

Johannes von Damaskus als Koranexeget

Joachim Braun

1. Hinführung

„Der Koran gehört nicht zu den Büchern, die sich einem Leser leicht erschließen.“¹ Mit diesen Worten beginnt der renommierte Koranforscher Hartmut Bobzin seine mittlerweile zum Standardwerk gewordene Einführung in das heilige Buch der Muslime. Dass er mit seinem Diktum wohl recht hat, beweist auch das vielbeachtete aktuelle Streben der sich in der deutschen akademischen Landschaft gerade im Werden befindenden Islamischen Theologie nach einer angemessenen Koranhermeneutik.²

Der vorliegende Beitrag allerdings lenkt die Aufmerksamkeit zurück in die patristische Geschichte und behandelt eine der ersten Begegnungen eines christlichen Autors mit dem Islam. Johannes von Damaskus gilt als erster griechischsprachiger³ Theologe, der sich mit der im siebten Jahrhundert neuentstandenen Religion auseinandersetzte. Die nachfolgenden Untersuchungen widmen sich den Ausführungen des Damaszeners zum Islam im hundertsten Kapitel der Häresiengeschichte (*haer.* 100) seines dogmatischen Hauptwerkes, der Πηγὴ γνώσεως („Quelle der Erkenntnis“).

¹ Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, München 2007, 9.

² Vgl. als prominentes Beispiel Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 159–196.

³ Schon vor der Zeit des Johannes entstand vor allem, aber nicht nur im nicht-chalcedonensischen syrischsprachigen miaphysitischen Christentum eine umfangreiche Literaturgattung, die den Islam meist mit apokalyptischen Deutungskategorien charakterisierte. Vgl. Brock, Sebastian Paul: *Syriac Views of Emergent Islam*, in: Juynboll, G. H. A. (Hrsg.): *Studies on the First Century Islamic Society* (= PIH 5), Carbondale u. a. 1982, 9–21; Reinink, G. J.: *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, in: *OrChr* 77 (1993), 165–187; Griffith, Sidney H.: *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam* (= *Jews, Christians, and Muslims from the ancient to the modern world*), Princeton 2008, 23–39; Winkler, Dietmar W.: *Christian Responses to Islam in the Umayyad Period*, in: Winkler, Dietmar W. (Hrsg.): *Syriac Churches Encountering Islam. Past Experiences and Future Perspectives* (= *Pro oriente studies in the Syriac tradition* 1), Piscataway 2010, 66–84, hier: 76–78. Auch wenn ein Weiterwirken dieser frühen Reaktionen auf den Islam in den späteren polemischen Werken byzantinischer Autoren angenommen werden darf (vgl. Moorhead, John: *The earliest Christian theological response to Islam*, in: *Religion* 11,3 [1981], 265–274, hier: 265), sind etwaige Beziehungen des Johannes von Damaskus zur syrischen Kultur und Literatur bisher nicht erforscht (vgl. Studer, Basilius: *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* [= SPB 2], Ettal 1956, 12 Fn 27).

Da jedoch nicht alle Aspekte, die er in seiner polemischen Schrift aufgreift, an dieser Stelle ausführlich betrachtet werden können, soll vor allem eine Fragestellung im Mittelpunkt des Interesses stehen: Gegen Ende von *haer.* 100 zitiert Johannes vier ausgewählte Suren aus dem Koran und baut sie in seine zwar provokative, jedoch stets mit hohem Vernunftanspruch vorgebrachte Argumentation ein. Die untenstehenden Überlegungen werden zeigen, dass der Damaszener damit wohl zum ersten nichtmuslimischen Textzeugen für den Koran wird und ebenso mit Recht als einer der ersten christlichen Koranexegeten bezeichnet werden darf.

Methodisch wird hierfür in vier Schritten vorgegangen: Zu Beginn steht eine kurze Einführung in das Leben des Damaszeners (2.), die vor allem danach fragt, wie er persönlich mit dem Islam in Kontakt kam. Es schließt sich eine überblickshafte Beschreibung von *haer.* 100 an (3.). Im Hauptteil des Beitrags (4.) soll der Textabschnitt, in dem Johannes von Damaskus vier Suren zitiert und kommentiert, ausführlich besprochen werden. Schließlich runden eine zusammenfassende Bewertung der Polemik des Damaszeners und ein Ausblick auf den Einfluss, den seine Argumentation auf spätere Autoren haben wird (5.), die Gedankenführung ab.

2. Johannes von Damaskus und der Islam

Es erscheint überflüssig, an dieser Stelle eine ausführliche Darstellung der Vita des Johannes von Damaskus zu bieten, kann sie doch in der zahlreichen Literatur zur Damaszenerforschung und in den einschlägigen theologischen oder historiographischen Lexika sehr leicht nachgelesen werden.⁴ Dennoch ist es wohl unabdingbar, den Ausführungen zum Text über den Islam zumindest einen kurzen biographischen Überblick voranzustellen, lassen sich zahlreiche Argumente des Johannes in *haer.* 100 doch nur vor dem Hintergrund seiner eigenen Vita besser verstehen. Aus diesem Grund werden die nachfolgenden Überlegungen zur Biographie des Damaszeners vor allem auf die Fragestellung hin fokussiert, in welcher Weise seine Familie und er selbst mit dem frühen Islam in Berührung kam.

⁴ Beispielhaft seien genannt Nasrallah, Joseph: *Saint Jean de Damas. Son époque – sa vie – son œuvre* (= *Les souvenirs chrétiens de Damas* 2), Harissa 1950, 9–136; Kotter, Bonifatius: Art. „Johannes von Damaskus“, in: *TRE* 17 (1988), 127–132, hier: 127; Biedermann, H. M.: Art. „J. Damaskenos“, in: *LMA* V (1991), 566f., hier: 566; Volk, Robert: Art. „Johannes v. Damaskus“, in: *LThK*³ V (1996), 895–899, hier: 895f.; Volk, Robert: Art. „Johannes von Damaskus“, in: *LACL*³ (2002), 387–389, hier: 387; Petryko, Oleksandr: *Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung – Text, Übersetzung – Kommentar* (= *Jerusalem Theologisches Forum* 15), Münster 2010, 51–83; Hofmann, Johannes: *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte* (= *Theologische Lehr- und Lernbücher* 4/2), Würzburg 2013, 322–326.

