre des Islams erweitert.⁵⁹ Innenpolitisch jedoch

zeichnet. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 227f; Kennedy 2004. S. 54. Die These, Muhammad habe Arabien geeint und islamisiert, ist nicht haltbar. Nur ein Teil Mittelarabiens war politisch durch ein materielles Interesse und eine religiöse Brüderschaft geeint. Viele andere arabische Stämme standen in einem losen Abhängigkeitsverhältnis zu Muhammad, das wiederum durch dessen Tod nicht mehr relevant für diese war. Der Islam hatte bis dahin wenn überhaupt dann nur eine untergeordnete Rolle für die meisten dieser Stämme gespielt. Vgl.: Becker 1967. S. 73f.

⁵⁷ Vgl.: Kennedy 2004. S. 56f. Theophanes berichtet, dass einigen arabischen Stämmen die Bezahlung für die Grenzicherung durch Byzanz verweigert wurde, aus diesem Grund schlossen diese sich nun der islamischen Bewegung an. Vgl.: Theophanes AM 6123 [AD 630/1] S. 336.

⁵⁸ Volker Popp argumentiert, dass archäologisch keine militärische Eroberung nachweisbar sei. Die Schlachten fanden wohl eher literarisch durch die Umsetzung biblischer und apokalyptischer Themen statt. In den literarischen Überlieferungen wird zwar von Machtübernahme und Eroberung gesprochen, aber ausführliche Schlachtberichte, die z.B. für die Perserkriege existieren, fehlen. Vgl.: Popp, Volker: Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds. In: Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007. S. 122. Allgemein folgt die Forschung dem traditionellen Bericht, der die arabische Expansion als eine religiös-militärische Aktion betrachtet. Unter dem „Banner Allahs“ wurden die Stämme, die sich vorher meist kriegerisch gegenüberstanden vereinigt, deren Kraft gebündelt und nach außen geleitet. Vgl.: u.a. Feldbauer 1995. S. 229; Kennedy 2004. S. 56. Gleichzeitig half die Expansionsbewegung, die innere Unruhe zu zügeln, die durch die Unzufriedenheit bezüglich der Machtverteilung und der Herausbildung einer Zentralgewalt im Gegensatz zu den bis dahin üblichen Stammesstrukturen das Gemeinwesen bedrohte. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 231.

⁵⁹ Damaskus wurde 635/6 eingenommen, 639-642 kam Ägypten unter muslimische Kontrolle. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 231. Einen endgültigen Einschnitt schuf die Schlacht am Yarmūk (636), die das byzantinische Reich zum vollständigen Rückzug aus Südsyrien und Palästina zwang. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 108f. Byzanz hatte sich aber bereits vorher langsam aus Syrien zurückgezogen. Bei der Themenordnung des Herakleios 622 wurde es schon nicht mehr berücksichtigt. Ebenso bezeugt das Papyri von Nessana den Rückzug für das Jahr 630. Vgl.: Popp, Volker: Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen. In: Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. 3. Auflage. Berlin 2007. S. 22/3. Persien hatte sich gleichfalls nach

konnten die Spannungen zwischen den Gruppen der herrschenden Eliten, den Stämmen sowie den urbanen und ländlichen Bewohnern nur mit Mühe im Zaum gehalten und überdeckt werden, welche sich schließlich in einem Bürgerkrieg entluden. Die daraus hervorgehende Ermordung Alīs, des Schwiegersohnes von Muhammad, gipfelte schließlich in der Spaltung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Schiiten und Sunniten, die auch heute noch Bestand hat.⁶⁰

Nach dem Tode Alīs wurde der Weg frei für die erste arabische Dynastie – die Dynastie der Umayyaden (661-749) –, die mit Mu āwiya ibn abī Sufyān (661-680) einem Vertreter aus dem mekkanischen Klan der Quaraīšiten, die Führung der islamischen Gemeinschaft übernahm. Mu āwiya verlagerte seinen Schwerpunkt Richtung Syrien und der Hauptstadt Damaskus, indem er auf die arabische Tradition der Machtausübung zurückgriff und seine Herrschaft mit dem Schutz eines Heiligtumes – dem Grab des Johannes des Täufers und dessen Basilika in Damaskus – verband.⁶¹ Neben der fortgesetzten Eroberung neuer Gebiete ist seine Herrschaft gekennzeichnet durch administrative Veränderungen und der – wenn auch mit Schwierigkeiten verbundenen – Einführung der Erbnachfolge.⁶²

dem Diktatfrieden von 628 aus Syrien zurückgezogen. Vgl.: Popp: Von Ugarit nach Sāmarrā. S. 55. Es gilt aber festzuhalten, dass die Überlieferung zwar reichlich Material über die einzelnen Etappen und Kämpfe bereit hält, dieses aber sehr widersprüchlich ist und keinerlei einheitliche Chronologie ermöglicht.

⁶⁰ Drei der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ fielen in diesem Spannungsfeld einem Mord zum Opfer. Die Kalifen standen vor der Aufgabe, die einstigen Tribalstrukturen in eine Zentralgewalt zu überführen und eine geeignete Administration aufzubauen, gegen die sich die verschiedenen Stammesführer wehrten, da sie sich um ihrer Macht beraubt sahen. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 235-250; Nagel 2008. S. 862-867.

⁶¹ Vgl.: Nagel 1998. S. 18; Popp: Von Ugarit nach Sāmarrā. S.45. Mu āwiyas Familie hatte schon in vorislamischer Zeit Besitztümer in Syrien. Nachdem sein Bruder an der Pest verstorben war, übernahm er die Nachfolge in der Familie und war von 639-661 Statthalter von Syrien: Zeit sich eine Basis für die Herrschaft zu schaffen. Vgl.: Kennedy 2004. S. 82. Die materielle Basis der Gemeinschaft hatte sich längst vom Hedschas in den Fruchtbaren Halbmond verlagert. Damaskus bot mit seiner zentralen Lage und seinen administrativen Voraussetzungen sowie der Bevölkerung, die an eine Zentralgewalt gewohnt war, gute Möglichkeiten für eine wirksame Kontrolle der eroberten Gebiete. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 251; Becker 1967. S. 101-103.

⁶² Vgl.: Feldbauer 1995. S. 251; Kennedy 2004. S. 83. Eine dauerhafte Lösung der Probleme gelang Mu āwiya nicht. Weder die Lösung der sozialen Probleme noch der Aufbau einer weithin akzeptierten Zentralgewalt gelang unter seiner Herrschaft oder seinen direkten Nachfolgern. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 255; Becker 1967. S. 104.

Die ungelösten sozialen und politischen Probleme des arabischen Reiches führten unter seinen Nachfolgern zum zweiten Bürgerkrieg (680-692), der unter großen Anstrengungen unter 'Abd al-Malik ibn Marwān (685-705) beigelegt werden konnte und sich die Lage im Reich wieder stabilisierte. Unter seiner Herrschaft konnte das Kalifat gefestigt werden, fanden Reichsreformen statt und erfolgte eine weitere religiöse Ausrichtung des islamischen Staates⁶³, die in der Errichtung des Felsendomes in Jerusalem oder der Prägung arabischer Münzen ihren Ausdruck fanden.⁶⁴

Die nicht bewältigten Probleme in der Fiskal-, Administrations-, Konversions- und Assimilationspolitik zusammen mit innerfamiliären Auseinandersetzungen führten dazu, dass die Umayyadendynastie 749 durch die Dynastie der Abbasiden abgesetzt wurde. Dies führte jedoch nicht unweigerlich zum Zusammenbruch der islamischen Zentralgewalt, sondern brachte lediglich eine Verschiebung des Machtzentrums mit sich. Durch die „abbasidische Revolution“ wurde Syrien als bisheriges Kernland des arabischen Reiches durch den Irak, die Hauptstadt Damaskus durch Bagdad und die Umayyaden

⁶³ Die Gegner des Kalifats wurden ausgeschaltet und das Verwaltungs- und Steuersystem schrittweise reformiert. Im Verwaltungsapparat wurde die arabische Sprache als Amtssprache eingeführt, das arabische Münzsystem wurde begründet. In den Provinzen setzte er Verwalter aus der eigenen Familie ein und festigte somit die Stellung seines Stammes. Gleichfalls stärkte er das Militär und koppelte die Macht an dieses, welches entscheidend den weiteren Verlauf des Kalifats beeinflussen sollte. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 256-261; Becker 1967. S. 108. Kennedy 2004. S. 93-103., Robinson, Chase F.: The rise of Islam. 600-705. In: Robinson: Chase F. (Hrsg.): The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010. S. 215-221.

⁶⁴ 692 im „Jahr der Eintracht“ (die inneren Unruhen konnten beendet werden), wie es in verschiedenen Quellen genannt wird, ließ 'Abd al-Malik auf dem Tempelberg den Felsendom als sichtbares Zeichen der Macht errichten und sich als Wiederhersteller der „einträchtigen Gemeinschaft“ feiern. Im Inneren des Domes geben Inschriften seine religiösen Vorstellungen kund. Vgl.: Nagel 1998. S.45f, 52. E. Rotter sieht im Bau eine gegen Byzanz und das Christentum gerichtete Polemik, die aus den antichristlichen Koranversen der Inschriften und der an christliche Kirchen angelehnten Architektur des Baues hervorgehe. Vgl.: Rotter, Gernod: Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692). Deutsche Morgenländische Gesellschaft. Wiesbaden 1982. S. 30. Karl-Heinz Ohlig und seine Forschungskollegen sehen darin den Ausdruck messianischer Glaubensvorstellungen eines christlichen Herrschers und der Teilnahme am innerchristlichen Dialog. Vgl.: Popp: Von Ugarit nach Sāmarrā. S. 139; Luxenberg, Christoph: Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem. In: Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. 3. Auflage. Berlin 2007. S. 141.

durch die Abbasiden abgelöst.⁶⁵ Der Wechsel der Dynastien stellte nicht nur einen politischen Umsturz dar, sondern eine eher weltlich orientierte Regierung wurde durch ein theokratisches Ideal abgelöst, das seine Legitimation aufgrund seiner Herkunft aus der Familie des Propheten ableitete.⁶⁶ Neben der Ausformung der Herrschaftsideologie, die auf einer exponierten Stellung des Kalifen und seines engsten Kreises beruhte, zeichnete sich die Herrschaft der Abbasiden durch die weitere religiöse Orientierung der Herrschaft aus, wobei Mekka und Medina eine herausragende Stellung innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft zugewiesen und die Glaubens- und Rechtssicherheit durch die Erstellung von kanonischen Texten in die Wege geleitet wurde.⁶⁷ Während die Umayyaden sich lediglich als Sachwalter Muhammads [Muhammad Rasul Allah] betrachtet hatten, gingen die Abbasiden einen Schritt weiter und bezeichneten sich neben der Betonung ihres göttlichen Ursprunges „als Stellvertreter Gottes [Halifat Allāh], als Imame [Vorsteher des Gebets, religiös-politisches Oberhaupt der Umma] der Gerechtigkeit und als rechtgeleitete Führer der muslimischen Gemeinschaft“.⁶⁸

⁶⁵ Schon lange schwelte die Unzufriedenheit mit der ungerechten Besteuerungspolitik der einzelnen Provinzen sowie der Bevölkerungsgruppen im Reich. Die Organisation des Reiches und die Errichtung der Zentralgewalt erforderten enorme Summen, die durch Steuern erbracht werden mussten. Gleichzeitig verschärfte sich die Kluft zwischen den Herrschenden und Beherrschten, der gläubigen Mehrheit und der ausführenden Oberschicht. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 267; Nagel 1998. S. 48-50. Die inneren Spannungen begannen, als die Expansionswelle abnahm. Der notwendige Schritt von der dynamischen Entwicklung des Anfangs hin zur Konsolidierung der Macht misslang unter den Umayyaden. Vgl.: Nagel 1998. S. 154 Die Umayyaden verloren zwar die Herrschaft im Osten, konnten aber in Spanien 756 das Emirats von Cordoba begründen und dort ihre Herrschaft bis 1031 behaupten. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 273.

⁶⁶ Vgl.: Nagel 1998. S. 54, 56, 159; Goldziher 2007. S. 419; Popp: Die frühe Islamgeschichte. S. 98f; Feldbauer 1995. S. 269.

⁶⁷ Bereits unter al-Mahdi (der „Rechtgeleitete“) wurde die Kaaba in Mekka renoviert und neu ausgestattet. Die Pilger Routen wurden verbessert und die Reisestationen erweitert. Vgl.: El-Hibri 2010. S. 277. Ebenso konzentrierte man sich auf die traditionellen Werte und Vorgaben aus den Anfangsjahren der islamischen Bewegung. Rechtsschulen wurden am Bagdader Hof eingerichtet, die eine Zusammenstellung der medinensischen Texte und Vorgaben erstellten. Vgl.: El-Hibri, Tayeb: The empire in Iraq. 763-861. In: Robinson: Chase F. (Hrsg.): The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010. S. 278; Nagel 1998. S. 58f; Popp: Die frühe Islamgeschichte. S. 114f.

⁶⁸ Die Abbasiden beanspruchten damit neben der politischen Macht die unbestrittene religiöse Autorität. Da Religion, Recht und Politik eng verschmolzen waren, war die Zentralgewalt vom Gelingen oder Scheitern dieses Anspruches stark abhängig. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 285. Eine erhebliche Gefahr für die Autorität der Kalifen zeigte sich bereits kurz nach dem Herrschaftsan-

Sozial bauten die abbasidischen Herrscher die ethnischen Schranken der Tribalstruktur zugunsten einer islamischen Agrar- und Handelsgesellschaft ab und nutzten den Islam als ein einheitsstiftendes Element des arabischen Imperiums, das sich an dem Vorbild der sassanidischen Monarchie bzw. des byzantinischen Kaisertums im Machtvakuum der beiden Großreiche als egalitäre Konkurrenz entwickeln konnte.⁶⁹ Innenpolitisch basierte die Machtbasis auf einem starken Militärkonzept und einem effizienten bürokratischen Ämterapparat, „der sich in ständigem Kontakt mit den Provinzen, Verwaltungsdistrikten und den lokalen Eliten befand.“⁷⁰ Bereits nach einem halben Jahrhundert fiel es den Kalifen immer schwerer, ihre Herrschaft zu sichern.⁷¹ Die uneingeschränkte religiöse Macht war ihnen im Machtkampf mit den sunnitischen Ulama entglitten, die Einbeziehung der ausschlaggebenden Kernschichten des Stadtbürgertums in die administrativen Strukturen der Herrschaft, wie zum Beispiel die zu Wohlstand gekommenen Händler, fand kaum statt, das Militär, das für die Aufrechterhaltung der Macht essentiell geworden war, hatte sich verselbstständigt und verschlang zu viel Geld. Mit Beginn des 10. Jahrhunderts entmachten die mächtig gewordenen Wesire in Kombination mit dem Militär das abbasidische Kalifat, das fortan nur noch formal die Macht

tritt der Dynastie in dem Anspruch der sunnitischen Ulama auf das religiös-juristische Interpretationsmonopol. Das Gefahrenpotential wurde zwar durch den persischen Gelehrten Ibn al-Muqaffa erkannt, aber die Kalifen scheuten die direkte Konfrontation und setzten auf dauerhafte Kompromisse mit den Ulama. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts versuchten al-Ma'mun und seine beiden Nachfolger dies durch Einführung einer Inquisition zu regulieren, scheiterten aber daran. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 286.

⁶⁹ Besonders bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts konnten Erfolge (z.B. in der Ausweitung der Verwaltungsadministration sowie der Herrschaftsausübung und der Assimilation über ethnische Grenzen hinweg) erzielt werden, wenn diese auch keinen strukturellen Neubeginn darstellten, sondern auf den Elementen der Dynastie der Umayyaden fußen. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 270-274; Kennedy 2004. S. 132f, 143.

⁷⁰ Vgl.: Feldbauer 1995. S. 284f.

⁷¹ Die Abbasiden gerieten immer mehr in die Abhängigkeit ihres Ämterapparates, des Militärs und der Bediensteten. Hārūn al-Raišids (786-809) Herrschaft ging als goldenes Zeitalter in die Annalen ein, dennoch hatte gerade dieser Herrscher mit ständigen Aufständen in seinem Reich zu kämpfen. Obwohl er große Sorge auf seine Nachfolge legte, stießen seine beiden Söhne das Reich in einen katastrophalen Bürgerkrieg, die Hārūns Herrschaft umso glanzvoller erscheinen ließen. Vgl.: Kennedy 2004. S. 145.

ausübte, während sich immer mehr Provinzen verselbstständigten und sich ablösten.⁷²

Die sozialen und politischen Veränderungen der ersten Jahrhunderte der arabischen Herrschaft hatten großen Einfluss auf die nichtmuslimischen Bewohner der islamisch besetzten Gebiete. Je weiter die Konsolidierung des arabischen Reiches voranschritt, desto mehr musste der Status der „Ungläubigen“ an die jeweilige Situation angepasst und deren Rechte und Pflichten geregelt werden.

2.4. Christen unter islamischer Herrschaft

Die Expansion des arabischen Reiches brachte viele Christen aus den ehemaligen persischen und byzantinischen Gebieten unter die Herrschaft des Islams und konfrontierte sie mit den neuen Glaubensansätzen. Obgleich dies eine Umwälzung für die betroffenen Bewohner darstellte, war die Situation nicht ungewöhnlich, denn in den Grenzgebieten zwischen den beiden Großreichen hatte es in den vergangenen Jahrhunderten und Jahrzehnten mehrere Herrschafts- und Glaubensverschiebungen gegeben.⁷³ Im Übergang von der byzantinischen zu einer arabischen Herrschaft änderte sich deshalb das tägliche Leben der Bewohner in den eroberten Gebieten kaum: die Steuern wurden weiterhin von den einstigen Bündnisgenossen des Reiches erhoben – wenngleich diese nun den lokalen Eliten zukamen – und die ländliche Agrargesell-

⁷² Bereits im 9. Jahrhundert löste sich der größte Teil Irans unter den Saffraniden aus dem Reich. Im 10. Jahrhundert folgte Ägypten, das schließlich unter den Fatimiden zur Vormacht im östlichen Mittelmeer wurde. Vgl.: Feldbauer 1995. S. 288-305, 547.

⁷³ Besonders für die Christen der nichtökumenischen Kirchen konnte sich die Lage durch einen Herrschaftswechsel verbessern. Dionysius von Tell Mahre berichtet, dass unter Maurikios (582-602) 599 ein Massaker an Mönchen in Edessa verübt wurde, welches dazu führte, dass die noch vorhandenen Bindungen zwischen Byzanz und den Bewohnern der östlichen Provinzen am Vorabend der persischen Eroberung zerschnitten wurden. Nach der persischen Eroberung (614-622) wurden die orthodoxen Kirchenanhänger verdrängt und der Bischof von Jerusalem durch einen monophysitischen Bischof ersetzt. Dadurch wurde die monophysitische Kirche gestärkt und gezeigt, dass ein nichtchristlicher Herrscher eine Alternative zu Byzanz sein kann. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 57.

schaft bewirtschaftete weiterhin ihre Felder, ohne dass sich gravierende territoriale Verschiebungen ergaben.⁷⁴

Als Muhammad und seine Nachfolger nach Syrien und in den Fruchtbaren Halbmond vorstießen, leisteten die orientalischen Christen kaum Widerstand.⁷⁵ Zum einen fühlten sich die ansässigen, zumeist arabischen Stämme, den Eroberern genealogisch verbunden und zum anderen begrüßten sie die Muslime als Befreier vom byzantinischen Joch, das sie sowohl fiskalisch als auch religiös bedrängt hatte.⁷⁶ Die Anhänger der Beschlüsse von Chalce-

⁷⁴ Als ein Beweis für das konstante Weiterführen der gewohnten Lebensweise sehen Nevo und Koren, dass kaum Siedlungen in den Agrarregionen in Syrien und Jordanien aufgegeben wurden. Größere Städte hingegen unterlagen einem Wandel. Sie verloren an Pracht und zum Teil an Größe. H. Kennedy sieht darin ein Zeichen der Pestplagen im 6. Jahrhundert. Nevo und Koren addieren dazu die byzantinische Politik des systematischen Rückzuges aus den Provinzen. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 92f.

⁷⁵ Vgl.: Abramowski, Rudolf: Dionysius von Tellmahre. Jakobitischer Patriarch von 818-845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam. Leipzig 1940. Genehmigter Nachdruck Klaus Reprint LTD. Nendeln 1966. S. 1-13. „Als aber das Reich der Perser in den Tagen ihres Königs Chosrau sein Ende nahm, begann sich sogleich das Reich der Hagarsöhne fast in der ganzen Welt auszubreiten. [...] Auch dürfen wir ihr Kommen nicht naiv betrachten. Es war nämlich ein Gotteswerk.“ Vgl.: Johannan bar Penkajē: Buch der Hauptpunkte. In: Mingana, A.: Sources syriaques. Band 2. Leipzig 1907. S. 141. Übersetzt durch Abramowski 1966. S. 5.

⁷⁶ Vgl.: Morony, Michael G.: History and Identity in the Syrian Churches. In: Van Ginkel, J.J.; H.L. Murre-van den Berg; T.M. van Lint (Hrsg.): Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Leuven 2005. S. 21, 25; Kennedy 2004. S. 56; Feldbauer 1995. S. 38f; Kallfelz 1995. S.33; Noth, Albrecht: Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz. In: Saeculum 29 (1978). S. 196. In Syrien war der Hass auf Herakleios unter der semitischen Bevölkerung aufgrund der steuerlichen Belastung sehr hoch. Herakleios hatte versucht, die kirchliche Einheit durch die Einführung des Monotheletismus (Christus bestehe aus zwei Naturen, aber habe nur einen Willen) wiederherzustellen und die Monophysiten (sie erkennen die Beschlüsse von Chalcedon nicht an und erkennen in Christus nur eine göttliche Natur) wieder in die Reichskirche zu integrieren. Dies scheiterte aber und entfernte die Monophysiten endgültig von Byzanz. Vgl.: Becker 1967. S. 86; Michael der Syrer: Chronique. Ed. Chabot, Jean-B. Bd. 1-4. Paris 1899-1910. (im folgenden Text Mich.) II. 412/409f. „Darum führte der Gott der Vergeltungen [...] als er die Bosheit der Rhomäer sah, die überall, wo sie herrschten, grausam unsere Kirchen und Klöster plünderten und uns erbarmungslos verurteilten, vom Südlände die Söhne Ismaels herauf, um uns durch ihre Hand Befreiung zu schaffen.“ Schreibt Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845. Überliefert wurde sein Werk u.a. durch Michael I. (gest. 1199). Vgl.: Mich. XI, 3. Der Nestorianer ʾĪšō ʾyahb (gest. 658) schreibt über die Muslime: „Die christliche Religion aber bekämpfen sie nicht nur nicht, sondern fördern sogar unseren Glauben, ehren die Priester und Heiligen und helfen den Kirchen und Klöstern.“ Vgl.: ʾĪšō ʾyahb 251, nach der französischen Übersetzung von Fattal, A.: Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam. Beirut 1958. S. 181; ins Deutsche übersetzt von Kallfelz 1995. S. 34 Anm. 24.

don, die bereits vor der Eroberung der Araber kaum Unterstützung in der christlichen Gemeinde im Vorderen Orient gefunden hatten, waren in der Unterzahl und einige von ihnen flohen noch vor der Invasion in christlich regierte Gebiete. Sie hinterließen ihre Kirchen mit vornehmlich syrisch sprechenden Christen, denen die griechisch-römische Kultur fremder war als die arabische.⁷⁷

Viele Städte und Gemeinden unterwarfen sich bereitwillig den neuen Herrschern und schlossen mit ihnen Verträge, die das Verhältnis zueinander auf eine rechtliche Basis stellten.⁷⁸ Beide Vertragspartner profitierten von diesen Vereinbarungen: die Unterworfenen genossen Schutz und freie Religionsausübung und die Eroberer konnten beim Ausbau ihrer Herrschaft auf die Mithilfe oder zumindest auf die wohlwollende Neutralität der lokalen Bevölkerung bauen, die zu einem entscheidenden Faktor für den Erfolg und die Expansion des arabischen Reiches wurden. Die nichtmuslimischen Untertanen lieferten auf diese Weise die ökonomischen und administrativen Grundlagen, auf die die arabischen Herrscher zurückgreifen konnten und von denen sie lernten, wie ein Imperium zu führen und zu kontrollieren sei, da die gewaltigen Landgewinne die Araber vor logistische und verwaltungsspezifische Probleme stellten, denen sie allein noch nicht gewachsen waren. Aus diesem Grund übernahmen sie die organisatorischen Hinterlassenschaften des byzantinischen und persischen Reiches und bauten auf die ansässigen Handwerker, Gelehrte, Kaufleute und Bauern, die die ökonomische Grundlage für das arabische Militär und die weiteren Eroberungen bildeten.⁷⁹

⁷⁷ Die melkitische Kirche von Syrien-Palästina, wie die Chalcedonenser bezeichnet werden, wurden als Fremdkörper von den christlichen Einheimischen betrachtet. Sie waren zumeist griechisch sprechende Stadtbürger und eng mit Byzanz und dessen orthodoxen Lehrmeinungen verbunden. Vgl.: Lamoreaux, John C.: *Early Eastern Christian Responses to Islam*. In: Tolan, John V. (Hrsg.): *Medieval Christian Perceptions of Islam*. London 1996. S. 4-7.

⁷⁸ Vgl.: Kallfelz 1995. S. 35f. Die Verträge wurden durch muslimische Historiker und Rechtsgelehrte des 8. bis 10. Jahrhunderts überliefert. Sie garantierten beiden Gruppen bestimmte Rechte unter der Maßgabe, dass die Unterworfenen die Vorrangstellung der Muslime anerkennen und Tribut entrichteten. Die Eroberer ihrerseits verpflichteten sich die Unterworfenen, deren Familien, Hab und Gut sowie deren Kultstätten zu schützen. Eine Zusammenstellung der Verträge in deutscher Bearbeitung siehe Khoury, Adel T.: *Toleranz im Islam*. Mainz 1980. S. 73-81.

⁷⁹ Ohne diese Unterstützung, so Noth, wäre die dauerhafte Errichtung eines muslimischen Reiches außerhalb der Arabischen Halbinsel auf Dauer kaum denkbar gewesen. Vgl.: Noth, Albrecht: *Früher Islam*. In: Haarmann, Ulrich (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München 1991. S. 65. In den Gebieten wie Irak, Palästina, Syrien und Ägypten hätten die Muslime auch kaum beste-

Zu Beginn der Expansion zeigten sich die neuen, islamischen Machthaber sehr tolerant gegenüber den meisten Andersgläubigen auf der Arabischen Halbinsel. Den Christen – wie ebenfalls den Juden – wurde als Vertretern der sogenannten Buchreligionen ein spezieller Status unter den Ungläubigen zuerkannt und sie wurden unter dem Schutz des *dhimma* gestellt.⁸⁰ Sie durften ihre Religion weitgehend ungehindert ausüben, sofern sie das Primat des Islams und die Oberhoheit der Araber anerkannten sowie eine Kopfsteuer entrichteten. Die Abgaben wurden meist in Form von Pauschalsummen bzw. Kopfsteuern erhoben und in Geld bzw. Naturalien berechnet, wobei die Höhe und die Art der Abgaben variieren konnten und den speziellen Situationen angepasst wurden. Den ersten Kalifen wird Milde und Zurückhaltung bei der Eintreibung der Abgaben nachgesagt. So soll Umar seinen Statthaltern eingeschärft haben, dass die Schutzbefohlenen für den Unterhalt der Muslime aufkämen und deshalb gut und gerecht zu behandeln seien.⁸¹ Das eingeräumte Recht auf freie Religionsausübung, das von den Muslimen in den Anfangsjahren zunächst auch beachtet wurde, dürfte ein entscheidendes Moment für die fast widerstandslose Akzeptanz der neuen Machthaber gewesen sein.⁸² Denn für die meisten Religionsgemeinschaften stellte dies eine bisher nicht gekannte Freiheit und Erleichterung dar, weshalb sie wohl auch keinen Grund sahen, sich gegen die Eroberer zu vereinen und diese zu bekämpfen. In den frühen Verträgen wurde die Religionsausübung der Christen kaum reglementiert,

hen können, da sie hier als erobernde Minderheit auftraten und mit den bestehenden Strukturen kooperieren mussten. Vgl.: Kallfelz 1995. S. 38f.

⁸⁰ Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft wurden als *dhimmi* (bedeutet: einer, mit dem ein Vertrag geschlossen wurde) bezeichnet und ihnen wurde ein *dhimma* – ein Pakt – gewährt. Durch diesen Pakt gelangten sie in den Rang einer vor Übergriffen geschützten Minderheit. Vgl.: Lewis 1996. S. 88. Zum Status der *dhimma* siehe Khoury 1980. S. 138-142. Christen- und Judentum gehören laut islamischen Glaubensverständnis zu aussterbenden Religionen. Der Islam ist für die Muslime die letztlich gültige, göttliche Botschaft. Juden und Christen verfügen zwar ebenso über eine göttliche Offenbarung, hätten diese aber im Laufe der Zeit falsch gedeutet. Vgl.: Nagel 1998. S. 218.

⁸¹ Vgl.: Koran Sure :29; Becker 1967. S. 397; Kallfelz 1995. S. 36f; Gleil, Reinhold; Theodor Khoury: Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe. Würzburg 1995. S. 29.

⁸² Im Koran selbst ist die freie Religionsausübung festgehalten. „ Es soll kein Zwang sein im Glauben.“ Vgl.: Koran Sure 2: 256. Von Kalif Umar wird berichtet, dass er in Jerusalem die Grabeskirche und in Bethlehem die Geburtskirche achtete und sie unter Schutz stellte. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 26.

sodass das Läuten der Glocken, die Durchführung von Prozessionen und kirchliche Feste noch ohne Auflagen gestattet war. Erst spätere Ergänzungen beschränkten dies.⁸³ Die Anhänger archaischer bzw. polytheistischer Glaubensrichtungen hingegen, die nicht über ein göttliches Offenbarungsbuch verfügten, wurden gezwungen, den Islam anzunehmen, sofern sie unter muslimischer Herrschaft lebten.

Je weiter die Konsolidierung der arabischen Herrschaft und der islamischen Religion jedoch voranschritt, desto größer wurde die Notwendigkeit, den Status der Muslime und der Nichtmuslime im Reich zu definieren und die Regeln für das gemeinsame Zusammenleben zu überdenken. Nach den Überlieferungen des traditionellen Berichtes wurden bereits zu Lebzeiten Muhammads christliche, arabische Stämme in die islamische Gemeinschaft integriert, die im Gegenzug dafür einige Auflagen zu erfüllen hatten. So durften einige Stämme zum Beispiel keine neuen Kirchen bauen oder ihre Kinder im christlichen Glauben erziehen, während an anderen Orten das religiöse Leben nahezu ungestört weiterlief.⁸⁴ Kalif ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb wird es schließlich laut der

⁸³ Es gibt keine Hinweise darauf, dass sich die verschiedenen christlichen Gruppierungen im Angesicht der islamischen Eroberungen vereinten. Vielmehr wurde auch weiterhin um die innerchristlichen Lehrmeinungen gestritten. U.a. werden die Chalcedonenser bei Michael d. Syrer als lasterhaft und als teuflisch eifersüchtig geschildert. Vgl.: Morony 2005. S. 2f; Mich. II, 482; IV 452; Kallfelz 1995. S. 37f.

⁸⁴ Ziel war es, das Christentum langsam zu verdrängen. Den Stammesangehörigen der Banū Taglib wurde untersagt, ihre Kinder christlich zu unterweisen. Andere mussten zweimal im Jahr Abgaben leisten und bei Bedarf Kriegsgerät und Tiere an die Muslime liefern. Vgl.: Nagel 1998. S. 11,218. Noth liest den Vertrag mit den Banū Taglib anders. Der Stamm durfte die Muslime unter ihnen nicht zwingen, ihre Kinder taufen zu lassen. Ziel war der ausschließliche Schutz der Muslime. Vgl.: Noth, Albrecht: Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslims durch ihre neuen muslimischen Oberherren. In: Nagel, Tilman (Hrsg.): Studien zum Minderheitenproblem im Islam. Bd. 1. Bonn 1973. S. 306-309. Gleichzeitig ist überliefert, dass in Palästina, z.B. in ʿAḍdat, Bet Guvrin und Jerusalem, während und direkt nach der Eroberung weiterhin neue Kirchen gebaut wurden. In Riḥāb wurden 635 zwei Kirchen gestiftet und der Bau von Kirchengebäuden war in den Jahren zwischen 635 und 640 größer als zu byzantinischen Zeiten. Vgl.: Lewis 1996. S. 88. Arabische Autoren (Abū Yūsuf: Kitāb al-ḥarāḡ, S. 88, 3-7; Aṣ-Šāfiʿī: Kitāb al-Umm, Bd. 4, S. 126, 14f) berichten, dass das Verbot bezüglich des Neubaus von Kirchen nur für die neuen Siedlungen der Eroberer gilt, bzw. Nichtmuslime, die für sich in einer Siedlung wohnen, neue Kirche errichten dürfen. Vgl.: Noth, Albrecht: Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. In: JAI. 9. 1987. S. 296f. Die Fortsetzung christlicher Stiftungen in frühislamischer Zeit wird anschaulich in der Vita des syrisch-orthodoxen Heiligen Symeon von den Olivenbäumen geschildert. Symeon war von 699/700 bis zu seinem Tod 734 Bischof von Harrān und gründete kirchliche Einrichtungen bzw. stiftete deren materielle Ausstattung. Vgl.: Pahlitzsch, Johannes: Christliche Stiftungen in Syrien

traditionellen Überlieferung zugeschrieben, dass er in den sogenannten „umarschen Bedingungen“ die ersten rechtlichen Grundtendenzen für den Umgang mit den *Ungläubigen* legte. So wurde das Verbot des Kirchenneubaus wiederholt, die Höhe der Kopfsteuer festgelegt und weitere soziale sowie religiöse Verbote erlassen. In der Forschung werden die einzelnen Bedingungen, deren Intention und die Abfassungszeit der Verträge kontrovers diskutiert und führen zu unterschiedlichen Deutungen der damit verbundenen Absichten.⁸⁵ Unter den Umayyaden und besonders unter ‘Abd al-Malik wurde die religiöse Botschaft Muhammads klarer definiert und die Arabisierung der Gesellschaft bzw. der Verwaltung vorangetrieben. Im Zuge dessen wurden die Möglichkeiten für Nichtmuslime stärker eingegrenzt, wengleich neben den offiziellen Beschränkungen auch weiterhin enge Beziehungen zwischen den muslimischen Herrschern und den Ungläubigen bestanden. Obwohl die Kalifen ‘Abd al-Malik und ‘Umar II. verboten, dass Nichtmuslime in staatlichen Stellen beschäftigt werden durften, waren dennoch Andersgläubige in Füh-

und Irak im 7. und 8. Jahrhundert als ein Element der Kontinuität zwischen Spätantike und Frühislam. In: Meier, Astrid (Hrsg.): *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und islamischer Praxis*. Berlin 2009. S. 43-49; Hoyland, Robert G.: *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam*. Princeton 2001. S. 168-171.

⁸⁵ Den Christen wird u.a. verboten, ihre Religion unter den Muslimen zu verbreiten, mit der Ratsche zum Gottesdienst zu rufen oder die Glocken zu läuten. Desweiteren hatten sie Muslimen bei Bedarf Quartier zu gewähren und in den christlichen Kirchen Platz für den islamischen Ritus zu schaffen. Vgl.: Nagel 1998. S. 219. Ferner durften sie keine Waffen tragen und mussten an Mantel bzw. Sattel Erkennungszeichen tragen. Die meisten Zivilangelegenheiten konnten weiterhin durch eigene Richter und nach christlichen Gesetzen geregelt werden. Ebenso war die Schulbildung der christlichen Kinder nicht von den Bedingungen betroffen. Eine Eheschließung zwischen einem Muslim und einer nichtmuslimischen Frau wurde geduldet, während der umgekehrte Fall unter Todesstrafe stand. Vgl.: Lewis 1996. S. 88, 97. Noth sieht in den Bedingungen Umars Verhaltensregeln, die vor allem die muslimischen Eroberer vor Benachteiligung schützen sollen, da der Islam in den eroberten Gebieten in der Minderheit vertreten ist. Die Kleidervorschriften für Nichtmuslime hingegen stellen laut Noth keine Restriktion dar bzw. die Einführung neuer Attribute, sondern fördern die Beibehaltung einer bereits gebräuchlichen Kleiderordnung (z.B. Gürtel, Schuhwerk, Kopfbedeckung, Haartracht). Die Intention der Bestimmungen zielt demzufolge auf die Beibehaltung der Gewohnheiten der Nichtmuslime und die Abgrenzung der Muslime von diesen ab, da die Nichtmuslime eine „eindeutige zivilisatorische Überlegenheit besaßen und somit als Vorbilder attraktiv sein konnten.“ Vgl.: Noth 1987. S. 291, 304f, 307, 310. Für die These Noths spricht, dass es ebenfalls für die Christen Ermahnungen und Verhaltensvorschläge gab, die ähnlich den Bestimmungen Umars zu interpretieren wären. Athanasius II. beschwert sich in einem Brief über die Annahme heidnischer Gebräuche unter den Christen und gibt Verhaltensregeln, wie mit diesen umgegangen werden solle. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 218f.

rungspositionen weiterhin anzutreffen oder genossen eine Sonderstellung. Interessant ist ebenfalls, dass die Kalifen die Erziehung ihrer Nachkommen nach wie vor in christlichen Händen beließen. U.a. ließen Mu ʿāwīya und Yazīd I. ihre Söhne bzw. ʿAbd al-Malik seinen Bruder von Christen unterrichten, obwohl letzterer die Steuern für die Christen erheblich erhöhte.⁸⁶ Christliche Ärzte, Dichter und Gelehrte gehörten ebenfalls weiter zum arabischen Hofpersonal und einige arabische Kalifen, wie z.B. ʿUtmān, Mu ʿāwīya und Yazīd I., nahmen sich Christinnen als Ehefrauen.

Unter Kalif al-Maʾmūn (813-833) kam es zu einer Blüte von Wissenschaft und Kultur, die vor allem durch nichtmuslimische Gelehrte, die an der Akademie in Bagdad bis in das 10. Jahrhundert lehrten, geprägt wurde. Obwohl die bisherige griechische bzw. persische Verwaltungssprache durch die arabische im Jahr 699 ersetzt wurde, konnte der beabsichtigte Ausschluss nichtmuslimischer Beamter vom Verwaltungs- bzw. Staatsdienst nicht durchgesetzt werden, da nicht genügend arabische Beamte verfügbar waren. Aus diesem Grund wurden in den nestorianischen Schulen in Nisibis, Gundišapur und Marw weiterhin über mehrere Dekaden viele Beamte von christlichen Lehrern für die arabische Administration ausgebildet. Auf diese Weise verstanden es die christlichen Gelehrten, sich unentbehrlich für Schlüsselpositionen am arabischen Hof zu machen und brachten es immer wieder zu großem Ansehen und Wohlstand, die nicht selten über mehrere Generationen Bestand hatten.⁸⁷ So gelang es z.B. der Familie des Hunayn ibn Ishāq (809-873), welcher die Leitung des „Hauses der Weisheit“ innehatte, eine Gelehrtyndynastie

⁸⁶ Vgl.: Kallfelz 1995. S. 124; Theophanes, I. 498; Glei/Khoury 1995. S. 31f. Gleichzeitig wurden erniedrigende Bestimmungen bezüglich der Kleiderordnung von Christen erlassen. Eventuell sollte verhindert werden, dass der erworbene Reichtum zur Schau gestellt werden konnte. Vgl.: Kallfelz 1995. S. 125; At-Tabarī: *Tāʾ rīḥ al-rasul wa-l-mulūk/Annales*. Ed. Von M.J. Goeje u.a. Leiden. 1879-1901. III. 1389f. Zu einer anderen Lesart der Kleidervorschriften kommt Noth. S.o. Anm. 85. Einige Kalifen zeigten sich gegenüber ihren christlichen Verbündeten bzw. Freunden toleranter im Umgang mit den allgemeinen Vorschriften. So erlaubte es ʿAbd al-Malik seinem Freund Akhtal in der Öffentlichkeit ein silbernes Kreuz um den Hals zu tragen. Vgl.: Pochoshajew, Igor: Johannes Damaskenos: de Haeresibus 100. In: *IC* 30. 2004. S. 72. Dies scheint zu verdeutlichen, dass die Steuer für die Christen vor allem politisch motiviert war und nicht religiös.

⁸⁷ So konnte der Vater von Johannes Damaskenos seine Stellung als oberster Steuerbeamter beibehalten und an seinen Sohn weitergeben. Dennoch kamen weitere religiöse Einschränkungen hinzu. Vgl. Kallfelz 1995. S.49-52; Hage 1966. S. 73.

zu begründen.⁸⁸ Eine weitere große Leistung der christlichen Scholastiker war die Beteiligung an der großen Übersetzungsarbeit, die die muslimischen Herrscher in Auftrag gaben, um die antiken und christlichen Werke der Philosophen und Theoretiker in die arabische Sprache zu übertragen. Einige christliche Gelehrte wurden als Philosophen so geachtet, dass sie zu Lehrern der Muslime wurden. Unter ihnen befinden sich so berühmte Namen wie die von Ibn Sīnā/Avicenna (980-1037) oder Ibn Rushd/Averoes (1126-1198). Sie alle bereiteten den Weg für eine weitere große Übersetzungsbewegung, die dem westlichen Christentum die Triebkraft für die scholastische Philosophie und Theologie eines Thomas von Aquin, Bonaventura u.a. liefern sollte. Auf diese Weise wurden nicht nur die unschätzbaren Werte der Scholastik für die Nachwelt bewahrt, sondern gleichzeitig entstand durch die Verbindung der christlichen und muslimischen Philosophie die Basis, die eine Diskussion zwischen Muslimen und Christen erst möglich werden ließ.⁸⁹

Die innerkirchlichen Verhältnisse blieben meist unangetastet, es sei denn, politische Situationen erforderten ein Eingreifen. So nutzten die Kalifen ihre Machtbefugnisse, um die Besetzung des Patriarchenamtes in ihrem Sinne zu beeinflussen und wurden andererseits von den christlichen Gruppierungen für deren innerkirchliche Machtkämpfe benutzt. So gewährten die Umayyaden einem neu gewählten Patriarchen durch die Verleihung eines speziellen Diplomes staatliche Autorität, während unter den Abbasiden die Kandidatur und die Wahl des kirchlichen Würdenträgers durch die muslimische Obrigkeit genehmigt werden musste.⁹⁰ Massiv griffen die Umayyaden gegen Ende des 7. Jahrhunderts in das Patriarchat von Seleukia-Ktesiphon ein, dessen Besetzung zum Spielball der innerarabischen Streitigkeiten wurde. Auch die melkitische

⁸⁸ Vgl.: Noth, Albrecht.: Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz. In: Saeculum 29 (1978) S. 199; Klinge, Gerd: Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie am Anfange des Mittelalters. In: ZSKD. Bd. 56. Stuttgart 1937. S. 47.

⁸⁹ Vgl.: Klinge 1937. S. 47; Griffith. Sidney H.: The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam. Princeton 2008. S. 17f, 129, 156.

⁹⁰ Vgl.: Kallfelz 1995. S.99. Das Diplom verlieh dem Patriarchen den Status eines kirchlichen Beamten. Vgl.: Hage 1966. S. 67 Anm. 59. Morony führt an, dass derartige Diplome wohl erst ab dem 9. Jahrhundert aufgekomen sind. Während Michael d. Syrer dies bereits für das 7. Jahrhundert berichtet, fehlen diesbezügliche Aussagen bei Johannes bar Penkaye. Wahrscheinlicher sei, dass die christliche Gemeinschaft aus strategischen Gründen bestimmte Rechte und Privilegien als bereits durch Muhammad selbst initiiert erscheinen lassen wollten, nachdem die Christen im 8. Jahrhundert Bedrohungen ausgesetzt gewesen waren. Vgl.: Morony 2005. S. 22-25.

Kirche hatte zum Teil aufgrund ihrer Nähe zur byzantinischen Reichskirche zu leiden und wurde aus diesem Grund der Spionage verdächtigt und unterdrückt. So ließ z.B. ein Kalif dem Patriarchen von Antiochia verstümmeln.⁹¹ Konträr dazu unterstützten aber die muslimischen Herrscher und deren Bevollmächtigte die christlichen Gemeinden auch und stifteten größere Summen, um christliche Kirchen und Klöster in ihrem Aufbau und ihrer Unterhaltung abzuschern, wie einige überlieferte Zeugnisse belegen.⁹²

Inwieweit die einzelnen Gesetze und Bestimmungen jedoch im Speziellen umgesetzt und kontrolliert wurden, kann letztlich nicht abgeschätzt werden, denn für eine bewusste Islamisierungspolitik der arabischen Eroberer des 7. und 8. Jahrhunderts gibt es keine direkten Hinweise. In erster Linie ging es den Kalifen der Anfangsjahre um die Machtausübung und die „materielle Ausbeutung des in Besitz genommenen Landes“. Ferner musste sich der Islam besonders in den Städten mit den Umgangsformen und Denkweisen der unterschiedlichen Universalreligionen auseinandersetzen, so dass sich der neue Glaube dort erst eine Basis schaffen musste, um sich behaupten zu können.⁹³ Schwierig ist ebenfalls, die Entwicklung der einzelnen Vereinbarungen zu verifizieren. In den überlieferten Verträgen mit den *Ungläubigen* aus den Anfangsjahren der arabischen Herrschaft finden sich neben den als authentisch anzusehenden Bestimmungen auch solche, die mit hoher Wahrscheinlichkeit erst im engeren, andauernden Miteinander entstanden sind. Diese wurden dann später in die ursprünglichen Verträge integriert, um den Machtanspruch

⁹¹ Vgl.: Young, W. G.: *Patriarch, Shah and Caliph. A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the early Caliphates up to 820 A. D.* With special reference to available translated syriac Sources. Rawalpindi: Pakistan 1974. S. 160; Mich. 2. 479/449; Kallfelz 1995. S. 105-107. Die jakobitischen Christen hingegen verfügten über gute Beziehungen zum arabischen Hof und deren Patriarchen wurden mit großen Ehren von den arabischen Herrschern empfangen. Durch Bestechung versuchten nestorianische Würdenträger die Kalifen zu beeinflussen und gelangten durch diese in einflussreiche Stellungen. Christliche Gotteshäuser wurden an einigen Orten zerstört bzw. als muslimische Bauten benutzt. Vgl.: Mich. 2. 506/486 bzw. 480/450; Kallfelz 1995. S. 53f, 102.

⁹² Gemäß der Vita des nestorianischen Heiligen Johannes von Daylam ließ der Kalif 'Abd al-Malik dem Heiligen 12000 Silbermünzen zum Bau von Klöstern zukommen. Der Kalif Hārūn ar-Rašīd und seine Frau Zubayda unterstützten den Katholikos Timotheos mit einer großen Summe und den Wiederaufbau von Kirchen und Klöstern. Das öffentliche Bad von Ḥammāt Gader bei Gadarā wurde gemäß einer griechischen Inschrift von 661 durch die muslimische Obrigkeit gereinigt und erneuert. Vgl.: Pahlitzsch 2009. S. 51ff.

⁹³ Vgl.: Nagel 1998. S. 27, 218f.

und die religiöse Botschaft zu legitimieren.⁹⁴ Überliefert werden die Bedingungen ʿumars durch Geschichtsschreiber des 11.-15. Jahrhunderts. Dabei handelt es sich um einen Vertrag, den der Kalif mit einer Stadt in Syrien geschlossen haben soll. In der Forschung herrscht allgemein die Auffassung, dass dieser Vertrag nicht auf den Kalifen ʿUmar zurückgeht, sondern von Rechtsgelehrten eventuell im 9.bzw. 10. Jahrhundert als Muster für derartige Vereinbarungen zusammengestellt wurde.⁹⁵

Im Gegensatz zum religiösen Grundsatz des Koran – die Verbreitung des Islams voranzutreiben – waren Konversionen nicht immer von den arabischen Herrschern erwünscht. Zu Beginn der Expansion traten vor allem Menschen aus den niederen Schichten der jeweiligen einheimischen Bevölkerungsgruppen und Kriegsgefangene zum Islam über, die sich vor allem soziale und wirtschaftliche Vorteile bzw. ihre Freiheit davon erhofften. Währenddessen konnten häufig viele Fachkräfte selbst in hohen Stellungen ihre christliche Religion behalten und wurden nicht zur Konversion angehalten.⁹⁶ Nachdem die großräumigen Eroberungen gegen Ende des 7. Jahrhunderts zum Erliegen kamen, war die Kopfsteuer der Nichtmuslime zur wichtigsten Einnahmequelle des islamischen Reiches geworden. Diese Steuer wurde vor allem durch Konversionen der ländlichen Bevölkerung, die durch einen Religionswechsel und anschließender massenhafter Landflucht den schwierigen Verhältnissen in den Agrargebieten entkommen wollten, drastisch reduziert. Aus diesem Grund waren Übertritte zum Islam nur ungern gesehen und wurden zeitweise sogar als bedrohlich empfunden.⁹⁷

⁹⁴ Die Ausübung der Religion wurde eingeschränkt und Sanktionen wurden verhängt, falls Muslimen nicht gebührender Respekt erwiesen wurde. Desweiteren wurden Verpflichtungen zu Brücken- und Wegebau erhoben. In den ursprünglichen Verträgen wurden Manipulationen vorgenommen, um durch die Mischung von authentischen Bestimmungen mit neuen Zusätzen die Grundlage für eine rechtliche Festschreibung der über die Jahrzehnte entwickelten Verhaltensnormen zu erhalten. Vgl.: Kallfelz 1995. S. 37, 78; Gleil/Khoury 1995. S. 13. Ergänzend dazu: Noth 1973. S. 282-315.

⁹⁵ Einen Abdruck nach einer Version von Turtūšī (gest. 1126), *Sirağ al-mulūk*, sowie eine zusammenfassende Darstellung siehe unter Kallfelz 1995. S. 78-98. Zu den kritischen Anmerkungen und diesbezügliche Übersicht siehe u.a. Fattal 1958; Khoury 1980.

⁹⁶ Vgl.: Kallfelz 1995. S. 54f.

⁹⁷ Vgl.: Becker 1967. S. 68, 109; Noth 1991. S. 92f. Der Übertritt zum Islam erlaubte Neumuslimen ihr Land zu verlassen und in den Städten ihr Glück zu versuchen. Aufgrund der hohen Abwanderung kam die Landwirtschaft fast zum Erliegen. Dem versuchte man durch Verbote und drastische Strafen zu begegnen. Vgl.: Kallfelz 1995. S. 56f. Die Vorgänger ʿumars II. (717-720) hatten die

Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass die Christen innerhalb des entstehenden arabischen Reiches trotz der raschen und großflächigen Expansion über einen längeren Zeitraum die Mehrheit der Bevölkerung bildeten und auch nach dem Prozess der Bekehrung und Assimilation durch den Islam weiterhin in beträchtlicher Zahl als christliche Minderheit erhalten blieben. B. Lewis geht sogar davon aus, „[...] daß ein erheblicher Teil der Bevölkerung, vielleicht sogar die Mehrheit, noch immer Christen waren[...]“, als die Kreuzfahrer das Heilige Land betraten. Laut S. H. Griffith wird in der Forschung nur selten wahrgenommen, dass zwischen dem 7. Jahrhundert bis zum Beginn der Kreuzzüge ca. 50 Prozent der weltweit praktizierenden Christen unter islamischer Herrschaft lebten und die Muslime nicht die absolute Mehrheit der Bevölkerung im Kalifat stellten. Zu davon abweichenden Erkenntnissen kommen einige andere Wissenschaftler, wie z.B. J. V. Tolan, der darauf verweist, dass die demografischen Nachweise fehlen, die belegen, ab wann die Muslime die Mehrheit der Bevölkerung stellen und die Christen zur Minderheit werden.⁹⁸ Dessen ungeachtet mussten sich die ansässigen Christen in die arabische Gesellschaft integrieren und setzten sich im Zuge dessen ihrerseits zunehmend mit der neuen Religion und deren Inhalten auseinander.

Kopfsteuer auch von den Neumuslimen erhoben. Umar II. schaffte diese Praxis wieder ab und löste damit eine Welle von Konversionen aus. Vgl.: Mich. 2. 488; Theophanes. I. 614.