Die exakten Lebensdaten des Damaszeners sind nicht überliefert⁵, allerdings fallen sie wohl mit der Herrschaft der Umayyaden (661–750) zusammen.⁶ Johannes – sein arabischer Name lautet Manṣūr ibn Sarḡūn – wurde um 655 geboren und entstammte einer angesehenen melkitischen Familie. Als Damaskus im Jahr 635 erobert wurde, habe Johannes' Großvater bei den Verhandlungen zur Übergabe der Stadt eine wichtige Rolle gespielt.⁷ 661 wurde Damaskus von den Kalifen zur neuen Hauptstadt ihres Reiches erkoren, wobei die Familie des Damaszeners am Hof der neuen Herrscher ihr Amt in der Finanzverwaltung behielt, das sie schon in byzantinischer Zeit innehatte.⁸

Seiner Herkunft aus dem „damaskenischen Verwaltungsadel“⁹ entsprechend, wurde Johannes von einem Hauslehrer in den klassischen Fächern der Enkyklios Paideia, aber auch der christlichen Theologie unterrichtet.¹⁰ Es ist darüber hinaus durchaus wahrscheinlich, dass Johannes schon in seinen Kindesjahren als Spielgefährte des zukünftigen Kalifen Yazīd am Herrscherhof zu Gast war,¹¹ möglicherweise wurden

⁵ Vgl. Louth, Andrew: *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology* (= *The Oxford early christian studies*), Oxford u. a. 2002, 3; Petrynko (s. Anm. 4), 57.

⁶ Vgl. Conticello, Vassa S.: Art. „Jean Damascène“, in: *DPA III* (2000), 989–1012, hier: 1002; Griffith, Sidney H.: *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria all'epoca degli Omayyadi*, in: Conticello, V. / Detorakis, Th. / Flusin, B. u. a. (Hrsg.): *Giovanni di Damasco. Un padre al sorgere dell'Islam: atti del XIII Convegno ecumenico internazionale de spiritualità ortodossa, sezione bizantina*, Bose, 11–13 settembre 2005. A cura di Sabino Chialà e Lisa Cremaschi, monaci de Bose, Magnano 2006, 21–52, hier: 21.

⁷ Vgl. Jugie, Martin: *La Vie de saint Jean Damacène*, in: *EOr* 13 (1924), 137–161, hier: 139; Nasrallah (s. Anm. 4), 9.23–25; Louth, Andrew: *A Christian theologian at the court of the Caliph: some cross-cultural reflections*, in: *Dialogos. Hellenic Studies Review* 3 (1996), 4–19, hier: 7; Pochoshajew, Igor: *Johannes von Damaskos: De Hearesibus* 100, in: *Islamochristiana* 30 (2004), 65–75, hier: 71f.; Hazim, Ignatius / Patriarch Ignatius IV.: *Christianity in the Umayyad Era (661–750)*, in: Badr, Habib / Abou el Rouss Slim, Suad / Abou Nohra, Joseph (Hrsg.): *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut 2005, 471–493, hier: 475f.

⁸ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), .17f.58f.; Sahas, Daniel J.: *Cultural interaction during the Ummayad period. The „circle“ of John of Damascus*, in: *ARAM Periodical* 6 (1994), 35–66, hier: 43 Fn 37; Louth (s. Anm. 7), 6; Louth (s. Anm. 5), 5; Petrynko (s. Anm. 4), 59.

⁹ Pochoshajew (s. Anm. 7), 70.

¹⁰ Vgl. Frank, Wilhelm: *Der hl. Johannes von Damascus. Bekenner und Kirchenlehrer. Ein kurzer Lebensabriß, verfaßt von einem Mitgliede der Gesellschaft Jesu in Damascus. Mit mehreren Illustrationen. Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen und mit einem Anhang über die kirchlichen Verhältnisse in Damascus versehen*, Breslau 1911, 12–16; Hofmann (s. Anm. 4), 323.

¹¹ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), 58; Graf, Georg: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Erster Band. Die Übersetzungen (StT 118)*, Vatikanstadt 1944, 54; Sahas, Daniel J.: *John of Damascus on Islam – Revisited*, in: *Abr-n.* 23 (1984/1985), 104–118, hier: 106.114; Kotter (s. Anm. 4), 127; Biedermann (s. Anm. 4), 566; Khoury, Paul: *Jean Damascène et l'Islam* (= *Religionswissenschaftliche Studien* 33), Würzburg 1994. Zuerst veröffentlicht in: *POC* 7 (1957), 55–63 und 8 (1958), 313–110, hier: 18; Louth (s. Anm. 7), 4; Conticello (s. Anm. 6), 1002; Valkenberg, Pim: *John of Damascus and the theological construction of Christian identity vis-à-vis early Islam*, in: *Jaarboek*

beide sogar gemeinsam ausgebildet.¹² Hier könnte der Damaszener auch zum ersten Mal mit dem Text des Korans in Kontakt gekommen sein.¹³

Schließlich folgte Johannes seinem Vater im Dienst am Hof des Kalifen, hatte dort wohl eine administrative Vertrauensstellung inne und war wichtiger Fürsprecher der Christen gegenüber den islamischen Herrschern.¹⁴ Im Rang eines Emirs sei er für die Finanzverwaltung des Kalifats zuständig gewesen.¹⁵ Aufgrund seiner privilegierten Stellung konnte der Damaszener die Religion des Islam sehr gut kennenlernen.¹⁶

Wegen der immer christenfeindlicheren Gesetzgebung der islamischen Herrscher und infolge der Edikte des Kalifen 'Umar II., die Juden und Christen verboten, hohe Staatsämter zu bekleiden, verließ Johannes am Ende des ersten Jahrzehnts des achten Jahrhunderts nach etwa 20 Jahren seinen Dienst und lebte fortan als Mönch.¹⁷ Er trat wahrscheinlich in die Mar-Sabas-Laura bei Jerusalem ein¹⁸ und auch dort, im Schatten des erst kürzlich auf dem Tempelberg erbauten Felsendoms konnte er den Islam sicherlich aus der Nähe wahrnehmen.¹⁹

(Thomas Instituut te Utrecht) 2000, 8–30, hier: 10 Fn 10; Winkler (s. Anm. 3), 78. Vgl. dagegen Kazhdan, Alexander: A history of Byzantine literature (650–850). In collaboration with Lee F. Sherry, Christine Angelidi (= The National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, Research Series 2), Athen 1999, 76.

¹² Vgl. Sahas, Daniel J. (Ed.): John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites“, Leiden 1972, 40 Fn 3; Louth (s. Anm. 7), 7; Goddard, Hugh: A History of Christian-Muslim Relations (= IslS), Edinburgh 2000, 38; Petrynko (s. Anm. 4), 66.

¹³ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), 64.

¹⁴ Vgl. Hazim (s. Anm. 7), 489; Petrynko (s. Anm. 4), 68.

¹⁵ Vgl. Langen, Joseph: Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie, Gotha 1879, 19f. Fn 3; Sahas (s. Anm. 11), 106f.

¹⁶ Vgl. Le Coz, Raymond (Ed.): Jean Damascène: Écrits sur l'islam. Présentation, commentaires et traduction (= SC 383), Paris 1992, 15f.