⁹⁸ Vgl.: Lewis 1996. S. 31, 88; Griffith 2008. S. 11, 14. Es existieren einige Belege von prominenten Christen, die bewusst zum Islam übertraten, während sich viele für eine passive Konversion entschieden und die Ausübung der christlichen Sakramente ruhen ließen ohne direkt zum Islam zu konvertieren. Bulliet gibt eine Schätzung an, wonach um 825 in Iran und um 900 in Ägypten, Syrien und Irak die religiösen Proportionen innerhalb der Bevölkerung zugunsten der Muslime verschoben wurden. Er untersucht für seine Studie die Laufbahnen prominenter Muslime und stellt genealogische Analysen an. Nach seiner Auffassung kann anhand der Namensgebung der Grad der religiösen Verschiebung abgelesen werden, denn je intensiver die Islamierung wurde, desto aussagekräftiger und religiöser wurden die Vornamen gewählt, wie z.B. Muhammad, Ahmad, al-Hasan oder al-Husain. Vgl.: Tolan, John V.: *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York 2002. S. 39; Bulliet, R.W.: *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Cambridge Mass. 1979. Die These Bulliets wird von anderen Wissenschaftlern hinterfragt. Für einen Überblick zu dieser Debatte siehe: Morony, M.: *The Age of Conversions. A Reassessment*. In: Gervers, M.; R. Bikhazi (Hrsg.): *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1990. S. 135-150.

3. Diskursanalyse – ein theoretischer Zugriff

3.1. Religion und Religionsgespräch

Religion in einen begrifflichen Ausdruck fassen zu wollen, der alle Aspekte der unterschiedlichsten Formen ihrer Ausprägungen abdeckt, ist unmöglich. Zu verschieden sind die Auffassungen unter den Gläubigen und gleichfalls den Wissenschaftlern, die sich intensiv mit diesem Thema auseinandersetzen.⁹⁹ Religion als Fremdwort wurde erst um 1600 in den deutschen Sprachschatz aufgenommen. Die etymologische Bedeutung des Wortes *religio* leitet sich zum einen nach Cicero von *relegere* ab¹⁰⁰, was übersetzt werden kann mit wieder zusammenlesen, zusammennehmen, wieder lesen, von neuem lesen oder wieder erwägen. Zum anderen folgte man vor allem in der christlichen Theologie der Etymologie des Lactantius, der *religio* auf *religare* zurückführt¹⁰¹, was in der Übersetzung zurück-, auf- oder umbinden, bzw. an-, fest- oder losbinden bedeutet.

In den ältesten deutschen Übersetzungen von *religio* fasst der Begriff das rechtliche Verhältnis gegenüber Gott zusammen.¹⁰² Die Definition wird später reduziert auf die Gesamtheit der Normen für Glauben und Leben, auf die sich eine geistliche Gruppe geeinigt hat. Daneben beschreibt Religion ein System von Lehren, Riten und Satzungen, die das Verhältnis des Menschen zu

⁹⁹ Émile Durkheim, Ludwig Feuerbach, Erich Fromm, Clifford Geertz, Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Max Weber, um nur einige zu nennen, setzten sich mit Religion und dessen Definition auseinander.

¹⁰⁰ Vgl.: Cicero: *De natura deorum*. Hrsg., übers. Und kommentiert von Olov Gigon. Darmstadt 1996.2, 28. Cicero bezeichnet mit *religio* die Sorgfalt bei der Ausübung der Riten. Vgl. Brück, Michael von: Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Dialog der Weltreligionen. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung. München 2002. S. 166 Anm.2.

¹⁰¹ Vgl.: Lactantius: Göttliche Unterweisungen in Kurzform. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Eberhard Heck und Gudrun Schickler. München/Leipzig (K.G. Saur Verlag) 2001.4, 28. Lactantius hingegen versteht *religio* als Rückbindung an den Ursprung. Vgl.: Brück 2002. S. 166 Anm.2.

¹⁰² Hieronymus (347-420) übertrug die Bezeichnung *religio* für den Kult und die Rituale des vorchristlichen Roms in seiner Bibelübersetzung in das Christliche. Vgl.: Lewis 1996. S. 16.

Gott und des eingeschlossenen Kultus formuliert und reglementiert.¹⁰³ Religion wird somit zum kulturbildenden Element einer Gesellschaft, da Religion und Kultur eng miteinander verwoben sind.¹⁰⁴

Innerhalb einer Religion gibt es keine feste Statik, sie wird durch die Interaktion der verschiedenen Partner ständig neu geprägt und verändert. Durch die Konfrontation mit anderen Einflüssen und veränderten sozialen Gegebenheiten werden die Horizonte der jeweiligen Religionen abgesteckt und teilweise neu umrissen.¹⁰⁵ Innerhalb einer Glaubensrichtung vertreten verschiedene soziale Gruppen unterschiedliche Machtinteressen und damit differierende ethische Prioritäten, wodurch Religion zu einem mächtigen Impuls- und Legitimationsträger wird.¹⁰⁶ Die Pluralität religiöser Glaubensrichtungen wird immer dann als bedrohlich bzw. als Gefahr wahrgenommen und religiös motiviert bekämpft, wenn einzelne religiöse oder politische Institutionen machtpolitische Ambitionen zeigen und nach zentralstaatlicher Gewalt greifen bzw. die bestehenden Machtverhältnisse als gefährdet betrachten.¹⁰⁷

Religionsgespräche sind gemäß dem Wörterbuch der Gebrüder Grimm Gespräche über religiöse Dinge.¹⁰⁸ Idealerweise sollte eine seriöse und objektive Verständigung zwischen den Religionen und deren Gemeinschaften einigen wichtigen Voraussetzungen genügen. Zunächst müssen die Gesprächspartner dazu bereit sein, den Anderen und dessen Vorstellungen zu akzeptieren und mit ihm die Macht innerhalb des Dialoges zu teilen. Bewusst sollte darauf verzichtet werden, die eigene Identität auf Kosten des Anderen zu suchen, indem dieser nicht nur insoweit akzeptiert wird, wie er sich in die eigenen Vorstellungen integrieren lässt, sondern dass man ihn auch gerade in seinen abweichenden Ansichten als ebenbürtig wahrnimmt. Desweiteren sollte der Gesprächspartner so wahrgenommen werden, wie er es selbst von sich tut,

¹⁰³ Vgl.: Grimm, Jacob; Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Stuttgart: Hirzel. Artikel *religion*.

¹⁰⁴ Vgl.: Brück 2002. S. 166f.

¹⁰⁵ Vgl.: Brück 2002. S. 175.

¹⁰⁶ Vgl.: Brück 2002. S. 169. Zu beachten ist z.B. die gegenwärtige Diskussion über gleichgeschlechtliche Paare in evangelischen Pfarrhäusern. Während dies bisher undenkbar schien, könnten sich die Auffassungen gegenüber homosexuellen und lesbischen Partnerschaften innerhalb der Kirche ändern, was zu begrüßen wäre.

¹⁰⁷ Vgl.: Brück 2002. S. 169.

¹⁰⁸ Vgl.: Grimm. Artikel *Religionsgespräch*.

ansonsten projiziert man seine eigene Vorstellung auf ihn und übt „akademischen Kolonialismus“ aus.¹⁰⁹ Der Versuch, die eigene Religion als die einzig wahre und heilsbringende Quelle der göttlichen Erkenntnis darzustellen und den Anderen lediglich als Missionsobjekt zu betrachten, sollte in einer konstruktiven interreligiösen Auseinandersetzung unterbleiben.¹¹⁰ Die Beharrung auf der „richtigen Deutung“ religiöser Aspekte darf nicht Teil eines seriösen Dialoges sein, ansonsten führt die Wahrnehmung des Anderen sehr leicht zur Wahrnehmung als Feind.¹¹¹ Wichtig ist es, den Anderen verstehen zu lernen, wobei Verstehen bedeutet, dass man bereit ist, den Mangel der eigenen religiösen Vorstellungen anzuerkennen.¹¹² Dies ist jedoch sehr schwer zu realisieren, da eine objektive interreligiöse Debatte aufgrund der kulturellen und sozialen Prägung der Gesprächsteilnehmer auch ungewollt zu Komplikationen führen kann.¹¹³ Zum anderen braucht die religiöse Auseinandersetzung die Polemik als natürliche Komponente, denn Menschen mit einem festen Glauben werden immer für ihre Sache streiten, wenn sie über ihre Unterschiede reden wollen und nicht um sie herum. Oft führt der theologische Dissens zu gegenseitiger Antipathie und Gewalt, der eine weitere Diskussion meist erschwert oder unmöglich werden lässt, wie die Geschichte des interreligiösen Diskurses der verschiedenen religiösen Glaubensgemeinschaften gezeigt hat.¹¹⁴

Es kann angenommen werden, dass es seit der Formulierung der ersten religiösen Vorstellungen der Menschheitsgeschichte Gespräche über deren Inhalte und somit Religionsgespräche gegeben hat, auch wenn Zeugnisse davon nicht überliefert sind. Zwischen den drei Offenbarungsreligionen, Judentum, Christentum und Islam, wurde rege über die theologischen Aspekte ihrer jeweiligen Religion diskutiert, wovon die Überlieferungen des Mittelalter einen

¹⁰⁹ Vgl.: Brück 2002. S. 190.

¹¹⁰ Vgl.: Brück 2002. S. 170.

¹¹¹ Vgl.: Lewis, Bernhard: *The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam*. In: Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner (Hrsg.): *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden 1992. S. 371.

¹¹² Theoretisch wird dies durch die Habermas'schen Vorstellungen untermauert. S.u. Kapitel 3.2. S. 53.

¹¹³ Vgl.: Brück 2002. S. 190, 192.

¹¹⁴ Vgl.: Nickel, Gordon: "A Common Word" in Context. Toward the roots of polemics between Christians and Muslims in Early Islam. In: CCO 6. 2009. S. 196f.

Überblick geben. Gleichfalls wurde innerhalb der jeweiligen Glaubensrichtungen mit den von den orthodoxen Lehrmeinungen abweichenden Gruppen diskutiert. Die mündlichen Streitgespräche und Dialoge, die schriftlich durch die sie vertretende Partei festgehalten wurden und deren situativer Charakter angezweifelt werden kann, sowie die schriftlichen Traktate stießen bei der Laienwelt im Mittelalter auf breites Interesse.¹¹⁵ Zum einen lieferten die als spektakuläre Redeschlachten angelegten Disputationen und Traktate „Handwerkszeug“ im Umgang mit anderen Glaubensrichtungen oder Strömungen innerhalb der eigenen Religion. Auf der anderen Seite regten sie die Neu- und Wissbegier der Menschen an, die das Verhältnis der Religionen zueinander zu erkunden suchten. In den islamisch beherrschten Gebieten setzte die Auseinandersetzung mit der neuen Glaubensrichtung mit dem ersten Zusammentreffen ein, denn die christlichen Gemeinschaften waren direkt von den Veränderungen betroffen und sie wurden täglich damit konfrontiert. Demgegenüber herrschte in den christlich dominierten Gebieten eine Unkenntnis des Islam vor. Erst mit der 1142 von Petrus Venerabilis veranlassten Übersetzung des Korans wurde es möglich, einen direkten Zugang für theologische Auseinandersetzungen auch für die interessierte westliche Welt zu eröffnen.¹¹⁶

Die überlieferten Texte der interreligiösen Debatte können auf vielfältige Weise untersucht und diskutiert werden. Eine Möglichkeit, sich dem Inhalt und der Thematik zu nähern, bietet die Diskursanalyse, deren für die vorliegende Arbeit relevante theoretische Grundlagen im folgenden Abschnitt kurz beschrieben werden sollen.

¹¹⁵ Religionsgespräche im Sinne von Gesprächen zwischen Vertretern unterschiedlicher Religionen haben durchaus stattgefunden, sie sollten aber nicht mit den überlieferten literarischen „Dialogen“ und Berichten über „Disputationen“ gleichgesetzt werden. Vermutlich handelt es sich dabei eher um Rechenschaftsberichte der jeweiligen Partei, die diese aufzeichnete. Vgl.: Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner: Vorwort. In: Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner (Hrsg.): *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden 1992. S. 7.

¹¹⁶ Vgl.: Auty, Robert (Hrsg.): *LdM. Band 7: Planudes bis Stadt (Rus)*. München 2003. Artikel: *Religionsgespräche* (S. 691 u. 695).

3.2. Diskursbegriff und Diskurstheorie

Es ist schwierig, den Begriff *Diskurs* eindeutig definieren zu wollen. Zum einen umfasst die Bezeichnung ein weites Feld der Kommunikationsmöglichkeiten, zum anderen unterscheidet sich dessen Definition ebenso in den jeweiligen Sprachräumen.¹¹⁷ Übergreifend lässt sich sagen, dass die Bezeichnung *Diskurs* sowohl auf ein einzelnes Gespräch zutreffen kann als auch auf eine gelehrte Rede, einen Disput oder eine Debatte, die sich auf unterschiedlichen Ebenen und verschiedene Medien erstrecken kann.¹¹⁸ Möglich ist ebenso, dass sich ein Diskurs innerhalb einzelner Teildiskurse über zeitliche und räumliche Ebenen hinweg über mehrere Epochen ziehen kann.¹¹⁹

Inhaltlich zeichnen sich Diskurse durch im weitesten Sinne zusammenfassende thematische bzw. semantische Kriterien aus.

Dazu gehören alle Texte, die sich mit einem als Forschungsgegenstand gewählten Gegenstand, Thema, Wissenskomplex oder Konzept befassen, untereinander semantische Beziehungen aufweisen und/oder in einem gemeinsamen Aussage-, Kommunikations-, Funktions- oder Zweckzusammenhang stehen; den als Forschungsprogramm vorgegebenen Eingrenzungen in Hinblick auf Zeitraum/Zeitschnitte, Areal, Gesellschaftsausschnitt, Kommunikationsbereich, Texttypik und andere Parameter genügen; und durch explizite oder implizite [...] Verweisungen aufeinander Bezug nehmen bzw. einen intertextuellen Zusammenhang bilden. Konkrete (d.h. einer

¹¹⁷ Z.B. bezeichnet der Begriff `discourse` im englischen Sprachgebiet ein einfaches Gespräch, während im romanischen Sprachraum `discours` (`discorso`) eine geläufige Bezeichnung für einen Vortrag, eine Abhandlung und dergleichen mehr ist. Vgl.: Keller, Reiner: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. 2.Aufl. Wiesbaden 2004. S. 13.

¹¹⁸ „Unter Diskursen sind Einheiten und Formen der Rede, der Interaktion, zu verstehen, die Teil des täglichen sprachlichen Handelns sein können, die aber ebenso in einem institutionellen Bereich auftreten können[...] Zugleich läßt sich auch die Gesamtheit der Interaktionen zwischen Angehörigen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen [...] oder innerhalb eines ausgewiesenen gesellschaftlichen Bereiches (...) zusammenfassend als Diskurs bezeichnen.“ Vgl.: Brünner, Gisela; Gabriele Grafen: Texte und Diskurse. Methoden und Forschungsergebnisse der Funktionalen Pragmatik. Opladen 1994. S. 7f.

¹¹⁹ Als ein Beispiel unter vielen sei an dieser Stelle auf die Feminismusdebatte verwiesen.

diskursanalytischen Untersuchung zugrunde liegende) Textkorpora sind Teilmengen der jeweiligen Diskurse.¹²⁰

Menschen nehmen die sie umgebende Welt und die damit verbundene Weltordnung durch tradierte Vorstellungen wahr, die in den jeweiligen Epochen der Weltgeschichte und Regionen zu unterschiedlichen Wirklichkeiten und Wahrnehmungen führen. Diese Weltordnungen sind nicht universell und allgemein gültig, sondern werden durch kollektiv erzeugte symbolische Sinnsysteme oder Wissensordnungen vermittelt. Diskurse dienen dazu, die veränderlichen Bedeutungszuschreibungen und Sinnordnungen zeitlich zu stabilisieren und auf diese Weise eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Gefüge zu institutionalisieren.¹²¹ Mit ihrer Hilfe werden soziale Identitäten und Beziehungen, Wissens- und Glaubensordnungen konstruiert und konstituiert.¹²² Diskurse dienen folglich einerseits dazu, auf gesellschaftliche Befindlichkeiten zu reagieren, andererseits werden diese Veränderungen der sozialen Welt dadurch verfestigt bzw. erzeugt. In Diskursen werden produktiv und systematisch die Gegenstände und die Wirklichkeit durch die jeweiligen Akteure geformt, denn Wirklichkeit wird hierbei nicht abgebildet, sondern sie wird mit dem dazu gehörigen Wissen erst durch Diskurse hervorgebracht. Diskurse helfen auf diese Weise die Wirklichkeit zu organisieren.¹²³

Die Diskurstheorie macht sich zur Aufgabe, den Stellenwert von Diskursen im Prozess der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit systematisch auf den Grund zu gehen, wobei die Entwicklungsstränge der Konstruktionsprozesse und die Etablierung bestimmter Bedeutungsmuster hinterfragt werden. Gesellschaften erkennen bestimmte Denkweisen auf ihre Welt als Wissen an, wobei sie gleichzeitig alternative Sichtweisen als Aberglauben oder Häresie disqualifizieren und diese sich nicht durchsetzen können.¹²⁴ Die Formation der Wirklichkeit unterliegt dabei bestimmten Regeln, die unter-

¹²⁰ Vgl.: Busse, Dietrich; Fritz Hermans; Wolfgang Teubert (Hrsg.): Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Opladen 1994. S. 14.

¹²¹ Vgl.: Keller 2004. S. 7.

¹²² Vgl.: Keller 2004. S. 28.

¹²³ Vgl.: Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 8.Auflage. Frankfurt a.M. 1997. S. 74; Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse. Frankfurt 2008. S. 21.

¹²⁴ Vgl.: Landwehr 2008. S. 18.

sucht werden: Was wird z.B. in bestimmten Situationen als gegebene Wirklichkeit hingenommen, wie ist sie organisiert, mit welchen Kategorien ist sie ausgestattet und wie ist das Wissen beschaffen?¹²⁵ Eine besondere Schwierigkeit der Analyse birgt dabei die Sprache selbst in sich, denn unterschiedliche Sprachen geben die Wirklichkeit auf verschiedene Art und Weise wieder.

Nicht erst die begriffliche Deutung, sondern bereits die Wahrnehmung von Wirklichkeit ist sprachlich geprägt und durch Unterschiede der Sprachen gekennzeichnet.¹²⁶

Gleiches kann für unterschiedliche Epochen angenommen werden. Betrachtet wird weiterhin, welchen Einfluss die Erzeugung von Wissensordnungen auf soziale Praktiken wie z.B. die Erlassung von Gesetzen, die Ausbildung von Lebensweisen oder den gesellschaftlichen Regeln etc. ausübt und welche Folgen dies für die jeweilige Gesellschaft hat.¹²⁷

Es gibt verschiedene Ansätze zur Diskursanalyse, die je nach Forschungsgegenstand und Schwerpunkt miteinander verbunden werden können. Einer der wichtigsten Vertreter der Diskursforschung ist Michel Foucault, der in einflussreicher Weise neue Fragestellungen und Herangehensweisen an geschichtswissenschaftliche Gegenstandsbereiche formuliert hat. Zunächst sieht er in dem jeweiligen Dokument die Stimme der Vergangenheit, die zum Schweigen gebracht wurde und nun als zerbrechliche aber dennoch entzifferbare Spur innerhalb ihres Umfeldes, indem sie erstmals erschien, analysiert werden sollte.¹²⁸

Foucault betrachtet eine Menge von verstreuten Aussagen, welche an unterschiedlichen Stellen erscheinen und nach dem selben Muster oder Regelsystem gebildet werden, als ein- und demselben Diskurs zugehörig, die die in ihnen beschriebenen Gegenstände konstituieren.¹²⁹ In seinen Untersuchungen unterscheidet er vier Grundmomente von Diskursen, die im Hinblick auf die

¹²⁵ Vgl.: Landwehr 2008. S. 14, 22.

¹²⁶ Vgl.: Brück 2002. S. 186.

¹²⁷ Vgl.: Keller 2004. S. S. 7.

¹²⁸ Vgl.: Foucault 1992. S. 14.

¹²⁹ Vgl.: Keller 2004. S.44f.

ihnen zugrunde liegenden Formationsregeln analysiert werden sollten. Zum einen hinterfragt er die Formation der Gegenstände eines Diskurses, nach welchen Regeln sie gebildet werden, welche wissenschaftlichen Disziplinen daran beteiligt sind und welche Klassifikationsmuster zum Einsatz kommen. Desweiteren sind die Formation der Äußerungsmodalitäten von Interesse: wer ist der legitime bzw. glaubwürdige Sprecher des Diskurses, welche Subjektposition nimmt dieser dabei ein und welche Institution steht hinter den Aussagen. Ferner wird die Formation der Begriffe untersucht: auf welche Weise werden bestimmte Textelemente miteinander und auf welche Weise verbunden, welche rhetorischen Schemata kommen zum Einsatz und wie ist die Aussage im Gefüge anderer Texte verankert. Letztlich blickt er auf die Außenbezüge eines Diskurses, indem er die Formation der Strategien untersucht: welche Themen und Theorien werden vermittelt, inwieweit werden sie als die bessere Problemlösung kolportiert und welche Funktion hat ein Diskurs in nicht-diskursiven Praktiken¹³⁰.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Diskursanalyse ist die Untersuchung der Machtfunktion, denn wie bereits erwähnt, wird Wissen und Wirklichkeit immer kulturell durch die jeweiligen sozialen Netzwerke und Gesellschaften vermittelt. In permanenten sozialen und politischen Auseinandersetzungen wird dabei um die Etablierung von gültigen Versionen gerungen.¹³¹

Jede Gesellschaft hat ihre eigene Ordnung der Wahrheit, ihre 'allgemeine Politik' der Wahrheit: d.h. sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren läßt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht.¹³²

¹³⁰ Nicht-diskursive Praktiken sind Formen des nicht-sprachlichen Handelns, die einem Diskurs zugerechnet werden können (z.B. symbolische Gesten, Kleidungsstile), sich davon aber ebenso eigenständig entwickeln können. Vgl.: Keller 2004. S. 64.; Foucault 1992. S. 48ff, 170.

¹³¹ Vgl.: Landwehr 2008. S. 91 .

¹³² Vgl.: Foucault 1992. S. 13.

Mit Hilfe von Diskursen wird auf diese Weise versucht, die Gefahr der Unordnung und des Unkontrollierbaren zu bändigen, indem durch sie die Welt erklärt und die jeweilig akzeptable Sinnordnung konstituiert wird, die als Grundlage der politischen Macht dient. Durch die Beherrschung und Lenkung des Diskurses wird Macht über die Menschen und ihre Wahrnehmung ausgeübt, denn Wörter erschaffen Dinge und deren breite Akzeptanz schafft wiederum Wirklichkeit.¹³³ Diskurse unterliegen dabei gewissen Regeln und nur unter Beachtung dieser kann Macht ausgeübt werden und die Befolgung dieser Regeln entscheidet über das Gehört werden oder die Ablehnung.¹³⁴

Ein weiterer Aspekt hegemonialer Betrachtungen ist die differenzbildende Funktion von Diskursen.¹³⁵ Grenzziehungen verleihen einer Gruppierung oder sozialen Schicht ihre Einheit und Identität, die wiederum deren Realität bestimmt. Die sozialen Akteure verfügen als Bestandteil der sozialen Welt über die Erkenntnisse dieser sozialen Welt, beeinflusst man nun diese Erkenntnisse, beeinflusst man die soziale Welt insgesamt. Gleichzeitig ist es den Akteuren aber möglich einzugreifen und die Deutungsschemata anzuzweifeln und Positionierungsangebote anderer Schemata zu bevorzugen.¹³⁶ Louis Althusser verdeutlicht, dass die jeweiligen Ideologien zueinander in Konkurrenz- und Hierarchiebeziehungen stehen. Die jeweils dominierende Ideologie wird dabei als Resultat von Klassenkämpfen begriffen.¹³⁷

Pierre Bourdieu sieht dies ähnlich, indem er Sozial- und Kommunikationsbeziehungen immer auch als Machtbeziehungen betrachtet, in denen sich

¹³³ Vgl.: Landwehr 2008. S. 73, 82f.

¹³⁴ Neue Ansätze in Wissenschaft und Forschung werden z.T. abgelehnt, weil sie nicht den üblichen Denkstrukturen folgen. Z.B. wurde Marc Bloch gleich zweimal die Aufnahme in das Collège de France verwehrt, ebenso wird Däniken aufgrund seiner Theorie über außerirdische Besucher belächelt, ohne seine Denkstrategien ernsthaft zu hinterfragen. Einige seiner Fragestellungen (z.B. ob unerklärliche Fundstücke zu oft und zu leichtfertig als religiöse Artefakte betitelt werden) sollten von der Forschung aufgegriffen werden.

¹³⁵ Antonio Gramsci, ein Vertreter der Kritischen Diskursanalyse, führt noch vor Althusser den Begriff der „Hegemonie“ in seine Betrachtungen ein. Für ihn bedeutet „Hegemonie“ die Macht und Meinungsführerschaft einer ökonomischen Klasse und ihrer Verbündeten über die unterschiedlichsten sozialen Bereiche einer Gesellschaft bzw. die Herrschaft über die gesamte Gesellschaft. Sein Konzept geht dabei von einer partiellen und zeitlich begrenzten Vormachtstellung aus. Vgl.: Fairclough, Norman: *Critical Language Awareness*: London: Longman 1992. S. 91ff.

¹³⁶ Vgl.: Landwehr 2008. S. 84.

¹³⁷ Vgl.: Fairclough 1992. S. 86.

die Machtverhältnisse zwischen den Sprechern und Gruppen verdeutlichen. Die Akteure definieren ihre Beziehung zueinander und konstruieren damit einen sozialen Raum. Die Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit kommt durch das Verhältnis der Akteure zu dem sozialen Raum zustande. Durch die Stellung innerhalb des Raumes werden Wirklichkeit und die Grenzen des Raumes aufgezeigt.¹³⁸ Bourdieu erstellt ferner das Konzept des Habitus. Dieser erzeugt Praxis- und Repräsentationsformen, die helfen, die Welt als etwas Selbstverständliches wahrzunehmen.¹³⁹ Differenzbildungen können sowohl nach innen – soziale Schichten stehen sich in einer Hierarchie gegenüber – oder nach außen - im Falle eines Angriffes durch äußere Feinde wird die innere Einheit nicht geteilt – gerichtet sein.¹⁴⁰

Jürgen Habermas entwickelt die Idee des „herrschaftsfreien Diskurses“. In seiner Diskursethik formuliert er ein Modell, das gezielt zur Beurteilung in der Diskursanalyse genutzt werden kann.¹⁴¹ Gefordert wird dabei, dass Sprechhandlungen im Rahmen eines Diskurses rationale Argumente benötigen, die Geltungsansprüchen wie Wahrheit, Richtigkeit und Verständlichkeit genügen sollen. Alle Betroffenen kommen schließlich in einem Konsens mit allen Folgen und Nebenwirkungen überein. Sie sollen sozial entpflichtet und nur dem besseren Argument verpflichtet sein, keine äußeren Einflüsse oder Zwänge sollen sie dabei behindern. Alle Teilnehmer müssen ebenfalls die gleichen Möglichkeiten zur Kommunikation besitzen.¹⁴² Angewandt in der Diskursanalyse kann dieses Ideal bei der Machtanalyse hilfreich sein.

Peter Burke untersucht die verschiedenen Sprechweisen bzw. Codes von unterschiedlichen Sprachgemeinschaften. Verschiedene soziale Gruppen benutzen verschiedene Sprachvarianten. In unterschiedlichen Situationen verwenden die selben Individuen wiederum verschiedene Sprachvarianten. Sprache spiegelt die Gesellschaft und Kultur wider, in der sie gebraucht wird, andererseits formt Sprache eben diese Gesellschaft. Burke misst deshalb Spra-

¹³⁸ Vgl.: Bourdieu, Pierre: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 1990. S. 7-17.

¹³⁹ Vgl.: Bourdieu, Pierre: Rede und Antwort. Frankfurt a. M. 1992. S. 143f.

¹⁴⁰ Vgl.: Keller 2004. S. 54.

¹⁴¹ Vgl.: Keller 2004. S. 18.

¹⁴² Vgl.: Landwehr 2008. S. 64f.

che eine erhebliche Rolle bei der Konstituierung von sozialer Wirklichkeit zu.¹⁴³

Marc Bloch als ein Vertreter der Annales-Schule betont, dass ein bestimmter Aspekt des Diskurses immer im Zusammenhang mit anderen Phänomenen gesehen werden muss, da geschichtliche Erscheinungen „immer nur im Rahmen der Untersuchung ihres Zeitpunktes befriedigend erklärt werden“ können. Er zitiert ferner ein altes arabisches Sprichwort, das lautet: „Die Menschen haben mehr Ähnlichkeit mit ihrer Zeit als mit ihren Vätern.“¹⁴⁴ Nicht zu unterschätzen ist, so Bloch weiter, dass Wörter über die Zeit einem Bedeutungswandel unterliegen können, den es zu untersuchen gilt. Jedes Wort spiele dabei eine bestimmte Rolle innerhalb einer Sprache, die durch soziale Verhältnisse festgelegt werde. Interessant ist vor allem wie und warum es zu diesen Bedeutungsverschiebungen gekommen sei.¹⁴⁵

Diskurse sind unabschließbar, da jede Beschäftigung mit den Diskursen wieder neues Material zum jeweiligen Diskurs liefert. Deshalb kann auch nicht von einer vollständigen Diskursanalyse gesprochen werden.¹⁴⁶ Gleichfalls ist es schwierig, alle Teilaspekte und die untergeordneten Diskurse innerhalb eines großen Komplexes zu analysieren. Denn oft ist es unmöglich alle Facetten eines Diskurses zu ermitteln und diese in ihrem sozialen Rahmen zu gewichten. Daneben ergibt sich die Schwierigkeit bei einer historischen Analyse, alles benötigte Quellenmaterial zu sichten, da vieles nicht mehr vorhanden oder generell wichtige Teilaspekte, die für eine Einordnung in das soziale Umfeld wichtig wären, überhaupt nicht tradiert wurden. Aus diesem Grund beschränkt sich eine Diskursanalyse meist auf zeitlich und/oder räumlich begrenzte Teilanalysen. Die vorliegende Arbeit wird sich diesem Grundsatz anschließen und nur eine begrenzte Anzahl von Texten ausgewählter Autoren einer umrissenen Zeitspanne einer bestimmten Region zur Untersuchung heranziehen.

¹⁴³ Vgl.: Burke, Peter: Küchenlatein. Sprache und Umgangssprache in der frühen Neuzeit. Berlin 1989. S. 10.

¹⁴⁴ Vgl.: Bloch, Marc: Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers. 3. Aufl. Stuttgart 1992. S. 49.

¹⁴⁵ Vgl.: Bloch 1992. S.47.

¹⁴⁶ Vgl.: Keller 2004. S. 54.

3.3. Die Anfänge des interreligiösen Diskurses im Kontext der hier betrachteten Schriften

Nachdem die arabischen Stämme unter der Führung von Muhammad und seinen Nachfolgern in die Gebiete des christlichen Ostens vordrangen, wurden die Christen nicht nur mit neuen Herrscherdynastien sondern auch mit einer neuen Religion konfrontiert. Die unerwartet großflächigen und rasanten Erfolge der arabischen Truppen stellten die Menschen in den Gebieten des Vorderen Orients dabei nicht nur vor politische und soziale Probleme, sondern erforderten ebenso eine religiöse Erklärung der Ereignisse. Da die göttliche Wahrheit und die Religion ideologisch eng mit dem politischen Erfolg verbunden wurde, durfte die Niederlage des christlichen Kaisers und damit der christlichen Religion nicht unkommentiert bleiben, um den Glauben an Gottes Allmacht und Weisheit nicht zu erschüttern.¹⁴⁷ Neben den theologischen Herausforderungen des Islams, der vor allem die orthodoxe Trinitätslehre und deren Christologie in Frage stellte, gefährdete die neue Religion vor allem das byzantinische Selbstverständnis, auserwählt zu sein und unter der Vorsehung Gottes zu stehen. Byzanz, das sich als „neues Sion und auserwähltes Volk Gottes“ begriff, sah sich im Angesicht der großflächigen Eroberungen und des Sendungsbewusstseins des entstehenden arabischen Reiches und dessen Religion in seiner sich selbst gegebenen Sonderstellung bedroht.¹⁴⁸

Viele christliche Sprecher und Gelehrte nutzten deshalb ihre Möglichkeiten und versuchten je nach Standpunkt und theologischer Glaubensrichtung die neuen Macht- und Religionsverhältnisse zu erklären und den christlichen Gläubigen auf diese Weise Halt zu geben. Unter ihnen waren vor allem die Christen, die in Ägypten und dem Vorderen Orient weilten bzw. lebten und die ersten waren, die von der arabischen Eroberungen betroffen waren.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Z.B. wurde den Juden durch einen Kirchenvater erklärt, dass sie ihr Schicksal und ihre Verfolgung durch die Römer aufgrund der Kreuzigung Jesu selbst bestimmt hätten, denn wäre ihre religiöse Ansicht die richtige, warum seien sie sonst so durch Gott bestraft worden. Das gleiche Thema greift der Koran auf: Die Juden und die Christen sagen: „Wir sind Söhne Allahs und Seine Lieblinge.“ Sprich: „Warum straft Er euch dann für eure Sünden?“. Vgl.: Lamoreaux 1996. S. 3; Koran Sure 5: 18.

¹⁴⁸ Vgl.: Beck, Hans Georg: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959. S. 337.

¹⁴⁹ Die Schriften der syrischen Christen liefern einen wichtigen Bericht über die ersten Kontakte mit dem Islam. Louis Sako ermöglicht mit seiner Bibliografie syrischer Schriften einen guten

Auf unterschiedliche Weise berichteten sie von den Veränderungen in ihrer Umwelt und gaben ein Zeugnis der Geschehnisse ihrer unmittelbaren Erfahrungen aus ihrer jeweiligen subjektiven Sicht und ermöglichen damit dem heutigen Forscher einen Einblick in die Entstehungszeit des arabischen Reiches und des Islams sowie des Beginns einer interreligiösen Auseinandersetzung zu gewinnen.¹⁵⁰

Zum einen sind eine Vielzahl an Briefen und Rechtssammlungen der syrischen Kirchenführer überliefert. Deren Verfasser gehen zwar kaum auf explizite Situationen oder bestimmte Personen ein, dennoch gewähren die verschiedenen Hinweise auf christlich-muslimische Interaktionen einen wertvollen Überblick, um das alltägliche soziale Miteinander zwischen den Christen, den arabischen Beamten und den muslimischen Bewohnern zu rekonstruieren.¹⁵¹ Als weitere literarische Form bediente man sich der Apokalypse, einer spezifischen Gattung, die in einer Zeit der Bedrängnis und der scheinbaren Ausweglosigkeit die Hoffnung auf eine baldige Wende propagierte. Inhaltlich gibt eine Apokalypse einen geschichtlichen Rückblick auf die vergangenen Reiche, gefolgt von Schilderungen der gegenwärtigen Herrschaft des Antichrists, die meist stereotyp überzeichnet sind, und dem erhofften Ende, das durch das Eingreifen Gottes herbeigeführt wird.¹⁵² Daneben existieren syri-

Ausgangspunkt für Forschungen auf diesem Gebiet. Andere Autoren knüpfen an dessen Arbeit an. Vgl. u.a.: Sako, Louis: *Bibliographie du dialogue islamo-chretien: uters chretiens de langue syriaque*. In: IC 10. 1984. S. 273 – 292.; Penn, Michael: *Syriac Sources for the Study of Early Christian-Muslim Relations*. In: IC 29. 2003. S. 39 – 79.; Hoyland 2001.; Nevo, Koren 2003. Bis zum Ende der Umayyaden-Dynastie sind die Sprecher der syrischen bzw. koptischen Christen die wichtigsten und nahezu einzigen religiösen Vertreter des christlichen Glaubens innerhalb des Kalifats. Erst zu Beginn des 8. Jahrhunderts ist innerhalb der byzantinischen Literatur die Kenntnis erster islamischer Lehren zu erkennen. Vgl.: Meyendorff, John: *Byzantine Views of Islam*. DOP 18. 1964. S. 115.

¹⁵⁰ Erschwert wird die Analyse der Texte dadurch, dass nicht sicher zu verifizieren ist, welcher Text original bzw. unbearbeitet durch andere Generationen bzw. Autoren ist. Der „Urtext“ ist meist kaum zu bestimmen. Vgl.: Hoyland 2001. 34-40.

¹⁵¹ Vgl.: Penn 2003. S. 68-71.

¹⁵² Apokalypsen sind eine Form von Trost- und Durchhalteliteratur in Zeiten großer Ängste und Gefahren. Den christlichen Apokalypsen steht das biblische Danielbuch als Pate vor, das als Prototyp dieser Gattung und als ein Stück Weltgeschichte betrachtet wird. Apokalyptische bzw. chiliastische Stimmungen finden sich auch in anderen Religionen wie dem Judentum oder dem Islam und sind kein spezielles Produkt der islamischen Eroberung. Die „syrische Danielapokalypse“ stammt z.B. aus dem 4.bzw. 5. Jahrhundert und auch in den folgenden Jahrhunderten waren messianische Hoffnungen und Endzeiterwartungen weitverbreitet. Hoyland sieht

sche Viten und Legenden, die in den Beschreibungen des monastischen Lebens narrative Episoden einfließen lassen, in denen die Protagonisten in Kontakt mit Muslimen kommen. Analytisch problematisch ist dabei der legendenhafte Charakter dieser Gattung und die historisch nicht bestimmbare Exaktheit der Aussagen, sie geben aber einen möglichen Hinweis auf die Haltung des Autors gegenüber dem Islam und den zeitgenössischen Ereignissen.¹⁵³ Antike Chroniken bieten eine weitere Möglichkeit, Nachrichten über den Islam zu erhalten, wenngleich die überlieferten Informationen nicht mit heutigen Standards verglichen werden dürfen.¹⁵⁴ Die vielfältigen Abhandlungen liefern neben bloßen Aufstellungen einzelner Herrscher ebenso kurze Nachrichten historischer Daten bis hin zu umfangreichen Darstellungen politischer Ereignisse. Die kritische Analyse der einzelnen Überlieferungen ermöglicht einen Einblick in zeitgenössische Abläufe bzw. die Rekonstruktion der Beurteilung nachfolgender Generationen über die zurückliegenden Ereignisse und deren Folgen für die Menschen.¹⁵⁵

Die umfangreichsten Informationen über das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen können durch die Analyse der überlieferten, literarischen Religions- bzw. Streitgespräche gewonnen werden. Diese liegen zum einen in Form von Erklärungen bzw. Essays vor oder treten in weit größerer Zahl als Dialoge auf. Obwohl in den Texten der Anschein erweckt wird, einen realen Dialog zwischen einem Muslim und einem Christen wiederzugeben, muss davon ausgegangen werden, dass es sich um fiktive Gespräche handelt und nicht exakte Gesprächsmitschriften angefertigt wurden. Die Texte zeichnen sich vor allem durch apologetische bzw. polemische Tendenzen aus und

eine Konzentration endzeitlicher Stimmungen gegen Ende des 6. Jahrhunderts, die sich in den folgenden beiden Jahrhunderten noch verstärken und in allen Gemeinschaften des Mittleren Osten verbreitet sind. B. Lewis erkennt ebenfalls vergleichbare Vorstellungen im Islam z.B. in der Erwartung des Mahdi. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 267-270; Hoyland 2001. S. 26-31; Lewis, Bernhard: An Apocalyptic Vision in Islamic History. In: BSOAS. Volume XIII. Part I. London 1949. S. 308; Penn 2003. S. 62.

¹⁵³ Vgl.: Penn 2003. S. 71-73.

¹⁵⁴ „Noch abgesehen von ihren immer neuen Überarbeitungen im Verlauf des handschriftlichen Überlieferungsprozesses bieten sie oft ein Gemisch von Faktenwissen oder –erzählungen, Fiktivem, Interessegeleitetem und religiösen Deutungen, mittels derer das, was für Geschichte gehalten wurde, eingeordnet und bewältigt wurde.“ Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 261.

¹⁵⁵ Vgl.: Penn 2003. S. 64-68. Nachfolgende Generationen beurteilen Ereignisse aufgrund der Entwicklung der Geschichte in einem anderen Zusammenhang.

dienen dazu, den christlichen Lesern ein standardisiertes Hilfsmittel für die Argumentation mit muslimischen Gläubigen an die Seite zu geben.¹⁵⁶ Die Summe der verschiedenen Nachrichten über den Islam und die muslimischen Araber ermöglichen es, die Sicht der zeitgenössischen Christen auf ihre Umwelt und die neue Religion zu rekonstruieren und zu analysieren. Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über einige Texte und die darin vertretenen verschiedenen Auffassungen über die Muslime bzw. den Islam gegeben werden.

Als einer der ersten Autoren, der auf die Invasion der Araber reagiert hat und überliefert ist, beschreibt Maximus der Bekenner (580-662) die Geschehnisse von Alexandria aus in einem Brief an Petros Illustrios, verfasst zwischen 634 und 640, und sieht in den Ereignissen ein Zeichen Gottes und die Bestrafung der Christenheit für die begangenen Sünden:

And especially when [...] nature herself teaches us to take refuge in God, when she uses the present dire circumstances as a symbol. For what could be more dire than the present evils now encompassing the civilized world? [...] To see a barbarous nation of the desert overrunning another land as if it were their own! To see our civilization [*politeia*] laid waste by wild and untamed beasts who have merely the shape of a human form! [...] For we have not conducted ourselves in a manner worthy of the Gospel of Christ [...] We have all acted like wild beasts towards another, ignorant of the grace of God's love for humans, and the mystery of the sufferings of the God who became flesh for our sakes.¹⁵⁷

Maximus erwähnt im Text nichts von einer neuen Religion, die die Triebkraft dieser Expansion wäre, vielmehr ist er bestürzt von der schnellen Expansion durch die aggressiven Truppen aus der Wüste. Das *Volke der Wüste* wird von ihm nicht näher beschrieben und lässt Spielraum für verschiedene Interpretationen, wahrscheinlich ist aber, dass es sich dabei um die arabischen Stämme

¹⁵⁶ Vgl.: Penn 2003. S. 60-62.

¹⁵⁷ Vgl.: Maximus Confessor. Epistula 14. PG 91, 538-540. Ein weiterer Brief des Maximus, datiert auf 632, wird zum Teil als Referenz auf die arabischen Eroberer gewertet. In diesem erwähnt er die „Wölfe von Arabien“, wobei völlig unsicher ist, wen er dabei meint. Die Datierung des Briefes auf 632 lässt ebenfalls den Schluss zu, dass hiermit nicht die arabischen Truppen gemeint sein können. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 121f; Hoyland 2001. S. 77 Anm. 75.

handelt, die bereits weite Teile der arabischen Halbinsel in Besitz genommen hatten. Die Eroberung durch die *Bewohner der Wüste* ist jedoch nur ein verstärkendes Element des von Maximus eigentlich propagierten Gegners: den Juden. Ihnen und den gegen sie gerichteten Vorwürfen ist der Grundtenor des Textes gewidmet.¹⁵⁸ Abschließend folgen Ermahnungen, am orthodoxen Glauben so lange wie nur möglich festzuhalten und wenn nötig auch mit dem eigenen Leben dafür einzustehen. Die Eroberung durch die Angreifer könne schließlich durch eine aufrichtige, gemeinschaftliche Buße und Reue aufgehalten werden, da diese Herrschaft zeitlich beschränkt sei.¹⁵⁹

Sophronius, Patriarch von Jerusalem 634-637 (638) und enger Freund des Maximus Confessor, beklagt sich in seiner Weihnachtspredigt von 634¹⁶⁰, dass es den Christen nicht möglich sei, an Weihnachten wie gewohnt die Prozession zur Geburtskirche in Bethlehem durchführen zu können, da „gottlose Sarazenen“ die sichere Reise verhindern würden.¹⁶¹ Er charakterisiert die

¹⁵⁸ Nevo und Koren sehen in der Eroberung das Resultat eines politischen Machtvakuum, da Byzanz sich bereits vorher zurückgezogen hatte und die arabischen Stämme somit in ein führungsloses Gebiet vorstoßen konnten. U.a. meint Lamoreaux, dass Maximus die Araber als ein jüdisches Volk beschreibt. Während Nevo und Koren dies bezweifeln, da die griechischen wie lateinischen Übersetzungen schwierig zu interpretieren seien. Desweiteren setzt Lamoreaux „das Volk der Wüste“ mit Muslimen gleich. Ohlig merkt an, dass die Eroberer nicht näher bestimmt sind, es sich aber um Berber bzw. Araber handeln könne. Die Bezeichnung Muslime kolportiere, dass es sich um eine neue Religion handelt. Bereits vor den arabischen Eroberungen beklagt sich Thomas, der Patriarch von Konstantinopel, über barbarische Völker, die das Reich und die Kirchen verwüsten, und sieht darin die bevorstehende Ankunft des Antichrists. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 122 und Anm.78; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 241; Lamoreaux 1996. S. 14f.

¹⁵⁹ Vgl.: Maximus Confessor. Epistula 14. PG 91, 541-544.

¹⁶⁰ In seiner Predigt verweist Sophronius auf den glücklichen Umstand, dass der Weihnachtstag auf einen Sonntag falle, wodurch die Predigt auf das Jahr 634 datiert werden kann. Es existieren zwei griechische Handschriften aus dem Mittelalter und eine lateinische Übersetzung, die jedoch in einigen Teilen von den griechischen Versionen abweicht. Vgl. u.a.: Hoyland 2001. S. 70. Anm. 52; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 236. Anm. 46. Suermann nennt allerdings das Jahr 635. Vgl.: Suermann, Harald: Orientalische Christen und der Islam: Christliche Texte aus der Zeit von 632 – 750. In: ZMR 67. 1983. S. 122.

¹⁶¹ Vgl.: PG 87/3, 3.205 D; Sophronius: Weihnachtspredigt des Sophronius. Ed. von H. Usener. Rheinisches Museum für Philologie 41(1886). S. 514. Nachdruck in idem. Kleine Schriften IV. Berlin 1913. Kontroversen bestehen über die Lesart des Textes. Dieser Text wird z.T. als Beweis dafür angesehen, dass arabische Truppen Bethlehem eingenommen haben und eine strukturierte Invasion im Gange sei. Sophronius erwähnt allerdings lediglich die unsicheren Wege nach Bethlehem und nicht die komplette Einnahme der heiligen Stätte. Nevo und Koren plädieren dafür, dass ehemalige Verbündete von Byzanz im entstandenen Machtvakuum nach eigenen Interessen strebten und Tribut von Jerusalem bzw. Bethlehem forderten. Die Predigt falle für sie mitten in

Angreifer als Sarazenen, eine Bezeichnung die bereits ab dem 4. Jahrhundert für einige arabische Stämme überliefert ist, er erwähnt aber weder einen Propheten Muhammad noch einen religiösen Impuls, der für die Landnahmen bzw. die unsicheren Zustände verantwortlich wäre.¹⁶² Ähnlich wie Maximus sieht Sophronius die Ursachen im Fehlverhalten der Christen begründet.

If then we do the will of our Father, and constantly maintain the Orthodox faith and truth, we will easily remove the Ismaelite sword, and turn aside the Saracen dagger, and break the Hagarene bow, and see holy Bethlehem, long unseen.¹⁶³

Sophronius gibt also ebenfalls der inneren Zerstrittenheit und der Abweichung vom christlich-orthodoxen Glauben die Schuld an den augenblicklichen Missständen im Lande und sieht die Lösung der prekären Lage in der Rückkehr zur Einheit im Sinne der Beschlüsse von Chalcedon.¹⁶⁴ Zwei weitere Texte des Sophronius sind erhalten, in denen er die arabischen Bedrohungen und die damit einhergehenden Gräueltaten beschreibt.¹⁶⁵

Why are the troops of the Saracens attacking us? [...] Why have the churches been pulled down? Why is the cross mocked? Why is Christ [...] blasphemed by the pagan mouths[?] That is why the vengeful and God-hating Saracens, the abomination of desolation clearly foretold to us by the prophets, overrun the places which are not allowed to them, plunder the cities, devastate fields, burn down villages, set

die noch nicht abgeschlossene Verhandlungsphase hinein. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 115-119; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 236.

¹⁶² Zur Bezeichnung Sarazenen und ihre frühe Verwendung s.u. Anm. 236. Nevo und Koren halten es für möglich, dass die arabischen Stämme noch immer heidnisch waren und Muhammad und seine Lehren nicht näher bzw. gar nicht kannten. Desweiteren bezeichnet Sophronius an keiner Stelle die Araber als Eroberer. Er beklagt sich lediglich über unsichere Reisewege, die durch räuberische Truppen verstellt seien, ein Zustand der nicht unbekannt war. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 212f.

¹⁶³ Vgl.: PG 87/3, 3.207 Z. 25-31. Übersetzt in Nevo, Koren 2003. S. 116.

¹⁶⁴ Vgl.: Suermann 1983. S. 122.

¹⁶⁵ Zum einen ist es ein Synodalbrief, der in die erste Hälfte von 634 datiert wird. Unerwartet verheeren die Sarazenen das Land laut der Beschreibung des Sophronius. Vgl.: Sophronius. Ep. Synodica. PG 87, 3197D-3200A. übersetzt in Hoyland 2001. S. 69.

on fire the holy churches, overturn the sacred monasteries, oppose the Byzantine armies arrayed against them, and in fighting raise up the trophies [of war] and add victory to victory.¹⁶⁶

Alle drei Texte haben gemein, dass kein Hinweis auf eine neue Religion oder gar die beginnende Auseinandersetzung mit deren Glaubensinhalten zu finden ist, was den Schluss nahelegt, dass eine solche noch nicht vorhanden ist bzw. nicht als Bedrohung für die eigene Religion empfunden wird.¹⁶⁷

Die Anhänger der nicht-orthodoxen Lehrmeinungen, wie die Monophysiten bzw. die Nestorianer, betrachteten die neuen arabischen Herrscher in erster Linie nicht als Bedrohung sondern eher als Rettung von byzantinisch-orthodoxer Unterdrückung. Es sind vielmehr nur wenige Zeugnisse vorhanden, die zeigen, dass sich die verschiedenen christlichen Glaubensrichtungen gegen die arabischen Eroberer zusammenschlossen und ihre innerkirchlichen Dispute beiseite legten. Die einzelnen Gruppierungen denunzierten sich eher gegenseitig bei den Arabern, um daraus Vorteile zu gewinnen.¹⁶⁸ Monophysiti-

¹⁶⁶ Dieser zweite Text stammt laut Hoyland aus dem Jahr 636 bzw. 637. Sophronius beschreibt in dieser Predigt anlässlich des Epiphaniensfestes die Sarazenen ausführlicher und polemischer sowie ihren Führer als Teufel. Vgl.: Hoyland 2001. S. 72f. Nevo und Koren bedauern, dass dieses Manuskript für die Datierung und Forschung nicht zugänglich ist. Möglich ist, dass es sich um eine spätere Bearbeitung des ursprünglichen Textes handelt; desweiteren werden Ereignisse beschrieben, die so nicht stattfanden (z.B. wurden kaum Kirchen zerstört) und die Sprachwahl entspricht nicht der Haltung des Sophronius. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 120f; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 237.

¹⁶⁷ Nevo und Koren erklären sich dies damit, dass es *den* Islam noch nicht gegeben habe. Vielmehr sei eine Vielzahl der arabischen Eroberer zur Zeit der Eroberungen Anhänger paganer Religionen gewesen. Die Mitglieder der Führungselite aber übernahmen eine monotheistische Glaubensform. „This was not Islam, but the very basic, undifferentiated faith which we call Indeterminate Monotheism.“ Im Zuge der Konsolidierung des Staates entwickelte sich schließlich die arabische Religion. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 207. Gemäß Tolan fragt Sophronius nicht nach dem Glauben der Eroberer, da er diesen als unbedeutende geistliche Bedrohung ansieht. Vgl.: Tolan 2002. S. 42. Griffith erkennt in einer Passage („Moreover, they are raised up more and more against us and increase their blasphemy of Christ and the church, and utter wicked blasphemies against God.“ Sophronius. Holy Baptism, 163.) aus der Predigt zum Epiphaniensfest die Wahrnehmung einer „rival religious critique of Christian faith and practise“. Vgl.: Griffith 2008. S. 26. Die Araber werden im Text zwar als Barbaren, als gottlos, als gottesverachtend und Gottesbekämpfer beschrieben, deren Anführer der Teufel sei, aber die Polemik sei lediglich ein Element zur Unterstützung des eigentlichen Themas. Ziel der Predigt ist, die Bedeutung der Taufe Jesu durch Johannes darzustellen und die Gläubigen zur Buße anzuhalten, da Gott mit seinem Volke unzufrieden sei, weil diese sich über die Wesensart Jesu unceins seien. Vgl.: Hoyland 2001. S. 71ff.