¹⁷ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), 73.75.81; Studer (s. Anm. 3), 7 Fn 5; Khoury, Adel-Théodore: Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VII^e – XIII^e s.), Löwen u. a. 1969, 36; Le Coz (s. Anm. 16), 54; Sahas, Daniel: The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 750), in: Lewis, Bernard / Niewöhner, Friedrich (Hrsg.): Religionsgespräche im Mittelalter (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden 1992, 185–205, hier: 191; Khoury, Adel Theodor: Einleitung, in: Gleis, Reinhold / Khoury, Adel Theodor (Ed./Übers.): Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (= ClsC.G 3), Würzburg u. a. 1995, 11–63, hier: 11; Lexutt, Athina / Metz, Detlef (Hrsg.): Christentum – Islam. Ein Quellenkompendium (8.–21. Jh.), Köln u. a. 2009, 16; Petrynko (s. Anm. 4), 69.71.

¹⁸ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), 128; Sahas (s. Anm. 11), 107; Hofmann (s. Anm. 4), 324. In der neuesten Forschung werden wohl durchaus berechtigte Zweifel geäußert, ob Johannes wirklich im Mar-Sabas-Kloster lebte. Vgl. Auzépy, Marie-France: De la Palestine à Constantinople (VIIIe–IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène, in: Travaux et mémoires 12 (1994), 183–218, hier: 202; Louth (s. Anm. 5), 6; Petrynko (s. Anm. 4), 73.

¹⁹ Vgl. Louth (s. Anm. 5), 7.14.

Die bilderfeindliche Synode von Hiereia im Jahr 754, auf der Johannes von Damaskus posthum mit dem Anathema belegt wurde, stellt den terminus ante quem für seinen Tod dar.²⁰ Es darf wohl begründeter Weise angenommen werden, dass er im Zeitraum zwischen vor 744 und vor 754 starb.²¹

Damit kann zusammenfassend festgehalten werden, dass sich in der Biographie des Johannes von Damaskus zahlreiche Berührungspunkte mit dem Islam finden. Er kannte die neue Religion seit seiner Kindheit sehr gut und dürfte zumindest in den Anfangsjahren der umayyadischen Dynastie wegen seines Staatsamtes in die islamische Gesellschaft integriert gewesen sein. Aufgrund der tiefen Verwurzelung seiner Familie in der arabischen Kultur wird er in der byzantinischen Ikonographie meist mit der für ihn bezeichnenden, turbanartigen Kopfbedeckung dargestellt.²²

3. *haer.* 100

Eine ausführliche Einleitung in das umfangreiche Gesamtwerk des Damaszeners kann an dieser Stelle nicht geboten werden.²³ Lediglich *haer.* 100²⁴ aus dem zweiten Teil Περὶ αἱρέσεων der Πηγὴ γνώσεως soll nachfolgend unsere Aufmerksamkeit gelten, denn diesem Abschnitt über den Islam entstammt der später eingehend analysierte Text.

Nach 99 Kapiteln, in denen Johannes in seiner Häresiengeschichte die unterschiedlichsten Irrlehren oftmals nur mit einer knappen Zusammenfassung beschreibt, kommt er in *haer.* 100 ausführlich auf den Islam zu sprechen. So unterscheidet sich dieses 100. Kapitel von den vorausgegangenen Ausführungen formal durch seine auffällige Länge, sowie inhaltlich wegen der besonderen Aktualität seines Themas.²⁵ Während er für die anderen Kapitel Abhandlungen früherer

²⁰ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), 118; Sahas (s. Anm. 11), 107; Louth, Andrew: St John Damascene: preacher and poet, in: Cunningham, Mary B. / Allen, Pauline (Hrsg.): Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics (= A new history of the sermon 1), Leiden u. a. 1998, 247–266, hier: 249 Fn 10; Petryko (s. Anm. 4), 80f.

²¹ Vgl. Hofmann (s. Anm. 4), 325.

²² Vgl. Kaster, Gabriela: Art. „Johannes von Damaskus“, in: LCI VII (1974), 102–104, hier: 102; Sahas (s. Anm. 11), 105.

²³ Auch hier ist auf die einschlägigen Lexika und Überblicksstudien zu verweisen: Ermoni, V.: Saint Jean Damascène (= La pensée chrétienne. Textes et Etudes), Paris 1904, 7–13; Nasrallah (s. Anm. 4), 137–160; Studer (s. Anm. 3), 14–29; Kotter (s. Anm. 4), 127–129; Biedermann (s. Anm. 4), 566f.; Volk 1996 (s. Anm. 4), 896–898; Volk 2002 (s. Anm. 4), 387–389; Hofmann (s. Anm. 4), 326–362.

²⁴ Die Kapitelzählung richtet sich nach der kritischen Edition Kotters. Zuvor wurde das Kapitel über den Islam auf Grundlage der Ausgabe des griechischen Textes von 1864 im 94. Band der Patrologia Graeca als *haer.* 101 angegeben. Jacques-Paul Migne orientierte sich dabei an der Pariser Edition von Michel Le Quien aus dem Jahr 1712.

²⁵ Vgl. Sahas (s. Anm. 12), 58; Sahas (s. Anm. 17), 197; Davids, Adelbert / Valkenberg, Pim: John of Damascus: the Heresy of the Ishmaelites, in: Roggema, Barbara / Poorthuis,

Autoren zusammenfasst, erscheint *haer.* 100 „wie ein persönlicher, spontaner, ausgebauter Aufsatz“²⁶, das „einzige von Johannes mit neuen Gedanken geprägte Kapitel“²⁷. Allerdings wollte Johannes von Damaskus keinen vollständigen Überblick über die islamische Lehre bieten, im Vordergrund stand für ihn die polemische Auseinandersetzung mit der neuen Religion.²⁸ Aus diesem Grund ist *haer.* 100 keine neutrale Beschreibung, vielmehr bewertet der Damaszener Mohammed und den Islam, seine Entstehung und Lehrmeinungen, den Koran und verschiedene muslimische Rechtsvorschriften stets in Bezug auf das Christentum mit einem hohen Bewusstsein wissenschaftlicher Überlegenheit.²⁹

Die Ausführungen des Damaszeners zum Islam in *haer.* 100 können anhand inhaltlicher Kriterien in sieben Teile gegliedert werden.³⁰ Den Text eröffnen einige einleitende Bemerkungen (1), die den Islam geschichtlich, aber bereits auch theologisch einordnen. Es folgt die Bewertung Mohammeds als Pseudoprophet (2), indem sich Johannes unter anderem über seine Ausbildung bei einem häretischen Mönch mokiert. Ein wichtiger Schwerpunkt liegt schließlich auf der detaillierten Beschreibung der koranischen Theologie, Mariologie und „Christologie“³¹ (3), wobei der Damaszener deren Widersprüche und Unvernünftigkeiten aufzeigt. An offenbarungstheologische Streitfragen über die Glaubwürdigkeit Mohammeds und

Marcel / Valkenberg, Pim (Hrsg.): *The three rings. Textual studies in the historical dialogue of Judaism, Christianity, and Islam* (= Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series 11), Löwen u. a. 2005, 71–90, hier: 74; Courtieu, Gilles: *Die threskeia der Ismaeliten und anderer Völker. Studie über das religiöse Vokabular der hundertsten Häresie des Johannes Damascenus. Übersetzung aus dem Französischen*: Markus Groß, in: Groß, Markus / Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (= Inârah 5), Berlin 2010, 111–139, hier: 115f.