¹⁶⁸ Vgl.: Morony 2005. S. 3f.

sche Christen erkennen in Byzanz und dessen Verfehlungen die Ursache für die Machtverschiebungen im Vorderen Orient.

Darum führte der Gott der Vergeltungen [...] als er die Bosheit der Rhomäer sah, die überall, wo sie herrschten, grausam unsere Kirchen und Klöster plünderten und uns erbarmungslos verurteilten, vom Südlände die Söhne Ismaels herauf, um uns durch ihre Hand Befreiung zu schaffen.¹⁶⁹

Schreibt Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845.¹⁷⁰ Der ostsyrische, nestorianische Katholikos Īšō 'yaw III. von Adiabene (580-659) äußert sich in einem seiner überlieferten Briefe ganz respektvoll über die Araber und spricht von einem guten Verhältnis zwischen ihnen und den Christen:

These Arabs, whom God has now given sovereignty over the world, are disposed towards us as you know. They are not opposed to Christianity. Indeed, they respect our religion and honor the priests and the

¹⁶⁹ Vgl.: Mich. II, 412/409f. Überliefert wurde das Werk des Dionysius u.a. durch Michael I. (gest. 1199).

¹⁷⁰ J. Moorhead sieht die Begeisterung der Monophysiten über die arabische Invasion differenzierter. Die generelle Annahme, dass die allgemeine Enttäuschung und Abspaltung vom orthodoxen Byzanz zur Unterstützung oder zumindest zu fehlender Opposition gegenüber den Arabern führte, sei zu weit gefasst. Die monophysitische Kirche sei unter arabischer Herrschaft vielmehr einem langsamen Verfall unterlegen gewesen, während die nestorianische Kirche eine Blütezeit erlebte. Vgl.: Moorhead, John: *The Monophysite Response to the Arab Invasion*. In: *Byz. Wette- ren* 51. 1981. S. 579-591. Griffith führt an, dass die meisten Texte aus dem 7. Jahrhundert die Verwüstungen und das Chaos durch die arabischen Truppen beschreiben. Nach seiner Ansicht wird von Beginn an die arabische Eroberung als Desaster beschrieben und in den christlichen Antworten auf den Islam die Thematik der innerchristlichen Rivalität und der übergemeindlichen Polemik aufgenommen. Vgl.: Griffith 2008. S. 27f. Dies kann auch im umgekehrten Sinne betrachtet werden. Die Herrschaftslage hat sich geändert, die kaiserliche Unterstützung der Kirchen ist unterbrochen und die Strukturen und bestimmenden Lehrmeinungen innerhalb der Kirche im arabisch beherrschten Raum müssen neu geordnet werden. In diesem Machtgerangel um die innerchristliche, theologische Thematik werden die arabische Eroberung und deren Auswirkungen als Motive verwendet. Es ist vielleicht vordergründig eher ein innerkirchlicher als interreligiöser Diskurs, denn die Glaubensinhalte und Thematiken der arabischen Religion werden nicht erwähnt, scheinen also nicht von Interesse zu sein.

saints of our Lord and they give aid to the churches and monasteries.¹⁷¹

Īšō ʿyaw zeichnet ein Bild der friedlichen Koexistenz zwischen Christen und Arabern und sagt an einer Stelle sogar: „Der Glaube ist in Frieden und blüht.“¹⁷² Nicht erwähnt bleibt aber auch hierbei der Islam als eine neue Religion bzw. eine Auseinandersetzung mit deren Glaubensinhalten.

Je weiter die Konsolidierung der arabischen Herrschaft und einhergehend damit die Herausbildung der islamischen Religion voranschritten¹⁷³, desto dringender bedurfte es einer neuen Betrachtung der Ereignisse durch die christlichen Gläubigen. Die Erklärung, dass die arabische Herrschaft nur von kurzer Dauer sei und durch Buße abgewendet werden könne, genügte nicht mehr den tatsächlichen Gegebenheiten. Hinzu kamen die sozialen und politischen Veränderungen des späten 7. Jahrhunderts, die viele Menschen an ihrem Glauben zweifeln ließen.¹⁷⁴ Betrachtet man die schnellen sowie tiefgreifenden Erfolge der Muslime und die steigende Zahl an Konversionen zum Islam, konnte der Eindruck entstehen, dass Gott die Muslime bevorzugte. Der Islam wandelte sich folglich von einer eher militärischen Macht hin zu einer religiösen Bedrohung. Diesen Eindruck galt es zu widerlegen, im christlichen Sinne zu deuten und die Superiorität der eigenen Religion theologisch zu begründen.¹⁷⁵ Diese veränderte Wahrnehmung fand ihren Ausdruck in dem Auftre-

¹⁷¹ Vgl.: Īšō ʿyaw III. Liber epistularum. 251 (I). 182 (V). Zu beachten ist, dass nestorianische Klöster in Palästina erst unter muslimischer Herrschaft in Erscheinung traten und es den Nestorianern unter muslimischer Herrschaft besser erging. Vgl.: Lamoreaux 1996. S. 13.

¹⁷² Vgl.: Īšō ʿyaw III. ebd. 172.; deutsch Suermann 1983. S. 129.

¹⁷³ Abd al-Malik versuchte die arabische Herrschaft zu konsolidieren, indem er eine Politik der „Arabisierung“ und „Islamisierung“ betrieb. Damit verbunden wurde die Verwaltung zentralisiert und politisch-religiöse Propaganda vorangetrieben. Dies führte zu einer verschärfen Haltung gegenüber dem Christentum. Vgl.: Reinink, G. J.: Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Louvain 1993. S. XL.

¹⁷⁴ Die Stabilität unter der Herrschaft Muh ʿawias wurde abgelöst durch die politischen Unruhen des 2. Bürgerkrieges (683-92) um die Herrschaft unter den Arabern. Hinzu kamen Plagen und Hungersnöte (686-87), die die Menschen erschreckten und in Endzeitstimmung versetzten. Vgl.: Hoyland 2001. S. 263.

¹⁷⁵ Vgl.: Tolan 2002. S. 41, 46. Der Autor der Apokalypse des Pseudo-Methodius erklärt sich die Ereignisse folgendermaßen: „Auch diesen Söhnen Ismaels erlaubte Gott, hinzugehen und sich des Königreiches der Christen zu bemächtigen, nicht weil er sie liebt, sondern wegen der Ungerechtig-

ten verschiedener Apokalypsen, die ab dem Ende des 7. Jahrhundert vermehrt entstanden sind. Mittels dieser Literaturgattung wurde die arabische Expansion durch die Einbindung in die biblische und historische Geschichte gedeutet und erklärt. Zentral blieb das Motiv der göttlichen Strafe für die begangenen Sünden als Erklärung für die missliche Lage der Christen erhalten. Gott habe mehrfach Zeichen gesandt, um die Christenheit auf ihre Vergehen hinzuweisen, die diese aber nicht beachtet hatten.¹⁷⁶ Während zu Beginn die islamische Herrschaft noch als temporär und flüchtig angesehen wurde,¹⁷⁷ veränderte sich der Tenor mit zunehmender Herrschaftskonsolidierung. In der Apokalypse des Pseudo-Methodius¹⁷⁸ wird z.B. das Erscheinen der Araber in die biblische Abfolge der 7 Millenniumen eingebunden, an deren Ende die Endzeit und die Auferstehung der wahrhaft Gläubigen erfolge.¹⁷⁹

keit und der Sünde, die durch die Christen begangen werden, solche, die nie begangen wurden in einem der früheren Geschlechter.“ Vgl.: Reinink 1993. S. XI, 5.

¹⁷⁶ Die frühe christliche Historiografie identifizierte die biblische Geschichte des Volkes Israel als Teil der eigenen Geschichte und interpretierte biblische Ereignisse als Prophezeiungen für aktuelle Geschehnisse. Aus diesem Grund wurde die arabische Expansion als die Erfüllung mosaischer Prophezeiungen angesehen. Besonders gegen Ende des 7. Jahrhunderts trat diese Erklärungsform in Erscheinung. Z. B. äußerte sich John bar Penkaye in seinem „Buch der Hauptpunkte der Geschichte der Welt der Zeit“ über die Verbindung zwischen dem Schisma nach Chalcedon und göttlichen Omen wie Erdbeben oder Kometen, die aber von der Christenheit nicht erhört wurden. Pseudo-Methodius verband als einer unter wenigen in seiner Apokalypse biblische Typologie mit apokalyptischen Zukunftereignissen. Vgl.: Morony 2005. S. 4-12; Baumstark, Anton: Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Berlin 1968. S. 210f.

¹⁷⁷ So sieht Johannan bar Penkaye in seinem *Buch der Hauptpunkte der Geschichte* (geschrieben um 687 und nur in Fragmenten erhalten) die Muslime als flüchtiges Herrschaftsgebilde. Vgl.: Baumstark 1968. S. 210f. Pochoshajew 2004. S. 72 Anm. 56; Hoyland 2001. S. 197-200. Morony 2005. S. 5-7.

¹⁷⁸ Der unbekannte Verfasser der Apokalypse hat sein Werk selbst mit dem Namen des Bischofs Methodius verknüpft, um seiner Prophezeiung Autorität zu verleihen. Anzusiedeln ist der Entstehungsort in Syrien, in der Nähe von Edessa gegen Ende des 7. Jahrhunderts. Es können keinerlei Rückschlüsse auf seine innerchristliche Ausrichtung getroffen werden, er wollte wohl alle christlichen Glaubensrichtungen gleichermaßen ansprechen und die Einheit des Christentums beschwören. Die Schrift liegt in mehreren syrischen, griechischen und lateinischen Übersetzungen vor. Der eigentliche syrische Originaltext ist laut Reinink, der eine umfangreiche textkritische Edition anfertigte, nicht mehr zu rekonstruieren. Vgl.: Reinink 1993. S. V-XIV.

¹⁷⁹ Die rasante Verbreitung der Schrift und deren Übersetzung in verschiedene Sprachen spricht für die Aktualität des Textes. Vgl.: Reinink 1993. S. VII, XI.

Und nachdem das Königreich Persien ausgerottet wurde, kämpften an seiner Stelle mit den Römern die Söhne Ismaels, des Sohnes der Hagar [...] weil die Zeit des Endes gekommen ist [...].¹⁸⁰

[...] So werden in der Zeit der `Kasteiung dieser Tyrannen nur ganz wenige übrigbleiben, die `perfekte und vollkommene Christen sind, [...] Und eine Menge derjenigen, die Söhne der Kirche waren, werden den wahren Glauben der Christen und das heilige Kreuz und die glorreichen Sakramente verleugnen. Und ohne Zwang und Foltern und Schläge werden sie Christus verleugnen und sich auf die Seite der Ungläubigen stellen.¹⁸¹

[...] Aus welchem anderen Grunde wird Gott seinen Blick von der Hilfe der Gläubigen abwenden, [...] damit sie geprüft werden, und die Gläubigen von den Ungläubigen getrennt werden, [...].¹⁸²

Der Grundton der Apokalypse wird bestimmt von der Furcht vor dem Glaubensabfall zahlreicher Christen, die sich aus materiellen Beweggründen „auf die Seite der Ungläubigen stellen“.¹⁸³ Die Leser sollen ermutigt werden, standhaft am christlichen Glauben festzuhalten und sich von den Veränderungen im täglichen und religiösen Leben nicht beirren zu lassen, denn am Ende der Zeit werden sie dafür belohnt werden. Die arabische Bedrohung wird noch als temporär und Teil des göttlichen Endzeitszenarios beschrieben. Die Hoffnung der Christen auf die Erlösung beruht auf dem byzantinischen Kaiser, der letztlich durch Gottes Eingreifen den Sieg davontragen wird und schließlich das Reich Gottes seinen Anfang nehmen wird. Eine neue Religion der Araber und deren Glaubensinhalte werden im Text nicht beschrieben und scheinen demzufolge auch nicht als solche wahrgenommen zu werden.¹⁸⁴ In der Apokalypse

¹⁸⁰ Vgl.: Pseudo-Methodius. Kap. 10.6; deutsch: ed. Reinink 1993. S. 39.

¹⁸¹ Vgl.: Pseudo-Methodius. Kap. 12,2-3; deutsch: ed. Reinink 1993. S. 54f.

¹⁸² Vgl.: Pseudo-Methodius. Kap. 13.4; deutsch: ed. Reinink 1993. S. 59.

¹⁸³ Bereits in anderen Texten wird diese Angst sichtbar. Z.B. sieht Suermann dies in den Texten von İšo ʿyaw, während Ohlig dies als allgemeines Klagen über den Abfall des Glaubens betrachtet. Ermahnungen am Glauben festzuhalten und Angst vor dem Glaubensabfall gehören allgemein zu theologischen Betrachtungen. Vgl.: Suermann 1983. S. 129; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 246.

¹⁸⁴ Reinink liest aus den Textstellen die tatsächliche Angst vor Konversionen zum Islam. Vgl.: Reinink 1993. S. IX, XVII. Ohlig hingegen erkennt darin ein übliches Szenario einer Apokalypse,

des Johannes, die Teil des „Evangeliums der zwölf Apostel, zusammen mit den Apokalypsen eines jeden von ihnen“ ist, wird schließlich der Untergang der Muslime in eine unbestimmte, ferne Zeit verlegt.¹⁸⁵

Mit der beginnenden Etablierung des Islams als Reichsreligion unter der Herrschaft des Kalifen ‘Abd al-Malik mussten sich die christlichen Gemeinschaften den weiteren religiösen Herausforderungen stellen.¹⁸⁶ Zunehmend wurde die Erkenntnis einer neuen monotheistischen Glaubensform erkennbar und die Christen waren gezwungen, sich mit dieser und deren Glaubensinhalten auseinanderzusetzen, da beide für sich den Anspruch erheben, die einzig wahre Religion zu besitzen. In polemischen Apologien und Disputationen widmeten sich die Autoren den islamischen Glaubensgrundsät-

welches zu den Prüfungen gehöre, denen die Christen sich zu stellen haben und ist Teil eines unspezifischen Endzeitszenarios. Ferner wird der Islam und sein Prophet Muhammad nicht explizit genannt, sondern vielmehr von Reinink hineininterpretiert. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 275-283. Nevo und Koren beanstanden ebenfalls, dass die im Text genannten Araber synonym mit dem Islam verwendet werden. Dennoch würden Quellen zahlreiche Glaubensübertritte zwischen 650 und 680 belegen. Dabei sei aber unklar, ob es sich dabei um Konversionen zum Heidentum oder dem entstehenden arabischen Monotheismus handelt, der sich nach Nevo und Koren erst allmählich zum Islam entwickelte. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 231.

¹⁸⁵ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 72 Anm. 56. R. Harris datiert das Manuskript, das eventuell in Edessa entstanden ist, auf des Ende des 8. Jahrhunderts, während H.J.W. Drijvers es zwischen 692 und 705 ansiedelt. Ohlig plädiert für die erstere Datierung. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 284, 288.

¹⁸⁶ ‘Abd al-Malik kam 684 an die Macht und benötigte einige Jahre, um diese zu festigen. Anschließend formulierte er sein religiöses Konzept, das u.a. auf einer jüdisch-christlichen Grundlage basierte. Laut Nevo und Koren wurde Muhammad als Prophet durch ‘Abd al-Malik erst eingeführt. Einen Beweis sehen sie darin, dass die erste überlieferte Erwähnung auf einer Münze aus dem Jahr 690/1 stammt. Im Jahr danach manifestierte sich sein christologisches Glaubenskonzept im Bau des Felsendomes und dessen Inschriften. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 245-7. Ohlig und seine Forschungskollegen sehen in diesen Inschriften noch ein vornizenisches-orientalisches Christentum. Erst unter den Abbasiden entstand ein vom Christentum abweichender Islam. Vgl.: Luxemburg 2007. S. 145f; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 312. Griffith erklärt, dass ‘Abd al-Malik und seine Nachfolger die arabischen Territorien für das wachsende islamische Commonwealth vorbereiteten und durch seine Kampagne der Islam politisch und kulturell eingeführt wurde. Sein religiöses Programm bestand aus zwei Komponenten: „in stone, mortar and coinage“ verbreitete er den Islam und in dem Zusammenhang verdrängte er die christlichen Symbole wie z.B. das Kreuz. Vgl.: Griffith, Sidney H.: Answering the Call of the Minaret: Christian Apologetics in the World of Islam. In: Van Ginkel, J.J.; H.L. Murre-van den Berg; T.M. van Lint (Hrsg.): Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Leuven 2005. S. 93.

zen und versuchten diese zu erschüttern und zu widerlegen.¹⁸⁷ Mit Hilfe von zunächst sprachlich einfachen und leicht zu wiederholenden Argumenten wurde die christliche Gemeinschaft auf die theologischen Auseinandersetzungen mit den Ungläubigen vorbereitet. Dabei stützten sich die christlichen Theologen in ihrer Beweisführung innerhalb der interreligiösen Diskussion auf die Schriften des Christentums, die verbürgten Traditionen und die dialektischen Argumente, die auf grundsätzlichen Definitionen beruhen.¹⁸⁸ Angepasst an die veränderten geschichtlichen Verhältnisse sollten die Christen im Glauben bestärkt werden, indem nicht mehr das baldige Ende der arabischen Herrschaft prophezeit wurde, sondern „dem vorübergehenden irdischen Königtum der Araber [...] das ewige, himmlische Königtum, das nur die Christen beerben werden, gegenübergestellt [...]“ wurde. In der Disputation zwischen einem Mönch des Klosters Bēt Hālē und einem arabischen Prominenten knüpft der Autor an die Endzeitstimmung des Pseudo-Methodius an. Anstatt der bevorstehenden Überwindung der arabischen Herrschaft durch den byzantinischen Kaiser zeigt der Autor auf, dass Gott die Christen in diesem kurzen vergänglichen Leben straft, um ihnen das ewige himmlische Königreich zu ermöglichen. Damit wird der Orientierungswandel deutlich, den die Christen vornehmen mussten. Die Araber waren keine temporäre Geisel der Christen mehr, sondern würden bleiben.¹⁸⁹ Johannes Damaskenos und sein geistiger Schüler, Theodor Abū Qurra, waren die Repräsentanten dieser sich entwickelnden Auseinandersetzung mit dem Islam und dienten als Wegbereiter für kommende Generationen weit über die Grenzen ihrer Heimat hinaus. Sie

¹⁸⁷ Der erste Dialog zwischen einem Christen und einem Muslim soll zwischen einem jakobitischen Patriarchen, Johannes I., und dem Emir Sa'īd ibn 'Āmir im Jahre 644 stattgefunden haben. Vgl.: Suermann 1983. S. 124f. Laut Ohlig handelt es sich jedoch dabei weniger um eine religiöse Auseinandersetzung sondern um ein administratives Sondieren. Der Emir will seine Untertanen kennenlernen und herausfinden, ob diese über geeignete, eigene juristische Grundlagen verfügen, um sich selbst zu verwalten. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 243; Hoyland 2001. S. 462. Nevo und Koren setzen sich mit unterschiedlichen Fragestellungen zu Personen, Ort und der Datierung auseinander. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 223-227. Reinink betrachtet den Dialog als eine interreligiöse Auseinandersetzung, datiert diesen aber auf frühestens Ende des 7. Jahrhunderts, wahrscheinlich aber auf den Beginn des 8. Jahrhunderts. Vgl.: Reinink, G. J.: The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam. In: OC 77. 1993. S. 167-189.

¹⁸⁸ Vgl.: Hoyland 2001. S. 456.

¹⁸⁹ Vgl.: Reinink 1993. S. XLIV und Anm. 158. Inhaltlich handelt es sich um ein Gespräch bei dem der Araber die Fragen stellt und der Christ antwortet. Am Ende erkennt der Araber die christliche Wahrheit an. Vgl.: Hoyland 2001. S. 465-472.

stellten sich den neuen Herausforderungen und bereiteten die Grundlagen und die Stereotypen für apologetische und polemische Schriften, die für Jahrhunderte Bestand haben sollten.¹⁹⁰

Das folgende Kapitel wird sich mit einigen ausgewählten Schriften beider Autoren auseinandersetzen und es soll versucht werden, die Sicht- und die Argumentationsweisen beider Autoren bezüglich des Umganges mit dem Islam herauszuarbeiten.

¹⁹⁰ Vgl.: Griffith 2005. S. 95; Gleij/Khoury 1995. S. 9.

4. Analyse der ausgewählten Schriften

4.1. Johannes Damaskenos

4.1.1. Die Person Johannes Damaskenos

Obwohl Johannes Damaskenos zu den Kirchenvätern der ostkirchlichen Tradition zählt und seine Werke einen entscheidenden Einfluss sowohl auf die Debatte um die ikonoklastischen Strömungen in der orthodoxen Kirche als auch in der grundlegenden Auseinandersetzung mit dem Islam haben, ist nur sehr wenig über sein Leben überliefert.¹⁹¹ Insgesamt sind 7 Viten von Johannes Damaskenos erhalten, die aber weitgehend legendenhafte Züge tragen. Erschwerend kommt hinzu, dass die wenigen erhaltenen Informationen von zweifelhafter Glaubwürdigkeit sind und es nahezu unmöglich machen, eine verlässliche Chronologie seines Lebens und Wirkens zu erstellen.¹⁹²

Trotz vieler Kontroversen um die Abstammung wird in der Forschung allgemein angenommen, dass Johannes Damaskenos als Yuhanna ibn Mansūr ibn Sarjūn als Sohn einer reichen, christlich-melkitischen Familie in Damaskus geboren wurde.¹⁹³ Das genaue Geburtsjahr des Johannes wird in

¹⁹¹ Nach dem Konzil von Chalcedon begann eine Periode des Niedergangs und der Zerrissenheit des Christentums. Johannes Damaskenos kommt die Bedeutung zu, dass er in dieser Zeit eine Zusammenfassung der gegenwärtigen theologischen Lehren verfasste und ein Gesamtwerk christlicher Dogmen offerierte. Vgl.: Hoyland 2001. S. 480. Johannes Damaskenos wurde zum wichtigsten theologischen Wortführer der melkitischen Kirche unter der Herrschaft der Umayyaden. Vgl.: Griffith, Sidney H.: John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of the Orthodox Christians in the World of Islam. In: HJS. Vol. 11.2. S. 215, 219. Daneben zählt Johannes zu den talentiertesten Hymnographen seiner Zeit. Vgl.: Sahas 1972. S. XII.

¹⁹² Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 70. Die älteste, erhaltene Vita (*Vita Sancti Patris Nostri Johannis Damasceni, a Joanne Patriarchi Hierosolymitano Conscripita*) ist eine griechische Version einer älteren arabischen Vita (geschrieben zwischen 808 – 969), die der Patriarch Johannes von Jerusalem (wahrscheinlich) Mitte des 10. Jahrhunderts übersetzte. Im Prolog wird der Patriarch als Autor genannt, um welchen Johannes von Jerusalem es sich dabei aber handelt, wird in der Forschung diskutiert. Sahas erklärt sich die Verwendung der arabischen Sprache für die Biografie eines griechisch-orthodoxen Theologen mit dessen Haltung gegenüber der ikonoklastischen Stimmung in Byzanz. Vgl.: PG 94, 429-490. Sahas 1972. S. 33-37. Daneben existieren Notizen über Johannes Damaskenos u.a. in den Akten des Konzils von Hieria (754) und bei Theophanes. Die Sammlung seiner Werke wurden von Migne unter PG 94, 503-514 veröffentlicht.

¹⁹³ Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 236f ; Pochoshajew 2004. S. 70; Sahas 1992. S. 187; Glei/Khoury 1995. S. 11 ; Becker, Carl H.: Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. In: ZfA. Bd.

keiner Quelle erwähnt, weshalb abweichende Annahmen in der Forschung diskutiert werden. Zum einen wird ein Geburtsjahr um 650 angenommen, zum anderen plädieren einige Forscher für ein späteres Geburtsjahr um 675.¹⁹⁴ Der Großvater des Johannes Damaskenos sei Mansūr ibn Sarjūn gewesen, der als

26. S. 177. Louth geht davon aus, dass Johannes den arabischen Namen mit dem Eintritt ins Kloster ablegte und den Namen „Johannes“ annahm. Vgl.: Louth, Andrew: *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford 2004. S. 6. In den Konzilsakten von Heireia wird erwähnt, dass Johannes von allen Mansur genannt wird und Theophanes gibt an, dass dies sein Vatername sei. Vgl.: *Concilia sacra*, 13.357. Theophanes S. 417. In der Forschung wird die Abstammung zum Teil kontrovers diskutiert. Hoyland hinterfragt eine arabische Linie und führt an, dass die traditionelle Sicht Johannes als eine byzantinische Figur sehe, obwohl andere Forscher dies anders sehen. Als Referenz führt er Meyendorff an, der meint, dass „in mind and in heart John still lives in Byzantium“ und Louth, der Johannes als „a Byzantine subject in exile“ sieht. Vgl.: Hoyland 2001. S. 480 Anm. 83; Meyendorff 1964. S. 118. Meyendorff führt an, dass das Studium der liturgischen Texte des Johannes erkennen ließe, dass dieser in einem christlichen Ghetto gelebt habe, „which preserves intact the Byzantine political and historical outlook“. Eine schlüssige Erklärung für diese These fehlt allerdings bei ihm. Vgl.: Meyendorff 1964. S. 117. Griffith widerspricht dieser Ansicht und meint, Johannes sei von aramäischer, vielleicht auch arabischer Abstammung. Als Begründung führt er an, dass melkitisch arabische Quellen weder ihn noch einen seiner Vorfahren unter den Byzantiner (al-Rūmī) gelistet haben. Ferner unterscheide der melkitische Historiker Eutychius von Alexandria (877-940) in seinen Annalen bei der Beschreibung der Übergabe von Damaskus durch einen Vorfahren des Johannes an die Araber deutlich zwischen den lokalen Christen und der Familie des Johannes sowie den Byzantiner. Louth u.a. zögen ihre Schlüsse „based on a reading of John’s works through lenses crafted long after the final triumph of ‘Orthodoxy’ in Constantinople in the ninth century“. Die ausschließliche Verwendung der griechischen Sprache sei ebenfalls kein Indiz für eine byzantinische Herkunft. Griechisch sei zu dieser Zeit die Sprache in Liturgie und Wissenschaft gewesen. Vgl.: Griffith: *John of Damascus and the Church in Syria*. S. 229f. Sahas lässt die Frage nach einer arabischen bzw. byzantinischen Herkunft offen, da keines von beiden mit Sicherheit aufgrund des Namens Mansur ibn Sarjun zu beantworten sei. Sowohl ein arabischer als auch ein nicht-arabischer Familienhintergrund seien möglich. Unterschiedliche Autoren benutzen verschiedene Schreibweisen für Johannes. Z.B.: Barhebraeus: John Qurin ibn Maṣṣūr, ein koptischer Autor: Yanah ibn Maṣṣūr, Agapius: Iyānis ibn Maṣṣūr al-Dimashī. Vgl.: Sahas 1972. S. 7f.

¹⁹⁴ U.a. spricht sich Sahas für das Jahr 655 (eventuell 652) aus. Seine Annahme basiert auf der angeblichen Kameradschaft mit dem jungen Prinzen Yazīd (geboren um 644) und dem christlichen Poeten Akhtāl (geboren um 640). Um 664 kam Cosmas der Sizilianer nach Damaskus und diente Johannes als Tutor. Ein späteres Geburtsdatum würde die Verbindung zu Yazīd und das Lehrer-Schüler Verhältnis in Frage stellen. Khoury spricht sich in seiner Rezension zu Sahas gegen ein so frühes Geburtsjahr aus, da dies hieße, dass Johannes bei der Abfassung seiner Quelle der Erkenntnis bereits um die 90 Jahre alt gewesen sein müsse. Sahas argumentiert dagegen, dass die *Quelle der Erkenntnis* zwar sicher auf das Jahr 743 datiert sei, aber das Material dazu bereits früher zusammengestellt worden sein könnte. Gleichzeitig führt Sahas Argumente an, die seine Annahmen in Frage stellen. Vgl.: Sahas 1972. S. 38f; ders. 1992. S. 188, 189 Anm. 19 u. 20.; Pochoshajew sowie Gleit und Khoury gehen davon aus, dass Johannes um 675 geboren wurde. Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 70; Gleit/Khoury 1995. S. 11.

Logothet die öffentlichen Finanzen der Provinz im Auftrag des Gouverneurs sowohl unter byzantinischer wie persischer Herrschaft verwaltete. Laut den Aussagen des Eutychios übergab dieser die Stadt Damaskus im Jahr 635 aus Groll über die byzantinische Politik an die arabischen Eroberer.¹⁹⁵ Den Posten als Finanzverwalter behielt jener Mansūr ibn Sarjūn auch unter den neuen, arabischen Herrschern und konnte dieses Amt an seinen Sohn Sarjūn ibn Mansūr weitergeben, der als Sekretär unter den Herrschern Mu āwiya I. (639-680), Yazīd I. (680-683), Mu āwiya ibn Yazīd (683-684), Marwān ibn al-Ḥakam (684-685) und ʿAbd al-Malik (685-705) Dienst tat und großes Ansehen genoss.¹⁹⁶

Nach dessen Tod übernahm schließlich Johannes, dem von seinem Vater neben einer sehr guten Bildung u.a. in Griechisch und Arabisch¹⁹⁷ auch die handwerklichen Voraussetzungen für die Finanzverwaltung vermittelt wurden, das Amt am Hofe des Kalifen und er führte dies bis zu seinem Ein-

¹⁹⁵ Mansūr ibn Sarjūn diente bereits unter Maurikios (582-602) und später unter Herakleios (610-641) als Finanzverwalter für Damaskus. Gemäß Eutychios behandelte Herakleios ihn schlecht, weshalb Mansūr die Stadttore für die Araber öffnete und die Verhandlungen führte. Bei al-Baladhūri (gest. 892) wird von einem Freund des Bischofs gesprochen, der die Stadt übergab. Andere arabische Quellen sprechen von einem Mönch, einem Adligen, einem Lord von Damaskus. Vgl.: Hoyland 2001. S. 481 Anm. 86; Sahas 1972. S. 17-20.

¹⁹⁶ Vgl.: Sahas 1972. S. 26-31. Sein Name erhält in den arabischen Quellen oftmals den Zusatz „der Byzantiner“ (al-Rūmī) oder „der Christ“ (al-Naṣrānī). In christlichen Quellen wird berichtet, dass Sarjūn seinen Einfluss nutzte, um Nicht-Chalcedonenser zu tyrannisieren. Vgl.: Mich. 11.XVI, 449/477. Theophanes bezeichnet ihn als einen sehr christlichen Mann, der die Säulen von Gethsemane rettete, die für die Sanierung der Moschee in Mekka genutzt werden sollten. Außerdem sei er Logothet gewesen und habe in engem Verhältnis zu ʿAbd al-Malik gestanden. Vgl.: Theophanes. S. 337. Eine Zusammenstellung der arabischen Quellen findet sich unter Hoyland 2001. S. 481 Anm. 87; Sahas 1972. S. 42 Anm. 1.

¹⁹⁷ Gemäß der überlieferten Vita des Johannes kam der italienische Mönch Cosmas nach Damaskus und wurde in das Haus der Mansūrs aufgenommen. Johannes bat seinen Vater, dass dieser Mönch sein Lehrer sein solle, damit er von ihm „not only the books of the Saracens, but those of the Greeks as well“ studieren lerne. Sahas schließt daraus, dass Johannes, dessen Vater ein arabischer Christ und des Griechischen nicht mächtig gewesen sei, bis dahin eine arabische Erziehung genoss und eine griechische Erziehung erst durch Cosmas erfolgte. Ein griechischer Autor schließlich preist Johannes für seine schnelle Auffassungsgabe in Griechisch. Vgl.: Sahas 1972. S. 39f; ders. 1992. S. 188ff. Eventuell geht diese Annahme zu weit. Möglich ist, dass die Familie Mansūr von Haus aus sowohl Aramäisch bzw. Griechisch als auch Arabisch sprach und Johannes von Cosmas eine weiterführende Erziehung in griechischer Philosophie und Theologie genoss. Aramäisch war die meistgesprochene Sprache der einheimischen Christen und Griechisch die Sprache der Theologie und Liturgie.

tritt in ein Kloster nahe Jerusalem weiter.¹⁹⁸ Wann genau Johannes sich vom Hof der Umayyaden zurückzog und welche Umstände ihn dazu brachten, sind nicht genau bekannt. Es wird vermutet, dass die zunehmende Arabisierung und die Herausbildung des Islams als Reichsreligion sowie die angestrebte Verdrängung christlicher Beamter aus den öffentlichen Bereichen die Ursachen dafür waren.¹⁹⁹ Es herrscht ebenfalls Unsicherheit darüber, in welches Kloster sich Johannes zurückzog. Laut der hagiografischen Tradition trat er in das berühmte Kloster des Heiligen Sabas (Mar Saba) in der Nähe von Bethlehem ein. Neueste Studien haben die Historizität dieser Behauptung jedoch angezweifelt.²⁰⁰ Als relativ sicher gilt, dass Johannes Damaskenos durch den

¹⁹⁸ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 70. Aus den Akten des siebenten ökumenischen Konzils von 787 geht hervor, dass Johannes den Posten eines Logotheten ausübte, da er darin mit dem Zöllner Matthäus verglichen wird. „John, who is insultingly called Mansour by all, abandoned all, emulating the evangelist Matthew, and followed Christ [...]“ Vgl.: Concilia sacra, 13.357. zitiert nach Hoyland 2001. S. 481. Eine griechische Vita definiert Johannes als obersten Berater, Constantine Acropolite sieht Johannes als einen Minister für öffentliche Angelegenheiten. Vgl.: PG 94, 450; PG 140, 836. Beides sind sicherlich Übertreibungen, können aber ein Indiz für die hohe Position sein, die Johannes eingenommen hat. Vgl.: Sahas 1972. S. 42f.

¹⁹⁹ Allgemein wird in der Forschung angenommen, dass sich unter dem Kalifen al-Walid (705-715) die Bedingungen für die christliche Gemeinschaft verschärfen. Er veranlasste den Wechsel von der griechischen zur arabischen Amtssprache und begann mit dem Bau der Umayyaden-Moschee in Damaskus auf den Mauern der Kirche des Johannes des Täufers. Bereits unter seinem Vorgänger 'Abd al-Malik setzte die offizielle Kampagne gegen das Kreuz ein. Unter Yazid II. (720-724) wurden per Edikt die Ikonen aus öffentlichen Plätzen und den Kirchen verbannt. Neuere archäologische Funde zeigen einen Verfall der christlichen Kultur und einen Rückgang der Kirchenbauten. Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 71, 73f; Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 231. Glei und Khoury meinen, der Rückzug von Johannes Damaskenos erfolgte unter 'Umar II. (717-720), der in seinen Edikten den Christen verbot, hohe Ämter zu bekleiden. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 11, 32. Sahas spricht sich dafür aus, dass Johannes aus persönlichen Gründen in Kombination mit den veränderten politischen Umständen in Damaskus unter Kalif Hishām (724-743) ins Kloster eintrat. Es sei vielmehr ein Rückzug als eine Flucht gewesen, „a retreat to salvage what could be salvaged of the tradition and spirituality of a Christian Empire becoming subjugated to Islam and declining theologically“. Vgl.: Sahas 1972. S. 45; ders. 1992. S. 194. Hishām wird allerdings nachgesagt, dass er zu der Tradition der toleranten Politik der Umayyaden zurückkehrte, was ihn von seinen direkten Vorgängern unterscheidet. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 33.

²⁰⁰ Vgl.: Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 231f; Griffith 2008. S. 40 Anm. 50. Es gibt keinerlei frühe Quellen zum Eintritt des Johannes in das Kloster Mar Saba. Desweiteren wird sein Name nicht in einer Liste der Verstorbenen geführt, die aus dem frühen 9. Jahrhundert überliefert ist. Theophanes gilt als die früheste biografische Referenz für Johannes. Er berichtet für das Jahr 729: „In Damascus of Syria there shone forth in his life and discourse John of the Golden Stream, son of Maṅsūr, a presbyter and a monk, a most excellent teacher.“ Vgl.: Hoyland 2001. S. 483; Theophanes S. 408, AM 6221.

Patriarchen von Jerusalem, Johannes V. (705-735), wohl kurz nach dessen Amtsantritt zum Priester geweiht wurde und er seine ihm verbliebenen Jahre mit der Abfassung theologischer Schriften, religiöser Poesie und griechischer Hymnen verbrachte.

Die sozialen und religiösen Umstände dieser Epoche waren besonders geprägt durch die kulminierenden Auseinandersetzungen der melkitischen Kirche mit den innerchristlichen Strömungen der Nestorianer und Jakobiten und der damit einhergehenden Selbstdefinition der orthodoxen Kirche im Angesicht des Islams. Unter dem Patriarchen Johannes V. wurde Jerusalem wieder zum Zentrum des orthodoxen Lebens innerhalb des Kalifats und die Mönche der Klöster in der jüdischen Wüste, ganz besonders die des Klosters Mar Saba, zu den Lehrmeistern der melkitischen Kirche.²⁰¹ Jerusalem und seine benachbarten Klöster wurden somit zum aktivsten literarischen Zentrum der griechischen Kultur im 8. Jahrhundert und deren Theologen gehörten zu den prominentesten griechischen Autoren ihrer Tage.²⁰² In dieser Zeit entstanden die ersten christlichen Antworten in griechischer und syrischer Sprache auf die religiösen Herausforderungen des Islams, zu denen Johannes Damaskenos einen herausragenden Beitrag leistete. In seinem Hauptwerk, der *Quelle der Erkenntnis* (entstanden nach 742/3), legte er zum ersten Mal in der Geschichte des christlichen Glaubens die theologischen Grundlagen und Dogmen des orthodoxen Glaubens dar.²⁰³ Auf diese Weise reagierte er auf die speziellen Herausforderungen seiner Zeit, in der eine umfassende Glaubensdefinition notwendig erschien. Johannes selbst gibt als Zweck für seine Arbeit an, dass er vorrangig die Dinge, die die heiligen und weisen Männer zu unterschiedlichen Zeiten gelehrt haben, zusammenfassen und wiedergeben wolle, ohne dabei eigene Gedanken einfügen zu wollen. Die Auswahl und Handhabung der von ihm verwendeten Schriften aus Philosophie, Geschichte und

²⁰¹ Vgl.: Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 231f; Sahas 1992. S. 194.

²⁰² Vgl.: Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 219.

²⁰³ Vgl.: Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 233; Glei/Khoury 1995. S. 12. Die *Quelle der Erkenntnis* besteht aus drei Teilen: 1. *Dialectica*, der die grundlegenden intellektuellen Instrumente für das Glaubensverständnis erörtert, 2. *De haresibus*, der die Irrlehren zusammenfasst und aufzeigt, 3. *De fide orthodoxa* bzw. *Expositio fidei*, der den wahren Glauben detailliert beschreibt, herausgegeben von Kotter, Bonifatius: Die Schriften des Johannes von Damaskus. 1. Band I (PTS 7, Berlin 1969, 51-146), 2. Band IV (PTS 22, Berlin 1981, 19-67), 3. Band I (PTS 7, Berlin, 20-26).

Theologie der vorangegangenen Jahrhunderte lässt jedoch die erstaunliche Kompetenz und Sorgfalt des Autors erahnen.²⁰⁴

Daneben wendete sich Johannes Damaskenos in seinen Schriften gegen die ikonoklastischen Strömungen in Syrien und Byzanz und wurde aus diesem Grund auf dem Konzil in Hieria 754, auf dem die Bilderverehrung durch Kaiser Konstantin V. verurteilt wurde, exkommuniziert.²⁰⁵ Die Konzilsakten, die anscheinend die ältesten Dokumente sind, die sich mit der Person des Johannes beschäftigen, schildern ihn als Bedrohung für die orthodoxe Kirche und des byzantinischen Kaisers.

Anathema to Mansūr, who has a bad name and Saracen opinions. To the iconolater and falsifier Mansūr, anathema. To the insulter of Christ and conspirator against the empire, Mansūr, anathema. To the teacher of impiety and perverter of the sacred Scripture, Mansūr, anathema.²⁰⁶

Es wird angenommen, dass Johannes Damaskenos die Exkommunikation nicht mehr erlebte und zwischen 749 und 753/4 in hohem Alter im Kloster

²⁰⁴ Vgl.: Sahas 1972. S. 52f.

²⁰⁵ In der Forschung gibt es Kontroversen, gegen wen sich die Kritik des Johannes richtet. Allgemein wird angenommen, dass er sich gegen die ikonoklastische Politik von Byzanz, die unter Kaisers Leo III. mit dem Edikt von 726 angeblich ihren Anfang nahm, wendet. Griffith führt an, dass in Syrien/Palästina die Christen bereits vor diesem Edikt unter den jüdischen und islamischen Einfluss ikonoklastischer Strömungen gerieten. Die Berichte aus Konstantinopel verschlimmerten das bereits bestehende Problem und somit wendete sich Johannes sowohl gegen die syrischen als auch die byzantinischen Gegebenheiten. Vgl.: Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 235; Sahas 1992. S. 186; ders. 1972. S. 11. Das Konzil von Hieria wurde durch das zweite Konzil von Nicäa 787 wieder aufgehoben.

²⁰⁶ Vgl.: Mansi: Collectio, XIII, 356D. Zitiert nach der Übersetzung von Sahas. Vgl.: Sahas 1972. S. 4 Anm. 2. Die Kritik des Johannes Damaskenos richtet sich nicht nur gegen die ikonoklastischen Strömungen des Kaisers, sondern er sieht in Leos Edikt den Versuch des Staates auf Glaubensfragen und kirchliche Belange Einfluss auszuüben. Vgl.: Sahas 1972. S. 6 Anm. 2. Die ikonoklastische Synode benutzt den Namen Mansūr anstelle von Johannes Damaskenos, um diesen zu diskreditieren und dessen Nähe zu den Sarazenen zu betonen. Sahas sieht in der Bezeichnung „Saraceminded“ durch die ikonoklastische Synode die Bestätigung für Johannes' Affinität mit der arabischen Welt aufgrund seiner Umgebung, seiner Familie und seines persönlichen Kontaktes mit Muslimen, was ihn zu einem Kenner des Islams macht. Vgl.: Sahas 1972. S. 13.

von Mar Saba verstorben ist.²⁰⁷ Von den nachfolgenden Generationen wurde die herausragende Rolle des syrischen Theologen und Dogmatikers weit über die Grenzen seines Wirkungskreises hinaus gewürdigt. Seine Werke bildeten die Grundlagen der Griechisch Orthodoxen Kirche in Byzanz und beeinflussten ebenso die Kirchengdogmatik der Lateinischen Kirche für viele Jahrhunderte.²⁰⁸ Die Vielzahl der überlieferten Handschriften verdeutlicht den Stellenwert dieser Werke und deren Bedeutung für die Scholastik. Im Jahre 1890 wurde Johannes Damaskenos durch die Kurie gewürdigt und zum römisch-katholischen Kirchenlehrer erklärt.

Für die Erforschung des frühen Islams ist besonders ein Text des Johannes Damaskenos von Belang: das Kapitel über den Islam als Bestandteil der *Quelle der Erkenntnis*, seines Hauptwerkes. Die folgenden Abschnitte werden sich zunächst mit der Textgeschichte dessen und danach mit der Analyse des Inhalts beschäftigen.

²⁰⁷ Die Annahme stützt sich auf einen Vermerk in den Konzilsakten von Hieria, der besagt, dass „the Trinity has deposed“ Johannes. Dies legt den Schluss nahe, dass Johannes bereits verstorben sei. Vgl.: Concilia sacra 13.356C-D. Sahas 1992. S. 188 ; Gleil/Khoury 1995. S. 12. Hoyland führt an, dass die Deutung dieser Aussage nicht zwingend zutreffen muss. Vgl.: Hoyland 2001. S. 482.

²⁰⁸ Griffith führt an, dass die herausragende Rolle des Johannes Damaskenos, die er für die nachfolgenden Generationen spielte, die Forschung nicht zu dem Schluss führen dürfe, er hätte diese Rolle bereits zu Lebzeiten eingenommen. Seine Werke seien für Syrien bestimmt gewesen und wurden in Byzanz erst mit Verzögerung wahrgenommen. Vgl.: Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 235. Für eine verzögerte Würdigung seiner Werke spricht aber vielleicht auch, dass Johannes heftig gegen den Ikonoklasmus aufgetreten ist. Erst nachdem sich die bilderfeindliche Stimmung in Byzanz gelegt hatte, konnten seine Werke auch hier entsprechend gewürdigt werden.

4.1.2. *De haeresibus* cap. 100

4.1.2.1. Textgeschichte

Die *Quelle der Erkenntnis* wird als das theologische Hauptwerk des Johannes Damaskenos betrachtet und ist vermutlich im Jahr 743 in den letzten Lebensjahren des Autors im Kloster von Mar Saba entstanden.²⁰⁹ Johannes kam der Bitte seines Adoptivbruders Cosmas nach, der zu dieser Zeit den Bischofssitz in Maiuma nahe Gaza übernommen hatte, einen Leitfaden der christlichen Doktrin zusammenzustellen, in dem die kirchlichen Lehren gestützt auf die biblischen sowie patristischen Interpretationen klar verständlich dargestellt seien.²¹⁰ Das Werk besteht aus drei Teilen. Der erste Teil, die *Capita Philosophica* oder *Dialectica*, liefert eine Zusammenstellung der grundlegenden philosophischen Kategorien der Antike und dient als Einführung und Erklärung zum Glauben allgemein und speziell zum dritten Teil des Werkes. *De Haeresibus* (*Compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt*) bildet den zweiten Teil des Werkes und gibt eine Auflistung der bisher bekannten Häresien, damit der Gläubige auf der Suche nach dem rechten Glauben die Irrwege erkennen und vermeiden lerne. Im dritten Teil, der *Expositio accurata fidei Orthodoxae* oder *De Fide Orthodoxa*, wird eine systematische Zusammenstellung der christlichen Lehrsätze geliefert, die auf den Lehren der sechs Konzilien der byzantinischen Orthodoxie beruhen.²¹¹

Die Authentizität und Autorschaft des ersten und des dritten Teils ist innerhalb der Forschung unumstritten. Bei der Beurteilung des zweiten Teiles, des Buches der Häresien, gehen die Meinungen zum Teil auseinander.²¹² Diskutiert wird zum einen, ob das Buch der Häresien von Beginn an ein fester

²⁰⁹ Für die Kontroversen um die Zugehörigkeit des Damaskenos zum Kloster von Mar Saba s.o. Anm. 200.

²¹⁰ Johannes hat in der Einleitung selbst eine Widmung an seinen Adoptivbruder vorangestellt. Vgl.: PG 94, 521A; Sahas 1972. S. 54; Kotter 1969. S. 29; Hoyland 2001. S. 483.

²¹¹ Vgl.: Hoyland 2001. S. 484.

²¹² Vgl.: Sahas 1972. S. 58. Die Handschriftenüberlieferung ist zwar erst ab dem 11. Jahrhundert gegeben, allgemein wird die Authentizität aber angenommen. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 300. Für eine umfangreiche Diskussion der Überlieferung siehe: Kotter, Bonifatius: Die Überlieferung des Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskus. vol. 5. In: *Studia Patristica et Byzantina*. Ettl 1959.

Bestandteil des Werkes war oder dieses erst im Nachhinein integriert wurde.²¹³ Desweiteren ist die ursprüngliche Anzahl der enthaltenen Häresien umstritten. Am Schluss des *De Haeresibus* wird erwähnt, dass in diesem Buch 100 Häresien behandelt werden, dennoch sind 103 Häresien in verschiedenen Manuskripten überliefert.²¹⁴ Übereinstimmung herrscht innerhalb der Forschung über die ersten 80 beschriebenen Häresien. Diese sind eine wortgenaue Wiedergabe einer früheren Zusammenstellung durch Epiphanius von Salamis.²¹⁵ Die folgenden zwanzig Häresien werden als eine Kompilation verschiedener Autoren wie zum Beispiel des Theodoret, des Timotheus von Konstantinopel, des Sophronius von Jerusalem und des Leontius von Byzanz betrachtet.²¹⁶ Die letzten drei Häresien befassen sich mit dem Islam, dem Ikonoklasmus und den Aposchiten.

Unter den beschriebenen Häresien fällt die Einzigartigkeit des Kapitels über den Islam ins Auge. Während die übrigen Kapitel meist nur aus einigen wenigen Zeilen bestehen, umfasst dieses Kapitel mehr als vier Spalten. Desweiteren weist es Unterschiede in der Einleitung und dem verwendeten Stil auf. Das Kapitel gilt allgemein als die erste überlieferte Äußerung zu den Inhalten der islamischen Lehren und gibt somit Aufschluss über den Wissensstand und die Haltung der Christen gegenüber der neuen Religion in der Frühphase des Islams. Falls Johannes Damaskenos oder einer seiner Zeitgenossen für

²¹³ Frühe Manuskripte beinhalten lediglich den ersten und den dritten Teil des Werkes. Inhaltlich bilden diese beiden eine Einheit, welches die These eines späteren Einschubes erklären könnte. Viele Manuskripte setzen die *De Haeresibus* an den Schluss des Werkes und nicht in die Mitte. Andererseits gibt Johannes Damaskenos in seinem Proömion einen Ausblick auf den Inhalt und führt die Reihenfolge an: *Dialectica, De Haeresibus, De Fide Orthodoxa*. Vgl.: Sahas 1972. S. 55.

²¹⁴ Vgl.: PG 94, 777B. In der Forschung wird darüber diskutiert, welche der Häresien zur Originalabfassung gehörten und welche durch welchen Autor und in welcher Epoche hinzu gekommen sind. Vgl.: Sahas 1972. S. 57; Hoyland 2001. S. 484 Anm. 103; Kotter1959. S. 213.

²¹⁵ Die ersten zwanzig Kapitel behandeln vorchristliche religiöse und philosophische Strömungen des Barbarismus, des Skythismus, des Hellenismus und des Judentums. Die folgenden sechzig Kapitel beschreiben eine Anzahl von nachchristlichen Häresien von dem Simonianismus bis zu den Messalianern. Epiphanius von Salamis (315-403) wurde 367 zum Bischof von Konstantia (vormals Salamis) auf Zypern berufen. Er war ein glühender Verfechter der patristischen Tradition und lehnte Origenes und dessen Anhängern vehement ab. Sein Hauptwerk *Panarion omnium haeresium* wird interpretiert als „Arzneikasten gegen die Schlangenbisse der Häresie“. In seiner Abhandlung wurden Werke anderer Autoren wie Irenaeus und Hippolytus entdeckt. Vgl.: PG 151, 173 – 152, 773. Sahas 1972. S. 56f.

²¹⁶ Vgl.: Sahas 1972. S. 57f.

dessen Autorschaft verantwortlich ist, wäre es ein wichtiges Zeitdokument, dessen Wert jedoch sinken würde, wenn es zu einem späteren und nicht genau verifizierbaren Zeitpunkt durch einen nicht zu verortenden Autor an das Werk des Damaskenos angebunden wurde.²¹⁷ Aus diesem Grund wird die Authentizität des Kapitels in der Forschung diskutiert, da es für die Analyse der Wahrnehmung einer neuen Religion durch die christlichen Gläubigen und die Bewertung des frühen Islams von elementarer Bedeutung ist.²¹⁸ Die Authentizität des Kapitels wird vor allem durch A. Abel bestritten.²¹⁹ Gestützt auf die Analyse des Inhalts und dem Vergleich mit späteren Texten kommt er zu dem Schluss, dass es sich um eine Interpolation des 9. bzw. 12. Jahrhunderts handeln müsse.²²⁰ Abel sieht dies in der Verwendung von Einzelheiten begründet, die nach seiner Auffassung nicht im 8. Jahrhundert anzutreffen seien und betrachtet das Kapitel 100/101 als einen Zusammenschchnitt des *Thesaurus Orthodoxae Fidei* (PG 140, 105-113) des Niketas Choniates (1150-1215), welcher von einem Schreiber bzw. einem Übersetzer frühestens im 9. Jahrhundert in das Buch des Damaskenos eingefügt wurde.²²¹ Seine Annahmen sind aber

²¹⁷ Vgl.: Hoyland 2001. S. 485. Nikephorus von Konstantinopel (757-829) gibt in seiner dritten *Oratio* gegen Konstantin Kopronymus fast wortgenau die Beschreibung der „Häresie 102, Christianocategoroi“ des *De Haeresibus* wieder, die den Ikonoklasmus beschreibt. Dies scheint zu bestätigen, dass die Existenz des Textes kurz nach dem Tod des Johannes Damaskenos bekannt war. Vgl.: PG, C, 528. Sahas 1972. S. 59f.