²⁶ Courtieu (s. Anm. 25), 113.

²⁷ Müller, Andreas: *Diskursive Identitätsbildung. Frühe Begegnungen zwischen Christentum und Islam*, in: *KuD* 57 (2011), 224–242, hier: 227.

²⁸ Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 73.

²⁹ Vgl. Sahas, Daniel J.: *The Art and Non-Art of Byzantine Polemics: Patterns of Refutation in Byzantine Anti-Islamic Literature*, in: Gervers, Michael / Bikhazi, Ramzi Jibran (Hrsg.): *Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries* (= *Papers in Mediaeval Studies* 9), Toronto 1990, 55–73, hier: 62; Khoury (s. Anm. 11), 70; Davids / Valkenberg (s. Anm. 25), 78; Raeder, Siegfried: *Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Zusammengefasst, eingeleitet und erläutert*, Neukirchen-Vluyn 2006, 19.

³⁰ In der Literatur finden sich zahlreiche weitere Gliederungsvorschläge, die sich allerdings stärker an formalen Kriterien orientieren. Diese große Vielfalt rührt wohl von der komplexen Charakteristik des Textes selbst her. Vgl. Valkenberg (s. Anm. 11), 12.

³¹ Von Christologie im eigentlichen Sinn kann im Koran nicht gesprochen werden. Vielmehr ist dem Islam die Vorstellung einer Trinität, als auch die einer Gottessohnschaft Jesu Christi fremd. Deshalb kann nur indirekt von einer „Christologie“ des Korans die Rede sein. Vgl. dazu noch grundsätzlicher Bruns, Peter: *Der Islam – eine (juden-)christliche Sekte? Eine kurze dogmengeschichtliche Betrachtung*, in: *FKTh* 26 (2010), 1–23, hier: 19.

des Korans (4) schließt sich die Widerlegung einiger exemplarischer Vorwürfe gegen die christliche Dogmatik und Frömmigkeit (5) an. Schließlich zitiert Johannes vier ausgewählte Suren aus dem Koran (6), bevor der Text mit dem Hinweis auf verschiedene islamische Rechtsvorschriften (7) endet.

Armand Abel ging Mitte des 20. Jahrhunderts und damit noch vor dem Erscheinen der kritischen Edition Kotters davon aus, der Text könne nicht von Johannes selbst stammen.³² Er beinhalte Informationen und polemische Argumentationsweisen, die vielmehr auf den Wissensstand frühestens im neunten oder zehnten Jahrhundert hinweisen würden. Die moderne Damaszenerforschung geht heute dagegen von der Authentizität des Textes aus.³³ So datiert das wohl älteste Manuskript Mosqu. Synod. gr. 315, das von Bonifatius Kotter für seine Edition herangezogen wurde und aus dem Athoskloster Iberon stammt, ins neunte oder zehnte Jahrhundert.³⁴ An der Argumentation Abels kann somit aufgrund der Ergebnisse der Handschriftenforschung nicht länger festgehalten werden.³⁵ Damit ist *haer.* 100 die älteste christliche Polemik in griechischer Sprache gegen den Islam, ja möglicherweise die älteste systematische Darstellung der neuen Religion überhaupt, und Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert einer der ersten Theologen, die sich mit ihr auseinandersetzten.³⁶ Dies macht deutlich, warum die nachfolgende intensive Beschäftigung mit dem Text des Damaszeners lohnt.

³² Vgl. hier und im Folgenden Abel, Armand: La lettre polémique „d'Aréthas“ a l'émir de Damas, in: Byz. 24 (1954), 343–370, hier: 353 Fn 2; Abel, Armand: La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane, in: Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg (Hrsg.): L'élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg 12–13–14 juin 1959, Paris 1961, 61–85, hier: 65 Fn 1; Abel, Armand: Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité, in: StIsl 19 (1963), 5–25.

³³ Vgl. hier und im Folgenden Khoury 1969 (s. Anm. 17), 51.53.55; Sahas (s. Anm. 11), 104f.; Khoury 1995 (s. Anm. 17), 38–44; Hoyland, Robert G.: Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam (= Studies in late antiquity and early Islam 13), Princeton u. a. 1997, 485.

³⁴ Vgl. Kotter, Bonifatius (Ed.): Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV Liber de haeresibus. Opera polemica. Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern (= PTS 22), Berlin u. a. 1981, 4. Er führt diese Handschrift unter Nr. 351B an.

³⁵ Vgl. Khoury 1969 (s. Anm. 17), 55; Le Coz (s. Anm. 16), 190f.

³⁶ Vgl. Eichner, Wolfgang: Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern, in: Islam 23 (1936), 133–162.197–244, hier: 136; Kaegi, Walter Emil jr.: Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest, in: CH 38 (1969), 139–149, hier: 139; Knorr, Ortwin: Zur Überlieferungsgeschichte des „Liber de haeresibus“ des Johannes von Damaskus (um 650 – vor 754). Anmerkungen zur Edition B. Kotters, in: Byz 91 (1998), 59–69, hier: 59; Louth (s. Anm. 5), 77; Davids / Valkenberg (s. Anm. 25), 71.73; van der Horst, Pieter W.: De eerste christelijke confrontatie met de islam, in: KeTh 59 (2008), 148–157, hier: 149; Niehoff-Panagiotidis, Jannis: Byzanz und Islam. Von der Kontingenzbewältigung zur aneignenden Übersetzung, in: Speer, Andreas / Steinkrüger, Philipp (Hrsg.): Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen (= MM 36), Berlin u. a. 2012, 123–144, hier: 138.

4. Johannes von Damaskus als Koranexeget

Im Rahmen dieses Beitrags kann nicht auf alle Aspekte der polemischen Ausführungen des Damaszeners eingegangen werden. Deshalb betrachten die nachfolgenden Überlegungen vor allem einen besonderen Teilbereich. Die Aufmerksamkeit wird Textabschnitt (6) gelten, in dem Johannes von Damaskus vier exemplarische Suren aus dem Koran aufgreift, teilweise wörtlich zitiert und in seine Argumentation einbaut. Im diesem letzten größeren Abschnitt des hundertsten Kapitels wird er somit zum ersten nichtmuslimischen Zeugen für die Existenz des Korans und Teile seines Inhalts.³⁷ Aus der Abhandlung des Damaszeners kann rekonstruiert werden, auf welche Suren des heutigen kanonischen Korantextes er sich bezieht. So kommentiert er die Suren 2, 4 und 5. In der Forschungsliteratur ist durchaus umstritten, ob Johannes noch mehr als nur diese drei Suren kannte.³⁸ Dabei erscheint es schwierig, nachzuweisen, ob er den gesamten Koran gelesen oder ihn möglicherweise bei Niederschrift seiner Polemik sogar vorliegen hatte.³⁹ Es ist unklar, ob ihm ein schriftliches Exemplar des Korans zur Verfügung stand, aus dem er wörtlich zitieren konnte, oder ob er den Inhalt der Suren nur aus dem Gedächtnis wiedergab.⁴⁰ Sollte Johannes allerdings direkt aus dem Koran zitiert haben, so besaß er noch keine griechische Übersetzung, sondern übertrug aus dem arabischen Original. Die früheste byzantinische Koranübersetzung entstand wohl nicht vor dem 9. Jahrhundert.⁴¹ Des Weiteren kennt Johannes die Bezeichnung „Sure“ für die Kapitel des Korans noch nicht. Er benutzt als simple Begrifflichkeit „γραφή“ in Verbindung mit dem Titel der jeweiligen Sure.⁴² Johannes weiß bereits darum, dass jeder Sure ein eigener Name („προσηγορίαν“⁴³) zukommt. Wann die 114 Suren des Korans ihre Namen erhielten, unter denen sie bis heute

³⁷ Vgl. Sweetman, J. Windrow: *Islam and Christian Theology. A study of the interpretation of theological ideas in the two religions. Part One, Volume I: Preparatory historical survey* (= Luttl. 19; Missionary Research Series 6), London u. a. 1945, 64; Sahas (s. Anm. 17), 195; Niehoff-Panagiotidis (s. Anm. 36), 139.

³⁸ Vgl. Sahas (s. Anm. 12), 93; Khoury (s. Anm. 11), 25 gegen Merrill, John Ernest: *Of the tractate of John of damascus on Islam*, in: MW 41 (1951), 88–97, hier: 97.

³⁹ Vgl. Sahas (s. Anm. 17), 195.

⁴⁰ Vgl. Chase, Frederic H. jr.: *Saint John of Damascus. Writings* (= FaCh 37), Washington, D. C. 1958, XXXI gegen Argyriou, Astérios: *Perception de l’Islam et traduction du Coran dans le monde byzantin grec*, in: Byz. 75 (2005), 25–69, hier: 30. Ob Johannes überhaupt arabisch lesen und schreiben konnte, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Vgl. Sahas (s. Anm. 11), 116 Fn 25; Argyriou (s. Anm. 40), 28.

⁴¹ Vgl. Trapp, Erich: *Gab es eine byzantinische Koranübersetzung?*, in: *Diptycha* 2 (1981/1982), 7–17, hier: 11; Khoury ²1969 (s. Anm. 17), 54; Bádenas de la Peñas, Pedro: *Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno*, in: Barceló, Miquel / Martínez Gázquez, José (Hrsg.): *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII* (= Col·lecció Documents), Bellaterra 2005, 9–23, hier: 16.

⁴² Vgl. Kotter (s. Anm. 34), 64⁹⁶, 65¹¹⁴, 67^{149,152}. Vgl. hierzu auch Lampe, Geoffrey W. H.: *A patristic Greek Lexicon*, Oxford ⁶1982: „γραφή, ἡ“ A.1.c., 322f.

⁴³ Kotter (s. Anm. 34), 64⁹⁶.

bekannt sind, ist umstritten. Der Damaszener jedenfalls bezeugt, dass bereits in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts einige schon ihre spezifischen Namen trugen.⁴⁴ Im Folgenden soll einzeln der Blick auf die von ihm zitierten Suren gelenkt werden.

4.1 Sure „Die Frau“

Als erste beispielhafte Sure führt Johannes „ἡ γραφή τῆς γυναικὸς“ (*haer.* 100)⁴⁵ an. Damit ist unzweifelhaft die vierte Sure des Korans gemeint, auch wenn diese im heutigen kanonischen Text den Titel „Die Frauen“ im Plural besitzt. Der Damaszener greift verschiedene Aspekte aus den 176 Versen dieser Sure heraus, um die islamische Ehe- und Sexualmoral zu kritisieren. Dabei beruft er sich aber nicht nur auf die vierte Sure allein, die verschiedenen Themen, die er anspricht, finden sich über den ganzen Koran verteilt.⁴⁶ Darüber hinaus scheint er auch die Ausdeutung der koranischen Lehre in den unterschiedlichen Rechtsschulen zur Grundlage zu haben.⁴⁷ Vor allem zwei Aspekte stehen im Mittelpunkt der damaszenischen Kritik. So polemisiert er scharf gegen die im Koran erlaubte Polygamie und macht sich des Weiteren geradezu lächerlich über die Möglichkeit der Ehescheidung.

4.1.1 Johannes' Polemik gegen die Polygamie

Über die Zahl der Ehefrauen schreibt Johannes von Damaskus:

ἐν αὐτῇ τέσσαρας γυναῖκας προφανῶς λαμβάνειν νομοθετεῖ καὶ παλλακάς, ἐὰν δύνηται, χιλίας, ὅσας ἡ χεὶρ αὐτοῦ κατὰσχῆ ὑποκειμένας ἐκ τῶν τεσσάρων γυναικῶν. (*haer.* 100)⁴⁸

Darin [*sc.* in der Sure] setzt er fest, daß man sich vier reguläre Frauen nehmen darf und <dazu> Nebenfrauen, wenn man kann, tausend, soviele man eben neben den vier <regulären> Frauen als Untergebene unter seiner Tutel halten kann.⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Sahas (s. Anm. 12), 89.

⁴⁵ Der griechische Text von *haer.* 100 wird hier und im Folgenden nach der kritischen Edition Kotters (s. Anm. 34) zitiert, hier: 64⁹⁶.

⁴⁶ Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 122.

⁴⁷ Vgl. Ohlig, Karl-Heinz: Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?, in: Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen (= Inârah 2), Berlin 2007, 223–325, hier: 305.

⁴⁸ Kotter (s. Anm. 34), 64f.^{96–99}.

⁴⁹ Die deutsche Übersetzung entstammt hier und im Folgenden Gleis, Reinhold: Edition und Übersetzung, in: Gleis, Reinhold / Khoury, Adel Theodor (Ed./Übers.): Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-

Die Erlaubnis der Polygamie mit bis zu vier Frauen und die Regelungen zu den Nebenfrauen kennt er wohl aus Sure 4:3.25.129. Die Zahl der Nebenfrauen auf bis zu 1000 festzulegen, ist wohl eine Übertreibung des Damaszeners mit eindeutig polemischer Absicht.⁵⁰ Trotz dieser hyperbolischen Übersteigerung beschreibt er wohl dennoch die koranischen Regelungen zur Praxis der Polygamie sehr zutreffend. Die muslimische Ehe, ein bloßer zivilrechtlicher Vertrag,⁵¹ stelle keine gleichberechtigte Verbindung zwischen Mann und Frau dar,⁵² aus religiöser Sicht spreche nichts gegen die Polygamie.⁵³ Diese Regelungen des Korans kann Johannes von Damaskus als christlicher Theologe nicht akzeptieren.