²¹⁸ Vgl.: Sahas 1972. S. 58f. Hoyland lässt die Frage offen, ob Johannes Damaskenos oder einer seiner Zeitgenossen der Verfasser ist. Er hält den Text aber für eine frühe byzantinische Polemik gegen den Islam und betrachtet die Autorschaft für die Beurteilung des Textes als zweitrangig. Vgl.: Hoyland 2001. S. 485. Auf inhaltliche Belange wird im folgenden Kapitel eingegangen werden.

²¹⁹ F. Diekamp äußerte 1907 die These, dass die *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (PG 94, 764A-765B), die kleine Auszüge des Kapitels 100/101 wiedergibt, früher als die *De Haeresibus* anzusetzen sei und Johannes Damaskenos davon Gebrauch gemacht habe. Vgl.: Diekamp, Franz: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Münster 1907. Die frühe Datierung der *Doctrina Patrum* ist aber nicht sicher und wurde von Kotter widerlegt. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 43. Kotter 1959. S. 211-214.

²²⁰ Abel greift dieses Thema zuerst in seiner Dissertation (*La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, Paris 1961) auf und meint, dass das Werk durch einen anonymen Autor verfasst wurde, der von dem Werk *Gegen Mohamet* von Niketas dem Philosophen beeinflusst wurde. Später verwarf Abel diese Annahme und nahm seine These in einem anderen Beitrag wieder auf. Vgl: Glei/Khoury 1995. S. 39.

²²¹ Abel kommt bei dem Vergleich beider Texte zu dem Schluss, dass es sich um den selben Text handle, wobei er den Abschnitt des *Thesaurus* für das Original hält. Er erklärt seine These damit,

umstritten, weshalb besonders seit der Analyse von B. Kotter allgemein in der Forschung die Datierung und auch die Autorschaft des Johannes Damaskenos bezüglich des Kapitels 100/101 als gesichert gilt.²²²

dass das Kapitel 100/101 keinen Schluss habe und unvollendet sei. Die unterschiedliche Textgestaltung und die Satzbildung erklärt sich Abel als Lese- bzw. Abschreibfehler des Schreibers. Für eine spätere Abfassungszeit sprechen laut Abel ebenfalls die Verwendung koranischer Texte, die eine griechische Übersetzung des Korans voraussetze, sowie einige inhaltliche Einzelheiten. So beruhe die Geschichte der Kamelstute auf einer späteren Überlieferung, desweiteren sprechen die Verwendung des Wortes Beigeseller für die Christen sowie die Verwendung einiger christlicher und koranischer Argumente für eine spätere Abfassung. Vgl.: Glej/Khoury 1995. S. 39f.; Sahas 1972. S. 62-66. Die vollständige Argumentation Abels siehe unter: Abel, Armand: Le Chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité. In : SI XIX. Paris 1963. S. 5-25.

²²² Khoury widerlegt die Hauptthesen Abels, da dies die Textforschung der Handschriften aus den 8.-12. Jahrhundert ergeben habe. Desweiteren sei eine griechische Übersetzung des Korans für Johannes Damaskenos nicht notwendig gewesen, da er seine Kenntnisse aus dem direkten Umgang mit den Muslimen am Hof gewinnen konnte. Die auffallende Ausführlichkeit des Kapitels über den Islam im Vergleich zu den anderen Häresien erkläre sich nicht durch eine spätere Interpolation, sondern sei der zeitgenössischen Situation geschuldet. Der Islam war eine neue Religion und musste ausführlicher beschrieben werden. Vgl.: Glej/Khoury 1995. S. 40-44. Für eine umfangreiche Analyse vgl. dazu: Khoury, Adel Th.: *Les théologiens byzantins et l'Islam*. Louvain 1965.; Sahas kritisiert ebenfalls Abels Argumentation. Er sieht es als wahrscheinlicher an, dass das Kapitel über den Islam die Basis für den Text des Thesaurus sei, der neben dem Kapitel spätere Entwicklungen des muslimisch-christlichen Dialoges einbezog und aus diesem Grund länger und ausführlicher sei. Mit Sicherheit könne gesagt werden, dass das Kapitel 100/101 bereits einige Jahrzehnte nach der *Quelle der Erkenntnis*, die eindeutig Johannes Damaskenos zugeschrieben wird, bekannt war und seitdem dem Theologen zugesprochen werde. Vgl.: Sahas 1972 S. 64-66. Hoyland sieht gleichfalls die These einer späteren Abfassungszeit seit den Forschungen Kotters widerlegt. Allerdings ist er sich nicht sicher, ob Johannes Damaskenos mit Sicherheit als Autor anzunehmen sei. „But since it must have been written, if not by John of Damascus himself, then by a near contemporary, the question does not affect appreciation of the text as an example of early Byzantine polemic.“ Vgl.: Hoyland 2001. S. 485.; Kotter 1969-1981. Griffith schließt sich der These Hoylands an. Vgl.: Griffith 2005. S. 95.

4.1.2.2. Textanalyse

4.1.2.2.1. Inhaltliche Erschließung des Textes

Johannes Damaskenos schließt die Abhandlung über die bekannten Häresien seiner Zeit als ein Teil der *Quelle der Erkenntnis* mit dem Kapitel über den Islam ab und bringt die Zusammenstellung auf diese Weise auf den neuesten Stand.²²³

<Schließlich> gibt es auch noch die bis heute einflussreiche Irrlehre der Ismaeliten, ein Vorläufer des Antichristen.²²⁴

Die Platzierung des Kapitels und die Verwendung der Bezeichnung „Irrlehre“ (θρησκεία) erwecken den Anschein, dass die Glaubensgemeinschaft der Araber zum Zeitpunkt der Abfassung und von dem Autor selbst nicht als eigenständige Religion wahrgenommen wird. Vielmehr reiht sie sich in die Abfolge der verschiedenen archaischen und christlichen Häresien ein und schließt diese ab.²²⁵ Erstaunt zeigt sich Johannes über die Macht und den großen Einfluss, den die Araber und „die bis heute einflussreiche Irrlehre“ in den ehemaligen byzantinischen Gebieten in so kurzer Zeit erringen konnten.²²⁶ Ganz in der christlichen Tradition sieht er die „Irrlehre“ als den „Vorläufer des Antichristen“, der laut den biblischen Aussagen der Propheten, des Hoheliedes und der Offenbarung ein Teil der göttlichen Endzeitplanung ist, wobei diese Stigmatisierung nicht nur für den Islam gebräuchlich ist.²²⁷ In einem Kapitel der *De Fide Orthodoxa* betrachtet Johannes neben Satan all diejenigen als Antichristen,

²²³ Vgl.: Sahas 1972. S. 68.

²²⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 75. Z. 1-2.

²²⁵ Vgl.: Sahas 1972. S. 68; Pochoshajew 2004. S. 65. Siegfried Raeder merkt an, dass sich θρησκεία auch als Religion übersetzen lasse. Johannes Damaskenos habe vielleicht schon die Erkenntnis gewonnen, dass es sich um eine größere Bewegung handelt. Vgl.: Raeder, Siegfried: Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Neukirchen-Vluyn 2006. S. 28. Abschließend lässt sich diese Aussage nicht überprüfen, da es Unterschiede in den überlieferten griechischen und lateinischen Texten gibt, die es erschweren, die beabsichtigte Bedeutung zu erfassen und Spekulationen erlauben. Vgl.: Sahas 1972. S. 68.

²²⁶ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 185; Pochoshajew 2004. S. 65.

²²⁷ Vgl.: Tolan 2002. S. 45.

die nicht die göttliche Wesensart Jesu Christi anerkennen und verwendet diese Bezeichnung zum Beispiel für Nestorius, der den Begriff Gottesgebärierin für Maria ablehnte und damit den Nestorianismus begründete.²²⁸ Besonders während der ikonoklastischen Auseinandersetzung werden Abweichler vom orthodoxen Glauben als „Vorläufer des Antichristen“ bezeichnet und beschimpft.²²⁹

Johannes beschreibt in Kürze die Herkunft der Araber und verwendet die drei Bezeichnungen Ismaeliten, Hagarener bzw. Sarazenen und führt im Folgenden kurz deren Etymologie an.²³⁰ Alle drei Begriffe werden von ihm anhand der biblischen Vorgaben erklärt.²³¹ Ismael war der Sohn des Abraham und der Magd Hagar und wurde aufgrund Abrahams Frau Sara mit dem Kind „leer“ fortgeschickt.²³² Da die Muslime sich selbst in der Tradition Abrahams und als Nachfahren des Ismael sehen, können die Bezeichnungen Ismaeliten bzw. Agarener/Hagarener als Reminiszenz an den Gründervater und dessen Mutter Hagar von ihnen akzeptiert werden.²³³ Die biblische Erklärung der etymologischen Herkunft für Sarazenen, die Johannes anführt (Sarazenen aber nennt man sie nach der Etymologie `Sara-leer`, weil Hagar zu dem Engel gesagt hat: „Sara hat mich leer fortgeschickt.“²³⁴), findet sich dagegen nicht in

²²⁸ Vgl.: Sahas 1972. S. 69; Gleil/Khoury 1995. S. 186; PG 94, 1216A und 1032A.

²²⁹ Zum Beispiel werden Kaiser Leo III. und sein Sohn Konstantius V. und andere Vertreter des Ikonoklasmus von deren Gegnern als „Vorläufer des Antichristen“ bezeichnet. Selbst in frühen muslimischen Schriften findet sich diese Bezeichnung wieder und deutet auf einen regen interreligiösen Dialog hin. Vgl.: Sahas 1972. S. 69 und Anm.6. Interessant ist, dass Johannes die *Quelle der Erkenntnis* gemäß seiner Einleitung auf Betreiben seines Bruders Cosmas schrieb, der den Bischofssitz von Maiuma im Jahr 743 übernommen hatte. Dessen Vorgänger, Bischof Peter von Maiuma, war im selben Jahr zum Tode verurteilt worden, da er den Islam öffentlich verworfen und Mohammed als falschen Propheten und Vorläufer des Antichristen bezeichnet hatte.

²³⁰ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 75 Z. 2-5.

²³¹ Dies entspricht der traditionellen zeitgenössischen Sicht, die Welt anhand biblischer und alttestamentarischer Vorstellungen zu erklären. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 232.

²³² Vgl.: Gen 16, 4; 21, 10-18.

²³³ Vgl.: Sahas 1972. S. 70. Abraham und Ismael werden im Koran mehrfach erwähnt. U.a. in Koran Sure 2: 127, 133, 135 u. 136. In der Bibel wird berichtet, dass Gott neben Isaak ebenfalls Ismael ein großes Volk verspricht. Gen 21,13; 25, 12-18.

²³⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1972. S. 75 Z. 4-5.

der Bibel wieder und ist nach seiner Argumentation schwer zu verstehen.²³⁵ Johannes führt diese Bezeichnungen für die Araber nicht neu ein, sondern merkt an, dass sie so genannt werden. Bereits in verschiedenen Quellen des 4. Jahrhunderts finden sich diese drei Namen für die räuberischen Wüstenstämme der Arabischen Halbinsel und sie sind den Bewohnern somit bekannt.²³⁶ Die Aufzählung aller drei Namen für die Araber wird von einigen Gelehrten als polemische Taktik interpretiert, mit Hilfe derer Johannes auf die uneheliche Abstammung Ismaels hinweisen will.²³⁷ Möglich ist aber ebenso, dass Johannes die verschiedenen, bekannten Quellen zusammenführt, ohne damit eine negative Wertung abgeben zu wollen.

Im Folgenden geht der Theologe auf die Entstehung der Religion der Araber ein, wobei er zunächst darauf verweist, dass die Araber vormals Götzendienen waren, die den Morgenstern und die Aphrodite verehrten, welche sie Khabar nannten, was in der Übersetzung „die Große“ bedeute.²³⁸

Seit der Zeit des Kaisers Herakleios aber erwuchs ihnen ein falscher Prophet, Muhammad [Μᾶμεδ] mit Namen, der, nachdem er mit dem

²³⁵ In der Bibel steht, dass Hagar von ihrer Herrin weggelaufen ist, aber durch Abraham reich bedacht wurde. Vgl.: Gen 16,6 und Gen 25,6. Die Ableitung des Namens könnte ebenso mit den Siedlungsgebieten im Osten zusammenhängen und auf *sharq/sharqi* für Osten bzw. Orientale zurückgeführt werden. Vgl.: Glei/Khoury 1972. S. 186; Raeder 2006. S. 28. Sahas und Tolan führen an, dass die Etymologie auf einem nicht zu übersetzenden Wortspiel (pun) beruhe und deshalb schwer zu erklären sei. Vgl.: Sahas 1972. S. 132f; Tolan 2002. S. 52; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 301. Shahid und Dörper geben weitere etymologische Varianten der Herleitung für Sarazenen an. Vgl.: Shahid, Irfan: The Term *Saraceni* and the Image of the Arabs. In: ders.: Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs. Washington D. C.: 1984. S. 123-131.; Dörper, Siegfried: Zum Problem des Völkernamens *Saraceni*. In: Neue Romania. Veröffentlichungsreihe des Studienbereichs Neue Romania des Instituts für Romanische Philologie (Sonderherft, hrsg. Von Chr. Foltys und Th. Kotschi). Nr. 14. Berlin: 1993. S. 91-107.

²³⁶ So schreibt z.B. Hieronymus in einem seiner Briefe „von den Arabern und Agarenern, die heute Sarazenen heißen, in unmittelbarer Nachbarschaft der Stadt Jerusalem“. Vgl.: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. (Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften Bd. 2-3; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 16 und 18) Kempten; München: J. Kösel : F. Pustet, 1936-1937. In: IV.b. Briefe wissenschaftlichen Inhaltes: Exegetische Briefe. 129. An Dardanus: Das Land der Verheißung. Weitere Beispiele finden sich u.a. bei Athanasius (295-373) – Leben des hl. Antonius (Vita Antonii) oder Theodoret von Cyrus (gest. 466) – Mönchsgeschichte (Historia Religiosa).

²³⁷ Vgl.: Sahas 1972. S. 70.

²³⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 75 Z. 6-8.

Alten und Neuen Testament Bekanntschaft gemacht und anscheinend mit einem arianischen Mönch Umgang gepflegt hatte, eine eigene Häresie schuf.²³⁹

Johannes kennzeichnet Muhammad als „falschen“ Propheten und spricht ihm damit jede göttliche Legitimation ab.²⁴⁰ Gleichzeitig unterminiert er den Offenbarungsanspruch des Islams, indem er Muhammad als den Schöpfer der Häresie angibt und jegliche göttliche Beteiligung unerwähnt lässt und damit ausschließt bzw. ablehnt.²⁴¹ Er unterstreicht die Einordnung der arabischen Religion als christliche Häresie, indem er darauf verweist, dass Muhammad das Alte und Neue Testament kannte und wahrscheinlich durch den Umgang mit einem christlichen Häretiker, einem arianischen Mönch, vom wahren Glauben abgekommen sei.²⁴² In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts entsteht in der muslimischen Literatur die Legende des nestorianischen Mönches Bahīrā, dem eine entscheidende Rolle bei der Formation des Islams zugewiesen wird.²⁴³ Scheinbar kennt Johannes diese Tradition (noch) nicht, die aber von den nachfolgenden christlichen Theologen aufgegriffen wird.²⁴⁴ Denkbar ist, dass diese muslimische Tradition erst als eine diskursive Praktik des interreligiösen Dialoges entstanden ist und der Theologe als einer der Akteure am Beginn dieser

²³⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 75 Z.9-13.

²⁴⁰ Johannes verwendet im Text den Namen *Mūμεδ*, welcher aus dem Syrischen kommt. Daraus wird mit zunehmender Arabisierung Muhammad. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 330.

²⁴¹ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 66; Glei/Khoury 1995. S. 187.

²⁴² Ein anderer Kodex nennt weitere Quellen aus den Muhammad geschöpft habe. So habe er von den Juden, den Christen sowie den Arianern und Nestorianer gelernt. Vgl.: Sahas 1972. S. 73; Kodex R. 2508. PG 94, 765 (y). Muhammad scheint die biblischen Texte nicht gelesen zu haben (zum Teil wird berichtet, dass er selbst nicht schreiben und lesen konnte), vielmehr hat er wahrscheinlich aus den apokryphen Texten der mündlichen Tradition geschöpft. Vgl.: Raeder 2006. S. 28.

²⁴³ Der Mönch erkennt in dem jungen Muhammad den zukünftigen Propheten und unterrichtet ihn in christlichen Lehren.

²⁴⁴ U.a. beschreibt Petrus Venerabilis den Einfluss des Mönches auf den jungen Muhammad. Vgl.: Glei, Reinhold: Schriften zum Islam/Petrus Venerabilis (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, 1), Altenberge 1985.

Kette zu verorten ist.²⁴⁵ Insgesamt betrachtet erkennt Johannes die gemeinsamen Grundlagen des Juden- und Christentums mit dem Islam an, die gleichfalls im Koran zu finden und die ihm bekannt sind.²⁴⁶ Die Unterschiede ergeben sich für ihn durch die häretischen Einflüsse der bereits bekannten christlichen Gruppierungen und er argumentiert gegen sie in der Weise, wie es die Christen in den letzten Jahrhunderten gegen die christlichen Häresien getan haben. Für Johannes ist der Islam somit anscheinend immer noch ein Bestandteil des innerchristlichen Diskurses und keine neue Religion.²⁴⁷

Die Grundlagen der „Irrlehre“ hielt Muhammed in einer „Schrift (γρᾶφή)“ fest und verbreitete „zum Schein das Gerücht“, sie sei vom Himmel und „von Gott auf ihn herabgekommen“, „um beim Volk den Anschein der Gottesfurcht zu erwecken“.²⁴⁸ Johannes weiß folglich um eine Schrift bzw. Buch (βιβλος)²⁴⁹, in dem Muhammed einige „lächerliche“²⁵⁰ Lehrsätze aufstellte, kennt aber offenbar die Bezeichnung *Koran* (noch) nicht.²⁵¹ Den An-

²⁴⁵ Vgl.: Abel, Armand: Art. Bahira. Els². Bd. I. Leiden: 1960. S. 922; Tolan 2002. S. 52. Bahirā stammt aus dem Aramäischen und bedeutet der „Auserwählte/Ausgezeichnete“. Vgl.: Sahas 1972. S. 73. Im Koran wird ein Nichtaraber erwähnt. Vgl.: Raeder 2006. S. 28.

²⁴⁶ Der Koran selbst verweist auf den gemeinsamen Ursprung. Sowohl Juden als auch Christen sei die göttliche Wahrheit gesandt worden. Jedoch hätten sie diese für ihre Zwecke verfremdet und verfälscht bzw. falsch verstanden. Vgl.: Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam: Theologie des interreligiösen Zeugnisses. Stuttgart 2008. S. 239; Meyendorff 1964. S. 119.

²⁴⁷ Vgl.: Becker 1912. S. 177; Griffith 2008. S. 42. Arius lehnte wie Mohammed Jesus als Gottheit ab. Es gibt aber keine gesicherten Kenntnisse über die Einflüsse des Arianismus auf die Entstehung des Islams. Dennoch stehen sich die Anschauungen über die herausragende Würde Jesu sehr nahe. Vgl.: Raeder 2006. S. 28. Meyendorff erkennt zwar an, dass die Arianer und die Muslime die Trinität ablehnen, sieht aber eher monophysitische und nestorianische Einflüsse an der Entstehung des Islam beteiligt. Vgl.: Meyendorff 1964. S. 119.

²⁴⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 75 Z. 13-15.

²⁴⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 75 Z. 16.

²⁵⁰ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 75 Z. 16.

²⁵¹ In den ersten Jahrhunderten ist die Bezeichnung Koran nicht geläufig bzw. bekannt. Der Koran selbst spricht von einem Buch bzw. einer Schrift (al-Kitāb). Vgl.: u.a. Koran Sure 19: 16, 41, 51, 54. Auch bei Niketas von Byzanz (9.Jh) findet sich die Bezeichnung *Buch* oder *Büchlein der Agarener* (PG 105, 704 bzw. 709). Akominatos (12.Jh) erwähnt wahrscheinlich zum ersten Mal die Bezeichnung *Kouran* in seinem *Thesaurus* (PG 140, 129). Nach ihm wird die Bezeichnung fast immer verwendet. So z.B. *Kouranion* bei Bartolomaios (13.Jh, PG 104, 1384-1448) oder *Alkoranon* bei Kydones (14.Jh, PG 154, 1104). Vgl.: Eichner, Wolfgang: Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern. In: DI 23. 1936. S. 150f.

spruch einer göttlichen Offenbarung lässt Johannes nicht zu und unterstreicht erneut Muhammads Rolle als „falscher Prophet“. Ausschließlich um die Araber für sich zugewinnen und sie für rein egoistische Gründe zu manipulieren, erweckte Muhammad den Anschein, dass Gott und nicht er selbst für den Inhalt des Korans verantwortlich gewesen sei.²⁵² Obwohl der Theologe das *Buch* und die darin von Muhammad aufgestellten *Lehrsätze* als „lächerlichen“ Versuch betrachtet und sie polemisch abwertet, erkennt er an, dass Muhammad auf diese Weise den arabischen Heiden und Götzendienern „die Ehrfurcht <vor Gott>“²⁵³ lehrte und sie aus der Gottlosigkeit führte.²⁵⁴

Im anschließenden Abschnitt schildert Johannes die elementaren Grundzüge des muslimischen Verständnisses von Gott und Christus.

Er sagt, Gott sei ein einziger, der Schöpfer aller Dinge; er sei weder selbst gezeugt noch habe er gezeugt. Er sagt <ferner>, Christus sei das Wort Gottes und Geist von ihm, geschaffen und ein Diener Gottes [...].²⁵⁵

Johannes schreibt weiter, dass Christus von Maria ohne menschliches Zutun durch Gottes Wort und Geist geboren wurde. Er war ein Prophet und Diener Gottes und sollte durch die frevelnden Juden gekreuzigt werden. Diese konnten aber nur ein Schattenbild Jesu an das Kreuz schlagen, während Jesus von Gott zu sich in den Himmel gerufen wurde. Dort wurde er von Gott befragt, ob er sich selbst auf Erden als Gott oder Gottes Sohn ausgegeben habe. Jesus verneinte und betonte seine Rolle als Gottes Diener, während andere Menschen jene Lügen über ihn verbreitet hätten und Gott erkannte seine Unschuld an.²⁵⁶ Johannes zeigt an dieser Stelle eindringlich und sachlich seine Kenntnisse von der koranischen Gotteslehre und Christologie. Die Auswahl der Themen und die Verwendung der fast wortgenauen Koranzitate beweisen, dass sich Johannes gut im Koran und mit den mohammedanischen Lehren aus-

²⁵² Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 66.

²⁵³ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 75 Z. 17.

²⁵⁴ Vgl.: Raeder 2006. S. 28; Sahas 1972. S. 72.

²⁵⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 75 Z. 18-20.

²⁵⁶ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 75 Z. 20- S. 77 Z. 5.

kennt und wahrscheinlich Zugang zum heiligen Buch der Muslime hat.²⁵⁷ Bereits mit der ersten Aussage: „Es gibt keinen Gott außer Allah“ trifft er den Kern und die Essenz des islamischen Glaubens, wobei er die Sure 112 fast wortgenau wiedergibt. Daneben finden sich viele weitere Stellen im Koran, die Gottes Einzigartigkeit und seine Rolle als Schöpfer aller Dinge betonen.²⁵⁸

Die Aussagen des Johannes zur Person Jesu decken sich weitestgehend mit den Lehren des Korans. Jesus wird geehrt als ein Prophet bzw. der Gesandte Gottes und er sei Wort und Geist von ihm. Er wird Messias und Diener Gottes genannt und es wird betont, dass er keinesfalls Sohn Gottes oder selbst ein Gott sei.²⁵⁹ Dagegen erwähnt Johannes, dass Maria die Schwester von Mose und Aaron sei, während im Koran Maria lediglich mit „Schwester Aarons“ angesprochen wird.²⁶⁰ Andere christliche Autoren verwenden die gleiche Kombination, weshalb einige Gelehrte dies als eine Verwechslung von Maria der Mutter Jesu mit Maria der Schwester von Mose und Aaron deuten, die für polemische Zwecke genutzt wird.²⁶¹ Inwieweit sich Johannes der Verwechslung bewusst ist und er dies gezielt zur Diffamierung einsetzt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Er erwähnt es nur, ohne es näher zu kommentieren. Eventuell weiß sein Publikum um die Diskrepanz der verschiedenen Aussagen, sodass er einzelne Argumente nur ansprechen muss, um die beabsichtigte Wirkung damit zu erzielen. Die Muslime reagieren auf diese Äußerungen und versuchen in den interreligiösen Auseinandersetzungen den Vorwürfen entgegenzuwirken, indem sie darauf verweisen, dass „Schwester Aarons“ im

²⁵⁷ Vgl.: Becker 1967. S. 436f; Pochoshajew 2004. S. 66f; Sahas 1972. S. 79; Hoyland 2001. S. 486, 489. In den Inschriften des Felsendomes finden sich die ersten schriftlich bekannten Korantexte. Johannes Damaskenos hielt sich lange Jahre in der Stadt auf und es ist wahrscheinlich, dass ihm diese Texte auch aufgrund seiner gesellschaftlichen Stellung bekannt waren.

²⁵⁸ Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers! Sprich : » Er ist Allah, der Einzige; Allah, der Unabhängige und von allen Angeflehte. Er zeugt nicht und ward nicht gezeugt; Und keiner ist ihm gleich.“ Vgl.: Koran Sure 112. Weitere Beispiele sind u.a. Koran Sure 3: 2,6. Weitere Stellen des Korans betonen die Einzigartigkeit Gottes und seine Rolle als Schöpfer aller Dinge, der selbst nicht gezeugt hat und nicht gezeugt wurde. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 188f.

²⁵⁹ Vgl. u.a.: Koran Suren 3: 39,45, 48-49; 4: 157, 171, 172; 5: 17,72,75, 110,111, 116-117; 9: 30,31; 19: 30, 35; 33:7; 43: 59. Siehe dazu auch Glei/Khoury 1995. S. 189; Hoyland 2001. S. 488.

²⁶⁰ Vgl.: Koran Sure 19:28.

²⁶¹ Sowohl der Vater der Mutter Jesu als auch von Mose und Aaron heißen Imrān/Amram, weshalb eine Verwechslung mit Maria/Marjam der Schwester des Mose und des Aaron möglich scheint. Vgl.: Koran Sure 3:3; Num. 26,59.

übertragenen Sinne zu betrachten sei.²⁶² Dies belegt, dass es einen regen inter-religiösen Diskurs gab, der auf christlicher wie islamischer Seite zu weiteren Aussageproduktionen führte.

Neben der strikten Ablehnung in Jesus den Sohn Gottes zu sehen, vertritt die islamische Religion die Ansicht, dass der Diener und Prophet Gottes nicht am Kreuz gestorben sei, sondern lediglich ein Schattenbild anstelle von Jesus getötet wurde.²⁶³ In der islamischen Tradition werden verschiedene Möglichkeiten angegeben, wie es dazu gekommen ist, während sich Johannes hier nicht weiter dazu äußert.²⁶⁴ Die Schilderung der Befragung Jesu durch Gott bezüglich seines Verhaltens und Selbstverständnisses auf Erden ist eine sachliche und exakte Zusammenfassung der Sure 5 (116,117) und zeigt wiederholt, wie gut Johannes in den koranischen Lehren bewandert ist.²⁶⁵

Nach den einleitenden, meist sachlichen Erklärungen zur Herkunft bzw. der Entstehung des Islams, dessen Gotteslehre und Christologie wendet sich Johannes dem Propheten Muhammad und der Legitimation seiner göttlichen Berufung zu. Er wertet erneut den Koran ab und spricht davon, dass Muhammad „in dieser Schrift noch von vielen anderen lächerlichen Dingen phantasie“ und hartnäckig behauptete, „daß sie von Gott auf ihn herabge-

²⁶² Die Muslime verweisen darauf, dass jener Imrān und der Amram aus der Bibel nicht identisch seien. Vielmehr sei eine rhetorische Person gemeint, die entweder für einen tugend- bzw. lasterhaften Menschen stehe. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 189.

²⁶³ Vgl.: Koran Sure 4: 157.

²⁶⁴ Zum einen habe Gott Jesus zu sich genommen, worauf die Juden Angst vor einem Aufruhr hatten und einen dem Jesus ähnlichen Menschen gekreuzigt hätten. Zum anderen gibt es die Erklärung, dass Gott einem anderen Menschen (einem Juden, einem seiner Wächter, einem Freiwilligen aus seiner Anhängerschaft bzw. dem Verräter) das Aussehen von Jesus verliehen habe. Eine nicht-orthodoxe Deutung vertritt die Ansicht, dass Jesus zwar körperlich am Kreuz gestorben sei, aber seine Botschaft und sein Geist weiter leben. Eine häretische Gruppe der Araber geht davon aus, dass Jesus noch lebendig vom Kreuz genommen wurde und sich nach Indien begab, um dort seine Botschaft zu verbreiten, wo er mit 120 Jahren gestorben und in Shrīnāgar begraben wurde. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 190f. Die verschiedenen Ansichten finden sich zum Teil auch in christlichen Gruppierungen wieder. So gab es zum Beispiel die Legende vom Priesterkönig Johannes, der ein großes christliches Reich im Osten beherrscht haben soll und sehnsüchtig von den westlichen Herrschern des Mittelalters erwartet wurde. Zum Teil versuchen immer wieder Gelehrte auf diesen Grundlagen wissenschaftlich nach dem Grab Jesu oder den Spuren des Menschen Jesu zu suchen.

²⁶⁵ Vgl.: Hoyland 2001. S. 489; Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 302.

kommen sei.“²⁶⁶ Der Theologe wechselt jetzt von der anonymen Sprecherposition in eine aktive Form. Er fordert im Namen der christlichen Gemeinschaft die hypothetisch gegenüberstehende muslimische Gemeinschaft auf, einen Nachweis für den göttlichen Ursprung des Korans bzw. die Gesandtschaft Muhammads zu erbringen und stellt zwei entscheidende Fragen.²⁶⁷

Wenn wir aber fragen: 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?²⁶⁸

Um die eigene Position hinreichend zu untermauern und seinem Gegenüber dessen Irrglauben vor Augen zu führen, beantwortet Johannes beide Fragen zuerst für das Christentum. Er kontrastiert Muhammad mit Mose, der „am Berg Sinai im Angesicht des ganzen Volkes das Gesetz empfang“, und somit das gesamte jüdische Volk als Zeuge hatte. Alle waren anwesend als „sich Gott in Wolken, Blitz, Gewitter und Sturmwind“ zeigte und die Offenbarung zu ihnen kam.²⁶⁹ Danach führt er an, dass das Kommen Jesu, „<selbst> Gott und Gottes Sohn“, dessen Fleischwerdung, Kreuzigung sowie seine Rolle als „Richter über die Lebenden und Toten“ durch Mose und alle folgenden Propheten vorhergesagt wurde.²⁷⁰ Eine ununterbrochene Reihe von biblischen Zeugen bestätigt somit die Legitimität und den Status Jesu. Folgerichtig stellt Johannes die sich ihm und damit dem Christentum allgemein aufdrängenden Fragen:

²⁶⁶ Vgl.: Gleil/Khoury 1995 S. 77 Z. 6-8.

²⁶⁷ Vgl.: Tolan 2002. S. 52; Pochoshajew 2004. S. 67.

²⁶⁸ Vgl.: Gleil/Khoury 1995 S. 77 Z. 8-10. An verschiedenen Stellen des Korans wird darauf verwiesen, dass Muhammad in den früheren Schriften der Buchreligionen erwähnt wurde. Abraham selbst habe um seine Sendung gebeten und auch Jesus habe sein Kommen vorhergesagt. Vgl.: Koran Suren 7: 157; 2: 129; 61: 6; u.a.; Gleil/Khoury 1995 S. 194.

²⁶⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 77 Z. 11-12; Tolan 2002. S. 52; Eichner 1936. S. 152.

²⁷⁰ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 77 Z. 13-16.

Wieso kam euer Prophet nicht auf diese Weise, indem andere über ihn Zeugnis ablegten, und wieso hat Gott nicht in eurem Beisein [...] das Gesetz übergeben, damit auch ihr einen Beweis hättet?²⁷¹

Die Muslime können auf alle diese Fragen lediglich mit einem „Gott tue, was er wolle“ antworten und offenbaren mit dieser knappen Antwort die eigene Unsicherheit.²⁷² Damit gibt sich Johannes nicht zufrieden und fragt, wie Muhammad die Schrift übermittelt worden sei, worauf die Muslime antworten, dass sie im Schlaf auf Muhammad herabgekommen ist. Im Koran wird allerdings nicht erwähnt, dass Muhammad schlief, als er die göttliche Offenbarung empfing. Es ist möglich, dass Johannes hier vielleicht aus der oralen Tradition schöpfte, die später zum Beispiel bei Ibn Ishâq zu finden ist.²⁷³ Sarkastisch merkt der Theologe an, dass ihm auf diese Weise das Wirken Gottes entgangen sein musste und unterstreicht die Polemik durch ein volkstümliches Sprichwort, das im überlieferten Text nicht angegeben wird.²⁷⁴ Ein drittes Mal fragt Johannes nach den Zeugen, die Muhammads Status untermauern und zeigt sich verwundert, wieso sie nicht selbst die Forderung an ihren Propheten gestellt haben:

Beweise erst einmal selbst durch Zeugen, daß du ein Prophet bist, daß du von Gott kommst, und welche Schrift Zeugnis über dich ablegt!

Schließlich habe doch jener Prophet in seiner Schrift selbst gefordert, „nichts ohne Zeugen zu tun oder anzunehmen“.²⁷⁵ Nun können die Muslime nichts anderes als nur noch voller Scham zu schweigen.

²⁷¹ Vgl.: Gleii/Khoury 1995. S. 77 Z. 17-22.

²⁷² Vgl.: Gleii/Khoury 1995. S. 77 Z. 22.

²⁷³ Vgl.: Sahas 1972. S. 79.

²⁷⁴ Vgl.: Gleii/Khoury 1995. S. 77 Z. 23-27. Zigabenos ergänzte den Text durch: „Wer schläft, faselt und sieht oft seltsame Träume“, (Panoplia 28,3: PG 130: 1336 D) In einem späteren Text aus dem 13.Jh wird an dieser Stelle auf die Bibelstelle 1 Thess 5, 5-6 verwiesen. (Disput über den Glauben 7: PG 131: 28 A). Vgl.: Gleii/Khoury 1995. S. 193.

²⁷⁵ Vgl.: Gleii/Khoury 1995.S. 77 Z. 28-31.

Anschließend fasst Johannes die Erkenntnisse aus der hypothetischen Befragung zusammen und zeigt damit die für ihn greifbare Widersprüchlichkeit in der islamischen Argumentation auf. Die Muslime dürfen aufgrund der Vorgaben des Korans ohne Zeugen weder eine Frau heiraten, noch auf dem Markt etwas kaufen oder Grundbesitz erwerben. Dennoch akzeptieren sie ohne jegliche Beweise ihren Glauben und ihre Schrift, die ihnen von einem Propheten übergeben wurden, der seine Legitimation nicht nachweisen kann.²⁷⁶ Johannes fordert die Muslime heraus bis sie nicht anders können, als zu schweigen, und gibt sie und ihren Glauben der Lächerlichkeit preis, indem er diesen mit dem rechtlichen Status ihrer Frauen bzw. materiellen Gütern vergleicht. Dabei zeigt er sich sehr sicher und gewandt im Umgang mit den islamischen Rechtsvorschriften, die wiederum im Koran verankert sind.²⁷⁷ Auf seine Forderung nach den prophetischen Zeugen für die Legitimation Muhammads und seiner göttlichen Gesandtschaft, erhält der Theologe keine Antwort und erwartet auch keine. In einigen Texten aus dem 9. Jahrhundert hingegen zitieren die muslimischen Gelehrten auf ähnliche Kontroversen Bibelstellen, die Muhammad als Propheten ankündigen würden.²⁷⁸ Da Johannes nichts dergleichen erwähnt, ist es wahrscheinlich, dass diese muslimische Bewegung als Antwort auf die Fragen erst innerhalb des interreligiösen Diskurses und nach Johannes Damaskenos entstanden ist.²⁷⁹

Nachdem Johannes die Legitimation und den göttlichen Offenbarungsanspruch der Muslime in Zweifel gezogen hat, widmet er sich den zentralen Einwänden der Muslime gegen das Christentum und dessen Christologie.²⁸⁰ Dabei setzt er in seiner Argumentation sowohl auf eine defensive Erklärung

²⁷⁶ Vgl. Glei/Khoury 1995. S. 77 Z. 33- S. 79 Z. 6.

²⁷⁷ Vgl.: Becker 1912. S. 181; ders. 1967. S. 437. Es finden sich verschiedene Stellen im Koran, die für unterschiedliche Transaktionen Zeugen verlangen. So z.B. für Ehebruch (Sure 4: 15), Testamente (Koran Sure 5: 106-108) oder Strafe bei Unzucht (Koran Sure 24: 2). Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 194.

²⁷⁸ At-Tabarī liefert eine umfangreiche Liste von Bibelstellen, die auf Mohammed und seine prophetische Sendung deuten, ihm folgen weitere muslimische Gelehrte. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 194; Sahas 1972. S. 80 Anm. 3.

²⁷⁹ Vgl.: Sahas 1972. S. 80f.

²⁸⁰ Vgl.: Roggema, Barbara: Muslims as crypto-idolators – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East. In: Thomas, David: Christians at the heart of Islamic rule. Church life and and Scholarship in `Abbasid Iraq`. Leiden 2003. S. 1; Sahas 1972. S. 83.

rung als auch eine offensive Anklage, indem er zunächst auf die muslimischen Beschuldigungen antwortet und die christlichen Ansichten verteidigt, bevor er dann in der Offensive eine Gegenbeschuldigung mit der entsprechenden logischen Begründung formuliert.²⁸¹ Die Muslime haben den Christen den Namen „Beigeseller“ gegeben, da sie entgegen ihren eigenen Ansprüchen gegen den Monotheismus verstoßen würden und „Gott insgeheim einen Nebengott beigesellen“, indem sie behaupten, „Christus sei der Sohn Gottes und <selbst> Gott“.²⁸² Der Theologe rechtfertigt zunächst den christlichen Glauben an Jesus als Gottes Sohn und erklärt, dass dies schließlich all die Propheten und die heilige Schrift so überliefert haben. Da aber die Muslime die biblischen Propheten achten und verehren, dürften sie folgerichtig deren Überlieferungen nicht anzweifeln, ohne ihren eigenen Glauben damit in Frage zu stellen.²⁸³ Den Muslimen scheint dies bewusst zu sein, weshalb „[m]anche von ihnen sagen, daß [die Christen] <selbst> bei der Auslegung der Propheten solche Behauptungen hinzugefügt“ oder die Juden mit Vorsatz die heiligen Schriften verfälscht hätten.²⁸⁴ Johannes zeigt, dass ihm die Vorwürfe der Textfälschung seitens der Muslime durchaus bekannt sind.²⁸⁵ Sie sind aber so abwegig, dass er sie nicht gesondert kommentieren muss.

Der Theologe geht nun in die Offensive und liefert den christlichen Gläubigen ein geschicktes Schimpfwort, um auf die muslimischen Herausforderungen adäquat reagieren zu können.

[W]ieso schmäht ihr uns als `Beigeseller`? [...] [W]ir aber nennen euch Verstümmeler Gottes.²⁸⁶

Mit Hilfe einer grundsätzlichen theologischen Überlegung versucht Johannes zu zeigen, dass auch die koranischen Vorgaben die Gottheit Christi zwingend

²⁸¹ Vgl.: Roggema 2003. S. 54.

²⁸² Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 79 Z. 7-9. Der Koran verurteilt, dass die Christen Gott einen Sohn zugeschrieben haben. Vgl.: Koran Sure 19: 88-93.

²⁸³ Vgl.: Tolan 2002. S. 53.

²⁸⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 79 Z. 12-15.

²⁸⁵ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 67 Anm. 24.

²⁸⁶ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 79 Z. 17 u. 25; Tolan 2002. S. 53.

erweisen, wenn nur deren Aussagen konsequent durchdacht würden. Die Muslime selbst verstehen Jesus als Wort und Geist Gottes und demzufolge sind diese nicht von ihm trennbar. Da in Gott ebenfalls sein Wort ist, muss dies zwangsläufig selbst Gott sein, denn wenn Gottes Wort und sein Geist außerhalb von Gott wären, könnte Gott sein Wort und seinen Geist nicht nutzen und wäre sprach- und vernunftlos. Auf diese Weise würde Gott nicht nur verstümmelt, sondern zu einem leblosen Stein oder Stück Holz gemacht, was ein schlimmeres Vergehen sei, als Gott einen Nebengott zu geben.²⁸⁷ Johannes beschuldigt auf diese Weise die Muslime, Gott seiner Haupteigenschaften zu entziehen und gibt der christlichen Polemik mit seiner Erklärung ein Standardargument an die Seite, indem er geschickt die Aussagen des Korans für seine Beweisführung nutzt.²⁸⁸ Er versäumt jedoch im Umkehrschluss, den Gegenbeweis für die Existenz der Trinität anzugehen.²⁸⁹ Ungeachtet der religiösen Unterschiede zeigt er sich aber bereit, auf die gemeinsamen theologischen Voraussetzungen einzugehen und sie für die interreligiöse Auseinandersetzung zu nutzen.²⁹⁰ Er spricht mit dieser Debatte auf die Probleme der orthodoxen muslimischen Theologie an, die im 8. bzw. 9. Jahrhundert durch die mu'tazilitische Bewegung, eine nicht-orthodoxe Glaubensrichtung der Muslime, aufgegriffen wird. Die Kontroversen und Spannungen innerhalb der verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen scheinen ihm folglich nicht unbekannt zu sein. Es ist anzunehmen, dass Johannes die Herausbildung von theologischen Schulen der Muslime und deren Debatten wahrnimmt und auf sie eingeht bzw. sogar die Debatten durch seine Äußerungen anschiebt.²⁹¹

²⁸⁷ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 79 Z. 18-25.

²⁸⁸ Vgl.: Becker 1967. S. 442f.

²⁸⁹ In einem späteren Text führt er an, dass es sich bei der Trinität um ein unbegreifliches und unerklärliches Mysterium handele. Vgl.: Tolan 2002. S. 53.

²⁹⁰ Der Vorwurf, die Muslime würden Gott zu einem statischen und unbelebten Objekt machen, wird z.B. vom ostsyrischen Patriarchen Timotheos (Timothy I, *Dialogue with a Moslem Caliph*, tr. Alphonse Mingana 1928) wieder aufgegriffen. Vgl.: Roggema 2003. S. 12; Pochoshajew 2004. S. 67.

²⁹¹ Johannes nimmt die mu'tazilitische Position vorweg. Abel interpretiert die Verwendung der mu'tazilitischen Ansichten als einen Hinweis für eine spätere Abfassungszeit des Kapitels 100. Sahas sieht es genau anders herum. Johannes fordere die muslimische Tradition erst heraus. Vgl.: Sahas 1972. S. 83f.

Ein weiterer zentraler Vorwurf der muslimischen Theologie lautet, dass die Christen Götzendiener seien, da sie das Kreuz anbeten, welches die Muslime „sogar verabscheuen“.²⁹² Der Koran bezichtigt zwar die Christen an keiner Stelle Götzendiener zu sein, allerdings lehnt der Islam die Kreuzigung Jesu strikt ab.²⁹³ Die Muslime zeigten sich bis zum Ende des 7. Jahrhunderts relativ tolerant gegenüber den jüdischen und christlichen Gläubigen und ließen sie ihren Glauben und ihre Riten relativ ungestört ausüben. Während der Lebenszeit des Johannes ändert sich diese Haltung jedoch und es werden alle christlichen Symbole und vor allem das Kreuz aus der Öffentlichkeit verdrängt und erfahren eine erhebliche Abwertung. Dies steht auch in direktem Zusammenhang mit den ikonoklastischen Strömungen in Byzanz. Johannes, ein heftiger Gegner des Ikonoklasmus, gibt somit nicht die Lehren des Korans wörtlich wieder, sondern fängt die Ideen und Gefühle der Muslime und seiner gesamten Umwelt ein.²⁹⁴

Auf den Vorwurf der Idolatrie reagiert der Theologe mit einem geschickten Gegenangriff und fragt die Muslime:

„Wie nun? Reibt ihr euch <nicht> an einem Stein an eurer Ka'ba und küßt ihn ehrfürchtig?“²⁹⁵

Johannes vergleicht in diesem sehr sachlich argumentierten Abschnitt die christliche Kreuzverehrung mit der muslimischen Ka'batradition. Zunächst weist er die Begründung der Muslime zurück, die besagt, dass das Heiligtum in Mekka auf biblische Traditionen zurückgeht.²⁹⁶ Gleichzeitig prangert er die Inkonsistenz der Muslime in ihrer eigenen Tradition an, denn sie sind sich darin selbst uneinig.²⁹⁷ So meinen einige, die Ka'ba wäre ein heiliger Platz, weil

²⁹² Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 79 Z. 26-27.

²⁹³ Da die Muslime die Kreuzigung Jesu ablehnen, ist es ihnen völlig unverständlich, dass die Christen das Kreuz verehren. Aus ihrer Sicht ist dies ein Zeichen polytheistischer Frömmigkeit bzw. Götzendienst. Gemäß ihrer Lehren wird Jesus am Ende der Zeit alle Kreuze zerschlagen. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 196.

²⁹⁴ Vgl.: Sahas 1972. S. 85.

²⁹⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 79 Z. 27-28.

²⁹⁶ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 68 und Anm.26.

²⁹⁷ Vgl.: Sahas 1972. S. 88.

hier Abraham sexuellen Kontakt mit der Magd Hagar hatte, andere wiederum sagen, hier hätte Abraham sein Kamel angebunden, als er gemäß Gottes Befehls seinen Sohn Isaak opfern wollte.²⁹⁸ Diesen Angaben widerspricht Johannes, da die Bibel eine andere topografische Beschreibung und Szenerie liefert, in welcher von einem hainähnlichen Waldstück und Eseln als Lasttieren gesprochen wird. Die Muslime irren folglich mit ihren Annahmen und Johannes wertet sie als schlichte „Märchenerzählung[en]“. Dennoch beharren die Muslime weiter auf ihrer Behauptung, „der Stein sei der Abrahams“²⁹⁹, worauf der Theologe in dem zweiten Schritt seiner Argumentation mit Hilfe allgemeiner Vernunftgründe das Fundament der islamischen Verehrung, den leblosen und statischen Stein der Ka'ba, mit der christlichen Verehrung des Kreuzes als Sinnbild für Jesus und die Macht Gottes vergleicht und angreift.³⁰⁰ Denn für den Fall, dass dieser Stein wider Erwartung doch von Abraham stammen sollte, was Johannes allerdings ausschließt, so erfüllt die Verehrung dessen, der entweder für den Ort eines sexuellen Erlebnisses oder als profane Requisite einer heiligen Handlung steht, weit mehr den Tatbestand der Idolatrie als die christliche Verehrung des Symbols, „durch das <doch> die Macht der bösen Geister und die Verirrung des Teufels zunichte geworden ist!“³⁰¹ Vielmehr ist dieser Stein ein Relikt aus archaischen Zeiten, als die Araber noch Götzendiener waren, und stellt den Kopf der Aphrodite, die sie *Khabar* nannten, dar. Noch heute sind bei genauerer Betrachtung die Spuren von Eingravierungen sichtbar, die einen Indiz für deren archaischen und heidnischen Ursprung liefern.³⁰² Johannes Damaskenos betrachtet die biblischen Überlieferungen um Abraham als rein historisch normativ. In diesem Zuge kann er in den korani-

²⁹⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 79 Z. 28-30. Der Koran erzählt, dass Abraham und Ismael die Grundmauern des Hauses, das sie Bethaus und Stätte Abrahams nennen, errichtet haben. Vgl.: Koran Sure 2: 125-127. Uneinigkeit besteht auch bezüglich der Ortung des Heiligtums. Es reicht von dem Stein, auf dem Abrahams Bau errichtet wurde bis zum gesamten Heiligtum bzw. der Wallfahrtsstätten oder hin zu entfernteren Stätten bzw. einiger Steinhaufen. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 196.

²⁹⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 79 Z. 33-35.

³⁰⁰ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 68 und Anm. 27; Raeder 2006. S. 30; Roggema 2003. S. 4.

³⁰¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 79 Z. 35- S. 81 Z. 4.

³⁰² Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 81 Z. 4-7. Der gleiche Abschnitt zum Thema Götzendiener findet sich auch bei Euthymios Zigabenos (11./12.Jh, Panoplia dogm. Disputatio PG 130, 1340) und bei Akominatos (12.Jh, Thesaurus PG 140, 109). Vgl.: Eichner 1936. S. 235.

schen Überlieferungen zu Abraham nur unrechtmäßige Aneignungen und subjektive Verfälschungen erkennen, ignoriert aber dabei, dass das Christentum sich auf gleiche Weise die jüdischen Glaubensvorstellungen um Abraham aneignete und diese in seinem Sinne adaptierte. Er und auch die folgenden Generationen versäumen, die literarische Sinnhaftigkeit dessen zu begreifen, die losgelöst von der historischen Sachlage ist und den Blick auf die Neukomposition bzw. deren Bedeutung verstellt. Der Islam begreift Abraham nicht als ethnische Erwählungsgeschichte sondern als herausragenden Repräsentanten der Religion und stellvertretend für die Menschheit allgemein.³⁰³

Johannes beschreibt die Ka'ba, das Heiligtum der Muslime, und auch die Rituale, die mit dessen Verehrung einhergehen. Sie müssen ihm und der christlichen Gemeinde demnach bekannt sein und sind ein Indiz für religionsübergreifende Gespräche.³⁰⁴ Bereits in der Einleitung geht der Theologe auf die vorislamische Religion der Araber ein und erwähnt die Verehrung des Morgensternes und der Aphrodite, die er als zwei getrennte Gottheiten betrachtet.³⁰⁵ Einige Berichte von antiken Autoren beschreiben die weitverbreitete Verehrung beider Gottheiten in ganz Arabien in verschiedenen Texten, die Johannes hier offenbar wiedergibt.³⁰⁶ Der Koran erwähnt, dass in Mekka die Göttinnen al-Lāt, al-'Uzzā und al-Manāt – die Göttinnen des Morgen-, Mittags- und Abendsternes – verehrt wurden.³⁰⁷ Muhammad zerschlug ihre Heiligtümer und errichtete schließlich die monotheistische Religion auf ihren Trümmern. Johannes setzt die steinerne Ka'ba mit dem Kopf der Aphrodite gleich und gibt an, dass die Muslime diese Göttin „ja auch Khabar nann-

³⁰³ Vgl.: Zirker, Hans: Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses. Erstveröffentlichung in: Renz, Andreas; Hansjörg Schmid; Jutta Sperber (Hrsg.): Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis (Hohenheimer Protokolle Bd. 60). Stuttgart 2003. S. 45f.

³⁰⁴ Vgl.: Sahas 1972. S. 86.

³⁰⁵ Vgl.: Gleit/Khoury 1995. S. 75 Z. 6-8.

³⁰⁶ Vgl.: Roggema 2003. S. 6. Z.B. berichten Nilus d. Ä. und sein Sohn Theodoulos (um 400) über die Verehrung und Opferung zu Ehren des Morgensternes. Der Morgenstern und Aphrodite werden durch den gemeinsamen Namen Venus in Beziehung zueinander gebracht. Verwechslungen lassen sich dadurch nicht immer ausschließen. Vgl.: Gleit/Khoury 1995. S. 237.