Den möglichen positiven Aspekt der koranischen Ehegesetzgebung, die vorislamische heidnische Praxis der ausschweifenden Vielweiberei sei eingeschränkt worden, erwähnt Johannes von Damaskus nicht. Ebenso verschweigt er den näheren Zusammenhang, in dem Sure 4:3 die Polygamie erlaubt habe.⁵⁴ So lasse der erste Teil des Verses darauf schließen, dass es hier vor allem um die Versorgung der nach den verlustreichen Schlachten in den ersten Jahren des Islams zurückgebliebenen Frauen gehe. Die Polygynie sei aus Sorge um die Witwen und Waisen empfohlen worden.⁵⁵ Auch wenn Johannes von Damaskus diesen Hintergrund für die koranischen Regelungen nicht erwähnt, möglicherweise gar nicht kannte, so ändert dies wohl nichts an seiner grundsätzlichen Polemik gegen die Polygamie. Er beurteilt die islamische Gesetzgebung mit dem Maßstab der christlichen Moral, die für ihn das Ideal repräsentiert.⁵⁶ Dabei wollte er wohl weniger die Benachteiligung der Frau kritisieren, als vielmehr die christliche Monogamie verteidigen und den Muslimen ungebremste sexuelle Ausschweifungen zuschreiben.⁵⁷ Auch die späteren byzantinischen Polemiker werden seiner Verurteilung der Polygamie fol-

deutsche Textausgabe (= ClsC.G 3), Würzburg u. a. 1995, 65–183, wobei sich der griechische und deutsche Text von *haer.* 100 auf den Seiten 73–83 befindet, hier: 81.

⁵⁰ Vgl. Eichner (s. Anm. 36), 220.

⁵¹ Vgl. Bousquet, Georges-Henri: *Le droit musulman* (= Collection Armand Colin, Section de droit 373), Paris 1963, 97–111; Walther, Wiebke: *Die Frau im Islam*, Stuttgart u. a. 1980, 34; Breuer, Clemens: *Zwischen Tradition und Moderne: Ehe und Familie im Islam*, in: Kienzler, Klaus / Riedl, Gerda / Schiefer Ferrari, Markus (Hrsg.): *Islam und Christentum. Religion im Gespräch* (= Augsburgische Schriften zu Theologie und Philosophie 1), Münster u. a. 2001, 129–139, hier: 133.

⁵² Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 122.

⁵³ Vgl. Bousquet, Georges-Henri: *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris 1990, 144.

⁵⁴ Vgl. Sahas (s. Anm. 12), 90.

⁵⁵ Vgl. Sahas (s. Anm. 12), 90; Walther (s. Anm. 51), 36; Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Medina*, Karatschi u. a. 1981, 276; Rieplhuber, Rita: *Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran* (= Studien 5), Altenberge 1986, 202; Bobzin (s. Anm. 1), 81.

⁵⁶ Vgl. Khoury, Adel-Théodore: *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e–XIII^e S.)*, Leiden 1972, 261 Fn 7.

⁵⁷ Vgl. Christensen, Torben: *Johannes Damaskenos' opgør med Islam*, in: DTT 32 (1969), 34–50, hier: 41.

gen.⁵⁸ In den polemischen Schriften spielt dabei auch die polygame Lebensweise Mohammeds selbst eine wichtige Rolle. Die Anzahl der Ehefrauen Mohammeds war eines der häufigsten Argumente gegen die moralische Integrität des islamischen Propheten, sah man darin doch einen Beweis für seine sexuelle Gier.⁵⁹

4.1.2 Die Zaid-Episode zur Ehescheidung

Auch über die Möglichkeit der Ehescheidung polemisiert Johannes von Damaskus. In nüchterner Aufgeklärtheit stellt er die koranische Gesetzgebung vor, aber gerade deshalb kann ein ironischer Unterton ausgemacht werden, wenn er knapp schreibt:

<p>Ἦν δ' ἂν βουληθῆ ἀπολύειν, ἣν ἐθελή- σειε, καὶ κομίξασθαι ἄλλην (<i>haer.</i> 100)⁶⁰.</p>	<p>Wenn man aber eine entlassen will, <so kann man das> nach Belieben <tun>, und sich eine andere nehmen.⁶¹</p>
---	--

Der Damaszener kennt die muslimische Rechtsinstitution der sogenannten „Verstoßung“ oder „Zurückweisung“, mit der ein Mann die Ehe mit seiner Frau ohne Begründung willkürlich und formlos auflösen konnte.⁶² In seinen Ausführungen scheint er sich auf die Vorschriften in Sure 2:229f. zu beziehen,⁶³ die er folgendermaßen paraphrasiert:

<p>Ὁ βουλόμενος ἀπολύτω τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Ἐάν δὲ μετὰ τὸ ἀπολύσαι ἐπ' αὐτὴν ἀναστρέψῃ, γαμεῖτω αὐτὴν ἄλλος. Οὐ γὰρ ἔξεστι λαβεῖν αὐτὴν, εἰ μὴ γαμεθῆ ὑφ' ἑτέρου. (<i>haer.</i> 100)⁶⁴</p>	<p>Wer will, soll seine Frau entlassen. Wenn er sich ihr aber nach der Entlas- sung wieder zuwenden will, soll sie <vorher> einen anderen heiraten. Denn es ist nicht erlaubt, sie zu heiraten, wenn sie nicht von einem anderen ge- heiratet wurde.⁶⁵</p>
---	---

Wiederum steht wohl nicht die Benachteiligung der Frau im Mittelpunkt seiner Kritik, sondern vielmehr der unverantwortliche Umgang mit der Institution Ehe

⁵⁸ Vgl. Khoury (s. Anm. 56), 261.

⁵⁹ Vgl. Schöller, Marco: Mohammed. Leben. Werk. Wirkung (= Suhrkamp BasisBiographie 34), Frankfurt a. M. 2008, 57.

⁶⁰ Kotter (s. Anm. 34), 65⁹⁹.

⁶¹ Glei (s. Anm. 49), 81.

⁶² Vgl. Bousquet (s. Anm. 51), 119–124; Gaudefroy-Demombynes, Maurice: Mahomet, Paris 1969, 569–573; Charles, Raymond: Le droit musulman (= QSJ 702), Paris ⁶1982, 52–55; Dilger, K.: Art. „Ehe. F. Arabisch-islamischer Bereich“, in: LMA III (1986), 1646–1648, hier: 1648; Schirmacher, Christine: Der Islam 1. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum (= Theologie für die Gemeinde 1), Neuhausen / Stuttgart 1994, 332.

⁶³ Vgl. Eichner (s. Anm. 36), 222.

⁶⁴ Kotter (s. Anm. 34), 65^{108–110}.