³⁰⁷ Vgl.: Koran Sure 53: 19-20. B. Roggema lehnt eine Identifikation von al-'Uzzā mit Aphrodite ab, da islamische Quellen dazu nichts sagen. Vgl.: Roggema 2003. S. 10.

ten“³⁰⁸, welches die Große bedeute.³⁰⁹ Die Bezeichnung Khabar ist schwer zu deuten und wird in der Forschung vielfach diskutiert. Neben verschiedenen Varianten sei es u.a. möglich, dass Johannes das Takbīr, die islamische Formel *Allahu akbar* (Gott ist groß) und Ruf des Muezzins, falsch interpretiert und als Anrufung der Göttin Aphrodite gedeutet hat.³¹⁰ Dennoch ist nicht völlig auszuschließen, dass Johannes den Zusammenhang zwischen der archaischen Göttin und dem muslimischen Heiligtum bewusst hergestellt hat, um die archaische Herkunft der Häresie und deren fehlgeleitete Grundlagen zu untermauern. Letztlich ist ebenfalls nicht sicher, ob zu diesem Zeitpunkt tatsächlich noch eine Verbindung zu den archaischen Wurzeln des Heiligtums bestanden und Johannes hier schlicht die Wahrheit bzw. seinen Eindruck der Wirklichkeit wiedergibt.

Nach der religiösen Debatte über zentrale Themen der christlich-muslimischen Auseinandersetzung wendet sich Johannes dem heiligen Buch der Muslime, dem Koran, zu. Erneut betont er den Unsinn, den sich Muhammad in „viele[n] absurden[n] Geschichten zusammengefaselt“ hat, wobei dieser jeder einzelnen davon einen Namen gab.³¹¹ Johannes zeigt, dass ihm die Zusammenstellung des Korans bzw. die Aufteilung in betitelte Suren bekannt ist und wählt daraus nach eigenen Angaben exemplarisch einige aus, die er für erwähnenswert bzw. diskussionswürdig hält.³¹² Der Theologe geht zunächst

³⁰⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 81 Z. 5. Möglich ist, dass Johannes dies von Epiphania übernommen hat. Dieser berichtet, dass in Petra ein Stein als Jungfrau verehrt wurde. Johannes hat dies vielleicht auf Mekka übertragen. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 239.

³⁰⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 75 Z. 8.

³¹⁰ Vgl.: Sahas 1972. S. 87. Durch Wortverschiebungen sind mehrere Deutungen möglich und nichts kann mit letzlicher Sicherheit behauptet werden. Zum einen steht $\chi\alpha\beta\epsilon\omicron$ = $\chi\alpha\beta\alpha\omicron$ = $\chi\alpha\mu\epsilon\omicron$ = $\chi\omicron\upsilon\beta\acute{\alpha}\omicron$ für den altarabischen Gott Hubal, dessen Bild in der Ka'ba aufgestellt und verehrt wurde. Eine spätere Verwechslung mit akbar ist möglich. Gleichzeitig wird $\chi\omicron\upsilon\beta\acute{\alpha}\omicron$ = $\kappa\omicron\upsilon\beta\acute{\alpha}\omicron$ für das arabische Wort Kubrā der Göttin al-'Uzzā beigelegt. Vgl.: Eichner 1936. S. 238. Niketas von Byzanz benutzt die Kombination von Johannes und schreibt, dass Mohammed ein Anhänger der Göttin Khabar gewesen sei, deren Bildnis in Mekka verehrt wurde. Vgl.: Tolan 2002. S. 44.

³¹¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 81 Z. 8-9.

³¹² Nevo und Koren übersetzen Geschichten mit Bücher und sehen darin einen Beweis für die geringen Korankenntnisse des Damaskenos. Vgl.: Nevo, Koren 2003. S. 238. Meyendorff ist der Ansicht, dass Johannes den Koran keinesfalls gelesen habe und er sich nur wenig in den koranischen Lehren auskenne. Lediglich 4 Suren seien von ihm in seinem Kapitel über den Islam verwendet worden. Vgl.: Meyendorff 1964. S. 118. Johannes schreibt, dass es viele Geschichten seien

auf die Sure „Die Frau“ ein und beschreibt einzelne muslimische Ehevorschriften. Den Muslimen sei es erlaubt, vier Ehefrauen und zahlreiche Nebenfrauen zu nehmen. Während der Koran von vier Ehefrauen spricht, übertreibt Johannes mit bis zu 1000 Nebenfrauen und gibt den Koran nicht korrekt wieder.³¹³ Danach beschreibt Johannes das einfache Prozedere der Ehescheidung und liefert die Begründung für diese Regelung. Muhammad begehrte die Frau seines Mitstreiters Zaid und um sein Ziel zu erreichen, erklärte er diesem, dass Gott befohlen habe, dass Zaid seine Frau entlassen solle. Zaid gehorchte und im Anschluss nahm Muhammad sie selbst gemäß Gottes Befehls zu seiner Frau.³¹⁴ Um seine ehebrecherischen Taten zu bemänteln,

stellte er folgendes Gesetz auf: „ Wer will soll seine Frau entlassen. Wenn er sich ihr aber nach der Entlassung wieder zuwenden will, soll sie <vorher> einen anderen heiraten. [...] Wenn aber ein Mann, der einen Bruder hat <seine Frau> entläßt, dann soll sein Bruder sie heiraten, wenn er will.“³¹⁵

Johannes demontiert auf geschickte Weise erneut den Offenbarungsanspruch des Korans durch die Wiedergabe der Ehevorschriften und des Vorkommnisses um Zaid's Frau. Spätere Polemiker nutzen dieses Ereignis als ein zentrales Thema, um Muhammads Status als Prophet zu diskreditieren.³¹⁶ Anhand von Muhammads scheinbarem Fehlverhalten zeigt Johannes, wie der Prophet der Muslime Gott für die Legitimation von rein menschlichen Bestrebungen missbraucht hat.³¹⁷ Der Theologe verurteilt anschließend die Polygamie und die

und wählt aus der Fülle die für ihn relevanten Stellen aus. Da der Koran nicht chronologisch und thematisch geordnet ist, finden sich Referenzen zum gleichen Thema meist an mehreren Stellen im Koran, es kann also nicht sicher gesagt werden, auf welche Sure sich Johannes explizit bezieht. Er kann durchaus mehrere zum gleichen Thema im Blick gehabt haben.

³¹³ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 81 Z. 10-12. Koran Sure: 4: 3, 129; 2: 229-230. Im Koran wird von vielen und nicht 1000 Konkubinen gesprochen. Vgl.: Becker 1912. S. 182. Die Zahl 1000 ist eine freie Hinzufügung durch Johannes und wird später durch Euthymnios (PG 130, 1239), Akominatos (PG 140, 109) und Anonymos I (PG 104, 1452) übernommen. Vgl.: Eichner 1936. S. 220.

³¹⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 81 Z. 14-22.

³¹⁵ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 81 Z. 23-28.

³¹⁶ Vgl.: Sahas 1972. S. 91.

³¹⁷ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 68.

Ehemoral des Muhammad, die zur Grundlage des islamischen Rechts wurde. „Bestelle das Saatfeld, das Gott dir gegeben hat, und bearbeite es mit Eifer“ gibt den Koran sinngemäß wieder und unterstreicht die Kritik an den allgemein gängigen Sexualpraktiken, die sich nach dem Vorbild des Propheten etabliert haben. Für Johannes ist dies ein Hinweis für die hemmungslose sexuelle Triebhaftigkeit der Muslime, die von den nachfolgenden christlichen Schriftstellern aufgegriffen wird und die auch in heutiger Zeit noch ein Bestandteil der Polemik gegen den Islam ist.³¹⁸

Johannes gibt in einer umfangreichen Erzählung die Geschichte einer Kamelstute wieder, die nach seinen Angaben Teil des Korans ist und „Das Kamel Gottes“ genannt wird. Im Koran selbst fehlt eine derartige Sure, aber einige Stellen in unterschiedlichen Sureen erzählen über eine Kamelstute des Propheten Sāliḥ.³¹⁹ In der Forschung ist umstritten, ob Johannes aus Unkenntnis des Korans die Erzählung für einen Teil dessen hielt, diese Geschichte vor der Kanonisierung noch zu den koranischen Texten gehörte oder ob er die Teile des Korans über das Kamel Sāliḥs bewusst ausbaute.³²⁰ Integriert in die Geschichte finden sich einige Angaben zu den muslimischen Vorstellungen zum Paradies. Der Theologe zeigt einige Kenntnisse von den Jenseitsvorstellungen der Muslime und berichtet von drei Flüssen, die im paradiesischen Überfluss voll mit Wasser, Wein und Milch sind, den vierten Fluss mit Honig scheint er aber nicht zu kennen. Möglich ist ebenfalls, dass dieser vierte Fluss erst später zu den islamischen Vorstellungen hinzugekommen ist.³²¹ Die Be-

³¹⁸ Vgl.: Gleis/Khoury 1995. S. 81 Z. 28-30, S. 197; Pochoshajew 2004. S. 68; Sahas 1972. S. 90; Koran Sure 2: 223.

³¹⁹ Vgl.: Gleis/Khoury 1995. S. 81 Z. 31- S. 83 Z. 30. Koran Sure 7: 73-79, 26: 141-149, 27: 45-53, 54: 23-31, 91: 11-14.

³²⁰ Meyendorff hält die Korankenntnisse des Johannes für sehr beschränkt. Vgl.: Meyendorff 1964. S. 118. Körner sieht darin kein ernsthaftes Gespräch. Vielmehr schreibe er hinter Klostermauern und ohne Quellenstudium. Seine Kenntnisse wären das, was er beim Spielen mit Yazid aufgeschnappt habe und beruhten nicht auf Gesprächen mit erwachsenen Männern. Vielleicht versuche er damit die Jesusgeschichte durch Verfremdung auf den Islam zu tradieren. Vgl.: Körner 2008. S. 229f. Ohlig hält es für möglich, dass diese Geschichte zu Lebzeiten des Johannes noch ein Teil des Korans war, der erst in späterer Zeit kanonisiert worden sei. Dafür sprechen die noch vorhandenen Spuren und Anspielungen auf die Erzählung im Koran. Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. 304. Becker hält es für möglich, dass Teile der Sure 7 mit „Kamel Gottes“ bezeichnet wurden. Vgl.: Becker 1912. S. 179. Sahas hält es für möglich, dass Johannes die Geschichte bewusst ausbaute. Vgl.: Sahas 1972. S. 92.

³²¹ Vgl.: Gleis/Khoury 1995. S. 83 Z. 11 u. 17; Koran Sure 47: 15.

schreibung des Paradieses dient Johannes an dieser Stelle dazu, die Genüsse und sinnlichen Freuden der islamischen Lehren herauszustreichen und den eher geistigen Erwartungen des christlichen Jenseits kontrastierend gegenüberzustellen.³²²

Zwei weitere Suren, „Der Tisch“ und „Die Kuh“, zählt Johannes lediglich auf, ohne viel zu deren Inhalt zu sagen.³²³ Johannes weiß allerdings von „anderen lächerlichen Äußerungen, die [er] wegen der Menge glaub[t] übergehen zu sollen.“³²⁴ Abschließend fasst er noch einige Verhaltensvorschriften zusammen und erwähnt die Beschneidung der Muslime und dass sie weder Sabbat noch Taufe zelebrieren und gewisse Speisevorschriften beachten sollen.³²⁵ Die Beschneidung wird im Koran nicht erwähnt, gehört aber zur islamischen Tradition und ist ein Teil der rituellen Waschung und ein Zeichen der Kontinuität von Abraham her, auf dessen Nachfolge sich der Islam be ruht.³²⁶ Die Ablehnung des Sabbats und der Taufe findet sich ebenso nicht im Koran und könnte als Bestreben der Muslime gewertet werden, sich vom Juden- und Christentum abzugrenzen.³²⁷ Kritik übt Johannes an den Speisevorschriften, denn Muhammad erlaubte, „das im Gesetz <Mose> Verbotene zu essen“ und er verbot das durch das mosaische Gesetz Erlaubte zu essen, wobei er Weingenuss strikt ablehnte.³²⁸

³²² Vgl.: Eichner 1936. S. 213.

³²³ Zu der Sure „Der Tisch“ führt Johannes lediglich an, dass Jesus Gott um einen unvergänglichen Tisch gebeten habe, der ihm gewährt wurde. Vgl.: Glej/Khoury 1995. S.83 Z. 31-33; Koran Sure 5: 112-115. Fraglich ist, ob es sich dabei um eine Anspielung auf die Eucharistie handelt. Einige Muslime der nachfolgenden Generationen haben es in diesem Sinne genutzt. Vgl.: Eichner 1936. S. 200. Sahas führt an, dass Johannes dies zur Unterstreichung der häretischen Aspekte des Islams angefügt habe, da die Muslime die Eucharistie als ein wirkliches Mahl verstanden, wie die Sure 5 impliziere. Vgl.: Sahas 1972. S. 93 u. Anm. 2. Die Sure „Die Kuh“ wird nur mit dem Namen genannt. Vgl.: Glej/Khoury 1995. S. 83 Z. 34; Koran Sure 2.

³²⁴ Vgl.: Glej/Khoury 1995. S. 83 Z. 34-35.

³²⁵ Vgl.: Glej/Khoury 1995. S. 83 Z. 36-40.

³²⁶ Vgl.: Sahas 1972. S. 94.

³²⁷ Vgl.: Sahas 1972. S. 94; Glej/Khoury 1995. S. 198.

³²⁸ Der Koran kritisiert die jüdischen Speisevorschriften und stellt eigene, explizite auf. Vgl.: Glej/Khoury 1995. S. 198; Koran Sure 3: 93, 5: 3, 2: 173, 6: 119, 121, 145, 16: 115. Das Verbot des Weingenusses entwickelt sich erst mit der Zeit. In den mekkanischen Suren gilt Wein als erlaubtes „Rauschgetränk und ein schöner Lebensunterhalt“ (Sure 16: 67). Nachdem der schädliche Einfluss

Während sich Johannes recht ausführlich zur Christologie, der Gotteslehre, zur Legitimität des Propheten Muhammad, den christlich-muslimischen Kontroversen und dem Inhalt des Korans geäußert hat, schließt er das Kapitel zum Islam mit diesem knappen Überblick über die Verhaltensvorschriften der Muslime relativ kurz ab, ohne dabei einen wirklichen Schluss bzw. eine Zusammenfassung zu geben.³²⁹

4.1.2.2.2. Diskusanalytische Betrachtung des Textes

In der Zusammenfassung lässt sich sagen, dass Johannes Damascenos einen Überblick über die zentralen Aspekte der koranischen Lehren und des Islams gibt, obwohl er an keiner Stelle des Kapitels die Bezeichnungen *Islam*, *Koran* oder *Muslim* verwendet. Er scheint sie demzufolge nicht zu kennen oder sie sind wahrscheinlich erst zu einem späteren Zeitpunkt entstanden und verwendet worden.³³⁰ Dabei zeigt er einen guten und recht sicheren Umgang mit dem Koran, den grundlegenden Doktrin und den muslimischen Traditionen bzw. den oralen Quellen seiner Zeit, die für die zeitgenössischen Christen relevant erscheinen.³³¹ Scheinbar fehlerhafte Koranzitate bzw. Verwechslun-

erkannt wird (Koran Sure 2: 219, 4: 43) wird ein Verbot ausgesprochen (Sure 5: 90). Vgl.: Gleis/Khoury 1995. S. 199.

³²⁹ Vgl.: Ohlig: Hinweise auf eine neue Religion. S. 305; Tolan 2002. S. 54.

³³⁰ Vgl.: Körner 2008. S. 238.

³³¹ Vgl.: Klinge 1937. S. 54; Hoyland 2001. S. 489; Becker 1912. S. 179; Griffith 2005. S. 95. Demgegenüber stehen die Meinungen anderer Forscher. Körner meint, dass sich Johannes phantasievoll im Umgang mit dem Koran zeige und ihn wohl nicht zu kennen scheine. Als Grundlage seiner These nennt er die Erwähnung der Sure „Das Kamel Gottes“, welche im Koran nicht enthalten ist. Vgl.: Körner 2008. S. 239. Nevo und Koren führen an, dass Johannes einzelne Bücher statt eines Buches erwähne, was darauf schließen lasse, dass die Kodifizierung des Koranes noch nicht abgeschlossen ist. (Allerdings spricht er zu Beginn des Textes von einem Buch [βιβλος]. Anm. d.A.) „Das Kamel Gottes“ scheint ferner noch zum Repertoire der koranischen Schriften gehört zu haben, andernfalls würde die umfangreiche Beschäftigung mit ihrem Inhalt keinen Sinn ergeben. Dennoch scheine Johannes nur Teile der koranischen Schriften zu kennen, argumentieren Nevo und Koren. Vgl.: Nevo/Koren 2003. S. 238. Meyendorff sieht Johannes als einen Byzantiner in einem christlichen Ghetto, der keine relevanten Informationen zum Islam hinzuzufügen weiß. Er schreibe weit mehr zu der ikonoklastischen Kontroverse, die ihn wohl mehr interessiere als der Glauben der arabischen Eroberer, und zeige sich besser über die Ereignisse in Konstantinopel informiert als über den Islam. Vgl.: Meyendorff 1964. S. 117-119.

gen müssen jedoch nicht zwangsläufig auf eine mangelnde Kenntnis des islamischen Glaubens und seiner Lehren hindeuten, denn abweichende Angaben können ebenso ein Indiz für die noch nicht abgeschlossene und in Arbeit befindliche Kodifizierung des Korans sein.³³² Aus der Fülle des Materials wählt Johannes geschickt einige Themen, die ihm als wichtig erscheinen, aus und kommentiert diese. Keinesfalls liegt es in seiner Absicht eine vollständige Zusammenstellung des arabischen Glaubens geben zu wollen, wie er an mehreren Stellen selbst betont.³³³ Vielmehr strebt der Theologe an, seine Leser über die „kürzlich“ entstandene Häresie zu informieren und ihnen einige einleitende und vorbereitende Antworten an die Hand zu geben, um innerhalb der innerchristlichen wie interreligiösen Auseinandersetzung auf deren häretische Elemente adäquat reagieren zu können.³³⁴

Die Lebensspanne und besonders die monastische Karriere des Johannes fällt in eine Zeit des Umbruchs für die christliche Bevölkerung der Arabischen Halbinsel. Die relative Toleranz der arabischen Machthaber des ersten Jahrhunderts neigt sich dem Ende zu und mit zunehmender Etablierung

³³² Es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, welche Texte zur Zeit des Damaskenos Bestandteile der koranischen Materialien waren und welche nicht. Dies nach heutigen Gesichtspunkten beurteilen zu wollen, erscheint mir angesichts der Quellenlage zum Koran als äußerst schwierig und riskant. Der Text sollte als Abbild einer zeitgenössischen Wissensordnung angenommen werden und nicht durch Linsen gelesen werden, die durch die Jahrhunderte, die dazwischen liegen, und die veränderten Wahrnehmungen getrübt sind. Trotz der unsicheren biografischen Fakten zu Johannes darf angenommen werden, dass er zum einen in einem arabischen Umfeld gelebt hat und sich zum anderen als Theologe für sein religiöses Umfeld interessiert hat. Schließlich mussten sich die syrischen Christen mit den arabischen Machthabern arrangieren und auseinandersetzen. Anders dürfte dies in Byzanz gewesen sein, wo sich die Theologen polemisch aus der Ferne und mit Wissen aus zweiter Hand zum Islam äußerten. Diese Auseinandersetzung diente einem ganz anderen Zweck und war wohl kaum je als ernsthafter Dialog gemeint. Desweiteren ist erstaunlich, dass Johannes fast wortwörtliche Zitate aus dem Koran verwendet und sich an anderer Stelle so „phantasievoll“ (Vgl. Anm. 320) im Umgang mit den islamischen Lehren zeigen soll. Denkbar ist, dass er sich mit einer später verworfenen Fassung des Korans auseinandersetzte, die aber in Syrien und Damaskus als dem Herrschaftssitz der Umayyaden Gültigkeit besaß. Zu bedenken ist, dass die Umayyaden u.a. wegen religiöser Unstimmigkeiten von den Abbasiden abgesetzt und der Herrschaftssitz nach Bagdad verlegt wurde, wo umfangreiche Studien betrieben wurden, muslimische Rechtsschulen existierten und die Kodifizierung des Korans abgeschlossen wurde.

³³³ „er in dieser Schrift noch von vielen anderen lächerlichen Dingen phantasiert.“; „hat er sich, wie erwähnt, viele absurde Geschichten zusammengefaselt“; „und andere lächerliche Äußerungen, die ich wegen der Menge glaube übergehen zu sollen.“ Vgl.: Gleiß/Khoury 1995. S. 77 Z. 6, S. 81 Z. 8, S. 83 Z. 34-35.

³³⁴ Vgl.: Sahas 1972. S. 95.

der arabischen Herrschaft werden die Christen mit den sozial-politischen wie religiösen Auswirkungen konfrontiert, die die neue islamische Reichsreligion mit sich bringen.³³⁵ Zeitgleich versucht die orthodoxe Kirche sich gegen den Nestorianismus bzw. den Monophysitismus zu positionieren, während sie sich kanonisch selbstdefiniert und eine umfangreiche melkitische Christologie entwickelt. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit des Johannes Damaskenos zu betrachten. Zum einen will er auf die zunehmende Abwanderung christlicher Glaubensgenossen durch Konversion zum Islam reagieren, indem er das Gefühl der geistigen und religiösen Überlegenheit des christlichen Glaubens gegenüber dem Islam betonen will. Zum anderen ist das Kapitel über den Islam ein Bestandteil der umfassenden Glaubensdefinition seiner Zeit, die Gegenstand des Gesamtwerkes der *Quelle der Erkenntnis* ist und deshalb auch im Ganzen betrachtet und eingeordnet werden muss.³³⁶ Aus diesen Gründen wendet sich Johannes seelsorgerisch an die ganze christliche Kirche und beschränkt sich nicht nur auf die monastischen Kreise seines Klosters. Angesprochen werden von ihm vor allem das christliche Publikum der gebildeten und gelehrten Bevölkerungskreise sowie der sozialen Elite, die seinen theologischen und vernunftorientierten Argumenten geistig folgen können.³³⁷

Der Theologe setzt sich inhaltlich neben den einleitenden und allgemeinen Informationen zur Herkunft und der Entstehung der Häresie der Ismaeliten mit den Schwachstellen des Islams aus der Sicht der christlichen Orthodoxie auseinander.³³⁸ In dem Kapitel hinterfragt er die Legitimität der prophetischen Botschaft sowie deren Überbringer, diskutiert die christologischen Deutungsunterschiede und rechtfertigt die göttliche Trinität. Dabei

³³⁵ Unter den Umayyaden wurden die Christen zunehmend aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Sichtbare Zeichen des Macht- und Glaubensanspruches waren u.a. die Errichtung des Felsendomes in Jerusalem, der Umayyaden-Moschee in Damaskus, die Verdrängung des Kreuzes aus der Öffentlichkeit und die Einführung neuer Münzen bzw. der arabischen Amtssprache. Hinzu kamen fiskale Neuregelungen. Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 73-75; Tolan 2002. S. 46; Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 209f.

³³⁶ Vgl.: Griffith: John of Damascus and the Church in Syria. S. 232f; Griffith 2005. S. 118.

³³⁷ Vgl.: Reinink 1993. S. 186; Sahas 1972. S. 95. Griffith hält es für möglich, dass ebenfalls muslimische Leser aus den gebildeten und gelehrten Kreisen der sozialen Elite als Leserschaft möglich seien. Vgl.: Griffith 2005. S. 118. Pochoshajew verneint eine muslimische Leserschaft, da diese des Griechischen nicht mächtig waren. Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 69.

³³⁸ Vgl.: Becker 1912. S. 180.

verwendet Johannes die bekannten trinitarischen Argumente wie in den vorangegangenen Debatten schon gegen die Jakobiten, die Nestorianer bzw. die Monophysiten und die er selbst gegen die Ikonoklasten eingesetzt hat. Damit verbindet diese Debatte thematisch die christlich-muslimische Auseinandersetzung mit den innerchristlichen Kontroversen um die Wesensart Christi und der Verteidigung der christlichen Ikonen, wodurch die bisherigen christlichen Themen in den interreligiösen Diskurs hineingetragen werden und diese Debatte fortan bestimmen. Auf diese Weise werden die christlichen Spezialdiskurse miteinander verknüpft und zu Interdiskursen des Religionsdiskurses. Mit ihrer Hilfe werden die Kollektivsymbole erzeugt, die in späteren Texten zur Erzeugung der Wissensordnung des Islams aus christlicher Sicht nur noch erwähnt werden, um bestimmte Deutungsmuster zu erzeugen.³³⁹ Dies verdeutlicht einmal mehr, dass der Islam aufgrund seiner religiösen Nähe zum Christentum zunächst wie eine häretische Abspaltung vom Christentum gewertet wird. Gleichzeitig werden die christlichen Kontroversen bestimmend für den Islam, der gezwungen wird, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Die Anordnung des Kapitels innerhalb der Aufzählung der bekannten Häresien und die Wahl der Argumente deuten darauf hin, dass aus der Perspektive des Johannes Damaskenos der Islam die letzte in einer langen Reihe von christlichen Abweichungen ist und er diese nicht als neue und eigenständige Religion ansieht.³⁴⁰ Dennoch ist er sich über die Bedeutung dieser religiösen Herausforderung bewusst, weshalb er dieses Kapitel besonders ausführlich ausgestaltet und seinem Publikum neben den historischen und inhaltlichen Informationen grundlegende Lösungen für die interreligiösen Debatten aufzeigt. Dadurch ist es möglich, am Text zum einen die zeitgenössische Strategie der christlichen Apologie bzw. Polemik abzulesen und zum anderen lässt sich demgegenüber auch die Strategie der islamischen Auseinandersetzung rekonstruieren, die den Christen Polytheismus, Idolatrie und Verfälschung der göttlichen Offenbarung vorwirft.³⁴¹ Auf diese Weise wird deut-

³³⁹ Vgl.: Landwehr 2008. S. 63.

³⁴⁰ Vgl.: Tolan 2002. S. 51.

³⁴¹ Vgl.: Klinge 1937. S. 54.S. Greenblatt betrachtet die literarischen Werke als „Kraftfelder, als Orte des Meinungsstreits und changierender Interessen, als Aufeinandertreffen von orthodoxen und subversiven Impulsen“, die neben den verhaltensformenden Codes der Gesellschaft auch die Reflexion über Codes beinhalten. Vgl.: Greenblatt, Stephen: „Die Formen der Macht und die

lich, dass sich beide Glaubensgemeinschaften nicht kommentarlos gegenüberstehen, sondern dass der interreligiöse Diskurs bereits in vollem Gange ist. Dazu müssen sich beide Gruppen bzw. deren legitimierte Sprecher mit den jeweiligen religiösen Strukturen und den Inhalten auseinandergesetzt haben, andernfalls würde die Diskussion unglaubwürdig wirken, sie würde nicht umsetzbar sein und wäre somit wertlos für die interreligiöse Debatte.³⁴²

Johannes Damaskenos als Autor des Kapitels nimmt weitgehend eine zurückgezogene Sprecherposition ein. In den einleitenden Informationen über die Herkunft der Häresie, den Propheten Muhammad und den wesentlichen Glaubensgrundlagen des Islams bleibt er zunächst anonym im Hintergrund. Das gleiche gilt für die Wiedergabe der koranischen Lehren und Verhaltensweisen, die den Schlussteil des Kapitels bilden.³⁴³ Im Mittelteil der Abhandlung tritt Johannes aus der Anonymität heraus und übernimmt die Position des autorisierten Sprechers der christlichen Gemeinde, der vor allem ihren Mitgliedern aber auch dem religiösen Gegner die Kontroversen der interreligiösen Auseinandersetzung schildert und Lösungsvorschläge unterbreitet. Auch in dieser Situation bleibt der Autor persönlich zurückhaltend, indem er die Pluralform „wir“ verwendet, um die christlichen Standpunkte zu erörtern. Durch den Einsatz von „wir“ und „sie“ zieht der Theologe klare Grenzen zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften und signalisiert nach außen eine innere Geschlossenheit. Gleichzeitig unterstreicht er damit die Autorität und die Überlegenheit der Argumente, denn nicht einer allein vertritt diese Ansichten, sondern dies sind die Überzeugungen der gesamten christlichen Gemeinschaft. Dies trägt außerdem zur Identitätsstiftung und der Wahrnehmung der Christen innerhalb eines festen sozialen Gefüges mit etablierten Normen bei.³⁴⁴ Damit

Macht der Formen in der englischen Renaissance (Einleitung)“ S. 32f. In: Baßler, Moritz (Hrsg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt a.M. 1995. S. 29-34.

³⁴² Vgl.: Griffith 2005. S. 121-123.

³⁴³ Einzige Ausnahme ist am Ende der Zusammenfassung der Sure „Das Kamel Gottes“. Auch hier wendet er sich an die imaginäre muslimische Gemeinschaft und gibt in der Pluralform „wir“ die Antwort auf seine Frage an die Muslime. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 83 Z. 23-30.

³⁴⁴ Z.B. „Wenn wir aber fragen“, „wir stellen die Frage“. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 77 Z. 8 bzw. 23. Die Aufstellung von Grenzen gibt einer Gruppe Identität und Einheit, die die Realität dieser Gruppeneinheit und -identität ausmacht. Zusammen mit dieser Identität werden Erkenntnisse von der sie umgebenden sozialen Welt übermittelt. Beeinflusst man die entsprechenden Erkenntnisse, beeinflusst man die soziale Welt und kann somit Macht ausüben. In permanenten sozialen und

argumentiert der Theologe nicht nur gegen die muslimischen Lehren, sondern unterstreicht die Geltungsansprüche der orthodoxen Lehrmeinungen auch gegen die innerchristlichen Abweichler der Monophysiten oder der Nestorianer. Auf diese Weise nimmt er nicht nur eine Differenzierung nach außen sondern auch nach innen vor und zeigt die Wirklichkeit des für ihn und die orthodoxen Christen gültigen sozialen Raumes und deren Grenzen klar auf.³⁴⁵ Die Kontrastierung der gegensätzlichen Aussagen ermöglicht es dem Publikum sich selbst zu positionieren und ermöglicht es in der krisenbehafteten Zeit, die Orientierung nicht zu verlieren. Die islamischen Lehren werden den christlichen Anschauungen als negatives Spiegelbild gegenübergestellt und dienen der Selbstvergewisserung und der Festigung der eigenen christlichen Identität. Das „Eigene“ wird in der Wertehierarchie als die idealisierte Norm und das „Andere“ konträr dazu als die defizitäre Abweichung dargestellt.³⁴⁶ Johannes will auf diese Weise das adressierte christliche Publikum einschwören, trotz aller politischen und sozialen Widrigkeiten am christlichen Glauben und vor allem der Orthodoxie festzuhalten und die eigenen Standpunkte mit Enthusiasmus zu verteidigen.³⁴⁷ Legitimiert wird die Sprecherposition des Autors zum einen durch seine Stellung innerhalb der theologischen Institutionen. Zum anderen ist das Kapitel über den Islam Teil des epochalen Gesamtwerkes über die orthodoxen Lehrmeinungen, die im Auftrag des Bischofs von Maiuma verfasst wurden und die das zeitgenössische Wissen der Christen zusammenfassen. Johannes wird somit als Koryphäe auf dem Gebiet der Orthodoxie anerkannt und vertritt das Christentum in der Auseinandersetzung und im Positionskampf der Religionen.³⁴⁸

politischen Auseinandersetzungen wird um die Etablierung von gültigen Wahrnehmungen und Normen gerungen. Vgl.: Landwehr 2008. S. 84,91.

³⁴⁵ Vgl.: Bourdieu 1990. S. 7-17.

³⁴⁶ Vgl.: Kurz, Isolde: Vom Umgang mit dem Anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation. Würzburg 2000. S. 14, 20.

³⁴⁷ Vergleichbar ist die Situation z.B. mit den Wahlveranstaltungen der politischen Parteien, die zum einen ihre Mitglieder und die Anwesenden von den eigenen Positionen überzeugen wollen und zum anderen Enthusiasmus und Siegeszuversicht transportieren wollen.

³⁴⁸ P. Bourdieu ist der Ansicht, dass das jeweilige Umfeld Personen bestimmte Sprecherpositionen einräumt und diese legitimiert. Durch die Kontrolle dieser Positionen kann das Umfeld einen Diskurs kontrollieren und steuern. Anerkennung erhält der Sprecher durch die Einhaltung vorgegebener Formalien. Innerhalb der Diskurse geht es zentral um die Durchsetzung legitimer symbolischer Ordnungen. Jeder Sprachgebrauch ist ein Beitrag im Kampf um die Deutungsmacht und

Der Mittelteil ist in Form eines imaginären Dialoges angelegt, wobei die Muslime zwar zu Wort kommen, aber nicht selbst direkt in Aktion treten, denn Johannes übernimmt ihre Sprecherposition und gibt ihre Vorwürfe bzw. Argumente wieder.³⁴⁹ Er kann somit die Auseinandersetzung steuern und in die Position leiten, die seiner Argumentation nützlich ist. Die Muslime können nur in dem Rahmen agieren, den Johannes ihnen durch seine Schilderungen vorgibt. Ihre Antworten fallen kurz und vage aus und werden immer weniger, sind kleinlauter und am Schluss der Argumentation können sie nur noch schweigen. Damit verstößt der Dialog eindeutig gegen die von Habermas aufgestellte Theorie der Diskursethik. Die Chancengleichheit der Partner ist nicht gegeben, eine Konsensbildung wird nicht wirklich angestrebt.³⁵⁰ Dies symbolisiert einmal mehr die beabsichtigte Wirkung der Auseinandersetzung: Johannes will die Christen von der Überlegenheit des eigenen Glaubens überzeugen und die Muslime zum Schweigen bringen, denn überzeugen kann und will er sie nicht.³⁵¹ Der Dialog findet zwar nur imaginär statt, dennoch sollte nicht ausgeschlossen werden, dass es reale Dispute als Vorlagen gibt. Der Autor übermittelt Strategien und Lösungsvorschläge innerhalb dieses Dialoges, die ohne real erlebbare Situationen unglaubwürdig wirken und die vorgeschlagenen Möglichkeiten ad absurdum führen würden.³⁵²

Johannes Damaskenos nutzt verschiedene Strukturelemente der Argumentation und vermischt eine sachliche Auseinandersetzung in theologischen Fragen mit polemischen Äußerungen in rituellen Fragen bis hin zur

die Stabilisierung symbolischer Herrschaftsverhältnisse und demnach ein Klassifikationskampf. Vgl.: Keller 2004. S. 38. Das Christentum befindet sich folgedessen im Klassifikationskampf um die überlegene und „einzig wahre“ Religion. Die politische Herrschaft ging an die Araber verloren, die *religiöse Herrschaft* soll zumindest innerhalb der eigenen Gemeinschaft aufrechterhalten werden.

³⁴⁹ Johannes spricht von den Muslimen in der dritten Person Plural, wenn er ihre Argumente anführt. („Und wenn wir ihnen das Problem stellen,“ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 77 Z. 10) Zum anderen spricht er sie direkt in der zweiten Person Plural an. („doch wir stellen euch die Frage, wie die Schrift auf euren Propheten kam“ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 77 Z. 23f).

³⁵⁰ „[D]ann schweigen sie voll Scham.“ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 77 Z. 31f; Landwehr 2008. S. 64f.

³⁵¹ Vgl.: Griffith 2005. S. 118; Tolan 2002. S. 52-55.

³⁵² Griffith erhebt die These, dass über die historische Wirklichkeit der Dialoge spekuliert werden muss. Vgl.: Griffith 2005. S. 121-123.

Karikatur des muslimischen Propheten.³⁵³ Stilistisch gehört der Text zum populären Genre der Apologetik, der aber ebenso einige polemische Textbestandteile besitzt. Er ist nicht gekennzeichnet von purem Hass gegen den Islam und nicht übertrieben oder voller Selbstsicherheit bezüglich der christlichen Religion. Anders als seine Vorgänger zeichnet Johannes kein apokalyptisches Szenario sondern zeigt sich durchaus interessiert für die islamischen Doktrin, studiert diese und sucht sie zu widerlegen.³⁵⁴ In den strittigen theologischen Fragen zur Legitimität des Propheten und der göttlichen Offenbarung bzw. der Christologie appelliert Johannes überwiegend sachlich an die Vernunft und äußert Argument und Gegenargument bis er die Muslime zum Verstummen gebracht hat. In diesen Passagen scheint es fast so, als ob er sich mit einem gleichwertigen Gegenüber in Respekt und auf Augenhöhe auseinandersetzt. Demgegenüber finden sich Textstellen, in denen er sich abfällig und herablassend über die Muslime und ihre Glaubensvorstellungen äußert. Ihre Religion und ihr Prophet werden diskreditiert und zu einem Zerrbild christlicher Einflüsse gemacht. Stereotyp wird Muhammad als falscher Prophet bezeichnet, dessen fragliche Moral- und Ehevorstellungen zum Vorbild der gesamten arabischen Gemeinschaft werden. Er „phantasierte“ bzw. „faselte“ sich „absurde“ und „lächerliche“ Dinge zusammen, nur um seine eigene Triebhaftigkeit ausleben zu können. Polemisch äußert sich Johannes ebenso zum Koran und dessen „vermeintlich“ göttlichen Ursprungs, der im Schlaf von Muhammad empfangen worden sein soll. Daneben erwecken einige Textstellen beim Leser fast so etwas wie Mitleid und Nachsicht für die Muslime. Die bisherigen Heiden wurden von dem „selbsternannten“ Propheten Muhammad unterwiesen und lernten von ihm die „Ehrfurcht vor Gott“ kennen, was aus christlicher Sicht durchaus zu begrüßen ist. Die ungenügende Unter-

³⁵³ Vgl.: Pochoshajew 2004. S. 65-69; Griffith 2005. S. 114.

³⁵⁴ Das populäre Genre der Apologetik ist eine Form der Unterhaltung. Es gibt ernsthafte Punkte und wichtige Wahrheiten der Auseinandersetzung wieder, soll aber in gewissen Grenzen auch die eigene Überlegenheit aufzeigen, um das Publikum zu überzeugen. Demgegenüber steht das scholastische Genre, das in formaler und akademischer Weise beiden Partnern gleiche Sprecherpositionen zuweist. In ernsthafter Absicht werden die Meinungen didaktisch, logisch und rational dargestellt, ohne dass der Autor beim Leser eine bestimmte Haltung oder Stimmung zu erzeugen versucht. Mit rationalen Mitteln der Vernunft wird der Leser von der Glaubwürdigkeit der Argumente überzeugt. Vgl.: Griffith 2005. S. 120; Tolan 2002. S. 52-55; Sahas 1972. S. 95. Griffith hingegen findet, dass Johannes durchgängig die islamischen Lehren und Praktiken in polemischer Weise karikiert. Vgl.: Griffith 2008. S. 42.

weisung des Propheten im Alten und Neuen Testament und der häretische Einfluss eines Arianers führten jedoch zu einer fehlgeleiteten Lehre, welche aufgrund der Vorgaben fast schon wieder entschuldbar ist. Daraus resultiert, dass die Muslime trotz der christlichen Grundkenntnisse nicht in der Lage sind, die göttliche (christliche) Wahrheit zu erkennen, und dass sie weiterhin an heidnischen Relikten festhalten bzw. die biblischen Verhaltensvorschriften verdrehen.

Der Theologe greift an keiner Stelle die Araber persönlich an bzw. verhöhnt oder verspottet sie. Seine Kritik richtet sich vielmehr gegen die „Irrlehre“ oder die fehlende Legitimität der prophetischen Botschaft, die er vor allem anhand der koranischen und biblischen Schriften bzw. der rituellen Handlungen zu widerlegen sucht. Dies kann von Seiten des Johannes Damaskenos ein Zeichen von Verständnis und Achtung für die muslimische Religion sein. Es ist aber auch möglich, dass Johannes die Muslime nicht über Gebühr herausfordern will, da eine Verunglimpfung des Islams und seines Propheten mit dem Tod bestraft werden kann, wie es z.B. im Fall des Bischofs von Maiuma geschehen ist und dessen Nachfolger Cosmas als Initiator der *Quelle der Erkenntnis* genannt wird.

Johannes Damaskenos bestimmt maßgeblich mit seinen gewählten Themen die interreligiöse Debatte der folgenden Generationen. Sein griechisch verfasster Text setzt sich gegen die griechischen Texte aus Byzanz ab, die sich nur noch polemisch über den Islam äußern und einzig auf die Herabsetzung und Diffamierung der arabischen Religion und ihres Propheten abzielen. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten des Islams wird dabei von jenen nicht wirklich angestrebt. Die Christen in den arabisch besetzten Gebieten hingegen setzen sich mit ihren religiösen und politischen Gegnern auseinander und entwickeln ihre eigene Strategie, den christlichen Glauben gegen die islamischen Herausforderungen zu verteidigen, indem sie auf der Basis des Damaskenos die Legitimität des Islams hinterfragen und die Wahrhaftigkeit des Christentums betonen. Um diesen Austausch der Glaubensinhalte noch zu unterstützen, werden die theologischen Schriften zunehmend in syrischer und ab Ende des 8. Jahrhunderts auch in arabischer Sprache verfasst, denn die erfolgreiche Vermittlung der theologischen und apologetischen Gedankengänge ist abhängig von der gewählten Sprache, in der der Diskurs stattfindet. Zum einen schreitet die Arabisierung der Christen in Syrien aufgrund der sozialen Erfordernisse weiter voran, sodass die ursprünglichen christlichen Sprachen wie Aramäisch oder Griechisch in den Hintergrund

treten. Zum anderen erlaubt die arabische Sprache und Idiomatik eine direkte Auseinandersetzung mit dem religiösen Gegner. Gleichzeitig wird die Theologie durch die apologetischen Schriften beeinflusst und neue christliche Doktrinen werden im arabisch sprechenden Raum entwickelt, die letztlich zur Entfremdung der syrischen von der griechisch/lateinischen Christenheit führen und besonders in den Kreuzzügen zum Tragen kommen. Denn nur in Syrien wird innerhalb der christlichen Dialoge so intensiv auf die koranischen Lehren und die Legitimität der islamischen Prophetie eingegangen. Dies steht vermutlich auch in direktem Zusammenhang mit der Herausbildung der islamischen *Sīrah*- und Hadithliteratur bzw. den biografischen Werken zu Muhammad von Ibn Ishāq (gest. 768) und Ibn Hishām (gest. 834), die einen kanonischen Status unter den Muslimen erlangen. Darin wird ein Bild von Muhammad gezeichnet, das vor allem auf der islamischen Adaption von biblischen Themen der Beglaubigung, der Offenbarung bzw. der Verfolgung und der Rettung beruht, die mit den prophetischen Profilen des Juden- bzw. Christentums vergleichbar sind und die mit den Einwüfen des Johannes Damaskenos korrespondieren.³⁵⁵

Einen Beitrag zu dieser Entwicklung der religiösen Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem Islam in Syrien leistet der folgende Autor mit seinen Werken zur Verteidigung der christlich orthodoxen Lehren und gilt deshalb nicht ohne Grund als Meilenstein innerhalb dieser Bewegung. In einer Epoche, die geprägt ist von der Arabisierung der syrischen Christen und der zunehmenden Abspaltung von der byzantinischen Mutterkirche, eröffnet Theodor Abū Qurra neue Möglichkeiten des interreligiösen Diskurses und gibt entscheidende Impulse sowohl für die christliche als auch die islamische Theologie. Ihm und einigen Teilen seiner herausragenden Arbeit sind die folgenden Kapitel gewidmet.

³⁵⁵ Vgl.: Griffith 2005. S. 95f, 112f, 124.

4.2. Theodor Abū Qurra

4.2.1. Die Person Theodor Abū Qurra

Theodor Abū Qurra hatte einen entscheidenden Einfluss auf die Theologie seiner Zeit und der ihn nachfolgenden Generationen, dennoch sind nur wenige gesicherte Erkenntnisse über seine Person überliefert und viele Details werden in der Forschung heftig diskutiert.³⁵⁶ Es herrscht Übereinstimmung, dass der Theologe wahrscheinlich um das Jahr 750 in Edessa als Mitglied der melkitischen Kirche geboren wurde. Die genauen Lebensdaten variieren allerdings bei den einzelnen Gelehrten.³⁵⁷ Desweiteren wird angenommen, dass Theodor Abū Qurra in seinen Jugendjahren das Kloster in Mar Saba besuchte und dort wohl mit den Schriften des Johannes Damaskenos in Berührung gekommen ist, dessen Schüler er nach eigenen Aussagen geworden sei. Eine persönliche Schüler-Lehrer Beziehung ist allerdings aufgrund der Tatsache, dass Johannes Damaskenos um 750 gestorben ist, auszuschließen.³⁵⁸ Umstritten ist, ob Theodor Abū Qurra je ein Mitglied des Klosters gewesen ist und wenn ja wann bzw. wie lange er dort blieb oder ob er dieses lediglich nur besuchte.³⁵⁹

³⁵⁶ In zwei syrischen Chroniken werden einige wenige Details über das Leben und Wirken des Theodor Abu Qurra berichtet. Zum einen in der Chronik von Michael dem Syrer, zum anderen in der Anonymen Chronik von 1234. Vgl.: Beaumont, Mark: *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian*. Carlisle 2005. S. 28.

³⁵⁷ A. Th. Khoury übernimmt die Annahme von Ignace Dick für eine Lebensspanne von 750-820 bzw. 825. S. Rosenkranz gibt diese von 755-830 (im gleichen Kapitel widerspricht sie sich aber selbst und gibt an, dass er zwischen 820 und 825 gestorben sei) an. S. H. Griffith und H. Suermann sehen dies ähnlich. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 47f; Rosenkranz, Simone: *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.-10. Jahrhundert*. Bern 2004. S. 72; Beaumont 2005. S. 28; Suermann, H.: *Theodor Abu Qurrah (ca 755 – nach 829)*. In: Krause, G. G. Müller (Hrsg.): *TRE Theologische Realenzyklopädie*. Bd 33. Technik-Transzendenz. Berlin 2002. S. 237. Edessa als Geburtsort wird zum einen durch Michael d. Syrer erwähnt, der ihn als edessenischen Anhänger Chalcedons bezeichnet (Mich. III S. 32). Zum anderen lässt der Theologe dies in einem arabischen Traktat selbst anklingen. Vgl.: Griffith, Sidney H.: *Theodore Abu Qurrah. The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century*. Washington 1992. S. 18.

³⁵⁸ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 47.

³⁵⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 47. I. Dick, G. Graf, S.H. Griffith u.a. sprechen sich dafür aus, dass Theodor Abū Qurra für eine längere Zeit ein Mitglied des Klosters war. J.C. Lamoreaux bestreitet

Zeitweilig hatte der Theologe den Bischofssitz in Harrān in Syrien inne, bis er durch den Patriarchen Theodoret von Antiochia aus unbekanntenen Gründen abgesetzt wurde.³⁶⁰ Im Dienste der Verbreitung des orthodoxen Glaubens unternahm er einige Reisen nach Ägypten und Armenien und stand schließlich im Jahr 813 dem Patriarchen Thomas in Jerusalem als Berater zur Seite.³⁶¹ Laut der Anonymen Chronik von 1234 führte Theodor Abū Qurra, der wahrscheinlich durch Job, den neuen Patriarchen von Antiochien, wieder in sein Bischofsamt von Harrān eingesetzt worden war, mit dem Kalif al-Ma'mūn eine Debatte über die Inhalte des christlichen Glaubens, die in einem gesonderten Bericht aufgezeichnet worden sei.³⁶² Unklar ist ebenfalls, wann und wo der Theologe verstorben ist. In der Forschung werden die Jahre zwischen 820 und 830 diskutiert.³⁶³ Dieses chronologische Rahmenwerk beruht auf der Auswertung zweier Chroniken, die zum einen im 12. Jahrhundert durch Michael dem Syrer und zum anderen durch einen anonymen Chronisten im Jahr 1234 angefertigt wurden. Trotz des großen zeitlichen Abstandes zu den berichteten Ereignissen sei auf deren Glaubwürdigkeit zu vertrauen, so S. H. Griffith, da zum einen einige Fakten durch andere Dokumente belegt seien

dies allerdings. Vgl.: Lamoreaux, John: *The Biography of Theodore Abu Qurra Revisited*. DOP 56. 2002. S. 25-40.

³⁶⁰ Vgl. Mich. III. S. 32-34. S. H. Griffith und D. Thomas geben an, dass dies möglicherweise aufgrund seiner Haltung zu den ikonoklastischen Strömungen der Fall gewesen sein könnte. Vgl.: Griffith: *Theodore Abu Qurrah*. S. 32; ders.: 'Melkites,' Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria. In: Thomas, David (Hrsg.): *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*. Leiden 2001. S. 34. Uneinigkeit herrscht in der Forschung über die genaue Zeit der Amtsinhabung. Laut der Liste des Eutychius für die Patriarchen Antiochiens war Theodoret von 795-812 Patriarch. Vgl.: Gleit/Khoury 1995. S. 47 Anm. 4. Griffith führt aber an, dass Theodoret von 780-799 gemäß Michael dem Syrer Patriarch von Antiochia war. Vgl.: Griffith, Sidney H.: *Theodore Abu Qurrah. A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*. Louvain 1997. S. 10.

³⁶¹ Vgl.: Gleit/Khoury 1995. S. 48.

³⁶² Die Auseinandersetzung wird in verschiedenen Versionen wiedergegeben, die inhaltlich voneinander abweichen. Bisher sind diese Texte weder editiert noch sorgfältig studiert worden. Die Anzahl der überlieferten Dokumente verweist aber darauf, dass der Theodor Abu Qurra als Polemiker und Sprachrohr der christlichen Gemeinde wahrgenommen wurde. Vgl.: Griffith: *Theodore Abu Qurrah*. S. 24. Es wird angenommen, dass die Debatte um 829 stattgefunden haben muss. Vgl.: Beaumont 2005. S. 28; Griffith 1997. S.10; Suermann 2002. S.238. Dies steht im Kontrast zu einigen Annahmen zum Todesjahr des Theologen.

³⁶³ S.o. Anm. 357.

und zum anderen die Anonyme Chronik hauptsächlich auf der Chronik des Dionysios von Tell Mahrê beruhe, der ein Reisegefährte des Kalifen al-Mamūn und ein möglicher Augenzeuge des Gespräches mit Theodor Abū Qurra gewesen sei.³⁶⁴

Im Gegensatz zu den unsicheren persönlichen Fakten steht die geistige Überlieferung des Theologen, die unbestritten einen besonderen Platz innerhalb der christlichen Kirche einnimmt. Allgemein wird Theodor Abū Qurra in der Forschung als geistiger Schüler des Johannes Damaskenos bezeichnet, der dessen Argumentationsweise und Auseinandersetzung mit den religiösen Kontroversen seiner Zeit fortsetzte.³⁶⁵ Er gilt als einer der führenden Theologen des Mittleren Ostens, der die orthodoxen Lehrmeinungen der melkitischen Kirche sowohl gegen innerchristliche Häretiker als auch gegen die jüdischen und muslimischen Glaubensvorstellungen in seinen Schriften verteidigte.³⁶⁶ Unter anderem setzte er sich in seinen Werken mit den unterschiedlichen Haltungen zur Thematik der Christologie auseinander und trat als entschiedener Verfechter der Bilderverehrung auf, womit er die ikonoklastische Kontroverse aus nicht-byzantinischer Sicht in entscheidender Weise prägte.³⁶⁷ Dabei zeichnete sich Theodor Abū Qurra in seinen Ausführungen besonders durch seine innovative wie theologisch und didaktisch fundierte Argumentationsführung aus. Seine Person bestimmte die theologische Auseinandersetzung seiner

³⁶⁴ Einige muslimische Quellen beschreiben Theodor Abū Qurra als Polemiker und Bischof von Harrān. Vgl.: Griffith: Theodore Abū Qurrah. S. 17f, 22f.

³⁶⁵ Bei Abū Qurra finden sich Topoi anti-islamischer Polemik, die auch bei Johannes Damaskenos vorhanden sind und eine geistige Verbundenheit vermuten lassen. Vgl.: Markov, Smilen: Theodor Abū Qurra als Nachfolger des Johannes von Damaskus. In: Speer, Andreas (Hrsg.): Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen; [... 37. Kölner Mediaevistentagung]. Berlin 2012. S. 111. Besonders in dem Traktat zur Verehrung der Bilder wird die Verbindung zu Johannes Damaskenos deutlich. Vgl.: Griffith: Theodore Abū Qurrah. S. 19 Anm. 76.

³⁶⁶ Innerhalb der christlichen Kirche tritt Theodor Abū Qurra z.B. in seinem Werk *Confession of the Orthodox Faith* für die Beschlüsse von Chalcedon und den orthodoxen Glauben ein. Den Juden versucht er in einer Abhandlung (*Treatise on the Holy Law of Moses and the Prophets who predicted the Messiah*) die Überlegenheit Jesu gegenüber Mose aufzuzeigen, da Jesus in der Lage sei, Wunder in eigenem Namen zu verrichten und somit seine Göttlichkeit zeige. Gegen die Muslime sind seine Streitgespräche (*Opuscula Islamica*) gerichtet, die vor allem die Göttlichkeit Jesu vermitteln sollen. Vgl.: Beaumont 2005. S. 28f.

³⁶⁷ U.a. hinterließ er ein Kompendium aus 24 Kapiteln über den Ikonenkult, verfasste Abhandlungen zu unterschiedlichen christologischen Fragen. Als ein Hauptwerk seines Schaffens gilt die Apologie über die Existenz des Schöpfers und der wahren Religion. Vgl.: Suermann 2002. S. 238.

Epoche derart, dass er zur Lichtgestalt und zum Verteidiger des christlichen Glaubens für die nachfolgenden Generationen wurde, dessen Bischofssitz in Edessa zum Zentrum der interreligiösen Streitgespräche stilisiert wurde.³⁶⁸

Eine führende Rolle innerhalb des interreligiösen Dialogs übernahm der Theologe, indem er die arabische Sprache als Mittel der Verständigung wählte.³⁶⁹ Er gilt als einer der ersten, der sich die Sprache und die Argumentationsmittel der muslimischen Theologen zunutze machte, um neue Gedanken und Visionen einer christlich orthodoxen Identität innerhalb einer zunehmend arabisierten christlichen Gemeinschaft zu entwickeln. Gleichzeitig übertrug er die theologischen Begriffe des Christentums ins Arabische und eröffnete auf diese Weise eine völlig neue Möglichkeit der Kommunikation, die auch einen Einfluss auf die arabische Sprache mit sich brachte.³⁷⁰ Die Schwierigkeit bestand vor allem darin, die charakteristischen Lehren des Christentums bzw. der theologischen Fachausdrücke in Arabisch zu formulieren, einer Sprache, deren

³⁶⁸ Edessener wurde zum Synonym für diejenigen, die die Islam erfolgreich anfechten. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 57f.

³⁶⁹ Theodor Abū Qurra gehörte zur ersten Generation christlicher Theologen, die ihre Schriften in arabisch verfassten. Dazu zählen u.a. auch Ḥabīb ibn Khidmah Abū Rā'īṭah, 'Amḥār al-Baṣrī und Abū Zayd Ḥunayn ibn Ishāq. Vgl.: Griffith 2008. S. 119.

³⁷⁰ Vgl.: Lamoreaux 2002. S. 25f; Gleil/Khoury 1995. S. 57; Beaumont 2005. S. 30; Griffith: Theodore Abū Qurrah. S. 73; Thomas, David: Explanations of the Incarnation in Early Abbasid Islam. In: Van Ginkel, J.J.; H.L. Murre-van den Berg; T.M. van Lint (Hrsg.): Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Leuven 2005. S. 131-133; Griffith 2008. S. 94. Es gibt einige Manuskripte, die eine frühere (für das Jahr 772 bzw. sogar 740) Verwendung der arabischen Sprache durch christliche Schreiber vermuten lassen, die Untersuchung dazu ist aber noch nicht abgeschlossen. Vgl.: Griffith, Sidney H.: Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion. In: Samir, Khalil Samir; Jørgen S. Nielsen (Hrsg.): Christian Arabic apologetics during the Abbasid period: (750 - 1258): Leiden 1994. S. 7. In islamisch beherrschten Gebieten wurde die Kenntnis der arabischen Sprache zur Grundvoraussetzung für den Erfolg im öffentlichen Dienst, im Handel und im kulturellen Leben. Dies führte über Generationen zur Verdrängung der traditionellen christlichen Sprachen auch auf dem religiösen Sektor. Vgl.: Swanson, Mark N.: Arabic as a Christian Language? S.4. Die melkitische Kirche als Vertreter der Beschlüsse von Chalcedon integrierte sich allmählich in das kulturelle Umfeld des muslimischen Commonwealth, indem sie lebte, sie war bilingual, sprach sowohl griechisch als auch arabisch. Zunehmend nahm sie sich als eigenständige sozio-religiöse Gruppe wahr, die sich von Byzanz und seinen Glaubensvorstellungen aufgrund der islamischen Einflüsse entfernte. Die Bezeichnung Melkite kam gegen Ende des 8. Jahrhunderts auf und ist äußeres Zeichen dieser Wahrnehmung. Vgl.: Griffith 2001. S. 12-16; ders. 2008. S. 49f. Die Kreuzfahrer nannten sie später *Syrr*, welches signalisiert, dass sie als separate Gruppe wahrgenommen wurden. Vgl.: ders. 2008. S. 139.

religiöses Vokabular bereits durch stark islamische Zwischentöne gekennzeichnet war. Es bestand die Gefahr, dass die christlichen Begriffe durch die Übersetzung ins Arabische einen Bedeutungswandel erfuhren, da deren arabische Entsprechungen theologisch bereits durch die muslimischen Lehren besetzt waren. Auf diese Weise konnte es leicht zu Missverständnissen und Irritationen kommen.³⁷¹ Unterstützt wurde diese Entwicklung durch die Etablierung der islamischen Tradition des theologischen Streitgesprächs (ʿIlm al-Kalām), die auf den Grundlagen der antiken griechischen Philosophen beruhte und ihren Höhepunkt unter den Kalifen des ersten Jahrhunderts abbasidischer Herrschaft erreichte. An diesen zum Teil öffentlichen Streitgesprächen nahmen ebenfalls Christen teil und einige von ihnen erlangten auch unter den Muslimen einen hohen Bekanntheitsgrad.³⁷² Auf diesem Wege beeinflussten sich die christliche und muslimische Theologie gegenseitig und gaben sich entscheidende Impulse für einen interreligiösen Diskurs, der im Gebiet des Vorderen Orients nach Theodor Abū Qurra innerhalb der unterschiedlichen Glaubensrichtungen vor allem auf arabisch geführt wurde.³⁷³

Von Theodor Abū Qurra sind Schriften in arabischer, georgischer und griechischer Sprache überliefert, von denen jedoch einige noch nicht ediert sind.³⁷⁴ Einige syrische Schriften, die sich gegen die Glaubensinhalte der

³⁷¹ Vgl.: Griffith 2008. S. 157.

³⁷² Besonders zwischen den Regierungszeiten von al-Mahdī (775-785) und al-Mutawakkil (847-861) erreichte die religiöse Debatte ihren Höhepunkt, bis ihr schließlich unter dem letzteren Einhalt geboten wurde, da er die öffentliche Ordnung innerhalb der Gesellschaft gefährdet sah und aus diesem Grund die theologischen Streitgespräche sowohl für Christen als auch Muslime beendete. Besonders die Teilnahme der Christen an öffentlichen Debatten und deren hoher Bekanntheitsgrad erregte Ärgernis und führten schließlich dazu, dass er die Bestimmungen ʿUmars wieder aufleben ließ. Vgl.: Griffith 1994. S. 1f.

³⁷³ Vgl.: Gleiß/Khoury 1995. S. 57. Einige christliche Texte bezeugen, dass nicht nur die arabische Sprache sondern auch das Denken und die Theologie absorbiert wurde. Der Text *On the Trine Nature of God* (Sinai Arabic 154), der um 788 (Griffith datiert es auf 755 Vgl.: Griffith 2008. S. 54) entstanden und in einem Manuskript des Sinai Klosters erhalten ist, zeigt durch die Verwendung koranischer Zitate für eine christliche Lobpreisung, dass der Autor in seinem islamischen Umfeld angekommen ist. Arabisch ist nicht mehr nur wichtig für die soziale Mobilität sondern ist zur (Mutter-)Sprache der Christen geworden. Vgl.: Swanson 2013. S. 10-12.

³⁷⁴ Vgl.: Lamoreaux, John C.: Theodore Abū Qurrah and John the Deakon. In: GRBS. Bd. 42 Nr. 4. Duke University: 2001. S. 361 und 361 Anm. 3 und 4. J.C. Lamoreaux hat eine englische Ausgabe fast aller Werke des Theologen herausgegeben. Vgl.: ders.: Theodore Abū Qurrah. Chicago 2006.

Monophysiten richteten, sind verloren gegangen.³⁷⁵ In der Forschung wird diskutiert, welche Sprache der Theologe zur Abfassung seiner Originalschriften benutzte. R. Gleib und A.T. Khoury plädieren dafür, dass Theodor Abū Qurra hauptsächlich die griechische Sprache verwendete und die arabischen Überlieferungen lediglich die Übersetzungen der griechischen Originale seien. Als Begründung hierfür führen sie an, dass es für einen Christen zu gefährlich gewesen sei, Muhammad und den Islam auf arabisch und damit öffentlich anzugreifen.³⁷⁶ Dem widerspricht allerdings die Tatsache, dass die Schriften des Theologen den Muslimen durchaus bekannt waren und diese auf seine Werke ihrerseits mittels verschiedener Texte reagierten.³⁷⁷ Demzufolge geht S. H. Griffith konträr zu der Meinung von Gleib und Khoury davon aus, dass die überlieferten griechischen Schriften lediglich Übersetzungen der ursprünglich arabischen Texte seien.³⁷⁸ S. Rosenkranz unterstützt diese Annahme, da sich die melkitische Kirche aufgrund ihrer isolierten Lage von Byzanz rasch in ihre arabische Umwelt integrierte und die arabische Sprache sowohl für den allgemeinen Gebrauch als auch für die kirchlichen Belange übernahm.³⁷⁹ J.H. Lamoreaux wiederum äußert generelle Bedenken an der Autorschaft der griechischen Texte.³⁸⁰

Im folgenden Abschnitt werden einige seiner Traktate, die sich mit den Glaubensvorstellungen der Muslime auseinandersetzen, genauer betrachtet und hinsichtlich der Stellungnahme der Christen zum Islam analysiert.

³⁷⁵ Vgl.: Gleib/Khoury 1995. S. 48. Theodor Abū Qurra spricht in einem seiner Werke selbst von seinen syrischen Texten. Vgl.: Griffith 1997. S. 5.

³⁷⁶ Vgl.: Khoury 1965. S. 86f; Gleib/Khoury 1995. S. 50-52.

³⁷⁷ In einem muslimischen Bericht ist z.B. überliefert, dass der Mu'tazilite 'Īsā ibn Ṣābiḥ al-Murdar ein Buch „Gegen Abū Qurra, den Christen“ schrieb. Vgl.: Griffith 1994. S. 7.

³⁷⁸ Griffith führt an, dass Theodor Abu Qurra vor allem aufgrund seiner Kenntnisse des Arabischen bei seinen Nachfolgern in Erinnerung blieb (siehe Michael der Syrer). Desweiteren verlor die griechische Sprache mit Beginn des 9. Jahrhunderts ihre Bedeutung für die orientalischen Patriarchate. Vielmehr sei anzunehmen, dass die Texte durch byzantinische Emigranten nach Konstantinopel gelangten und durch diese übersetzt wurden. Vgl.: Griffith 1997. S. 3-5; ders. 2008. S. 61; ders.: Theodore Abu Qurrah. S. 8.

³⁷⁹ Vgl.: Rosenkranz 2004. S. 73.

³⁸⁰ Vgl.: Lamoreaux 2001. S. 362-386.

4.2.2. *Opuscula Islamica*

4.2.2.1. Textgeschichte

Zu den griechischen Werken die Theodor Abū Qurra zugeschrieben werden und bereits editiert wurden, gehören ca. 43 kurze Traktate, *Opuscula*³⁸¹, die sich apologetisch und polemisch mit verschiedenen theologischen Themen auseinandersetzen. Darunter finden sich einige, die an die Muslime gerichtet sind und sich mit den muslimischen Glaubensvorstellungen beschäftigen, die konträr zum orthodoxen Christentum stehen und sich im Brennpunkt der interreligiösen Diskussion befinden.³⁸² Die Texte stehen ganz in der Tradition des *ʿIlm al-Kalām* und erscheinen wie die Wiedergabe real stattgefundener Streitgespräche, die durchaus in ähnlicher Weise geführt worden sein können. Dennoch ist davon auszugehen, dass sie wohl eher als Leitfaden für die religiöse Debatte dienen und den Christen eine Stütze sein sollen. R. Gleib und A.T. Khoury gehen davon aus, dass der Gedankenaustausch wahrscheinlich in arabischer Sprache stattgefunden hat, welches in Spuren noch in den Texten zu finden ist, dennoch sei der Originaltext von Theodor Abū Qurra im Interesse der eigenen Sicherheit als Christ unter muslimischer Herrschaft in griechischer Sprache verfasst worden. Der Tenor in seinen arabischen Schriften sei offenkundig rücksichtsvoller gegenüber dem Islam als in seinen griechischen Texten.³⁸³ Andere Gelehrte wie S. H. Griffith und S. Rosenkranz kommen zu einem anderen Schluss und meinen, dass Theodor Abū Qurra vor allem die arabische Sprache für seine Schriften verwendete.³⁸⁴ Desweiteren hat die Analyse der überlieferten Manuskripte ergeben, dass es nicht auszuschlie-

³⁸¹ Vgl.: PG 97.1445-1610. Die ersten Ausgaben von Abū Qurra erfolgten im 16./17. Jahrhundert durch G. Genebrard (zwischen 1575 und 1579), P. Canisius (1603) J. Gretser (1606), A. Arnold (1685) unter dem Namen *Theodoros Abucara*. Vgl.: Griffith: Theodore Abu Qurrah. S. 6.

³⁸² W. Eichner gibt deren Zahl mit 13 an. Vgl.: Eichner 1936. S. 136. H. Suermann beziffert deren Anzahl auf 16. Vgl.: Suermann 2002. S. 238. Gleib und Khoury geben 17 Traktate an, einige andere Autoren listen ein weiteres *Opusculum* auf. Vgl.: Gleib/Khoury 1995. S. 51 und Anm. 14.

³⁸³ Vgl.: Gleib/Khoury 1995 S. 51f.

³⁸⁴ S.o. Anm. 376-380. G. Graf schließt aus der Überschrift des *Opusculum* IV, dass einige Dialoge ursprünglich in Arabisch abgefasst worden sind. Vgl.: Graf, Georg: Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. Forschung zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte X. Paderborn 1910. S. 25.

ßen ist, dass spätere Überlegungen und Entwicklungen der Diskussion bei der Bearbeitung der Texte durch nachfolgende Redakteure eingeflossen sind.

Eine kritische Erstedition der 17 griechischen *Opuscula* des Theodor Abū Qurra, die sich mit dem Islam beschäftigen, ist von R. Glei und A.T. Khoury 1995 herausgegeben worden. Dazu sind 12 verschiedene Handschriften von den Gelehrten untersucht worden, die zwischen dem 11. und 16. Jahrhundert entstanden sind.³⁸⁵ Beide Gelehrte sind aufgrund ihrer Analyse zu dem Schluss gekommen, dass die Dialoge nicht aus der Feder von Theodor Abū Qurra selbst stammen, sondern durch Johannes Diakonos, einen bislang unbekanntem Autor, aufgezeichnet wurden, der nach eigenen Angaben Zeuge der Gespräche des Theologen mit unterschiedlichen Sarazenen gewesen sei.³⁸⁶

Diese Entdeckung ermöglichte die Lösung eines viel diskutierten Problems. Bisherige Analysen hatten zu Spekulationen geführt, dass Johannes Damaskenos die Streitgespräche des Theodor Abū Qurra aufgeschrieben haben könnte, welches im Widerspruch zu den Lebensdaten beider Theologen stand.³⁸⁷ J. C. Lamoreaux erkennt die Bedeutung der Untersuchungen von Glei und Khoury für die Forschung zwar an, zweifelt aber an der Richtigkeit einiger ihrer Schlüsse. Zum einen hinterfragt er die Unterteilung der 17 Streitgespräche in 3 Teile, die laut Glei und Khoury das Gesamtwerk des Johannes Diakonos seien. Vielmehr gäbe es gute Gründe, die auf der Analyse weiterer und zum Teil älterer Manuskripte beruhen, die dafür sprechen, dass nicht alle Traktate dem Diakonos zuzuschreiben sind. Nach seiner Auffassung ist der sogenannte erste Teil der Gespräche (das Vorwort, *Opuscula* 18-25, 32) tatsächlich von Johannes Diakonos verfasst worden. Der zweite Teil (*Opuscula* 3, 8, 16,9) wird allerdings in den meisten Handschriften nicht als Teil des Diakonos aufgeführt, ist aber eingestreut in Werken des Theodor Abū Qurra zu finden. Der dritte Teil (*Opuscula* 35-38) existiert wiederum unabhängig von den Schriften des Diakonos oder des Abū Qurra und ist in manchen Zusammenstellungen lediglich an beider Schriften angehängt. Desweiteren stellt Lamoreaux die

³⁸⁵ Vgl.: Glei/Khoury 1995 S. 67-70.

³⁸⁶ Vgl.: Lamoreaux 2001. S. 362.

³⁸⁷ In einem fehlerhaften Manuskript (PG 94. 1596B) wird im Vorwort nicht Johannes Diakonos sondern Johannes Damaskenos als Verfasser der Schriften genannt, dies hat vermuten lassen, dass Theodor Abū Qurra der Schüler des Damaszeners, ob physisch oder im Geiste, gewesen sei. Vgl.: Lamoreaux 2001. S. 363f; Eichner 1936. S. 136 Anm. 5.

Frage nach dem Verfasser und seiner zeitlichen wie örtlichen Einordnung gegenüber Theodor Abū Qurra. Es erscheint ihm durchaus für möglich, dass Johannes Diakonos ein direkter oder naher Zeitgenosse des Abū Qurra gewesen ist, und jener somit vielleicht Zeuge einiger Gespräche des Theologen mit den Muslimen war. Zumindest kann nachgewiesen werden, dass er in den Schriften Gebrauch von Abū Qurras arabischen Texten und den von ihm verwendeten Argumentationsstrategien macht. Lamoreaux sieht infolgedessen die Annahmen von S. H. Griffith bestätigt, der anzweifelt, dass die überlieferten griechischen Schriften des Theodor Abū Qurra tatsächlich aus dessen Feder stammen, sondern vielmehr Ab- oder vielleicht sogar Mitschriften der Gespräche des Theologen durch andere Autoren sind.³⁸⁸

Ungeachtet der Debatte um die tatsächliche Autorschaft der Traktate darf angenommen werden, dass sich Theodor Abū Qurra, der zu den angesehensten Theologen seiner Zeit zählte, an den öffentlichen und vielleicht auch herrschaftlichen theologischen Auseinandersetzungen in der Tradition des *ʿIm al-Kalām* beteiligte. Die Debatten errungen hohe Popularität innerhalb der Bevölkerung, weshalb es nicht ungewöhnlich gewesen wäre, wenn einige dieser Diskussionen zu Lehr- und Studienzwecken mitgeschrieben bzw. im Nachhinein aufgezeichnet wurden. Möglich ist ferner, dass dies durch Johannes Diakonos als Augenzeugen geschehen ist, oder dass dieser einzeln und anonym aufgezeichnete Streitgespräche des Theodor Abū Qurra (und vielleicht auch anderer Theologen) zu späterer Zeit ordnete und systematisierte (s.u.). Wenn auch nicht die tatsächlichen Worte des Theodor Abū Qurra überliefert sein sollten, so kann doch davon ausgegangen werden, dass die Streitgespräche zeitlich und örtlich dem Theologen sehr nahe sind und einen Blick auf die Gedankengänge der orthodoxen Christen in Syrien ermöglichen. Die folgende Analyse richtet sich nach der Komposition, die Gleil und Khoury in ihrer Edition vorgegeben haben, und geht von der Annahme aus, dass die Texte zum Oeuvre des Theodor Abū Qurra gehören. Die dabei gewählte Reihenfolge der Opuscula weicht zum Teil von den Vorgaben ab und ist dem jeweiligen Thema, mit dem das einzelne Werk sich auseinandersetzt, geschuldet.

³⁸⁸ Vgl.: Lamoreaux 2001. S. 361-386; Griffith, Sidney H.: The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic. In: MW 78 (1988) S. 22f.

4.2.2.2. Textanalyse

4.2.2.2.1. Inhaltliche Erschließung der Texte

Die Überschrift der Zusammenstellung liefert zunächst einige wichtige Informationen für den interessierten Leser. Es wird berichtet, dass es sich im Folgenden um einige ausgewählte Streitgespräche des Theodoros, des Bischofs von Harrân, mit dem Beinamen Abū Qurra, handelt, die dieser gegen die Sarazenen geführt hat. Wiedergegeben werden sie durch einen gewissen Johannes Diakonos.³⁸⁹ Im anschließenden Vorwort erklärt dieser aus welchem Grund er sich zur Aufzeichnung der Streitgespräche entschlossen hat. Die Kirche wird „gegenwärtig“ durch die „Angriffe der Häretiker“ bzw. anderer „Übelgesinnter“ bedroht und bedarf der Aufmunterung und der Unterstützung, da neben den religiösen Sanktionen zahlreiche Konversionen die Glaubensgemeinschaft der Christen erschüttern.³⁹⁰ Er vergleicht die Angreifer mit Krankheiten, „wie sie im Körper eines Lebewesens entstehen und auch wieder vergehen“ und lässt den Optimismus der Anfangsjahre islamischer Herrschaft anklingen, als das baldige Eingreifen des byzantinischen Kaisers noch erhofft wurde.³⁹¹ Dies dürfte jedoch nur rein rhetorisch gemeint sein, denn zu fest haben sich die muslimischen Kalifen und die islamische Reichsreligion bereits in den beherrschten Gebieten etabliert. Es darf bezweifelt werden, dass die Christen in Syrien zu Beginn des 9. Jahrhunderts tatsächlich noch ernsthaft an eine vorübergehende Herrschaft des Islams glaubten. Johannes ermahnt sie

³⁸⁹ Zu Diakonos/Damaskenos s. Kap. 4.2.2.1. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 1-3. Im griechischen Originaltext steht *διὰ φωνῆς* Johannes Diakonos. Die Übersetzung ist etwas schwierig und sorgte im Zusammenhang mit einem Manuskript, in dem statt Diakonos Damaskenos steht, für Verwirrung. Im 8. Jahrhundert bedeutete dieser Ausdruck, dass Johannes im wörtlichen Sinne der Schüler des Abū Qurra war. Für den Fall des Johannes Damaskenos ist dies jedoch aufgrund der Lebensdaten ausgeschlossen. Im 9. Jahrhundert wandelte sich der Sinn des Ausdruckes hin zu: Johannes übermittelt die Lehren des Abū Qurra. Für den Fall des Damaskenos ist dies ebenso ausgeschlossen. Allerdings macht es im Fall des Johannes Diakonos für beide Bedeutungen Sinn. Er könnte Schüler und/oder Übermittler der Lehren des Abū Qurra sein. Vgl.: Lamoreaux 2002. S. 33.

³⁹⁰ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 4f und 13.

³⁹¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 6f. Im ersten Jahrhundert der islamischen Machtübernahme glaubten die Christen noch an eine vorübergehende Herrschaft und hofften auf die Rückkehr der byzantinischen Kaiser. Sichtbar wird dies vor allem in der apokalyptischen Literatur. Vgl.: Kap. 3.3.

weiter, unerschütterlich an der orthodoxen Kirche, die auf dem Felsen des Petrus errichtet wurde, festzuhalten und an den Sohn Gottes, der seinem Vater und dem Heiligen Geist wesensgleich ist, zu glauben.³⁹² Damit streicht er gleich zu Beginn die christlich orthodoxen Lehren heraus und macht unmissverständlich klar, dass er alle Abweichler hiervon als Häretiker betrachtet, die der Kirche „übelgesinnt“ sind.

Johannes vergleicht nachfolgend die Angriffe auf die christlichen Lehren mit den Versuchungen des Satans, „der das Gute haßt“ und zum Widersacher Gottes wird.³⁹³ Wie einst der gottesfürchtige Hiob durch Satan versucht wurde, wird gegenwärtig die Kirche durch ihre Feinde herausgefordert und ihr Glauben bedroht. Doch wenn die Kirche wie Hiob sich von allem „Bösen“ fernhält und fest auf Gott vertraut, hat der „Feind des Gerechten“ keine Möglichkeit,

die im Wesen Gottes des Vaters liegende Wahrheit als lügnerisch zu erweisen, indem er Schwindler und Betrüger, wie irgendwo geschrieben steht, in einem fort mit zerstörerischen Lehren gegen sie ausrüstet, die wie Krankheiten den Körper von allen Seiten überfluten.³⁹⁴

Johannes nennt bisher den Islam und seinen Propheten Muhammad nicht explizit beim Namen. Gemeint sind hiermit vielmehr alle christlichen und nichtchristlichen Lehren, die die kirchliche Orthodoxie in ihren Grundfesten bedrohen und zerstören wollen.

Doch der Herrscher über die, die an ihn glauben [...] wird die nicht im Stich lassen, die um seinetwillen in Bedrängnis sind.³⁹⁵

Die Rettung aus dieser misslichen Lage ist für Johannes Diakonos nicht fern, denn Gott lässt seine treuen Gläubigen nicht allein und schickt gegen die „seelenraubenden Soldaten [...] einen schildgewappneten Verteidiger aus den eige-

³⁹² Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 8-11.

³⁹³ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 14.

³⁹⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 13-30.

³⁹⁵ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 32-34.

nen Reihen [...] in den Kampf³⁹⁶. Mit Hilfe seiner rhetorischen Fähigkeiten und seiner theologischen Kenntnisse als Schild gegen die wachsende Gefahr der Konversion wird dieser Verfechter des wahren Glaubens die Christen in der verbalen und theoretischen Auseinandersetzung gebührend vertreten.³⁹⁶ Demzufolge steht der Sieger dieses Kampfes für Johannes bereits fest, denn

offensichtlich ist also die Vernichtung des götzendienerischen Heidentums durch die siegreichen heiligen Märtyrer, ebenso klar wie auch die Eliminierung der einzelnen Häretiker.³⁹⁷

Mit Optimismus versucht Johannes gegen die Widrigkeiten und die steigende Zahl an Konversionen vorzugehen, denen die orthodoxe Kirche ausgesetzt ist, indem er in festem Vertrauen auf Gott an die Überwindung der Herausforderungen glaubt und diese Zuversicht auch in seinem Publikum erwecken will. Überschäumend und bildreich formuliert er seine Gedankengänge, die einen verzweifelten Unterton dennoch nicht gänzlich verbergen können.

Einen dieser herausragenden Streiter für die Sache Gottes und einen Verteidiger des Glaubens will Johannes besonders hervorheben: „den allerseiligsten und allerweisesten Bischof von Harrân“ Theodoros, der aus Syrien stammt und

die gottlose Religion der Hagarener in wahrhaft göttlich inspirierten Schriften mit Recht anprangert und gezeigt hat, daß sie es wert ist, dem Gelächter aller < preisgegeben zu werden >.³⁹⁸

Johannes spricht von dem Theologen voller Ehrfurcht und in den höchsten Tönen. Ihm scheinen die schriftlichen Werke des Theodoros nicht unbekannt zu sein und er schwärmt von dessen theologischen und didaktischen Fähigkeiten. Während Johannes vorher nur allgemein von den häretischen Bedrohungen der christlichen Kirche spricht, nennt er nun explizit die „Religion der Hagarener“, die er ohne Respekt und Zurückhaltung als gottlos und als lächerlich bezeichnet. Abfällig äußert er sich über die Kompetenz der islamischen

³⁹⁶ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 87 Z. 36-38.

³⁹⁷ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 1-3.

³⁹⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 6-10.

Theologen und spricht ihnen jegliche Handlungsführung ab.³⁹⁹ Belegt werden soll dies durch die Wiedergabe einiger Streitgespräche des großen christlichen Theologen.

Johannes Diakonos gibt von sich selbst wieder, dass er ein häufiger Augenzeuge jener Gespräche des Theodoros mit den führenden islamischen Theologen gewesen ist, von denen er im Folgenden einige ausgewählte aufführen will.⁴⁰⁰ Er unterstreicht auf diese Weise die Legitimität seiner Aussagen, indem er das Renommee des Theologen mit seiner Person als stillen Beobachter und Zeugen jener Auseinandersetzungen kombiniert. Nicht aus seiner Feder stammen die folgenden Worte, sondern eine theologische Koryphäe ist für deren Inhalte verantwortlich. Er erlaubt sich lediglich einige dieser Gespräche auszusuchen und zu ordnen, damit sie für sein Publikum von Nutzen sein sollen.⁴⁰¹ Nochmals verweist Johannes auf „Theodorus, mit Beinamen Abū Qurra“ als eigentlichen Autor der Gespräche, woraus abzulesen ist, dass Abū Qurra ein Ehrenname ist, der in der Übersetzung *Vater des Trostes* bedeutet und ihm aus Anerkennung – vermutlich durch christliche Bewunderer aufgrund seiner trostspendenden Werke – verliehen wurde.⁴⁰² Johannes Diakonos beginnt seine Zusammenstellung mit dem Opusculum 18, das anlässlich einer Versammlung in Aschdod stattgefunden hat.⁴⁰³ Die Christen der Region sind durch die Sarazenen derart in Bedrängnis geraten, dass sie den Bischof zu Hilfe rufen müssen. Der Wortführer der Muslime ist siegessicher und beginnt „draufgängerisch“ mit der Unterredung.⁴⁰⁴ Johannes lässt bereits hier den Ausgang des Disputes anklingen, indem er den erfahrenen Theologen und Meister seines Faches auf den allzu forschen Schüler treffen lässt.

Thematisch beschäftigt sich das Opusculum 18 mit der Legitimation der drei großen Religionen: des Judentums, des Christentums und des Islams.

³⁹⁹ Johannes sagt, dass Theodoros die Gespräche mit den „angeblich größten Theologen“ führte. Der christliche Theologe ist somit der Handlungsführende. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 11f.

⁴⁰⁰ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 10-13.

⁴⁰¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 13f.

⁴⁰² Vgl.: Schwaigert, Wolfgang: Thodoros Abu Qurra.

⁴⁰³ Dies ist eine kleine Stadt nahe Ascalon in Südpalästina. Vgl.: Theodore Abū Qurrah. Übersetzt von J.C. Lamoreaux. Provo 2005. S. 213 Anm. 25.

⁴⁰⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 17-21.

Der Sarazene argumentiert, dass sich der Islam aufgrund seiner Schlussfolgerung als einzig wahre Religion aus der zeitlichen Abfolge der drei Religionen ergibt und daraus folgt, dass die muslimische Religion das Christentum naturgemäß in seiner Rolle ablöst.⁴⁰⁵ Theodor Abū Qurra bestreitet nicht, dass das Judentum den vormals heidnischen Götzendienern die Ehrfurcht vor Gott lehrte.⁴⁰⁶ Beide Gesprächsteilnehmer stimmen ebenfalls darin überein, dass das Christentum das Judentum ablöse.⁴⁰⁷ Daraus folgert der Sarazene nun logischerweise, dass dies gleichfalls auf den Islam angewendet werden kann.⁴⁰⁸ Theodor Abū Qurra widerspricht nun allerdings und klärt den erstaunten Sarazenen über dessen Fehler in seiner Schlussfolgerung auf.

Denn Mose und Christus waren nicht, wie du meinstest, deshalb glaubwürdig, weil sie predigten und lehrten, so daß auch Muhammad aufgrund des Lehrens und Predigens geglaubt werden mußte.⁴⁰⁹

Vielmehr ergibt sich die Glaubwürdigkeit der jüdischen und christlichen Lehren durch die vollbrachten Zeichen und Wunder, die von Moses und Jesus berichtet werden. Zum Beweis dessen führt der Theologe einige von ihnen an, die sowohl durch die Bibel als auch den Koran anerkannt werden. Der Sarazene kann daraufhin der Argumentation nur noch kleinlaut zustimmen.⁴¹⁰ „Wo < bleibt > nun euer Prophet?“ fragt Theodoros abschließend sein Gegenüber und erhält keine Antwort mehr darauf.⁴¹¹ Schweigend muss der Sarazene hinnehmen, dass der Prophet der Muslime derartige Zeichen und Wunder nicht aufweisen kann. Er kann seine Legitimität nicht nachweisen und die gesamte Religion des Islams wird damit in Frage gestellt.

⁴⁰⁵ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 200.

⁴⁰⁶ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 23-29.

⁴⁰⁷ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 30-34.

⁴⁰⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 91 Z. 1-4.

⁴⁰⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 91 Z. 8-11.

⁴¹⁰ Mose konnte z.B. durch die Kraft Gottes seinen Stab zu einer Schlange oder das Wasser zu Blut werden lassen. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 91 Z. 11- 93 Z. 11.

⁴¹¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 93 Z. 11f.

Diese Thematik wird im Opusculum 19 fortgesetzt und befasst sich mit der „Untersuchung, daß Muhammad nicht von Gott < gesandt > ist.“⁴¹² Es ist Sitte bei den „heuchlerischen“ Sarazenen, „wenn sie einen Christen treffen“ die nötige Höflichkeit vermissen zu lassen und diese ohne vorherigen Gruß aufzufordern, das Glaubensbekenntnis des Islams abzulegen. Sie sollen Muhammad als Prophet und Diener anerkennen.⁴¹³ Als nun auch Abū Qurra in eine vergleichbare Situation geraten ist, wirft der Theologe dem „Barbaren“ vor, dadurch gleich mehrfach gegen göttliches Gesetz zu verstoßen, da er nicht nur selbst falsches Zeugnis ablege, also lüge, sondern auch noch andere dazu anstifte, was der Sarazene allerdings bestreitet. Theodor Abū Qurra fragt nun nach und will wissen, ob er denn dabei gewesen sei, als Gott Muhammad sandte, welches der Sarazene natürlich verneinen muss. Vielmehr beruhe dessen Zeugnis auf den Traditionen seiner Vorfahren.⁴¹⁴ „Und worin unterscheidet sich dann noch deine Religion < von den anderen >“ will der Theologe wissen, denn schließlich beruhen ja alle Religionen, auch die der primitiven Völker, auf den Überlieferungen der Vorfäter.⁴¹⁵ Theodor Abū Qurra zeigt hier ein besonderes Interesse für den Zeugnisbegriff und fasst diesen sehr eng. Schließlich kann man nur das bezeugen, was man selbst gesehen hat und alles andere ist ein „falsches Zeugnis“. Offenbar deutet diese enge Begriffsfassung darauf hin, dass das Gespräch eigentlich auf Arabisch geführt wurde. *Šhabāda*, das Glaubensbekenntnis des Islam, bedeutet in der Übersetzung *dabei sein*, woraus sich seine Argumentationsführung erklären würde.⁴¹⁶

Der Sarazene fühlt sich „in die Enge getrieben“, will sich aber noch nicht geschlagen geben und fragt nach dem Zeugnisbegriff des Christen.⁴¹⁷ Jener antwortet, dass er sich zwar ebenso auf die Traditionen der Vorfäter stützt, aber diese werden durch glaubwürdige, bezeugte Gesandte Gottes un-

⁴¹² Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 95 Z. Es finden sich Parallelen zur Argumentation in einem Traktat des Theodor Abū Qurra gegen die Juden. Vgl.: Lamoreaux 2001. S. 377.

⁴¹³ Das *šhabāda*, das Glaubensbekenntnis des Islams, lautet: Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist sein Gesandter. Es beruht auf den Koranstellen: 37:35 (bzw. 47:19) und 48:29. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 202.

⁴¹⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 95 Z. 6-12.

⁴¹⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 95 Z. 16-18.

⁴¹⁶ Vgl.: Körner 2008. S. 240f.

⁴¹⁷ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 95 Z. 19f.

termauert. Dies kann von Muhammad jedoch nicht gesagt werden, da kein Prophet ihn vorhergesagt habe und keine Wunder von ihm überliefert sind.⁴¹⁸ Daraufhin beschuldigt der Sarazene die Christen der Textfälschung, da diese die Nachrichten über Muhammad aus den Evangelien gelöscht hätten.⁴¹⁹ Theodor Abū Qurra stößt sich ebenso wie Johannes Damaskenos an den fehlenden Zeugen, die Muhammads göttliche Gesandtschaft nachweisen können. Während der Damaszener (noch) nichts von dem muslimischen Vorwurf der Textmanipulation der Bibel durch die Christen oder die Juden erwähnt, weiß Theodor Abū Qurra um diese Diskussion, geht darauf ein und löst diese Situation mittels juristischer Logik. Er legt dar, dass sich ohne Beweis schließlich auch nichts beweisen lasse. Der Versuch des Sarazenen, auf Wunderzeichen des Muhammad zu beharren, läuft ins Leere und der Muslim kann nur noch verstummen.⁴²⁰ Erneut wird die Legitimität des Islams und seines Propheten erfolgreich angezweifelt.

Theodor Abū Qurra geht im *Opusculum* 20 noch einen Schritt weiter und will zeigen, dass Muhammad sich nicht in die Reihe der göttlichen Propheten einreicht, sondern vielmehr ein Feind Gottes und von einem Dämon besessen ist. Der Theologe stellt die Überlegung an, was wäre, wenn der himmlische Herrscher tatsächlich einen Heerführer auf die Erde schicke, der die abtrünnigen Gläubigen wieder auf den rechten Pfad bringen oder sie andernfalls mit dem Schwert bestrafen soll. Gesetzt den Fall dieser Heerführer lasse sich nun korrumpieren und würde sich sogar an die Spitze der Gotteslästerer stellen.⁴²¹ Dieser wäre doch ohne Zweifel der größte Feind Gottes und nicht sein Diener. Nur ein „Wahnsinniger“ könne sich dazu „versteigen“ und dafür auch noch Gold annehmen.⁴²² Der Theologe präzisiert seine Aussagen und bezieht seine hypothetischen Überlegungen auf Muhammad. Er sieht in

⁴¹⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 95 Z. 21-28.

⁴¹⁹ Im Koran sind Äußerungen zu finden, die sowohl die Juden als auch die Christen der Textfälschung beschuldigen. Die Korankommentatoren unterscheiden hierbei zwei Auslegungsrichtungen. Die einen finden, dass die Texte zwar nicht verfälscht wurden, sondern der Inhalt falsch gedeutet werde. Die anderen gehen von tatsächlichen Textfälschungen durch die beiden anderen Weltreligionen aus. Vgl. Glei/Khoury 1995. S. 202.

⁴²⁰ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 97 Z. 3-12.

⁴²¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 99 Z. 1-11.

⁴²² Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 99 Z. 13-15.

ihm einen „verrückten Lügenpropheten“, der sich in „seinen eigenen Lügengeschichten“ brüstet, von Gott gesandt zu sein und die Verehrer der Trinität „mit dem Schwert zu bestrafen.“ „Die Theologie dieses Verrückten“ beruht auf der Leugnung der Göttlichkeit Jesu und er will gemäß des göttlichen Befehls nur diejenigen verschonen, die die Einzigartigkeit Gottes anerkennen.⁴²³

Theodor Abū Qurra zeigt seine Sicherheit im Umgang mit dem Koran und gibt die Sure 112, die Grundessenz des Korans, sinngemäß wieder.⁴²⁴ Er verwendet den Ausdruck „Gott ist der Beständige, (der mit dem Hammer geschmiedete)“, die Gott den Anschein von etwas Statischem, Leblosen und Körperlichen verleiht. Spätere Autoren greifen diese Argumentation auf und steigern die negative Besetzung des Ausdruckes, indem sie Muhammad bezichtigen, einen Körper und nicht Gott zu verehren. Die Herkunft dieses Begriffes, der scheinbar auf keine überlieferte islamische Vorlage zurückgeht, ist nicht bekannt.⁴²⁵ Johannes Diakonos spricht im Vorwort zu den *Opuscula* von der *Religion* der Hagarener, während Theodor Abū Qurra dies in den einzelnen Dialogen nicht explizit erwähnt. Dennoch erkennt er an, dass es sich bei den Lehren Muhammads um eine Theologie handelt, obwohl er den islamischen Propheten als wahnsinnig, verrückt und Lügner bezeichnet.⁴²⁶ Er polemisiert gegen den Propheten und dessen Anschauungen, kann aber nicht umhin, die theologische Ausrichtung wahrzunehmen. So abwegig dessen Vorstellungen auch sein mögen, sie sind für die christliche Religion eine Bedrohung und bedürfen der Erläuterung.

Die Erklärung, wie es „zu einem solchen Grad von Wahnsinn“ kommen konnte, liefert der Theologe im Anschluss. Muhammad sei „von einem Dämon besessen“, der ihn „unter Verrenkungen zu Boden“ fallen ließ und für kurze Zeit die Sinne raubte.⁴²⁷ Als Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme „[u]nd damit keiner glaubt, wir würden Falsches behaupten“ spricht Theodor Abū Qurra die Episode „Die Vergebung für ‘Ā’isha“ aus der Biogra-

⁴²³ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 99 Z. 16-28.

⁴²⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 204.

⁴²⁵ Z.B. führen Niketas und Kantakuzenos diese Vorstellung in ihren Werken (*Refutatio Mob.* und *Contra Mab.*) fort. Vgl.: Eichner 1936. S. 159f.

⁴²⁶ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 89 Z. 8, S. 99 Z. 14, 16, 22.

⁴²⁷ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 99 Z 13f, S. 101 Z. 5-8.

fie Muhammads nach Ibn Hishām an, die bei den Muslimen bekannt ist.⁴²⁸ Wer den Ausführungen des Theologen nicht glaubt, kann sich durch Nachlesen der Geschichte vergewissern. Dieses Angebot richtet sich vor allem an das muslimische Publikum, denn es dürfte kaum zu erwarten sein, dass die christlichen Leser in der Biografie des Muhammad nachlesen werden oder eine derartige Absicherung überhaupt benötigen. Gleichzeitig zeigt es, dass ihm – und seinen Zuhörern bis zu einem gewissen Grade – die Inhalte des Korans und die Überlieferungen des Hadīths bekannt sind, denn er spricht nur gewisse Punkte der Geschichte an, der Rest der Geschichte muss ihnen folglich bekannt sein. Theodor Abū Qurra begründet seine Argumente somit auf der Basis der islamischen Theologie und will die Muslime mit den Inhalten ihrer eigenen Lehren zum Schweigen bringen. Eventuell kann man daraus auch ablesen, dass es sich hierbei tatsächlich um die Zusammenfassung eines realen interreligiösen Gesprächs handelt, wobei sowohl christliche als auch muslimische Gesprächspartner aufeinander getroffen sind.

Mehrfach spricht Theodor Abū Qurra davon, dass Muhammad für die Unterstützung der „Schmähung“ Gottes Geld bzw. Gold erhalten habe. Anscheinend spielt der Theologe damit auf die Entrichtung der Kopfsteuer an, die die Christen für ihren Status als Schutzbürger zahlen müssen und die viele von ihnen zu umgehen suchen, indem sie zum Islam konvertieren.⁴²⁹

Die Mehrzahl der folgenden Opuscula beschäftigen sich mit der Verteidigung der Trinität sowie dem christologischen Themenkomplex und dessen verschiedenen Facetten. Sie bilden die Kernpunkte der gegensätzlichen Glaubensauffassungen von Christentum und Islam.⁴³⁰ In Opusculum 21 wird Theodor Abū Qurra von einem sarazenischen Theologen herausgefordert, „die christliche Lehre sogar durch die scheinbar niedrigen Dinge in ihr [zu] bekräftigen.“ Der muslimische Theologe ist sich seiner Sache sehr sicher und will sich von seinen Glaubensgenossen als „unbesiegbaren Gelehrten“ bewundern lassen, indem er „auf seine eigene Beredsamkeit“ und „Kühnheit“ vertraut. Theodor Abū Qurra lässt sich davon nicht beeindrucken und kommt der

⁴²⁸ Es wird auf die sogenannte Halsbandgeschichte angespielt, deren Bericht bei Ibn Hishām (gest. um 830) zu finden ist. Der Koran gibt die Rechtfertigung *ʿĀ ʿīshas* in der Koran Sure 24: 11-20, 23-26 wieder. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 101 Z. 1-11, 204.

⁴²⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 99 Z. 8, 15, S.204.

⁴³⁰ Vgl.: Becker 1967. S. 442.

Aufforderung nach.⁴³¹ Beide vereinbaren vorher, dass der Sieger des Wettstreites ab sofort nicht mehr das Recht haben soll, mit einem jeweilig Andersgläubigen „gelehrt zu disputieren“.⁴³² Der christliche Theologe spricht daraufhin die ungleiche Verteilung der Strafe an,

[d]enn wenn du mich unter den Sarazenen zum Verstummen bringst, wirst du größten Dank bei ihnen ernten. Dich aber werden die Christen, auch wenn du noch so viel redest, für nichts achten.⁴³³

Deutlich wird an diesen Formulierungen, dass öffentliche Dialoge zwischen den religiösen Gegnern nicht unüblich gewesen sind. Wenn durch den Verlust der Wette das Recht, an derartigen Disputen teilzunehmen, verwirkt wird, muss es bis dahin bestanden haben. Scheinbar hat der Christ mehr zu verlieren als der Muslim, denn ganz gleich wie die Wette für den muslimischen Teilnehmer ausgeht, die Achtung der Christen wird ihm in keinem Fall zuteil, er kann sie also nicht verlieren. Dies würde bedeuten, dass der christliche Theologe mehr zu verlieren hat und er demzufolge je nach seiner Leistung auch von dem religiösen Gegner geachtet wird, wie der sarazenische Theologe erkennen lässt, der zwar über die Äußerungen des Bischofs lacht, aber dennoch dessen „Freimütigkeit“ bewundernd anerkennt.⁴³⁴

Theodor Abū Qurra beginnt mit seinem Beweis, indem er die Menschen in drei verschiedene Arten unterteilt: die Weisen, die Mittelmäßigen und die Toren.⁴³⁵ Er stellt die Frage, ob wenigstens eine dieser drei Arten einen gekreuzigten Gott anerkenne, was der Muslim für keine der drei Arten bestätigen kann, denn keinem einzigen unter ihnen könne es einfallen, einen gekreuzigten Gott zu verehren.⁴³⁶ Was ist aber nun mit den Christen, die „ein Viertel

⁴³¹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 103 Z. 1-8.

⁴³² Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 103 Z. 11-14.

⁴³³ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 103 Z. 17-19.

⁴³⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 103 Z. 20.

⁴³⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 103 Z. 24-26. Es ist unklar, woher diese Unterteilung stammt und aus welchen Gründen der Theologe sie benutzt. Sie findet sich aber in den arabischen Werken des Theodor Abū Qurra wieder. Vgl.: Lamoreaux 2001. S. 381.

⁴³⁶ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 103 Z. 28-36.

der Menschheit oder sogar noch mehr“ ausmachen, fragt der christliche Gelehrte nach und erklärt dem „ratlosen“ und erstaunten Sarazenen anhand eines allegorischen Beispiels, wie die Christen zu ihrem Glauben gekommen sind.⁴³⁷ Gesetzt den Fall ein fremder Bettler käme zu den „heidnischen Völkern“ und würde ihnen von einem gekreuzigten Gott erzählen, der der Sohn Gottes sei. Er würde ihnen berichten, wie er auf die Erde kam, leiden musste, gekreuzigt und begraben wurde.⁴³⁸ Außerdem würde der Bettler Aufschluss über den Inhalt der Lehren des Gekreuzigten geben, die für eine strenge und demütige Lebensweise sprechen und deren Lohn erst im Himmel zu erwarten sei. Die heidnischen Zuhörer, zu denen Theodor Abū Qurra auch die Sarazenen zählt und sie direkt anspricht, würden zunächst gegen den Bettler wüten und toben, ihm danach dennoch zuhören. Ungläubig über die scheinbar schwache Religion, deren unerfüllbare Botschaften und deren „aufgeschobener“ und „zweifelhafter“ Lohn, fragen sie sich „[...] wer wird es über sich bringen, eine solche Religion auf sich zu nehmen?“ Der Bettler aber zeigt anhand von Wundern, die er „im Namen Jesu Christi des Nazoräers“ vollbringt, die Macht und die Legitimität des gekreuzigten Gottes. Daraus ließe sich von allen, die imstande sind zu sehen, die unzweideutige Göttlichkeit des „Nazoräers“ erkennen.⁴³⁹ Wiederholt führt der Theologe die Legitimität des Christentums auf die Beweiskraft der Wunder und Zeichen zurück, die in Jesu Namen vollbracht werden. Gleichzeitig beweisen sie, dass Jesus Gottes Sohn und er ein Teil der Göttlichkeit ist.

Die Person Jesu wird auch in *Opusculum* 25 hinterfragt. Die „Hagarener“ sind bestrebt „die Göttlichkeit des Wortes Gottes“, welches gleichbedeutend mit Jesus Christus ist, mit aller Macht zu erschüttern, da sie anzweifeln, dass er Gott oder Gottes Sohn ist. Diese „gottlose und frevelhafte Lehre“ wurde ihnen von ihrem „Lügenprophet“ vermittelt, der durch die Predigten eines Arianers zu seinen Ansichten gelangt ist.⁴⁴⁰ Zu diesem Thema wird der Bischof von einem „der bei ihnen besonders gebildet reden konnte,“ befragt und soll „in einer öffentlichen Versammlung“ beantworten, ob es möglich sei,

⁴³⁷ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 103 Z. 37 – S. 105 Z. 6.

⁴³⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 105 Z. 13-35.

⁴³⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 105 Z. 4-37.

⁴⁴⁰ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 119 Z. 3-7.

dass Gott einen Sohn hat.⁴⁴¹ Der redegewandte Sarazene stellt seine Frage auf der Basis der koranischen Lehren, die eine mögliche Vaterschaft Gottes strikt ablehnt.⁴⁴² In seinen Ausführungen erklärt Theodor Abū Qurra, dass Gott nicht über seine Geschöpfe herrsche, da dies ihn einem irdischen König vergleichbar mache, Gott aber über allen Menschen stehe. Vielmehr herrsche Gott von Natur aus über seinen Sohn,

der wesensgleich, wie er ohne Anfang ist, der zusammen mit dem Erzeuger in göttlicher Herrlichkeit thronet.⁴⁴³

In diesem Opusculum wird erneut auf den Kernpunkt der islamischen Kritik am Christentum verwiesen, die eine Göttlichkeit Jesu kompromisslos ablehnt. Andererseits reagiert der Christ stereotyp auf diese Herausforderung, indem die Legitimität des Propheten Muhammad bestritten und seine Lehren als Imitation arianischer Häresie bezeichnet werden.

In Opusculum 32 will ein anderer „gebildeter Sarazene“ in einer „weiteren Versammlung“ von dem Bischof erfahren, ob Jesus am Kreuz gestorben ist und folglich wie ein Mensch aufhörte zu existieren. Seine Annahmen beruhen zum Teil auf den Lehren des Korans, vor allem aber zieht der Sarazene seine Schlüsse „[a]us der Analogie zu [sich] selbst“, denn schließlich ist er als Mensch durch die Zusammensetzung seiner beiden Bestandteile „– Leib und Seele nämlich –“ im Bauch der Mutter entstanden und die Trennung der beiden „im Augenblick des Todes“ wird schließlich zur „Nichtexistenz“ seiner Person führen.⁴⁴⁴ Der Muslim schöpft seine Annahmen zwar aus den Lehren des Korans, aber er argumentiert mithilfe der Logik, die auf den philosophischen Zeugungsvorstellungen seiner Zeit basieren.⁴⁴⁵ Theodor Abū Qurra versteht die Gedankengänge des Sarazenen, weist ihn aber auf dessen fehlerhafte Schlussfolgerungen hin. Anders als Jesus existiere er als Mensch vor der

⁴⁴¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 119 Z. 7-12.

⁴⁴² Im Koran steht: Es steht Gott nicht an, sich ein Kind zu nehmen. Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 206; Koran Sure 19:35.

⁴⁴³ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 119 Z. 17 – S. 123 Z. 16.

⁴⁴⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 125 Z. 12-20.