⁶⁵ Glei (s. Anm. 49), 81.

und die fremd anmutende Anweisung, dass eine entlassene Frau von ihrem Ehemann erst wieder zurückgenommen werden darf, wenn sie zuvor von einem anderen Mann geheiratet wurde. Hinter dieser Regelung stehe die Absicht, die Ehefrau vor einer allzu willkürlichen Behandlung durch ihren Gatten zu schützen.⁶⁶ Dass der Koran diese Vorschrift erst nach der dritten Verstoßung vorsieht, ist Johannes wahrscheinlich unbekannt gewesen.⁶⁷ Nichtsdestotrotz bewertet er diese rituelle, geradezu magische⁶⁸ Reinigung der geschiedenen Frau durch den Geschlechtsakt mit einem anderen Mann als unannehmbar und so erblickten auch die späteren byzantinischen Autoren in einer derartigen Zwischenhochzeit einen ethisch verwerflichen Ehebruch (vgl. *haer.* 100).⁶⁹

Um seine Polemik gegen Mohammed auf die Spitze zu treiben und seine moralische Desintegrität zu beweisen, berichtet Johannes an dieser Stelle des Weiteren ausführlich, in welchem biographischen Zusammenhang⁷⁰ die islamische Regelung zur Ehescheidung entstanden sei. Mohammed habe sich in die Frau seines Adoptivsohnes Zaid⁷¹ verliebt. Um sie heiraten zu können, habe er Zaid von einer Gottesoffenbarung an ihn berichtet. Gott wolle, dass Zaid seine Ehefrau verstoße, damit Mohammed sich mit ihr vermählen könne. Daraufhin habe Zaid seine Frau entlassen und schließlich habe Mohammed sie geheiratet (vgl. *haer.* 100)⁷². Diese Episode um Zaid's Frau wird zu einem bevorzugten Thema der byzantinischen Polemik werden, könne Mohammed als Ehebrecher doch kein wahrer Prophet sein.⁷³ Darüber hinaus möchte Johannes von Damaskus wohl auch kritisieren, dass die Berufung auf eine göttliche Offenbarung von Mohammed hier als ein Mittel benutzt wird, um die Befriedigung der eigenen Gelüste zu legitimieren.⁷⁴

Johannes dürfte den islamischen Bericht über die Zaid-Episode in Sure 33 gekannt haben und damit auch die anstößigen Verse 50 und 51, die Mohammed gleichsam jede Frau zusprechen, die er nur will. „Empörender scheint kaum etwas sein zu können als jene Quranstelle, die Gott dem Propheten als sein ‚besonderes

⁶⁶ Vgl. Walther (s. Anm. 51), 39; Rieplhuber (s. Anm. 55), 223; Bousquet (s. Anm. 53), 157.159; Khoury, Adel Theodor: *Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Band 3. Sure 2,213–2,286*, Gütersloh 1992, 89; Schirmmacher (s. Anm. 62), 333. Vgl. in ähnlicher Weise Dtn 24,1–4.

⁶⁷ Vgl. Eichner (s. Anm. 36), 223.

⁶⁸ Vgl. Bousquet (s. Anm. 53), 159 Fn 59.

⁶⁹ Vgl. Kotter (s. Anm. 34), 65¹⁰⁷. Vgl. Khoury, Adel-Théodore: *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969, 49.

⁷⁰ Vgl. Andrae, Tor: *Mohammed. Sein Leben und sein Glaube. Nachdruck der Ausgabe Göttingen 1932, Hildesheim u. a. 1977*, 124f.; Gaudefroy-Demombynes (s. Anm. 62), 225f.; Watt (s. Anm. 55), 396; Stieglecker, Hermann: *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1983, 428–435.

⁷¹ Johannes von Damaskus nennt Zaid einen „Σύμποιον“ (*haer.* 100; Kotter [s. Anm. 34], 65¹⁰⁰) Mohammeds, bezeichnet ihn also als seinen Mitarbeiter.

⁷² Vgl. Kotter (s. Anm. 34), 65^{100–107}.

⁷³ Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 124 Fn 1.

⁷⁴ Vgl. Pochoshajew (s. Anm. 7), 68.

Recht‘ den Besitz geradezu jeder Frau gewähren läßt nach der ihn gelüftet.⁷⁵ Gott werde damit zur bloßen Legitimationsgröße für die „passion charnelle“⁷⁶ Mohammeds, ja zum „Kuppler“⁷⁷ degradiert. Für seine polemische Argumentation hat Johannes von Damaskus den biographischen Bericht um die Frau des Zaid wohl etwas umgedeutet, denn im Koran stelle diese Episode aus dem Leben Mohammeds keineswegs den Ursprung der Gesetzgebung zur Ehescheidung dar. Vielmehr wird die Frage des Inzests behandelt, ob durch Adoption dieselben Einschränkungen entstünden wie durch Blutsverwandtschaft. Die Anordnung an Mohammed, er solle die Frau seines Adoptivsohnes heiraten, gebe hierauf Antwort.⁷⁸ Die Geschichte um Zaid hebe also die heidnisch-arabischen Adoptivgesetze und das damit verbundene Eehindernis auf und unterscheide stärker zwischen leiblicher Verwandtschaft und Adoptivverhältnissen.⁷⁹ Auf diese Zusammenhänge geht Johannes von Damaskus in seiner Polemik nicht ein.

4.1.3 Die Saatfeld-Metapher

Am Ende seiner Polemik gegen das islamische Eheverständnis und die moralische Desintegrität Mohammeds führt Johannes ein koranisches Bildwort an:

<p>Ἔργασαι τὴν γῆν, ἣν ἔδωκέ σοι ὁ θεός, καὶ φιλοκάλησον αὐτήν, καὶ τόδε ποιήσον καὶ τοιῶσδε (<i>haer.</i> 100)⁸⁰.</p>	<p>Bestelle das Saatfeld, das Gott dir gegeben hat, und bearbeite es mit Eifer, und tue dies auf diese Weise⁸¹.</p>
---	--

Hierbei handelt es sich um ein Zitat aus Sure 2:223: „Eure Frauen sind euch ein Saatfeld. Geht zu (diesem) eurem Saatfeld, wo immer ihr wollt!“⁸² Für diese Stelle muss wahrscheinlich eindeutig eine sexuelle Konnotation angenommen werden. „Der Damaskenos, wie die byzantinische Tradition, sieht in diesen Versen den

⁷⁵ Baumstark, Anton: Lebenstragik Mohammeds, in: ZMR 22 (1932), 319–332, hier: 328 (sic!).

⁷⁶ Khoury ²1969 (s. Anm. 17), 63.

⁷⁷ Graf, Georg: Christliche Polemik gegen den Islam, in: GelbeH 2 (1926), 825–842, hier: 840.

⁷⁸ Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 125.

⁷⁹ Vgl. Gaudefroy-Demombynes (s. Anm. 62), 226; Charles (s. Anm. 62), 43.58; Stieg-lecker (s. Anm. 70), 430; Rieplhuber (s. Anm. 55), 194f.243; Bousquet (s. Anm. 53), 45; Khoury (s. Anm. 11), 55; Paret, Rudi: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten (= Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 32), Stuttgart ¹⁰2008, 159.