⁴⁴⁵ Der Koran geht davon aus, dass Jesus nicht am Kreuz gestorben sei. S.o. Anm. 263 und 264.

Zusammensetzung seiner Bestandteile nicht. Durch die Geburt gingen jedoch die Eigentümlichkeiten, wie die Unsterblichkeit seiner Seele, verloren indem er „zu einem dritten Ding [...] einem Menschen geworden ist“.⁴⁴⁶ Christus aber existierte schon vor seiner Geburt und hat durch diese nichts verloren.

Denn er blieb vollkommen Gott, wie auch der Vater vollkommen ist; er hieß aber < auch > Mensch, wie auch seine Mutter. Denn die Bestandteile Christi sind die göttliche und menschliche Natur.⁴⁴⁷

Nach seinem Tod blieb diese Verbindung als „unzerreißbare Einheit“ erhalten, indem der Körper im Grab blieb und seine Seele in die Hölle ging.⁴⁴⁸ Der Sarazene lacht nur laut über diese Erklärung, da es ihm widersinnig erscheint, von einer Einheit von Leib und Seele zu sprechen, wo beide doch offensichtlich nach dem Tode voneinander getrennt sind. Theodor Abū Qurra antwortet darauf lächelnd, dass sein Gott doch auch zugleich in den Moscheen von Bagdad und von Mekka sein kann. Jesus hat seinen göttlichen Status behalten und lässt seinen toten Körper im Grab unbewegt, damit „das, was sich für Tote gehört, unzerstört blieb“.⁴⁴⁹ Der muslimische Gesprächspartner hat das Gespräch sehr siegessicher begonnen und ist überzeugt von seinen Überlegungen. Er lacht schallend über die für ihn scheinbar irrigen Schlüsse des Bischofs, wohingegen der christliche Theologe den Sarazenen nicht mit seiner Stimme und seinem Lachen übertönen muss, seine Argumente sprechen für sich und für die Richtigkeit seiner Anschauungen. Schließlich muss der Sarazene dies anerkennen und kann zum Schluss nur noch staunend schweigen.

⁴⁴⁶ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 125 Z. 28-30.

⁴⁴⁷ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 127 Z. 1-4.

⁴⁴⁸ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 127 Z. 9. Laut den Überlieferungen der Bibel (z.B. Luk 24, 3) war das Grab Jesu am dritten Tag leer. Unverständlich erscheint auch der Hinweis, dass seine Seele in die Hölle ging.

⁴⁴⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 127 Z. 21f.

Das Opusculum 3 überliefert einen

Dialog zwischen Theodoros, dem Bischof der Karer, mit dem Beinamen Abū Qurra, und dem < Logotheten > des Dromos von Emesa, der gefordert hatte, ihm einen Vernunftbeweis für die Existenz Gottes zu geben.⁴⁵⁰

Es ist das längste seiner Art und liefert in der Überschrift neben dem Thema der Auseinandersetzung auch Informationen über die teilnehmenden Personen und den Ort des Zusammentreffens. Theodor Abū Qurra wird hier als Bischof der Karer genannt, wobei Carrhae die lateinische bzw. Karrhai (Κάρραι) die griechische Bezeichnung für die arabische Stadt Harrān ist, die sich auf dem Gebiet der heutigen Türkei befindet. Theodor Abū Qurra soll den Beweis für die Existenz Gottes auf der Basis der Vernunft erbringen und verwendet zur Illustration seiner Argumente verschiedene naturwissenschaftliche Erkenntnisse seiner Zeit.⁴⁵¹ Zunächst weist der Theologe darauf hin, dass mindestens einer der Menschen, die je gelebt haben, nicht durch einen anderen gezeugt wurde, denn folgt man der Ahnenreihe bis zu ihrem Ursprung, bleibt ein letzter übrig, der keinen natürlichen Erzeuger haben kann.⁴⁵² Aus der Erde könne er nicht gewachsen sein, denn sonst

würde sie noch bis heute weitere [Menschen] hervorsproießen lassen, so wie die Baum- und Pflanzenarten.⁴⁵³

Da er gestorben und somit auch nicht von ewiger Natur ist, kann er nur von einem Schöpfer geschaffen worden sein. Ein weiteres Beispiel soll seine Argumentation unterstützen. Ein fallender Gegenstand wird unablässig von Natur aus nach unten streben, wenn er nicht durch eine stärkere Kraft gestützt wird. Demzufolge wird die Erde, die in sich ruht, durch „irgendeine stärkere

⁴⁵⁰ Vgl.: Gleiß/Khoury 1995. S. 129 Z. 1-3.

⁴⁵¹ Vgl.: Gleiß/Khoury 1995. S. 207.

⁴⁵² Der Rückschluss auf den Ursprung und das Fundament einer Sache wird auch von Mu 'āmmar ibn 'Abbād, einem der Hauptvertreter der Mu 'āziliten, in seiner Ma 'nā –Theorie angewandt. Siehe dazu weiter unten Opusculum 9.

⁴⁵³ Vgl.: Gleiß/Khoury 1995. S. 129 Z. 20f.

Kraft, die sie stützt und trägt“ gehalten.⁴⁵⁴ Denn folgt man analog zur Ahnenreihe jeweils der Kette der Kräfte hin zur stärksten Kraft, kommt man schließlich auf das Wort Gottes, das die Erde trägt und hält, woraus sich die Existenz Gottes als Schöpfer ergibt.

Der Sarazene erkennt die Schlussfolgerungen und die Logik des Theologen an und will nun einen Beweis dafür, „daß dieser Schöpfer einen Sohn hat“.⁴⁵⁵ Theodor Abū Qurra legt mit Hilfe verschiedener Beispiele dar, dass Gott, der sich „[a]us sich selbst heraus“ nicht erkennen kann, für die Erkenntnis seiner selbst notwendigerweise einen Vergleich mit etwas wesensgleichem bzw. etwas wesensfremdem benötigt.⁴⁵⁶ Geschickt spricht der Theologe die Frage nach der Identitätsbildung an. Jedes Individuum, gleich ob ein Gott oder Mensch, benötigt ein Gegenüber, anhand dessen es sich selbst einordnen kann. Daraus folgt, dass sich Gott in dem ihm wesensgleichen Sohn selbst erkennt, da dieser „ja das Abbild des unsichtbaren Gottes und die Erscheinungsform seines Wesens“ ist.⁴⁵⁷ Der Sarazene stimmt zu, dass es eine wesensgleiche Person zu Gott gibt, aber wie soll sich daraus ergeben, dass diese sein Sohn ist? Der Theologe erläutert, dass die Menschen Gott durch ihre eigene Beobachtung erkennen und ihn „mithilfe der edleren Dinge unserer Erfahrung“ beschreiben, wie z.B. dem Sehen und Hören im Gegensatz zur Blind- bzw. der Taubheit.⁴⁵⁸ Gott erweist sich demzufolge auch als fruchtbar und zeugungsfähig, wobei er nur das Edelste aus dem menschlichen Erfahrungsbereich besitzt und frei von Leidenschaften bzw. Akzidenzien ist. Aus diesen Argumenten erkennt auch der Sarazene die Existenz Gottes und seines Sohnes an, möchte aber nun noch von ihm wissen, warum Gott nur einen und nicht mehrere Söhne hat. Der Theologe erklärt, dass Gott zwar unbegrenzt viele Söhne zeugen könnte, dies aber auch hieße, dass „sein Verlangen nicht zum Stillstand kommen und sein Wille niemals befriedigt“ würde.⁴⁵⁹ Eine bestimmte Anzahl von ihm gezeugter Söhne würde bedeuten, dass jeder für sich genommen

⁴⁵⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 131 Z. 10f.

⁴⁵⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 131 Z. 27f.

⁴⁵⁶ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 135 Z. 16f.

⁴⁵⁷ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 135 Z. 26f.

⁴⁵⁸ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 137 Z. 7f.

⁴⁵⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 139 Z. 21f.

„unvollkommen, bedürftig und nicht genügend“ sei und seinen Willen und Verstand nicht vollständig befriedigen könne.⁴⁶⁰ Da aber der Sohn dem Vater, wie bereits vorher bewiesen, völlig wesensgleich und somit vollkommen ist, „bedarf es keiner weiteren <Söhne>.“⁴⁶¹ Diese Erkenntnis ergibt sich auch noch aus einem anderen Grund. Gott hat die Engel und die Menschen mit einem freien Willen ausgestattet und er würde nur aus ihren Reihen einen auserwählen, den er als Gesandten auf die Erde schickt. Aufgrund seines freien Willens besteht aber die Gefahr, dass dieser Gesandte die göttliche Botschaft verfälscht oder sich verweigert, wie es u.a. Moses, Jeremias und Jonas anfangs versucht hatten. Dies würde aber dazu führen, dass Gottes Wille nicht ausgeführt wird. Daraus ergibt sich, dass Gott einen Überbringer sucht, „der einen freien Willen besitzt und dessen Willen von seinem eigenen Willen in keiner Weise abweicht“ und der folglich kein anderer als sein Sohn sein kann.⁴⁶² Wenn der Sarazene die Heiligen Schriften und die Weissagungen der Propheten sorgfältiger lesen würde, würde auch er dies zwangsläufig erkennen. Der Muslim gibt sich noch nicht ganz geschlagen und möchte nun auch die Existenz des Heiligen Geistes erklärt haben. Theodor Abū Qurra betrachtet Gott als himmlischen Herrscher, der seinen Sohn als Mittler zu den Menschen gesandt hat. Dieser schenkt nun in Gottes Namen den Heiligen Geist, der den Reichtum Gottes darstellt und die „Gnadengaben“ hervorsprudeln lässt.⁴⁶³

Der Vater also befiehlt in königlicher Weise, der Sohn vollführt den väterlichen Willen und gibt den Heiligen Geist, das heißt den Reichtum und die Schatzkammer aller guten Gaben.⁴⁶⁴

Theodor Abū Qurra liefert mit diesem Dialog eine umfangreiche Verteidigung der Dreifaltigkeit Gottes. Der Logothet spricht die islamische Kritik daran in der Auseinandersetzung nicht explizit an. Er fordert den gebildeten Theologen lediglich heraus, die Existenz der Dreifaltigkeit auf der Basis

⁴⁶⁰ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 139 Z. 26f.

⁴⁶¹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 139 Z. 31.

⁴⁶² Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 141 Z. 28-30.

⁴⁶³ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 143 Z. 19.

⁴⁶⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 143 Z. 26-29.

vernunftorientierter Argumente zu beweisen. Dabei zeigt er sich überzeugt und dankbar „für dieses nützliche Wissen“ und immer wieder stimmt er den Schlussfolgerungen des Theologen zu.⁴⁶⁵ Würde nicht die Überschrift den Hinweis auf ein Gespräch zwischen einem Sarazenen und einem Christen geben, könnte die Unterhaltung auch zwischen zwei Christen stattfinden, die sich über die Existenz der Dreifaltigkeit Gottes Gedanken machen und die ebenfalls in der innerchristlichen Auseinandersetzung kontrovers diskutiert wird.⁴⁶⁶ Die Atmosphäre zwischen den Gesprächspartnern ist freundschaftlich und entspannt, Theodor Abū Qurra nennt sein Gegenüber „mein Freund“, „mein Guter“ oder „mein Bester“.⁴⁶⁷ Die Bezeichnungen sind aber auch ironisch gemeint. Der Sarazene kann dem erfahrenen Theologen nicht das Wasser reichen, vielmehr muss der Meister dem Schüler auf die Sprünge helfen und die komplexen theologischen Zusammenhänge mithilfe von anschaulichen Beispielen erklären.

Die Verteidigung der Dreifaltigkeit ist auch Thema des viel kürzeren Opusculum 8. Ein Araber hinterfragt den Monotheismus der Christen, indem er sie nach dem Status und dem Wesen von Vater, Sohn und Heiligem Geist befragt. Der Christ antwortet darauf mit einer Analogie und benutzt dafür die Schrift (γραφή) der Araber, deren göttliche Legitimität er allerdings außerhalb dieses Beispiels strikt ablehnt. Genauso wie diese Schrift in mehreren Exemplaren existiert und dennoch dieselbe ist, so sind auch Vater, Sohn und Heiliger Geist zu verstehen. Sie sind nicht jeweils verschiedene Götter, sondern verschiedene Hypostasen des einen, einzigen Gottes. Der Theologe spricht damit die christliche Unterscheidung zwischen der göttlichen Natur und den göttlichen Hypostasen an.⁴⁶⁸

Die Eigenschaften Gottes werden in Opusculum 16 wieder aufgegriffen. Gemäß den christlichen Lehren ist „Gott in allem und überall“, was der „Ungläubige“ näher erklärt haben möchte.⁴⁶⁹ Darauf antwortet der Christ,

⁴⁶⁵ „Ganz bewundernswert und mit äußerster Treffsicherheit hast du Gott mithilfe der Dinge unserer Erfahrungswelt beschrieben.“ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 131 Z. 26f, S. 137 Z. 21f.

⁴⁶⁶ Z.B. bestreiten die Monophysiten und die Jakobiten die Göttlichkeit Jesu.

⁴⁶⁷ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 137 Z. 25, S. 139 Z. 10, S. 143 Z. 34.

⁴⁶⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 147, 207.

⁴⁶⁹ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 149 Z. 2.

dass dies sich ähnlich verhält wie mit den menschlichen Gedanken, die sich in verschiedenen Dingen, mit denen sie sich auseinandersetzen, erstrecken können. Der Geist bleibt demnach mit dem Körper „wesenhaft geeint“ und befindet sich aber auch in den Dingen selbst. Genauso trifft dies auf Gott zu, der sich

einerseits in seinem eigenen Fleisch [...] wesenhaft und hypostatisch geeint und Fleisch geworden, und andererseits überall mit seiner Vor-
sorgung und Wirkkraft das All durchgehend und beherrschend [...] ⁴⁷⁰

offenbart. Gleichzeitig gesteht der Christ, dass es schwer ist, Gottes Geheimnisse in ihrer Gesamtheit adäquat zu verstehen und zu erklären. ⁴⁷¹

In Opusculum 36 geht es um die Frage, ob die Worte des Herrn und damit Jesus Christus „geschaffen oder ungeschaffen“ sind. ⁴⁷² Der Sarazene stellt diese Frage mit Bedacht, um eine von ihm beabsichtigte Wirkung zu erzielen. Deshalb warnt Theodor Abū Qurra davor, eine voreilige und unbesonnene Antwort zu geben, und gibt Regie-Anweisungen, wie angemessen auf derartige Fragen reagiert werden soll. ⁴⁷³ Beide möglichen Antworten auf die Frage bergen Risiken in sich, denn ein *geschaffenes* Wort Gottes würde Jesus die Göttlichkeit absprechen, wohingegen das *ungeschaffene* Wort Gottes auch bedeuten würde, dass jedes Wort Gottes folglich ein Gott ist. „Deshalb sollst du weder ‚geschaffen‘ noch ‚ungeschaffen‘ sagen [...]“ ⁴⁷⁴ Vielmehr kann nur ein einziges Wort Gottes, nämlich Jesus, als „wesenhaft ungeschaffen“ bezeichnet werden, alle anderen Worte des Herrn, die sich in der Heiligen Schrift befinden, sind davon verschieden und als Äußerungen zu deklarieren. ⁴⁷⁵ Wenn also der Prophet der Muslime von den Worten Gottes spricht, dann benutzt er

⁴⁷⁰ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 16-20.

⁴⁷¹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 207.

⁴⁷² Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 161 Z. 2. Am Ende von Opusculum 35 findet sich ebenfalls eine kurze Diskussion zu diesem Thema. Der Sarazene hält das Wort Gottes für erschaffen und wird daraufhin vom Christ ermahnt, dass daraus folgen würde, dass Gott vor dessen Erschaffung sprachlos gewesen sei. Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 159 Z. 25-35.

⁴⁷³ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 211.

⁴⁷⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 161 Z. 8f.

⁴⁷⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 161 Z. 10.

genauso wie die Propheten vor ihm die Bezeichnung in einem allegorischen Sinne, im eigentlichen Sinne sind es Äußerungen.

Dialektisch befinden sich die Muslime in einer Zwickmühle, denn der Koran bezeichnet Jesus selbst als Messias sowie Wort und Geist Gottes. Andererseits lehrt die islamische Orthodoxie, dass das Gotteswort *ewig* und damit *unerschaffen* ist. Würde nun ein Sarazene Gottes Wort als *unerschaffen* gelten lassen, ist die Göttlichkeit Jesu dadurch belegt. Wäre das Wort Gottes aber *erschaffen*, ist Gott vor dessen Erschaffung ohne Geist und Wort gewesen, was blasphemisch ist. Die Christen, die dialektisch durch die eigene innerchristliche Auseinandersetzung über das Wesen von Christus geprägt sind, nutzen geschickt die Vorgaben des Korans aus und verwenden sie für die Verteidigung der orthodoxen Christologie. Gleichzeitig nötigen sie den Muslimen auf diese Weise eine Stellungnahme ab, die Einfluss auf die islamische Orthodoxie nimmt.⁴⁷⁶ Die Muʿtaziliten, deren Blütezeit unter den abbasidischen Herrschern im 9. Jahrhundert beginnt, sprechen sich z.B. entgegen der traditionellen Sicht der islamischen Orthodoxie für den *geschaffenen* Charakter des Korans aus. Offenbar ist das Opusculum von dieser innerislamischen Auseinandersetzung geprägt und gibt den muʿtazilitischen Standpunkt wieder.⁴⁷⁷

Zwei der überlieferten Gespräche setzen sich mit den christlichen Praktiken bzw. den Lebensvorschriften auseinander. Im Opusculum 22 zeigt sich ein Sarazene verwundert über die christliche Praxis der Eucharistie. Wie kann ein und dieselbe Speise zum einen gewöhnliches Brot sein und zum anderen zum Leib Christi werden und fordert den Christ auf, ihm dies

nicht aus [s]einer Schrift, sondern aus allgemein bekannten und zugestandenen Grundsätzen⁴⁷⁸

zu erklären. Der Christ macht dem Sarazenen deutlich, dass doch er selbst durch Brot erst so groß geworden ist und somit das Brot zu seinem Leib wird, indem es durch die Kehle in den Magen gelangt und die „gekochte und ver-

⁴⁷⁶ Vgl.: Becker 1967. S. 442f.

⁴⁷⁷ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 211; van Ess, Josef: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. 6 Bde. Berlin 1991-97. III S. 211f.

⁴⁷⁸ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 109 Z. 1-10.

flüssigte“ Nahrung von der Leber aufgesaugt wird. Die Leber wiederum verwandelt diese in Blut, welches „durch die Adern wie durch Wasserleitungen in den ganzen Körper“ gelangt und

wobei diese [Nahrung] jeweils < zu der Substanz > wird, aus der der Körperteil besteht [...], indem das Brot zu Fleisch und der Trank zu Blut wird.⁴⁷⁹

Vergleichbar damit ist das christliche „Mysterium“, bei dem der Priester das Brot und den Wein auf den Altar legt und mittels des Gebetes den Heiligen Geist beschwört, der „Brot und Wein in Leib und Blut Christi“ verwandelt. Folglich sollte der Sarazene dem Heiligen Geist wenigstens die gleiche Kraft zugestehen, die auch die menschliche Leber vollbringt. Der Muslim kann nur noch zustimmen, seufzen und schweigen.⁴⁸⁰ Der Theologe gibt hiermit einen bemerkenswerten Einblick in den Stand der naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit und nutzt diese auf beeindruckende und anschauliche Weise zur Illustration der theologischen Lehren, so dass auch dem religiösen Gegner die Bedeutung der Eucharistie nicht verborgen bleiben kann. Brot und Wein werden dabei innerhalb der Zeremonie zum tatsächlichen Leib und Blut Christi.⁴⁸¹ Diese Thematik beschäftigt nicht nur die islamischen Anhänger jener Epoche, sondern entzweit die Glaubensbrüder der verschiedenen innerchristlichen Strömungen bis heute, wovon zahlreiche kontroverse Dispute berichten können.⁴⁸²

In Opusculum 24 spricht der Sarazene die Ehevorschriften der Christen an und möchte wissen, warum „die Monogamie dem Gesetz entsprechender als die Polygamie“ sein soll, denn wenn die Gesamtheit schlecht ist, muss

⁴⁷⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 109 Z. 14 – S. 111 Z. 14.

⁴⁸⁰ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 111 Z. 16-24.

⁴⁸¹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 205.

⁴⁸² Immer wieder versuchen einige Kirchenvertreter im Zuge der Ökumene, gemeinsame Eucharistiefiern zu veranstalten. Dies wird aber von allen Kirchenführern strikt abgelehnt und mit Exkommunikation bestraft.

folglich auch das Einzelne schlecht sein.⁴⁸³ Überzeugt werden möchte er nicht aufgrund der

< Autoritäten > Jesaja und Matthäus [...] sondern aufgrund zwingender und allgemein anerkannter Grundsätze⁴⁸⁴

der Vernunft. Der christliche Theologe merkt zunächst an, dass man hierbei nicht vom Ganzen auf das Einzelne schließen kann, sondern dies vergleichbar mit der Maßlosigkeit und dem Maßhalten ist. Beide Gesprächspartner stimmen überein, dass die Ehe aus zwei Gründen geschlossen wird: zum einen dient sie der Lustbefriedigung, zum anderen soll sie Kinder hervorbringen. Adam als Stammvater und Vorbild für die Menschen hatte nur ein einziges Weib, die seine Lust auf das vollkommenste stillen konnte. Andererseits hatte gerade er eine reiche Nachkommenschaft am nötigsten, da er und seine Frau Eva die einzigen Bewohner der Erde waren. Dennoch schuf Gott nur eine Frau für ihn, woraus geschlussfolgert werden kann, dass die Monogamie die von Gott gewollte Ehepraxis ist. Die Polygamie, die in einer Zeit großer Bevölkerungszahlen gesetzlich eingeführt wurde, ist deshalb gegen den Willen Gottes und dient nur der Befriedigung des Fleisches, was durch dieses Beispiel bewiesen wird. Der Sarazene will sich noch nicht vollkommen geschlagen geben und fordert noch einen Beweis. Der Theologe zeigt mithilfe der Allegorie von zwei Sklaven, die die Kälte jeweils durch ein Gewand oder durch beliebig viele bei Strafe aushalten sollen, dass die muslimischen Ehevorschriften Gott als ungerecht erscheinen lassen. Der Koran bestraft die Hurer und die Huren in gleicher Weise, obwohl der Mann den menschlichen Leidenschaften besser widerstehen kann als die schwächere Frau. Außerdem wird ihr nur der vierte Teil eines Mannes zugestanden, während dem Mann vier Hauptfrauen und zahllose Nebenfrauen zur Befriedigung seiner Lust gewährt werden. Theodor Abū Qurra gibt hier die gängigen Stereotypen der Geschlechterbeziehung wieder. Die schwache Frau wird dem starken Mann gegenübergestellt. Andererseits kann er nicht umhin, eine gewisse Ungerechtigkeit in der ehelichen Rollenverteilung anzuerkennen.

⁴⁸³ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 115. 2f.

⁴⁸⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 115. Z. 12-14.

Der Sarazene bekommt nicht genug und möchte noch einen Beweis von dem Theologen, der bereitwillig darauf eingeht. Theodor Abū Qurra wählt als letzten Vernunftbeweis, die Frage nach dem häuslichen Frieden. Wie könnte er am besten gesichert werden, wenn nicht durch die Monogamie? Viele Frauen und ein Mann führen zu Rivalitäten und Streitereien, die auch tödlich enden können.

Die Monogamie aber hat zuvor zerstrittene Familien der beiden < Partner > geeint und das, was trennend erschien, verbunden.⁴⁸⁵

Daraus folgt unzweifelhaft, dass Gott, der den Frieden liebt, die Monogamie der Polygamie vorzieht. Der Sarazene ist von der Beweisführung vollkommen überzeugt und deren Argumente haben ihn „fast zu einem Christen gemacht.“⁴⁸⁶ Die Dialogführung zeigt, dass der Theologe die muslimischen Ehevorschriften genau kennt und diese ablehnt. Sie sind gegen den eindeutigen Willen Gottes und dienen lediglich der Lustbefriedigung. Es gibt keinen Grund für deren Rechtfertigung, wobei die gesetzlichen Vorschriften, die gemäß den Lehren des Korans erlassen wurden, nur den eigentlichen Grund verschleiern sollen. Die Argumente sind so stichhaltig, dass selbst ein Muslim davon überzeugt sein muss und dass er fast bereit ist, seine Religion zu wechseln.

Ein weiterer wichtiger Themenkomplex der christlich-islamischen Auseinandersetzung ist der Streit über die Freiheit des menschlichen Willens. Das *Opusculum* 35 beginnt mit einer Standardfrage, die auch in den Erörterungen anderer Autoren häufig zu finden ist.⁴⁸⁷ „Wen hältst du für den Urheber des Guten und Bösen?“ möchte der Sarazene von Theodor Abū Qurra wissen.⁴⁸⁸ Der Christ antwortet darauf, dass für das Gute Gott verantwortlich ist, das Böse aber durch den menschlichen Leichtsinn und die Schlechtigkeit des Teufels verursacht wird. Dies liegt in dem freien Willen begründet, der jedem Menschen erlaubt, sowohl gute als auch schlechte Dinge zu tun.

⁴⁸⁵ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 117. Z. 30f.

⁴⁸⁶ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 117 Z. 36f.

⁴⁸⁷ Z.B. in: PG 94 1590ff; PG 9, 1335f., 1539f., 1587f.

⁴⁸⁸ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 155 Z. 2.

Gut ist z.B. der Lobpreis Gottes und das Gebet, das Böse liegt im Ehebruch und Diebstahl. Wenn es nun < so wäre >, wie du sagst, daß Gut *und* Böse von Gott kämen, würde Gott – nach deiner Auffassung – als ungerecht befunden werden [...],⁴⁸⁹

denn er und die irdischen Gesetzgeber bestrafen die Diebe und Mörder, die nach dieser Auffassung lediglich Gottes Willen tun. Anstelle von Bestrafung hätten sie vielmehr Lob und Dank verdient.

Der Koran äußert sich zum Thema der Urheberschaft von Gut und Böse nicht eindeutig. Zum einen gibt es Äußerungen, die Gott als alleinigen Verursacher aller Dinge angeben, zum anderen besteht kein Zwang im Glauben und der Mensch kann selbst entscheiden.⁴⁹⁰ Obwohl die Fragestellung nach dem freien Willen des Menschen von allgemeiner Natur ist und somit wahrscheinlich in allen Kultur- und Glaubenskreisen zu finden sein wird, sind Parallelen zu islamischen Gruppierungen wie der kadiritischen Bewegung und den Mu‘taziliten nicht von der Hand zu weisen. Mu‘ammar ibn ‘Abbād, einer der Hauptvertreter der Mu‘taziliten, vertritt in seiner Ma‘nā –Theorie die Ansicht, dass alle Akzidenzien auf jeweils vorhergehende zurückgehen und in einer mit Gott identifizierten Erstursache enden. In Gott selbst liegt demzufolge die wahre Ursache für alle akzidentiellen äußeren Erscheinungen.⁴⁹¹ Das Thema selbst ist wahrscheinlich von überreligiöser Bedeutung, die Details der Fragestellung werden aber von der christlichen Diskussion in die islamische übernommen und für die innerislamische dogmatische Auseinandersetzung der einzelnen Gruppierungen übernommen.⁴⁹²

Der Sarazene ist nicht zufrieden mit der Antwort des Theologen und fragt noch einmal expliziter nach. „Wer bildet die Kinder im Mutterleib?“⁴⁹³

⁴⁸⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 155 Z. 22- 25.

⁴⁹⁰ Vgl. Gleil/Khoury 1995. S. 208f; Koran Sure 6:39, 18:29.

⁴⁹¹ Vgl.: van Ess 1991-97. Band III S. 74-82.

⁴⁹² Bereits der Frühislam diskutierte dieses Thema eifrig. Vgl.: Eichner 1936. S. 203. Sowohl die Kadiriten als auch die Mu‘taziliten sind für die Willensfreiheit des Menschen eingetreten. Schon früh ist die islamische Orthodoxie dagegen vorgegangen und hat derartige Äußerungen verdammt. „Wer das Können sich selber zuschreibt, der ist ein Ungläubiger“. Vgl.: Becker 1912. S. 186; ders. 1967. S. 440; Gleil/Khoury 1995. S. 208f.

⁴⁹³ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 155 Z. 35.

Theodor Abū Qurra erklärt daraufhin, dass die Bibel doch eindeutig belegt, dass Gott nach der Schöpfung nichts anderes mehr erschaffen hat.

Einzig und allein Adam also ist von Gott gebildet worden, die anderen aber werden gezeugt und zeugen < ihrerseits >.⁴⁹⁴

Sie folgen damit der Aufforderung Gottes, der befahl:

Seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet die Erde. [...] Wo auch immer ich, von meiner Freiheit Gebrauch machend meinen Samen säe, sei es bei meiner eigenen Frau, sei es bei einer anderen, er wächst und bringt von neuem Frucht, jenem ersten Befehl Gottes gehorchend: weil das Gesäte in sich die Kraft zur Fortpflanzung trägt, nicht weil Gott auch jetzt noch täglich bildet und schafft.⁴⁹⁵

Der Theologe erkennt somit die Wirkung Gottes bei der Erschaffung der Dinge an, aber er erschafft die Dinge nicht neu, sondern hat dies durch die einmalige Festsetzung der Naturgesetze am Anfang der Schöpfung schon hinreichend initiiert.⁴⁹⁶ Dies spiegelt, wie bereits angesprochen, die Anschauungen der Mu'taziliten wieder, die Gott als Ursprung sehen, auf den sich die zukünftigen Ereignisse stützen. Die Fruchtbarkeit des Samens ist Gottes schöpferisches Werk, aber gemäß der christlichen Auslegung entscheidet der freie Wille des Menschen darüber, wo und ob er fruchtbar werden kann. Nach der islamischen Orthodoxie entscheidet Gott aber über beides, der Mensch kann selbst nicht eingreifen.⁴⁹⁷ Der Koran spricht ebenfalls davon, dass Gott sich nicht wie in der Bibel berichtet am siebenten Tag der Schöpfung ausruhte, sondern dass er sich als Herrscher auf den Thron setzte und unaufhörlich die Geschehnisse der Welt und ihrer darauf befindlichen Menschen bis zum heutigen Tag steuert.⁴⁹⁸ Beide Gesprächspartner diskutieren in dem Zusammenhang

⁴⁹⁴ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 157 Z. 11-13.

⁴⁹⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 157 Z. 6- 24.

⁴⁹⁶ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 208f.

⁴⁹⁷ Vgl.: Becker 1967. S. 441.

⁴⁹⁸ Vgl.: Zirker 2003. S. 44; Gen 2,2; Koran Sure 7: 54, 55: 29.

noch über eine biblische Formulierung, die besagt, dass Gott einen Menschen aus dem Mutterschoß heiligt und er zum Kind Gottes macht. Angespielt wird dabei auf die heilige Taufe, die jeden getauften Menschen zum Kind Gottes werden lässt und welche im übertragenen Sinne zu verstehen ist.

Die Frage nach dem freien Willen des Menschen ist ebenfalls Gegenstand des *Opusculum* 9. Ein Sarazene fragt den Christen, ob Jesus aus freiem Willen von den Juden gekreuzigt wurde, was Theodor Abū Qurra bejaht. Daraus ergibt sich für den Muslimen, dass man den Juden nach dieser Ansicht Dank schuldet, da sie durch die Kreuzigung schließlich nur Gottes Willen erfüllt haben. Der Theologe antwortet auf diese Herausforderung mit einer Gegenfrage und wählt ein Beispiel aus seinem täglichen Umfeld. Ihm als Christ wird von dem Muslim vorgeworfen, dass er Gott durch seine Glaubensvorstellungen verspottet. Tut er „dies dann gegen [Gottes] Willen oder nach seinem Willen?“⁴⁹⁹ Würde er gegen den Willen Gottes handeln, dann wäre Gott schwach. Handelt er aber nach Gottes Willen, wie ist dann zu erklären, dass er Steuern und Abgaben aufgrund seiner christlichen Religion zahlen muss, wo ihm doch eigentlich stattdessen Geschenke zustehen. Theodor Abū Qurra kehrt den Angriff auf die christliche Vorstellung der Willensfreiheit des Menschen um und zeigt stattdessen dem Sarazenen die Schwachstelle der islamischen Doktrin und deren Inkonsistenz auf. Wie bereits in *Opusculum* 35 angesprochen, muss der Mensch über einen freien Willen verfügen, denn sonst würde die irdische Gerichtsbarkeit und Gottes Gerechtigkeit in Frage gestellt werden. Kein Mörder, Dieb oder wie in diesem Fall ein Ungläubiger könnte dann von Gott oder den weltlichen Richtern für seine Taten verantwortlich gemacht werden, denn sie erfüllen stets nur Gottes Willen und Vorherbestimmung. Geschickt nutzt der Theologe für seine Argumentation die Lage der Christen in den islamisch beherrschten Gebieten und spricht die Tributforderungen an, die die Christen für den Status der Schutzbürgerschaft zahlen müssen.⁵⁰⁰

Zur Illustration seiner These wählt Theodor Abū Qurra ein weiteres Beispiel aus dem Umfeld des Muslimen aus und verwendet dafür die islamische Lehre, die besagt, dass ein Kämpfer, der im Glaubenskrieg fällt, ganz

⁴⁹⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 151 Z. 8f.

⁵⁰⁰ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 208.

sicher in das Paradies kommen wird.⁵⁰¹ Wenn nun sein Bruder im Kampf gegen die Byzantiner (Rhomäer) fallen würde, würde er dann an seinem Mörder Blutrache nehmen oder ihm für seine Tat dankbar sein? Oder wenn er nun selbst „eine schmerzhaft und totbringende Geschwulst“ hätte und ein Feind ihn zwar töten wolle, aber durch seinen Angriff diese Geschwulst träfe, woraufhin er statt durch den Kampf oder die Krankheit zu sterben, geheilt würde.⁵⁰²

Würdest du dann den, der [dies zu verantworten hat], als einen Freund und Wohltäter ansehen oder als einen Feind, indem du nicht auf seinen Vorsatz blicktest, sondern auf das, was ohne seinen Vorsatz und gegen seinen Willen eintraf, und ihn lieben und ihm Wohltaten erweisen?⁵⁰³

Der Sarazene entscheidet sich in beiden Fällen dafür, dem Vorsatz größeres Gewicht bei seiner Bewertung einzuräumen und würde sich für die Blutrache entscheiden. Genauso verhält es sich aber mit den Juden, deren Vorsatz es gewesen ist, Jesus zu ermorden. Dies wurde zwar zu einer Wohltat für die Christen, geschah aber letztlich gegen ihren freien Willen. Theodor Abū Qurra zeigt mit dieser Beweisführung auf, dass der freie Wille des Menschen existiert und jeder selbst für seine Handlungen verantwortlich ist. Der orthodoxe Islam geht zwar davon aus, dass Gott neben dem Guten auch das Böse erschaffen hat, dennoch zeigt sein Umgang mit Dieben, Mördern, Ehebrechern und Ungläubigen, dass auch für die Muslime allein der Vorsatz für die Bestrafung des Bösen zählt. Damit widerspricht sich der Islam selbst und lässt seine Vorstellungen als absurd erscheinen.

Es gehören noch einige kleinere Opuscula zu den von Gleï und Khoury editierten, die aber aufgrund der inhaltlichen Nähe zu den bereits hier besprochenen nicht weiter erörtert werden sollen.

⁵⁰¹ Vgl.: Koran Sure 2: 154, 3: 169, u.a.

⁵⁰² Vgl.: Gleï/Khoury 1995. S. 151 Z. 27f.

⁵⁰³ Vgl.: Gleï/Khoury 1995. S. 153 Z. 5-8.

4.2.2.2.2. Diskursanalytische Betrachtung

Die Schaffenszeit des Theodor Abū Qurra fällt in einen Abschnitt der Geschichte, der geprägt wurde durch die großen Übersetzungsleistungen der christlichen und muslimischen Scholastiker sowie die zunehmende Arabisierung der syrischen Christen. Diese erstreckte sich zunächst auf den öffentlichen Bereich und wurde schließlich auch für die christliche Liturgie übernommen, indem sie die vorherigen Sprachen wie z.B. Griechisch oder Aramäisch verdrängte. Sowohl die Übersetzungsarbeit als auch die Übernahme der arabischen Sprache lieferten somit die materielle und strukturelle Infrastruktur, durch die der bereits vorhandene interreligiöse Diskurs innerhalb des arabischen Reiches intensiviert wurde und sich auf diese Weise ständig neu erzeugte. Sie sind die Dispositive der interreligiösen Auseinandersetzung, die sich aus dem Dialog ergeben und die diesen gleichzeitig (re)produzieren.⁵⁰⁴

Hinzu kommt, dass die Gemeinschaftsbildung der unterschiedlichen christlichen Einheiten durch die Herausforderung der neuen Religion vorangetrieben wurde. Die einzelnen Gruppierungen setzten sich infolgedessen intensiver mit ihrer Identität innerhalb der christlichen Kirche auseinander, welches speziell von den Gemeinden in den islamisch beherrschten Gebieten aufgegriffen wurde.⁵⁰⁵ Die grundlegende Basis für die Verständigung zwischen dem Juden- und Christentum sowie dem Islam lieferten zum einen die gemeinsame Historie und die religiöse Verbindung.⁵⁰⁶ Zum anderen bot das gemeinsame Interesse und die Zusammenarbeit an der Übersetzung der griechischen sowie indischen Philosophie die Möglichkeit, im Rahmen theologischer Auseinandersetzungen neue Argumentationsstrategien entstehen zu lassen, die nicht selten religionsübergreifend Einfluss auf die Theologie der einzelnen Religionen hatten. Auf diese Weise wurde der interreligiöse Diskurs nicht nur vorangetrieben, sondern es entstanden die Grundlagen für einen durchaus harmonischen und konstruktiven Austausch. Angesichts der gemeinsamen Basis war die Möglichkeit geschaffen worden, eine Diskussion auf Augenhöhe zu erlauben, die innerhalb der intellektuellen Kreise zu einer muslimisch-christlichen

⁵⁰⁴ Vgl.: Keller 2004. S. 64.

⁵⁰⁵ Vgl.: Griffith 2008. S. 129f.

⁵⁰⁶ Vgl.: Griffith 2008. S. 159.

Verbundenheit auf der Ebene der Theologie führte.⁵⁰⁷ Obwohl einige Berichte von Feindseligkeiten der Muslime gegenüber Christen überliefert sind, kann wohl eher davon ausgegangen werden, dass diese aus einer Kombination verschiedener sozialer, politischer, ökonomischer und ethnischer Faktoren heraus geschahen und nicht eine offene Verfolgung des Christentums allein aufgrund religiöser Gründe darstellten.⁵⁰⁸

Betrachtet man die überlieferten griechischen Streitgespräche des Theodor Abū Qurra im Zusammenhang, dann wird deutlich, dass sich der Theologe als sehr sicher im Umgang mit den mündlichen und schriftlichen Quellen der islamischen Religion erweist. Er zitiert den Koran zum Teil direkt bzw. indirekt und gibt die entsprechenden koranischen Lehren und Dogmen wieder.⁵⁰⁹ Außerdem ist er vertraut mit den muslimischen Lebensweisen und nutzt diese für seine Argumentationsführung. Gleichzeitig gibt er einen Einblick in das naturwissenschaftliche Verständnis und die philosophischen Erkenntnisse seiner Zeit, die es ermöglichen das kollektive Wissen dieser Epoche und der Region zu analysieren. Die Zusammenhänge bzw. die angesprochenen Argumente müssen dem Publikum des christlichen Theologen bekannt gewesen sein, ansonsten wären diese für sie unverständlich und damit als Hilfsmittel für die christlich-muslimische Auseinandersetzung unbrauchbar.

Stilistisch lassen sich die *Opuscula* des Theodor Abū Qurra nicht fest einordnen. Sie tragen zum einen die Züge des populären Genres der Apologetik, zum anderen kann der Aufbau und die Präsentation der Argumente, die vor allem auf der Basis der Vernunft beruhen, dem scholastischen Genre der kontroversen und philosophischen Theologie zugeordnet werden. Sie sollen dem Publikum auf unterhaltsame Weise die orthodoxen Wahrheiten des Christentums und deren Überlegenheit vermitteln, gleichzeitig wird den einzelnen Gesprächspartnern aber der Raum für die Präsentation der eigenen Meinungen gewährt, die vor allem logisch und rational dargelegt werden.⁵¹⁰ Desweiteren

⁵⁰⁷ Vgl.: Griffith 2008. S. 106-8, 117f.

⁵⁰⁸ Wirft man einen Blick auf die überlieferten Martyrologien, dann wird deutlich, dass die Opfer meist zum Christentum konvertierte Muslime oder unter Muslimen missionierende Christen waren. Beides verstößt gegen muslimisches Recht und wird mit dem Tode geahndet. Vgl.: Griffith 2008. S. 149; Hoyland 2001. S. 336-86.

⁵⁰⁹ Vgl.: Griffith 2008. S.105; Eichner 1936. S. 201.

⁵¹⁰ Zu beiden Genres s.o. Anm. 354.

tragen die *Opuscula* die Züge einer neuen literarischen Form, die gegen Ende des 8. Jahrhunderts aufgekommen ist und von S. H. Griffith als „the monk in the Emir's majlis“ bezeichnet wird. Diese Gattung erlangte innerhalb der christlichen Gemeinschaft ab der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts große Popularität und folgte im Aufbau meist einem immer wiederkehrenden Szenario. Ein Vertreter des Christentums, ein Mönch oder Theologe, wird von einer muslimischen Behörde oder einem Emir aufgefordert, seinen Glauben innerhalb einer öffentlichen Versammlung zu verteidigen. Die Zusammenfassung dieses Gespräches durch einen Erzähler hat dabei neben der literarischen auch eine soziale Funktion. Es wird eine Situation geschildert, die dem Zuhörer bekannt bzw. vertraut ist, und auf diese Weise wird aus der scheinbar dokumentarischen Schilderung eines realen Ereignisses eine exemplarische Anweisung, die zu Lehrzwecken weitergegeben wird.⁵¹¹

Die *Opuscula* des Theodor Abū Qurra beschäftigen sich thematisch ebenso wie das Kapitel 100 des Johannes Damaskenos mit den grundlegenden Glaubensinhalten des Christentums, die von den Muslimen und den Lehren des Korans kritisiert werden. Dazu gehören vor allem die Verteidigung der Trinität bzw. der Christologie und die Auseinandersetzung mit einigen religiösen Praktiken; hinzu kommt bei Theodor Abū Qurra die Diskussion um die Willensfreiheit des Menschen. Diese Basisfragen sind bereits innerhalb der christlichen Kirche in den vorangegangenen Jahrhunderten oft und kontrovers diskutiert worden. Durch die christlich-muslimische Auseinandersetzung werden sie auch in den Islam hineingetragen, indem das Christentum den Muslimen eine Stellungnahme dazu aufzwingt. Speziell die Fragen nach dem Erschaffen- bzw. Ewigsein des Korans oder den Eigenschaften Gottes werden von der christlichen Apologetik verwendet, um die Christologie anhand der koranischen Lehren verteidigen zu können.⁵¹² Daneben kritisiert Theodor Abū Qurra wie sein Vorgänger die Legitimität der Prophetie Muhammads, indem er die Integrität seiner Lehren bzw. des Korans und seinen göttlichen Auftrag in Zweifel zieht.⁵¹³ Die bereits durch Damaskenos verwendeten Ar-

⁵¹¹ Theodor bar Kōnī (Blütezeit um 792) scheint der erste Vertreter dieser Gattung zu sein. Er erklärt diese Form im Scholion. Dabei übernimmt der Muslim die Sprecherposition des Studenten und der Christ ist sein Lehrer. Vgl.: Griffith 2008. S. 77-79, 81-83.

⁵¹² Vgl.: Becker 1912. S. 186-190.

⁵¹³ Vgl.: Eichner 1936. S. 241; Griffith 2008. S. 93-97.

gumente werden dahingehend erweitert, dass Muhammad unter dem Einfluss eines Dämons stand, der ihm die Sinne verwirrte.

Die Kriterien, nach denen der Theologe ganz in der Tradition des Damaszeners die wahre Religion zu ergünden sucht, sind neben den bezeugten prophetischen Vorhersagen, die überlieferten Wunder im Namen Gottes und vor allem Jesu sowie die moralischen Qualitäten der göttlichen Gesandten. In der Beweisführung greift der Theologe dabei weniger auf die Bibel oder die theologischen Dogmen zurück, sondern gründet seine Argumente vor allem auf der Basis der Rationalität bzw. der Vernunft, und zeigt, dass für ihn zwischen Glaube und Vernunft eine tiefe Übereinstimmung herrscht.⁵¹⁴ Dies scheint auch im Interesse des Muslims zu liegen, der ihn mehrfach zu einer vernunftorientierten Argumentation auffordert. Bereits bei Johannes Damaskenos sind einzelne Sequenzen davon zu erkennen, aber bei Theodor Abū Qurra kommt es schließlich zur vollen Entfaltung und Meisterschaft, wie z.B. in Opusculum 3 zu erkennen ist.

Die religiöse Auseinandersetzung findet überwiegend in Dialogform statt, die von Johannes Diakonos als Chronisten mit einer Einführung zu dem Thema und dem Zweck seiner Zusammenstellung versehen ist. Hin und wieder gibt er zu den einzelnen Dialogen eine kurze Notiz zu den teilnehmenden Personen, dem Anlass oder der speziellen Thematik. Obwohl Diakonos im Vorwort von mehreren Streitgesprächen spricht, die er zusammengestellt hat, ist deren ursprüngliche Anzahl und deren Chronologie nicht erkennbar. Es ist durchaus möglich, dass einzelne Gespräche z.B. aus inhaltlichen Gründen durch spätere Redakteure hinzu gekommen sind oder vielleicht auch von ihnen weggelassen wurden.

Die Gespräche werden meist als direkte Konfrontationen der Gesprächspartner übermittelt, indem der Sprecher kurz identifiziert wird und seine Aussagen in wörtlicher Rede wiedergegeben werden. Dies verleiht dem Dialog einen Anschein von Authentizität und lässt ihn als dokumentarischen Bericht erscheinen. Aus dem Rahmen fällt hierbei lediglich Opusculum 20, das einen indirekten Dialog wiedergibt. Dessen Aufbau und die Verwendung des Konjunktivs lassen vermuten, dass die Themen und Argumente zwar aus dem realen Umfeld der christlich-islamischen Debatte stammen, aber es sich hierbei eher um eine beispielhafte Szenerie, wie schon der Titel verrät, als um einen

⁵¹⁴ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 55.

tatsächlichen Dialog handelt. Opusculum 20 gibt vielmehr Instruktionen, die für eine mögliche reale Auseinandersetzung die Argumente bereitstellen sollen. Man könnte vermuten, dass dieser Dialog vielleicht gänzlich aus der Feder des Diakonos stammt, der dafür seine eigenen Erfahrungen bzw. Beobachtungen verwendete, während die anderen Dialoge durchaus Zusammenschnitte realer Dispute des Theodor Abū Qurra sein könnten. Mehrfach sind in den Texten Hinweise zu finden, dass derartige Debatten zwischen den religiösen Gegnern tatsächlich stattgefunden haben müssen. Immer wieder spricht Diakonos von Versammlungen und Aufforderungen an Theodor Abū Qurra, seinen Glauben im Wettstreit mit verschiedenen Sarazenen zu definieren und zu verteidigen. Zum Teil werden dazu die Orte, die Anlässe oder einige Details zu den teilnehmenden Personen genannt. Obwohl man derartige Angaben mit Skepsis behandeln muss, beweisen historische Belege, wie z.B. die Zeugnisse der islamischen Streitkultur des ʿIlm al-Kalām, die Existenz derartiger öffentlicher Dispute.⁵¹⁵

Die Positionen der einzelnen Sprecher innerhalb der Streitgespräche unterstreichen die realitätsnahe Darstellung. Bei Johannes Damaskenos überwiegt die kontrastierende Gegenüberstellung von „wir“, die Christen, und „sie“, die Muslime. Er spricht für alle Christen und die Muslime stehen eher abseits, außerhalb der Gesprächsebene. Ähnlich verhält es sich mit dem Vorwort und den einzelnen Einführungen des Johannes Diakonos sowie Opusculum 20. So berichtet er z.B. in Opusculum 19 „von den heuchlerischen Sarazenen“ und deren Gewohnheiten oder in Opusculum 20 bezieht ein christliches „ich“, das nicht näher beschrieben ist, Stellung gegenüber dem „verrückten Lügenpropheten der Hagarener“.⁵¹⁶ In den verwendeten Bezeichnungen ist die jeweilige Haltung des Berichterstatters ebenso erkennbar. Diakonos charakterisiert den Gesprächspartner des Theodor Abū Qurra als „Araber“, „Sarazenen“, „Hagarener“, „Ungläubigen“ und „Barbaren“, teilweise räumt er ihm aber auch die geachtete Stellung eines Theologen ein.⁵¹⁷ In all den anderen Dialogen stehen sich dagegen der zum Teil explizit benannte Theodor Abū Qurra, Bischof von Harrān, und ein Sarazene direkt gegenüber und sprechen

⁵¹⁵ S.o. Anm. 372.

⁵¹⁶ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 95 Z. 2, S. 99 Z. 12, 16.

⁵¹⁷ Vgl.: Glei/Khoury 1995. S. 147 Z. 11, S. 113 Z. 4, S. 119 Z. 3, S. 149 Z. 4, S. 95 Z. 10, S. 103 Z. 3.

sich im vertrauten „du“ an. Die Ausführungen des christlichen Theologen zeigen, dass es sich um ein entspanntes Gespräch auf akademischer Basis handelt und er nennt seinen Gesprächspartner „mein Freund“, „mein Bester“ oder auch „mein Guter“, obwohl dies durchaus auch ironisch und gönnerhaft gemeint ist.⁵¹⁸ Dennoch ist erkennbar, dass das Gespräch in einem freundschaftlichen Rahmen stattfindet, beide Gesprächspartner dürfen ihre Positionen selbst ausführen und direkt auf die Argumente des anderen antworten. Trotzdem handelt es sich um Dialoge, die durch christliche Autoren verfasst bzw. dokumentiert worden sind, aus diesem Grund ist nicht zu erwarten, dass eine objektive Berichterstattung der Streitgespräche erfolgt. Vielmehr soll durch sie der christliche Standpunkt und deren Lehren verbreitet und verteidigt werden. Es werden nur zweckdienliche Argumente dazu verwendet und die Kontrolle über die Gesprächsdauer und deren Führung befindet sich eindeutig auf Seiten des Theodor Abū Qurra bzw. des Redakteurs.

Nichtsdestotrotz wird der Sarazene als kluger, gebildeter und rhetorisch versierter Muslim dargestellt. Er ist nicht mehr der beschränkte und einfältige Barbar des Johannes Damaskenos, der durch einen falschen Propheten in die Irre geführt wurde und aufgrund seiner fehlenden didaktischen Fähigkeiten Mitleid verdient. Vielmehr ist er in der Lage, komplizierte bzw. philosophische Begriffe und naturwissenschaftliche Zusammenhänge zu verstehen und diese für seine Argumentation zu nutzen. Geprägt durch die islamische Tradition des Streitgesprächs scheut der Muslim die öffentliche Auseinandersetzung nicht und zieht zunächst als gleichwertiger, souveräner und selbstsicherer Gegner in den religiösen Kampf. Trotz seiner Bildung bleibt er aber immer noch ein Lehrling des scholastisch überlegenen christlichen Meisters. Er wird von den Antworten des Christen überrascht, versteht manchmal nicht alle Zusammenhänge, zeigt sich schnell von den Argumenten überzeugt, ist verlegen und gibt seine Unterlegenheit zu bzw. kann nur noch ratlos schweigen. Schließlich ist er kurz davor, seine muslimische Überzeugung aufzugeben und den christlichen Glauben anzunehmen.⁵¹⁹ Der Muslim kann eigentlich gar nicht anders, denn ihm gegenüber steht der brillante, „allerseligste“ und „allerweiseste“, der „göttlich inspirierte“ und „schildgewappnete Ver-

⁵¹⁸ S.o. Anm. 467.

⁵¹⁹ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 53f.

teidiger“ des Christentums.⁵²⁰ Selbst die Muslime erkennen seine glänzenden didaktischen Fähigkeiten an. Aufgrund dieser Reputation ist es ihm auch erlaubt, für die Christen in den Wettstreit mit den Muslimen zu treten und gegen die führenden Vertreter ihrer Religion anzutreten.

Theodor Abū Qurra vermeidet es überwiegend, die Muslime und den Islam polemisch anzugreifen, obwohl er nicht umhin kann, den Propheten Muhammad zu diskreditieren und seine Legitimität in Zweifel zu ziehen, sowie die göttliche Botschaft des Korans kritisch zu hinterfragen.⁵²¹ Andererseits versucht der Theologe hauptsächlich die christliche Religion aufgrund vernunftbezogener Argumente als die einzig logische und legitime darzustellen und die Diskrepanzen bzw. die Unregelmäßigkeiten der koranischen Lehren aufzuzeigen. Zur Illustration seiner Beweisführung verwendet er zahlreiche Analogien und Beispiele aus dem natürlichen Umfeld, die in sich schlüssig und nachvollziehbar erscheinen. Sein Gegenüber soll auf dieser Grundlage selbst zu den von Theodor Abū Qurra angestrebten Erkenntnissen gelangen. Ihm ist offenbar an einer ehrlichen Verständigung gelegen und nicht daran, den Islam lediglich ins Lächerliche zu ziehen.⁵²² Der Theologe erachtet es vielmehr für sinnvoll mit den Muslimen über kontroverse theologische Themen zu diskutieren, anstatt sie von vornherein abzulehnen. Gleichzeitig wurde den Christen diese Diskussion in den muslimisch besetzten Gebieten aufgedrängt, da die täglichen Situationen eine Beschäftigung mit den gegensätzlichen Glaubensvorschriften herausforderten. Sowohl innerchristlich als auch interreligiös bedurften sie der Erklärung, wenn die eigene Glaubensidentität nicht erschüttert werden sollte. Anders gestaltete sich dies in den christlich beherrschten Gebieten, wo die Gefahr der Konversion zum Islam und die direkte Konfrontation der Religionen kaum vorhanden war.

Den ernsthaften Bemühungen des Theodor Abū Qurra stehen die bildreiche Sprache und die Äußerungen des Johannes Diakonos gegenüber. Dieser hinterfragt die Kompetenzen der Sarazenen, indem er deren Bildung zum Teil ironisch kommentiert. Die Muslime sind nicht gebildet, sondern wollen nur so erscheinen und vertrauen auf ihre vermeintliche Beredsamkeit. „Draufgängerisch“ verbreiten sie ihre „Lügen“ und „Heucheleien“. Die Religi-

⁵²⁰ Vgl.: Gleis/Khoury 1995. S. 87 Z. 37f, S. 89 Z. 7-9.

⁵²¹ Vgl.: Gleis/Khoury 1995. S. 56.

⁵²² Vgl.: Gleis/Khoury 1995. S. 58.

on der Muslime vergleicht Diakonos mit Krankheiten, die nur durch festes Vertrauen auf Gott und die orthodoxe Kirche überwunden werden können. Sie sind wie die Versuchungen Satans, denen der biblische Hiob ausgesetzt war. Betrachtet man unter diesen Gesichtspunkten das Opusculum 20, dann fallen neben dem abweichenden Aufbau auch die vorwiegend polemischen Aussagen ins Auge. Der Sprecher bedient darin die gängigen Stereotypen und charakterisiert den Propheten als wahnsinnig, irreführend und Lügner. Dies könnte, entgegen der Meinung von Gleisner und Houry, ein weiteres Indiz dafür sein, dass nicht Theodor Abū Qurra sondern ein anderer Autor, z.B. Johannes Diakonos, der Urheber dieses Dialoges ist.

Die überlieferten Streitgespräche des Theodor Abū Qurra erwecken den Anschein von zeitgenössischen Dokumenten der theologischen Streitkultur des islamisch-christlichen Syriens. Wie in der Einleitung durch Johannes Diakonos bereits angesprochen, wurden sie aber in erster Linie aufgeschrieben, um dem christlichen Publikum als „nützliches“ Werkzeug zu dienen, damit die Christen mit dessen Hilfe die eigene Religion gegen die Herausforderung der neuen Reichsreligion angemessen und basierend auf der christlichen Orthodoxie verteidigen konnten. Die rasante Zunahme an Konversionen sollte verlangsamt werden, indem den christlichen Gläubigen trotz der machtpolitischen Unterlegenheit das Gefühl der religiösen Überlegenheit gegeben wurde. Die Christen werden in den Schriften ermuntert, die irdischen Strapazen nicht durch einen Glaubenswechsel abzumildern, sondern diese mit Blick auf den verheißenen himmlischen Lohn wie einst Hiob geduldig zu ertragen. Gleichzeitig sollen sie Wege aufzeigen, wie ein religiöses Miteinander möglich ist, bei dem die unterschiedlichen Religionen ihre Thesen in einer für beide Seiten annehmbaren Glaubwürdigkeit und auf gleicher philosophischer Ebene austauschen können. Ein äußeres Indiz für diese Einstellung ist die Arabisierung der christlichen Liturgie und die Übernahme der arabischen Sprache für die religiöse Auseinandersetzung. Auf diese Weise wurde eine Kommunikationsverbindung zwischen den Christen und den Muslimen geschaffen, die es erlaubte, sich gemeinsam über Religion und Kultur auszutauschen und sich gegenseitig zu inspirieren. Obwohl die Texte vordergründig für die Christen verfasst wurden, waren sie auch indirekt für ein interessiertes muslimisches Publikum gedacht, denen aufgrund der arabischen Sprache der Zugang zu den Texten und den christlichen Lehren erleichtert wurde. Nachfolgende Theologen

beider Religionen richteten sich zum Teil sogar direkt an den jeweiligen religiösen Gegner.⁵²³ Hinzu kommt, dass die diskutierten Themen und Streitpunkte beider Religionen von der jeweilig anderen Religion übernommen wurden und wiederum Einfluss auf die innerreligiösen Auseinandersetzungen und deren Theologie nahmen. Wie erfolgreich dieser Austausch vonstatten ging, zeigt sich am Beispiel von Theodor Abū Qurra. So antwortete ʿĪsā ibn Sabīh al-Murdār (gest. 860) direkt auf die theologischen Argumente des christlichen Theologen in seinem Kitāb ʿalā Abī Qurra al-nasrānī und versuchte ihn damit zu widerlegen.⁵²⁴ Zahlreiche weitere Belege beider Religionen zeugen von dieser fruchtbaren Zusammenarbeit, die auf die Christen außerhalb der muslimisch besetzten Gebiete meist irritierend wirkte.⁵²⁵ Die Christen vor Ort nahmen auf der Suche nach ihrer religiösen Identität zwar den Islam als „andere“ Religion wahr und strichen die Unterschiede zwischen ihnen deutlich heraus, aber dennoch wurde versucht aufeinander zuzugehen. Demgegenüber standen die Christen der griechischen oder lateinischen Welt, die im Islam nicht nur die „andere“ Religion sondern vor allem den „Feind“ sahen, den es kompromisslos zu bekämpfen galt.

In der heutigen Forschung betrachten einige Gelehrte die große Übersetzungsarbeit der christlichen Scholastiker jener Epoche als verschenkte Gelegenheit. Denn anstatt die Texte „bloß“ zu übersetzen, hätten sie die Möglichkeit gehabt, die christlichen Evangelien neu zu formulieren und einige Unklarheiten bzw. widersprüchliche Variationen zu beseitigen, um so einen übergreifenden Einfluss auf die christliche Orthodoxie nehmen zu können. S. H. Griffith widerspricht dieser Meinung, da nach seiner Ansicht die Arabisierung den Konflikt der Religionen („clash of religions“) erst vorantrieb. Die radikalen Unterschiede wurden vielmehr stärker herausgearbeitet, als dass die Möglichkeit bestand, die christlichen Grunddoktrinen einmütig neu zu erarbeiten und zu präsentieren. Gleichzeitig würdigt er aber die Leistung des christlich-

⁵²³ So diskutiert Elias von Nisibis (975-1046) mit Abū l-Qāsim al-Ḥusayn ibn ʿAlī al-Maghribī (981-1027). Vgl.: Griffith 2008. S. 156 Anm. 1.

⁵²⁴ Vgl.: Klinge 1937. S. 45. Das Buch des al-Murdār ist leider nicht erhalten, nur dessen Titel wurde überliefert. Vgl.: Beaumont 2005. S. 30.

⁵²⁵ Vgl.: Gleil/Khoury 1995. S. 99f; Griffith 2008. S. 75. Einige arabische Theologen äußern sich zu den christlichen Doktrinen und Praktiken. Z.B. zeigt al-Qāsim ibn Ibrāhīm (785-860) Kenntnisse von den Schriften des Theodor Abū Qurra, ohne diesen namentlich zu erwähnen. Vgl.: ders. 2008. S. 156 Anm. 2.

muslimischen Diskurses über die grundlegenden Ansichten und Lehren wie dem ontologischen Status der göttlichen Attribute oder dem Verhältnis des göttlichen Willens zur menschlichen Willensfreiheit, die beide Religionen intensiv beeinflusst haben.⁵²⁶ Vielleicht sind die Erwartungen jener Gelehrter an die Scholastiker des frühen Islams zu hoch. Innerhalb ihrer Möglichkeiten haben Theodor Abū Qurra und dessen Gleichgesinnte eine enorme Leistung für den inner- wie interreligiösen Diskurs geleistet. Verschenkt wurden ihre Vorgaben vielmehr durch die späteren Generationen und vor allem durch die Theologen außerhalb der islamisch besetzten Gebiete, die die Möglichkeiten und die Optionen einer ernsthaften Auseinandersetzung ignorierten.

⁵²⁶ Vgl.: Griffith 2008, S. 157f.

5. Fazit

Die Arabische Halbinsel und ihre Bewohner sind in ihrer Geschichte den verschiedenartigsten Einflüssen unterlegen gewesen, die auf diese Weise die sozialen, kulturellen und religiösen Geschehnisse der ansässigen Menschen in hohem Maße bestimmten. Zum einen wurden die Schicksale der Bewohner durch die unterschiedlichsten Machtfaktoren reglementiert, die ihre Herrschaftsgebiete zu Lasten der Einwohner zu sichern bzw. zu erweitern suchten. Zum anderen bedrohten die territorialen und die klimatischen Gegebenheiten die Lebensumstände der Bevölkerung, wobei meist die Landbevölkerung besonders unter den Schwankungen der Lebensbedingungen zu leiden hatte. Unterschiedlichste Bevölkerungsgruppen lebten auf dem Gebiet der Arabischen Halbinsel und ermöglichten eine Vielfalt an kulturellen Impulsen. Dies sorgte vor allem innerhalb des bevölkerungsreichen städtischen Umfeldes für einen regen Austausch und eine gegenseitige Beeinflussung. Hinzu kam ein Pluralismus an religiösen Strömungen, der sich über archaische bzw. heidnische Kulte, asiatische Glaubensformen sowie über jüdische und christliche Gemeinschaften erstreckte, und die Arabische Halbinsel zu einem Schmelztiegel der verschiedensten Glaubensrichtungen werden ließen. Im Schatten der Streitigkeiten des byzantinischen bzw. persischen Großreiches entstand auf dem Gebiet der Handelszentren Mekka und Medina zu Beginn des 7. Jahrhunderts ein neuer Machtfaktor, der sein Einflussgebiet durch die schwächelnden Großreiche rasch ausdehnen konnte. Einigend und stabilisierend wirkte es sich aus, dass der Initiator dieses neuen machtpolitischen Gefüges vor allem auch dessen religiöser Führer wurde, indem er auf der Suche nach spiritueller Erfüllung eine neue Glaubensrichtung ins Leben rief, die sich in der Folgezeit zu einer bedeutenden Religion entwickeln sollte. Geprägt durch vor allem jüdische und christliche Einflüsse sowie auf den Fundamenten der vorislamischen Kultstätten Mekka und Medina entstand der frühe Islam, dessen Prophet Muhammad auserwählt wurde, die göttliche Botschaft, den Koran, den Menschen nahezubringen und sie von ihrem bisherigen Irrweg abzubringen.

Die Religion ist ein wichtiger und mächtiger Impuls- und Legitimationsträger, mit Hilfe dessen machtpolitische Interessen vertreten werden.⁵²⁷ Aus diesem Grund festigten die aufstrebenden Umayyaden und später die

⁵²⁷ Vgl.: Brück 2002. S. 167.

Abbasiden die zunächst instabile Vereinigung von unterschiedlichen arabischen Stammesgemeinschaften, indem sie den Islam als einheitsstiftendes Identitätsmerkmal zur Reichsreligion erklärten und die Geschieke der arabischen Obrigkeit an die islamische Religion banden. Im Zuge der Etablierung der arabischen Herrschaft setzten sich die neuen Machthaber mit den vorherrschenden Kulturen und Religionen, insbesondere der christlichen Religion und deren innerchristlichen Strömungen, auseinander. Erst innerhalb dieser Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen theologischen Fragestellungen und deren Konflikten entstand schließlich während der ersten Jahrhunderte der arabischen Herrschaft *der* Islam, der heute die zweitgrößte der in der Welt vorherrschenden Religionen ist.

Die Lehren des Propheten Muhammad und des Korans stellten den Absolutheitsanspruch des Christentums in Frage und wurden aus diesem Grund als gefährliche Herausforderung begriffen, wenngleich diese zunächst noch als eine häretische Abweichung vom orthodoxen Christentum betrachtet und erst allmählich als eigenständige Religion wahrgenommen wurde. Hinzu kam, dass das arabische Reich die byzantinische und damit christliche Herrschaft ablöste. Obwohl diese neuen machtpolitischen und religiösen Veränderungen von den einzelnen christlichen Gemeinschaften unterschiedlich bewertet wurden, fühlten diese sich dennoch allgemein in ihrer Identität und ihren elementaren Glaubensgrundsätzen in hohem Maße bedroht. Um die Ereignisse religionsgeschichtlich besser verarbeiten und einordnen zu können, wurde der schnelle Erfolg der islamischen Religion von den zeitgenössischen christlichen Theologen vor allem dem brutalen Durchsetzungsvermögen und der kriegerischen Überlegenheit der Muslime zugeschrieben. Aus heutiger Sicht lässt es sich aber kaum bestreiten, dass der Erfolg des Islams nicht ausschließlich auf machtpolitische Angstfaktoren zu reduzieren ist, sondern vor allem auch als Befreiung von der rigiden byzantinischen Herrschaft und ganz besonders von der Gängelung durch die orthodoxen Lehrmeinungen empfunden wurde.⁵²⁸

Die hohen Einheitserwartungen des christlichen Glaubens, die dieser an sich selbst stellte, konnten schon in den frühen christlichen Jahrhunderten nicht erfüllt werden und führten zu doktrinären Streitigkeiten, die die christliche Gemeinschaft in zahlreiche Gruppierungen aufspalteten. Die orthodoxe Kirche versuchte zwar der Zersplitterung durch eine Dogmatisierung der

⁵²⁸ Vgl.: Zirker 2003. S. 37.

Lehren und damit einhergehenden Sanktionen gegen die abweichenden Glaubensvorstellungen zu begegnen, allerdings konnte sie die christliche Einheit auf diese Weise nicht wiederherstellen, sondern vertiefte stattdessen die Gräben. Hinzu kommt, dass das religiöse Empfinden der Menschen durch die veränderten sozialen und klimatischen Bedingungen sowie die Erfahrungen mit der Pest erschüttert wurde und sich die Sehnsucht nach befriedigenden Antworten intensivierte. Innerhalb dieser Glaubens- bzw. Sinnkrise ist der Ursprung des Islams anzusiedeln. Der Prophet Muhammad fing die verschiedenen religiösen Strömungen auf und konzentrierte sie zu einer neuen Glaubensform, die eine Alternative zu den bestehenden Religionen darstellte. Der Islam betrachtete sich selbst als eine Kritik am Christentum und sprach dessen Unfähigkeit an, sich friedfertig über das Wesen und den Status Jesu Christi verständigen zu können, indem er der Christologie der frühen Konzilien eine Absage erteilte und die Zerstrittenheit des Christentums anmahnte.⁵²⁹ Den christlichen Gläubigen, die bereits ab dem 3. und 4. Jahrhundert über die Trinitätsfragen irritiert waren, bot der Islam somit eine willkommene Möglichkeit, ihre Glaubensvorstellungen zu verwirklichen und sich neu zu orientieren.⁵³⁰

Zu Beginn wurde der Islam, der sich zunächst mit dem geistigen und kulturellen Leben der eroberten Gebiete auseinandersetzen und sich entwickeln musste, nicht als ein religiöser Konkurrent sondern nur als eine Fremdherrschaft von den christlichen Gruppierungen wahrgenommen. Erst mit dem Verlust von Gläubigen und ganzen Gemeinschaften musste man sich mit dem geistigen und religiösen Inhalt auseinandersetzen, um der bedrohlichen Zunahme an Konversionen zu begegnen und den Erfolg der neuen Religion religionsgeschichtlich deuten zu können.⁵³¹ Verschiedene Strategien, Ressourcen und diskursive Praktiken wurden dabei für die christlichen Antworten auf die Herausforderung des Islams verwendet, die je nach Autor und Zeitgeschichte variierten und sich den jeweiligen sozialen Gegebenheiten anpassten. Zum einen musste den Muslimen ein Platz innerhalb der christlichen Weltordnung eingeräumt werden, zum anderen musste auf die religiösen Streitpunkte

⁵²⁹ Im Koran sind verschiedene Hinweise dafür zu finden. Vgl.: u.a. Koran Sure 2:113, 21: 91-93, 4: 157. „Aber sie wurden uneinig untereinander und spalteten sich in Parteien, und jede Partei freute sich über das, was sie selbst hatte.“ Koran Sure 23:53.

⁵³⁰ Vgl.: Zirker 2003. S. 39-43.

⁵³¹ Vgl.: Becker 1912. S. 176.

reagiert werden. So setzten die Theologen zunächst in ihrer Argumentation auf Durchhaltestrategien und den Hinweis, dass es sich lediglich um eine temporäre Belastung handele, die als göttliche Prüfung zu verstehen sei. Je weiter die Konsolidierung der arabischen Herrschaft bzw. der islamischen Theologie und deren machtpolitische wie religiöse Instrumentalisierung voranschritt, desto intensiver mussten sich die Christen mit den theologischen Inhalten des Islams auseinandersetzen. Auf diese Weise musste man sich theologisch annähern und die anfängliche Beschreibung der räuberischen Araber aus der Distanz wechselte hin zur religiösen Wahrnehmung. Besonders die Menschen in den eroberten Gebieten benötigten theologische Unterstützung und dialektische Hilfsmittel, um den alltäglichen Herausforderungen gewachsen zu sein. Der Verlust der politischen und damit religiösen Vormachtstellung wurde auf den theologischen Sektor verlegt, indem um die „bessere“ und authentischere Religion gerungen wurde. Die Gefahr der geistigen Unordnung sollte gebannt werden, indem das Christentum sich weiterhin als die „einzig wahre“ Glaubensrichtung behauptete. Indem eine klare Grenze zwischen dem christlichen und dem muslimischen Gott gezogen wurde, konnte die eigene Identität gesichert und die eigene soziale Welt mit ihren Erkenntnissen aufrechterhalten werden, wobei die Differenzbildung durch die Vermittlung der christlich orthodoxen Lehren nicht nur nach außen sondern auch gegen innere Abweichungen erfolgte. Die Positionsangebote des Islams wurden dadurch ausgeschlagen und ihre anfängliche Wahrnehmung als häretische Abweichung wechselte zur Wahrnehmung als Konkurrenz, die später bzw. außerhalb des arabischen Reiches in eine feindliche Haltung gegenüber dem Islam umschlug. Unterstrichen wurden die Unterschiede noch durch die Betonung der verschiedenen religiösen Praktiken, wie z.B. der Ehepraxis.

Gleichzeitig wird in den Schriften der Christen, die in den islamisch besetzten Gebieten lebten, deutlich, dass sie sich trotz aller Polemik ernsthaft mit den Glaubensgrundsätzen der Muslime beschäftigten. Der Islam war zwar zum einen für sie eine „lächerliche“ Verirrung und Verdrehung der christlichen Doktrin, aber andererseits verdiente er eine logische und vernunftbezogene Erwiderung, die die Muslime von ihren fehlerhaften Ansichten abbringen sollten. Der interreligiöse Austausch war gewollt und wurde rege und mit einem gewissen Maß an Ernsthaftigkeit geführt. Davon zeugen die Nachweise von öffentlich geführten interreligiösen Debatten und die Erzeugung nicht-diskursiver Praktiken, wie z.B. die sich ständig verändernden muslimischen Verhaltensregeln für Nichtmuslime bzw. deren christliche Entsprechungen

oder das Verbot jener öffentlichen Auseinandersetzungen durch den Kalifen al-Mutawakkil (847-861).⁵³² Dennoch muss bedacht werden, dass die überlieferten Aussagen und Informationen ausschließlich von der geistigen Elite verfasst wurden. Die Beobachtungen und Reaktionen der einfachen Menschen und des täglichen bzw. religiösen Lebens bleiben völlig im Dunkeln. Die Überlieferungen sind somit nur ein Abglanz der Geschichte und lassen die Mehrheit der Christen, ihr Leben und ihre Gedanken nicht zu Wort kommen.⁵³³

Schwierig ist ebenfalls die Beurteilung der polemischen und apologetischen Schriften, da die Informationen zu den vorislamischen Religionen und der Entstehung des Islams bzw. seiner Entwicklung innerhalb der ersten Jahrzehnte unsicher sind. Erst spätere Schriften geben dazu Hinweise, die wiederum durch die subjektiven Färbungen der Chronisten und der islamischen Theologie massiv verfälscht sein können. Hinzu kommt, dass nicht nachvollziehbar ist, was der jeweilige Autor mit eben jenen Äußerungen tatsächlich bezweckte, gegen welchen Aspekt er vorgegangen ist und wie scharfzüngig er die Argumente gebrauchte. So kann der Vorwurf des Johannes Damaskenos an die Muslime, sie seien Anbeter der Venus, rein polemisch gemeint sein oder auf tatsächlichen Gegebenheiten beruhen.⁵³⁴ Im gleichen Sinne sind die verwendeten koranischen Zitate und die Anspielungen auf die mündlichen Überlieferungen der Muslime zu betrachten. Der Vergleich mit dem heutigen Koran ist insofern ungenau, da nicht bekannt ist, ab wann welche Kodifizierung des Korans Gültigkeit erlangte. Erst in der Auseinandersetzung des Islams mit der hellenistischen Philosophie sowie dem arabischen Christentum und seiner theologischen Konflikte bildeten sich schließlich die islamische Theologie und deren orthodoxe Lehren, die heute gültig sind, heraus.⁵³⁵

Nach der Formation der islamischen Doktrin im 10. Jahrhundert blieben die Grundlinien der christlich arabischen Denkweise stabil. Das Ziel der syrischen Christen war nunmehr der Erhalt des Erreichten und diskursiv konzentrierte man sich auf den Austausch mit der christlichen Gemeinschaft außerhalb der arabischen Gebiete. In der Konsequenz führte dies zu westli-

⁵³² S.o. Anm. 85 und 372.

⁵³³ Vgl.: Lamoreaux 1996. S. 24f.

⁵³⁴ Vgl.: Roggema 2003. S. 3.

⁵³⁵ Vgl.: Klinge 1937. S. 45, 48.

chen Missionsbemühungen in den arabisch besetzten Gebieten und einer Entfremdung mit den muslimischen Landsleuten. Im Zuge dessen vervielfältigten sich die einheimischen Kirchen und neue christliche Gemeinschaften, die keinerlei Bezug zu der gemeinsamen christlich-muslimischen Historie besaßen, kamen hinzu. Die Situation verschärfte sich schließlich in den Kreuzzügen und störte das einstige relativ harmonische Miteinander. Es kam zu offenen Feindschaften, wo einst Nähe herrschte, und fand seine Fortsetzung in den kolonialistischen und imperialistischen Bewegungen der Neuzeit, die heute unter anderen Gesichtspunkten und innerhalb der Dritte-Welt-Politik fortgesetzt werden. Auf dieser Basis ist eine religiöse Annäherung nahezu ausgeschlossen.⁵³⁶ Einige Bemühungen der katholischen Kirche für eine interreligiöse Verständigung sind in den Bestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1963-65) zu erkennen gewesen. Fraglich ist allerdings, ob die Kirche dabei lediglich bereit ist, die Vorstellungen und die Werte der „Anderen“ soweit anzuerkennen, wie sie mit den eigenen christlichen identifizierbar sind. Für H. Zirker sind derartige Bestrebungen lediglich eine Vereinnahmung und keine Anerkennung der islamischen Religion, denn auf dem Konzil wurde zwar die Hochachtung gegenüber den Muslimen ausgedrückt, aber es wurden weder deren Prophet Muhammad, noch der Koran oder der Islam als Religion gewürdigt.⁵³⁷ Die festgelegten Formen und die stereotypen Besetzungen vom Beginn des Diskurses behalten auch weiterhin ihre Gültigkeit.

In der heutigen Forschung findet die christliche Auseinandersetzung der syrischen Christen in der Frühzeit des Islam kaum Interesse, noch interessieren sich die Theologen für die Frage, was die Christen von den Nichtchristen lernen können. Es ist aber an der Zeit eben diese Gedanken und Vorstellungen in den heutigen Dialog einfließen zu lassen und ihn dadurch zu bereichern. Der eingeschränkte Blick auf die Übersetzungsleistung der christlich arabischen Scholastiker verstellt die Sicht auf die bedeutende intellektuelle Leistung, die die christlichen und muslimischen Theologen vollbrachten, indem sie ihre konfessionellen Glaubensansätze innerhalb des interreligiösen Dialoges und einander fast ebenbürtig formulierten.⁵³⁸ Anstatt fortlaufend auf einer Konfrontation und einer gegenseitigen Schuldzuweisung zu beharren,

⁵³⁶ Vgl.: Griffith 2008. S. 178.

⁵³⁷ Vgl.: Zirker 2003. S. 32, 35f.

⁵³⁸ Vgl.: Griffith 2008. S. 176f; Zirker 2003. S. 27.

sollte von allen Menschen die Bereitschaft zu einem fairen Dialog gezeigt werden, der mitunter auch die Korrektur der eigenen Position und der eigenen Glaubensgrundlagen erfordern kann. Keine der bekannten Religionen kann für sich den Anspruch erheben, auf alle Fragen eine befriedigende Antwort geben zu können, denn jede Theologie weist innerhalb ihrer Dogmatik Schwachstellen auf, die sie nur schwer aufklären kann. Die christlichen und muslimischen Theologen der Epoche des Frühislams haben gezeigt, dass es sinnvoll ist, sich aufeinander einzulassen, theologisch zu streiten und offen für die Kommentare des religiösen Gegners zu sein. Die Geschichte lässt zwar keine allzu großen Hoffnungen zu, aber die Alternative des Nichtstuns ist für keinen Beteiligten von Vorteil.⁵³⁹

H. King formulierte sein Projekt „Weltethos“, welches das Ziel verfolgt, mittels einer gemeinsamen Moralität den Weltfrieden zu sichern. Dies erscheint eher als schwierig, da die zugrunde liegenden Werte, Normen und Ideale zu unterschiedlich und ihre Durchsetzung kaum möglich sind. Dennoch sollten Christen und Muslime voneinander lernen und bereit sein, einen gemeinsamen Dialog zu führen, der auf den einfachsten Grundregeln basiert.⁵⁴⁰

Dialogue is by definition between people of different views, not people of the same view. Dialogue is not about imposing one's views on the other side, nor deciding oneself what the other side is and is not capable of, nor even of what the other side believes. Dialogue starts with an open hand and an open heart. It proposes but does not set an agenda unilaterally. It is about listening to the other side as it speaks freely for itself, as well as about expressing one's own self. Its purpose is to see where there is common ground in order to meet there and thereby make the world better, more peaceful, more harmonious and more loving.⁵⁴¹

⁵³⁹ Vgl.: Griffith 208. S. 5.

⁵⁴⁰ Vgl.: Zirker 2003. S. 28f.

⁵⁴¹ Die Äußerungen von Papst Benedikt XVI. in Regensburg riefen eine Fülle an Reaktionen hervor, die wiederum von verschiedenen Seiten kommentiert wurden. Dieses Zitat stammt aus einer dieser Antworten. Vgl.: HRH Prince Ghazi Bin Muhammad's response to Cardinal Bertone. 12. 12. 2007.

Dennoch ist es schwierig, die Polemik aus der notwendigen Auseinandersetzung vollkommen auszuschließen, denn Menschen mit einem festen Glauben werden diesen immer in tiefer Überzeugung vertreten und dafür streiten, da er ein Teil der eigenen Identität ist. Sie müssen über ihre Unterschiede reden können und nicht um sie herum, da diese nicht durch die Philosophie des religiösen Pluralismus – genauso wenig durch religiösen Inklusivismus – aufgelöst werden. Polemik muss aber nicht zwangsläufig zu Verbitterung und Schärfe in den Argumenten führen. Die Akzeptanz der vorhandenen Unterschiede ist vielmehr der erste Schritt hin zur gegenseitigen Respektierung. Die friedvolle Koexistenz wird immer dann in Frage gestellt, wenn eine Verbindung zwischen theologischer Uneinigkeit und Antipathie bzw. offener Gewalt hergestellt wird. Obwohl die christliche und muslimische Geschichte dies oft bewiesen hat, gibt es keinen Grund für diese Verbindung. Der Koran zeigt z.B. in dem Gespräch zwischen Muhammad und den Christen von Nadschran, dass dieses friedliche Nebeneinander von unterschiedlichen Glaubensrichtungen durchaus möglich ist.⁵⁴²

Die interreligiöse Verständigung fängt dort an, wo der Andere in seiner Gesamtheit akzeptiert wird und man Bereitschaft zeigt, die Macht innerhalb des Dialoges zu teilen. Es darf weder versucht werden, die eigene Identität auf Kosten des Anderen zu suchen noch den Gesprächspartner als Missionsobjekt zu missbrauchen. Lernen bedeutet gleichzeitig Verstehen und den eigenen Mangel zu erkennen. Der Dialog bietet hierbei die Möglichkeit, dass sich die Selbst- und die Fremdwahrnehmung einander spiegeln und man auf diese Weise nicht nur den anderen sondern vor allem sich selbst im Spiegel besser kennenlernt.⁵⁴³ Die Diskursanalyse als theoretisches Werkzeug ist dabei ein Mittel, den interreligiösen Dialog zu erforschen und die verwendeten Sprachmittel und ihre Implikationen zu studieren und diese gegebenenfalls zu revidieren. Polemische und sarkastische Äußerungen werden zum einen explizit dazu verwendet, um zu verletzen oder den Gegner der Lächerlichkeit preiszugeben. Oft geschieht dies aber auch unbeabsichtigt. Indem sich die Gesprächspartner intensiv mit ihrer Sprache und deren Verwendung auseinandersetzen, ist es möglich, sich gegenseitig Respekt und Achtung zu erweisen und unbeabsichtigte Herabwürdigungen zu vermeiden. Denn nur auf dieser

⁵⁴² Vgl.: Nickel 2009. S. 196f; Koran Sure 3:64.

⁵⁴³ Vgl.: Brück 2002. S. 163, 170, 200f.

Grundlage ist es möglich, die Feindseligkeiten der vergangenen Jahrhunderte zu überwinden und gemeinsam für die Durchsetzung und die Wahrung von Frieden und Gerechtigkeit in der Welt zu sorgen. Die Verschiedenheit der Religionen sollte für dieses große Ziel nicht als Konkurrenz sondern als Möglichkeit und spirituelle Bereicherung angesehen werden, denn erst die Vielfalt lässt die Welt und das Leben inspirierend und interessant werden.

Abkürzungsverzeichnis

BSOAS	Bulletin of School of Oriental African Studies.
Byz	Byzantion. Brüssel.
CCO	Collectanea Christiana Orientalia.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Paris 1903 ff.
DI	Der Islam. Berlin, Leipzig.
DOP	Dumbarton Oaks Papers. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies
EI	Encyclopedia of Islam. Neue Edition. Leiden 1960.
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies.
HJS	Hugoye: Journal of Syriac Studies.
IC	Islamochristiana.
JAI	Jerusalem studies in Arabic and Islam.
LdM	Lexikon des Mittelalters.
MW	The Muslim World. Hartford, Conn.
OC	Oriens christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orientis.
PG	Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca Prior. Ed. von Jaques Paul Migne. Paris 1857-1866.

Sae	Saeculum.
SBAW	Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SI	Studia Islamica. Paris.
SKABAW	Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen Klasse der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
TRE	Theologische Realenzyklopädie.
ZfA	Zeitschrift für Assyriologie. Leipzig.
ZMR	Zeitschrift für Missionsgeschichte und Religionswissenschaft.
ZSKD	Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands. Stuttgart.

Literaturverzeichnis

Abel, Armand: Art. *Bahira*. EIs. 2.Aufl. Bd. I. Leiden: 1960.

Abel, Armand: Le Chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité. In : SI. XIX. Paris 1963. S. 5-25.

Abramowski, Rudolf: Dionysius von Tellmahre. Jakobitischer Patriarch von 818-845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam. Leipzig 1940. Genehmigter Nachdruck Klaus Reprint LTD. Nendeln 1966.

At-Tabarî: *Tâ rih al-rasul wa-l-mulûk/Annales*. Ed. Von M.J. Goeje u.a. Leiden. 1879-1901.

Auty, Robert (Hrsg.): LdM. Band 7: Planudes bis Stadt (Rus'). München 2003. Artikel: *Religionsgespräche* (S. 691 u. 695).

Baßler, Moritz (Hrsg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt a. M. 1995.

Baumstark, Anton: *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Berlin 1968.

Beaumont, Mark: *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian*. Carlisle 2005.

Beck, Hans Georg: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1959.

Becker, Carl H.: *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*. In: ZfA. 1912. Bd. 26. S. 175-195.

Becker, Carl H.: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. Hildesheim 1967.

Bergsträsser, G.: *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*. In: SKABAW. Heft 7. München: 1930. S. 3-11.

Bibel, Die neue Jerusalem: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel. Neue und bearb. und erw. Ausgabe. Deissler, Alfons; Anton Vögtle; Johannes M. Nützel. Freiburg 1985.

Bloch, Marc: Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers. 3. Aufl. Stuttgart 1992.

Bourdieu, Pierre: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 1990.

Bourdieu, Pierre: Rede und Antwort. Frankfurt a. M. 1992.

Brück, Michael von: Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Dialog der Weltreligionen. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung. München 2002. S. 163-201.

Brünner, Gisela; Gabriele Grafen: Texte und Diskurse. Methoden und Forschungsergebnisse der Funktionalen Pragmatik. Opladen 1994.

Bulliet, Richard W.: Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History. Cambridge Mass. 1979.

Burke, Peter: Küchenlatein. Sprache und Umgangssprache in der frühen Neuzeit. Berlin 1989.

Burton, John: The Collection of Qur`ân. Cambridge 1977.

Busse, Dietrich; Fritz Hermans; Wolfgang Teubert (Hrsg.): Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Opladen 1994.

Cicero: De natura deorum. Hrsg., übers. und kommentiert von Olov Gigon. Darmstadt 1996.

Dagron, Gilbert; Vincent Déroche. (Hrsg.): Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle (Travaux et Mémoires 11, redigiert von Gilbert Dagron und Denis Feissel [Collège de France. Centre de Recherche d'histoire et civilisation de

Byzance]). Paris 1991. *Doctrina Jacobi nuper baptizati*. griechischer Text und franz. Übersetzung von Vincent Déroche. S. 47-229.

Diekamp, Franz: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Münster 1907.

Dörper, Siegfried: Zum Problem des Völkernamens *Saraweni*. In: *Neue Romania*. Veröffentlichungsreihe des Studienbereichs Neue Romania des Instituts für Romanische Philologie (Sonderherft, hrsg. von Chr. Foltys und Th. Kotschi). Nr. 14. Berlin: 1993. S. 91-107.

Eichner, Wolfgang: Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern. In: *DI* 23. 1936. S. 133 – 162, 197 – 244.

El-Hibri, Tayeb: The empire in Iraq. 763-861. In: Robinson, Chase F. (Hrsg.): *The New Cambridge History of Islam*. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010. S. 269-304.

Fairclough, Norman: *Critical Language Awareness*: London: Longman 1992.

Fattal, A.: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*. Beirut 1958.

Feldbauer, Peter: *Die islamische Welt 600 – 1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung?* Wien 1995.

Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1992.

Frend, W. H.: *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge 1972.

Gervers, M.; R. Bikhazi (Hrsg.): *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1990.

Glei, Reinhold: *Schriften zum Islam/Petrus Venerabilis (Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, 1)*. Altenberge 1985.

Glei, Reinhold; Theodor Khoury: Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe. Würzburg 1995.

Goldziher, I.: Muhammedanische Studien. 2 Teile. Halle a. S.: 1889-90.

Goldziher, Ignaz: Neu gelesen: Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme). In: Ohlig, Karl-Heinz (Hg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007. S. 415-440.

Graf, Georg: Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. Forschung zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte X. Paderborn 1910.

Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band 1. Vatikandstadt 1944-1953 (Neudruck 1959-1960).

Greenblatt, Stephen: „Die Formen der Macht und die Macht der Formen in der englischen Renaissance (Einleitung)“.

Griffith, Sidney H.: The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic. In: MW 78 (1988). S. 1-28.

Griffith, Sidney H.: Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Farnham 1992.

Griffith, Sidney H.: Theodore Abu Qurrah. The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century. Washington 1992.

Griffith, Sidney H.: Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion. In: Samir, Khalil Samir; Jørgen S. Nielsen (Hrsg.): Christian Arabic apologetics during the Abbasid period: (750 - 1258); Leiden 1994. S. 1-43.

Griffith, Sidney H.: Theodore Abu Qurrah. A Treatise on the Veneration of the Holy Icons. Louvain 1997.

Griffith, Sidney H.: 'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth Century Syria. In: Thomas, David (Hrsg.): Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years. Leiden 2001. S. 9-56.

Griffith, Sidney H.: Answering the Call of the Minaret: Christian Apologetics in the World of Islam. In: Van Ginkel, J.J.; H.L. Murre-van den Berg; T. M. van Lint (Hrsg.): Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Leuven 2005. S. 91-126.

Griffith, Sidney H.: The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam. Princeton 2008.

Griffith, Sidney H.: John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of the Orthodox Christians in the World of Islam. In: HJS Vol. 11.2. S. 207-237. Unter: www.bethmardutho.cua.edu/Hugoye. (abgerufen am 17.04.2013)

Grimm, Jakob; Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Stuttgart. Artikel *religion*.

Grimme, H.: Mohammed. Erster Teil: Das Leben. Münster i. W.: 1892.

Haarmann, Ulrich (Hrsg.): Geschichte der arabischen Welt. München 1991.

Hage, Wolfgang: Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit; nach orientalischen Quellen. Wiesbaden 1966.

Haldon, John: The resources of Late Antiquity. In: Robinson, Chase F. (Hrsg.): The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010. S. 19-71.

Hieronimus: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. (Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften Bd. 2-3; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 16 und 18) Kempten; München : J. Kösel : F. Pustet, 1936-1937.

Hoyland, Robert G.: Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam. Princeton 2001.

HRH Prince Ghazi Bin Muhammad's response to Cardinal Bertone. 12. 12. 2007. Unter: www.acommonword.com/category/site/christian-responses.com (abgerufen am 27.07.2013)

ʿIsoʿyaw patriarchae III: Liber epistularum. Hrsg. und ins Lateinische übers. von R. Duval CSCO, Vol. 12, Scriptores Syri II, tomus 12).

Johannan bar Penkaje: Buch der Hauptpunkte. In: Mingana, Alphonse (Hrsg.): Sources syriaques. Band 2. Leipzig 1907.

Kallfelz, Wolfgang: Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nicht-muslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248). Wiesbaden 1995.

Keller, Reiner: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. 2. Auflage. Wiesbaden 2004.

Kennedy, Hugh: The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century. 2. Auflage. Harlow 2004 (1986).

Khoury, Adel T.: Les théologiens byzantins et l'islam. Louvain 1965.

Khoury, Adel T.: Toleranz im Islam. Mainz 1980.

Klinge, Gerd: Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie am Anfange des Mittelalters. In: ZSKD. Bd. 56. Stuttgart 1937. S. 43-58.

Koran Der. übersetzt von Rudi Paret. Stuttgart 1980². Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret. Stuttgart 1980.

Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam: Theologie des interreligiösen Zeugnisses. Stuttgart 2008.

Koslowski, Peter (Hrsg.): Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung. München 2002.

Kotter, Bonifatius: Die Überlieferung des Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos. vol. 5. In: *Studia Patristica et Byzantina*. Ettal 1959.

Kotter, Bonifatius: Die Schriften des Johannes von Damaskus. 1. Band I (PTS 7, Berlin 1969, 51-146), 2. Band IV (PTS 22, Berlin 1981, 19-67), 3. Band I (PTS 7, Berlin, 20-26).

Krause, G. G. Müller (Hrsg.): TRE. Bd 33. Technik-Transzendenz. Berlin 2002.

Kurz, Isolde: Vom Umgang mit dem Anderen. Die Orientalismus-Debatte zwischen Alteritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation. Würzburg 2000.

Lactantius: Göttliche Unterweisungen in Kurzform. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Eberhard Heck und Gudrun Schickler. München/Leipzig 2001.

Lamoreaux, John C.: Early Eastern Christian Responses to Islam. In: Tolan, John V. (Hrsg.): *Medieval Christian Perceptions of Islam*. London 1996. S. 3-32.

Lamoreaux, John C.: Theodore Abu Qurrah and John the Deakon. In: GRBS. Bd. 42 Nr. 4. Duke University: 2001. S. 361–386.

Lamoreaux, John: The Biography of Theodore Abu Qurra Revisited . DOP 56. 2002. S. 25-40.

Lamoreaux, John C.: Theodore Abu Qurrah. University Press of Chicago: Chicago 2006.

Landwehr, Achim: Historische Diskursanalyse. Frankfurt 2008.

Lewis, Bernhard: An Apocalyptic Vision in Islamic History. In: BSOAS. Volume XIII. Part I. London 1949.

Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner (Hrsg.): Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden 1992.

Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner: Vorwort. In: Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner (Hrsg.): Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden 1992. S. 7-10.

Lewis, Bernhard: The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam. In: Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner (Hrsg.): Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden 1992. S. 371-382.

Lewis, Bernhard: Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft. München 1996.

Louth, Andrew: St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford 2004.

Lüling, Günter.: Über den Ur-Quran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamischen Strophenlieder im Koran. 2. Aufl. Erlangen: 1993 (1974).

Luxenberg, Christoph.: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entstehung der Koransprache. Berlin. 3. Aufl. 2005.

Luxenberg, Christoph: Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem. In: Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. 3. Auflage. Berlin 2007. S. 124-147.

MacAdam, Henry I.: Studies in the History of the Roman Province of Arabia: The Northern Sector. BAR International Series 295. Oxford: BAR 1986.

Markov, Smilen: Theodor Abu Qurra als Nachfolger des Johannes von Damaskus. In: Speer, Andreas (Hrsg.): Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen; [... 37. Kölner Mediaevistentagung]. Berlin 2012. S. 111-122.

Maximus Confessor. Epistulae. PG 91. 364-657.

Meier, Astrid; Johannes Pahlitzsch; Lucian Reinfandt (Hrsg.): Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und islamischer Praxis. Berlin 2009.

Michael der Syrer: Chronique. Ed. Chabot, Jean-B. Bd. 1-4. Paris 1899-1910.

Meyendorff, John: Byzantine Views of Islam. DOP 18. 1964. S. 115-132.

Moorhead, John: The Monophysite Response to the Arab Invasion. In: Byz. Wetteren 51. 1981. S. 579-591.

Morony, M. G.: Iraq after the Muslim Conquest. Princeton 1984.

Morony, M. G.: The Age of Conversions. A Reassessment. In: Gervers, M.; R. Bikhazi (Hrsg.): Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1990. S. 135-150.

Morony, Michael G.: History and Identity in the Syrian Churches. In: Van Ginkel, J.J.; H.L. Murre-van den Berg; T.M. van Lint (Hrsg.): Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Leuven 2005. S. 1-34.

Nagel, Tilman (Hrsg.): Studien zum Minderheitenproblem im Islam. Bd. 1. Bonn 1973.

Nagel, Tilman: Der Koran. Einführung Texte Erläuterungen. München 1983.

Nagel, Tilman: Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren. Göttingen 1995.

Nagel, Tilman: Die islamische Welt bis 1500. München 1998.

Nagel, Tilman: Mohammed - Leben und Legende. München 2008.

Neuwirth, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin 2010.

Neuwirth, A; N. Sinai; M. Marx: *The Qur`ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur`ānic Milieu.* Leiden 2010.

Nevo, Yehuda D.; Judith Koren: *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State.* New York 2003.

Nickel, Gordon: "A Common Word" in Context. Toward the roots of polemics between Christians and Muslims in Early Islam. In: CCO 6. 2009. S. 167-200.

Noth, Albrecht: Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit. In: DI 47/1971. S. 168-199.

Noth, Albrecht: Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslims durch ihre neuen muslimischen Oberherren. In: Nagel, Tilman (Hrsg.): *Studien zum Minderheitenproblem im Islam.* Bd. 1. Bonn 1973. S. 282-314.

Noth, Albrecht.: Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz. In: *Sae* 29 (1978) S. 190-204.

Noth, Albrecht: Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. In: *JAI.* 9. 1987. S. 290 – 315.

Noth, Albrecht: Früher Islam. In: Haarmann, Ulrich (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt.* München 1991. S. 11- 100.

Ohlig, Karl-Heinz (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen.* Berlin 2007.

Ohlig, Karl-Heinz: Licht ins Dunkel des Islam. In: Ohlig, Karl-Heinz (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen.* Berlin 2007. S. 7-12.

Ohlig, Karl-Heinz: Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“? In: Ohlig, Karl-Heinz (Hg.): *Der frühe*

Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007. S. 223-326.

Ohlig, Karl-Heinz: Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats. In: Ohlig, Karl-Heinz (Hg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007. S. 327-376.

Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. 3. Auflage. Berlin 2007.

Ohlig, Karl-Heinz: Wieso dunkle Anfänge? In: Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. 3. Auflage. Berlin 2007. S. 7-15.

Pahlitzsch, Johannes: Christliche Stiftungen in Syrien und Irak im 7. und 8. Jahrhundert als ein Element der Kontinuität zwischen Spätantike und Frühislam. In: Meier, Astrid; Johannes Pahlitzsch; Lucian Reinfandt (Hrsg.): Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und islamischer Praxis. Berlin 2009. S. 39 – 54.

Penn, Michael: Syriac Sources for the Study of Early Christian-Muslim Relations. In: IC 29. 2003. S. 39 – 79.

Pochoshajew, Igor: Johannes Damaskenos: de Haeresibus 100. In: IC 30. 2004. S. 65 – 75.

Popp, Volker: Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds. In: Ohlig, Karl-Heinz (Hg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin 2007. S. 13-222.

Popp, Volker: Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen. In: Ohlig, Karl-Heinz; Gerd-R. Puin (Hrsg.): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. 3. Auflage. Berlin 2007. S. 16-123.

Pretzl, Otto: Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran. In: SBAW 1934. Heft 5.

Procopius: History of Wars. Ed. und übersetzt H. B. Dewing. 5 Bände. Cambridge.

Raeder, Siegfried: Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Neukirchen-Vluyn 2006.

Reinink, Gerrit J.: Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Louvain 1993.

Reinink, G. J.: The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam. In: OC77. 1993. S. 167-189.

Robinson, Chase F. (Hrsg.): The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010.

Robinson, Chase F.: The rise of Islam. 600-705. In: Robinson: Chase F. (Hrsg.): The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010. S. 173-225.

Rochow, Ilse: Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813. Halle 1991.

Roggema, Barbara: Muslims as crypto-idolators – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East. In: Thomas, David: Christians at the heart of Islamic rule. Church life and and Scholarship in `Abbasid Iraq`. Leiden 2003. S. 1-18.

Rosenkranz, Simone: Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.-10. Jahrhundert. Bern 2004.

Rotter, Gernod: Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692). Wiesbaden 1982.

Sahas, Daniel: John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites". Leiden 1972.

Sahas, Daniel: The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 - ca. 749). In: Lewis, Bernhard; Friedrich Niewöhner (Hrsg.): Religionsgespräche im Mittelalter. Wiesbaden 1992. S. 185-206.

Sako, Louis : Bibliographie du dialogue islamo-chretien: Auters chretiens de langue syriaque. In : IC 10. 1984. S. 273 – 292.

Samir, Khalil Samir; Jørgen S. Nielsen (Hrsg.): Christian Arabic apologetics during the Abbasid period: (750 - 1258). Leiden 1994.

Schoeler, Gregor: Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds. Berlin 1996.

Schwaigert, Wolfgang: Theodoros Abu Qurra. Unter: www.suryoyo.uni-goettingen.de/lsvk/theodoros-abuqurra.html (abgerufen am 15.08.2013)

Shahîd, Irfan: The Term *Saraceni* and the Image of the Arabs. In: ders.: Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs. Washington DC: 1984. S. 123-131.

Shahîd, Irfan: Rome and the Arabs. A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs. Washington D.C.: 1984.

Shahîd, Irfan: Byzantium and the Arabs in the Fifth Century. Washington D.C. 1989.

Shahîd, Irfan : Art. „Nadjrân“. In: EIs. Neue Edition. Bd. 7. Leiden 1993.

Sinai, Nicolai: The Qurʾān as Process. In: Neuwirth, A.; N. Sinai; M. Marx: The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu. Leiden: 2010. S. 407-439.

Sophronius. Epistola synodica. PG 87. 3148-3200.

Sophronius: Weihnachtspredigt des Sophronius. Ed. Von H. Usener. Rheinisches Museum für Philologie 41(1886). S. 500-16.

Sozomenus: *Historia ecclesiastica*. Hrsg. von J. Bidez. Berlin 1960.

Speer, Andreas (Hrsg.): *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*; [... 37. Kölner Mediaevistentagung]. Berlin 2012.

Suermann, Harald: *Orientalische Christen und der Islam: Christliche Texte aus der Zeit von 632 – 750*. In: *ZMR* 67. 1983. S. 120 – 136.

Suermann, H.: *Theodor Abu Qurrah (ca 755 – nach 829)*. In: Krause, G. G. Müller (Hrsg.): *TRE*. Bd 33. *Technik-Transzendenz*. Berlin 2002. S. 237-239.

Swanson, Mark N.: *Arabic as a Christian Language?* Unter: www.luthersem.edu/faculty/fa_home.asp?contact_id=mswanson (abgerufen am 25.07.2013)

Theodore Abū Qurrah. Übersetzt von J.C. Lamoreaux. Provo 2005.

Theophanes <Confessor>: *The chronicle of Theophanes Confessor*. Trans. C. Mango. Oxford 1997.

Tolan, John V. (Hrsg.): *Medieval Christian Perceptions of Islam*. London 1996.

Tolan, John V.: *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York 2002.

Thomas, David (Hrsg.): *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*. Leiden 2001.

Thomas, David: *Christians at the heart of Islamic rule. Church life and and Scholarship in `Abbasid Iraq`*. Leiden 2003.

Thomas, David: Explanations of the Incarnation in Early 'Abbasid Islam. In: Van Ginkel, J.J.; H.L. Murre-van den Berg; T.M. van Lint (Hrsg.): Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Leuven 2005. S. 127-150.

van Ess, Josef: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. 6 Bde. Berlin 1991-97.

van Ginkel, J.J.; H.L. Murre-van den Berg; T.M. van Lint (Hrsg.): Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Leuven 2005.

Wansbrough, John: Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford 1977.

Wansbrough, John: The Sectarian Milieu. Oxford 1978.

Wellhausen, J.: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams. (= Skizzen und Vorarbeiten VI. S. 1-160). Berlin 1899.

Whittow, Mark: The late Roman/early Byzantine Near East. In: Robinson, Chase F. (Hrsg.): The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries. Cambridge 2010. S. 72-97.

Young, W. G.: Patriarch, Shah and Caliph. A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the early Caliphates up to 820 A. D. With special reference to available translated syriac Sources. Rawalpindi Pakistan 1974.

Zirker, Hans: Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses. Erstveröffentlichung in: Renz, Andreas; Hansjörg Schmid; Jutta Sperber (Hrsg.): Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis (Hohenheimer Protokolle Bd. 60). Stuttgart 2003. S. 27-50.