⁸⁰ Kotter (s. Anm. 34), 65^{112f}.

⁸¹ Gleis (s. Anm. 49), 81.

⁸² Wörtliche Koranzitate entstammen der Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart ⁹2004.

Ausdruck ungehemmter sexueller Ausschweifung⁸³. Johannes kennzeichnet diesen Surenvers als „αἰσχρός“ (*haer.* 100)⁸⁴ und sieht in ihm wohl den Höhepunkt des koranischen „encouragement au commerce charnel“⁸⁵. Die Frau wird völlig der Verfügungsgewalt des Mannes unterstellt, der seinen sexuellen Trieben ungehindert nachgeben darf. Es wird möglicherweise weniger die Benachteiligung der Frau, als vielmehr die ungebremste Lust gewesen sein, die der Damaszener hier kritisieren wollte. Er hat in ihr höchstwahrscheinlich einen hochgradigen Widerspruch zur christlichen Ethik erkannt.

4.2 Sure „Das Kamel Gottes“

In großer Ausführlichkeit⁸⁶ berichtet Johannes von Damaskus über die „γραφὴ τῆς καμήλου τοῦ θεοῦ“ (*haer.* 100)⁸⁷. Im heute vorliegenden kanonischen Text des Korans findet sich jedoch keine Sure mit dem Titel „Das Kamel Gottes“.⁸⁸ Allerdings gibt es zahlreiche Verse, die von der Kamelstute des Propheten Ṣāliḥ erzählen (vgl. Sure 7:73–79; 26:141–159; 54:23–31; 91:11–15).⁸⁹ Dabei ist von einem Kamel die Rede, das durch Flechsenschnitt getötet wird, woraufhin Gott die Übeltäter bestraft, wie der Prophet angekündigt hatte.⁹⁰ Geradezu midraschartig bietet der Damaszener eine mit vielen zusätzlichen Informationen ausgeschmückte Inhaltsangabe dieser über den Koran verstreuten Strafliegende gegen den Stamm der

⁸³ Khoury, Adel Theodor: Erläuterungen, in: Gleis, Reinhold / Khoury, Adel Theodor (Ed./Übers.): Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (= CIsC.G 3), Würzburg u. a. 1995, 185–213, hier: 197.

⁸⁴ Kotter (s. Anm. 34), 65¹¹³.

⁸⁵ Khoury (s. Anm. 11), 31.

⁸⁶ Vgl. Kotter (s. Anm. 34), 65f.^{114–148}. Vgl. Hipp, Jeschua: Die Kamele Gottes zwischen Passion und Himmelfahrt: Die Ironisierung islamischer Narrative und Paradiesvorstellungen in Kapitel 100 der Häresien des Johannes von Damaskus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 21 (2013), 228–269, hier: 239. Aufgrund des auffallend großen Umfangs, den die Beschreibung dieser Geschichte im Verhältnis zu den gesamten Ausführungen in *haer.* 100 einnimmt, wurden für diesen Textabschnitt häufig Interpolationen (vgl. Le Coz [s. Anm. 16], 195f.) oder redaktionelle Überarbeitungen (vgl. Khoury [s. Anm. 56], 157) vermutet.

⁸⁷ Kotter (s. Anm. 34), 65¹¹⁴.

⁸⁸ Vgl. hier und im Folgenden Sahas (s. Anm. 12), 91; Le Coz (s. Anm. 16), 126; Khoury (s. Anm. 83), 198; Goetze, Andreas: Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams, Darmstadt 2012, 245.

⁸⁹ Vgl. dazu Sprenger, Aloys: Das Leben und die Lehre des Moḥammad. Nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen. Erster Band, Berlin 1861, 518–525; Stieglecker (s. Anm. 70), 247f.; Hipp (s. Anm. 86), 242–244. Johannes von Damaskus erwähnt Ṣāliḥ jedoch nicht.

⁹⁰ Vgl. hier und im Folgenden Körner, Felix: Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 239.

T̄amūd. Hierfür hat er wohl auch Traditionen aus der mündlichen Überlieferung, möglicherweise auch Ḥadīṭe aufgegriffen.⁹¹

Die nachfolgenden Überlegungen widmen sich zunächst der formalen Fragestellung, welche Bedeutung Johannes von Damaskus als Zeuge im Kanonisierungsprozess des Korantextes zukommt, wenn er im achten Jahrhundert nach eigener Überzeugung eine Sure zitiert, die heute dergestalt nicht mehr vorkommt.⁹² Schließlich sollen darüber hinaus zwei inhaltliche Themenkreise aufgegriffen werden, die fragen, warum der Damaszener gerade mit der Geschichte der Kamelstute gegen den Islam polemisiert und wie er in diesem Zusammenhang die muslimische Lehre über Paradies und Hölle beschreibt.

4.2.1 Johannes als Zeuge im Kanonisierungsprozess des Korantextes

Die Forschungsmeinungen zur Sammlung und Redaktion des Korantextes sind gespalten. In der muslimischen Tradition wird dies als das Werk der ersten drei Kalifen, Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān, angesehen. Die letzte Redaktion unter dem Kalifen ʿUṭmān hätte schließlich in der Mitte des siebten Jahrhunderts den offiziellen Korantext erbracht, der überall und für alle Zeiten Gültigkeit besäße.⁹³ Die christliche Polemik gegen den Koran setzt in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts ein⁹⁴ und bezieht sich auffälliger Weise nicht nur auf seinen Inhalt, sondern auch auf die Textüberlieferung, da wohl selbst unter den Christen bekannt war, dass der Koran nicht von Anfang an eine feste und allgemein anerkannte Textform hatte.⁹⁵ ʿUṭmān hätte, so will es die islamische Tradition, Abschriften der kanonischen Ausgabe des Korans in Medina erstellen lassen und diese in die großen Städte des Kalifenreiches verschickt, um die einzig gültige Lesart festzulegen.⁹⁶ Auch nach Damaskus sei eine solche authentische Kopie versandt und alle abweichenden Koranausgaben vernichtet worden, sodass sich der neue Text ohne

⁹¹ Vgl. Khoury 21969 (s. Anm. 17), 64; Ducellier, Alain: *Le Miroir de l'islam. Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII^e–XI^e siècles)* (= Collection Archives 46), Paris 1971, 132; Khoury (s. Anm. 56), 159; Hipp (s. Anm. 86), 245–247.

⁹² Dies kann wohl nicht nur als Fehler des Damaszeners gewertet werden. Vgl. dagegen Becker, C. H.: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt I*, Hildesheim 1967, 436; Khoury 1995 (s. Anm. 17), 45; Körner (s. Anm. 90), 239.

⁹³ Vgl. Blachère, Régis: *Introduction au Coran*, Paris 21977, 52; Krawulsky, Dorothea: *Eine Einführung in die Koranwissenschaften. ʿUlūm al-Qurʿān* (= *Welten des Islams* 1), Bern u. a. 2006, 145; Bobzin (s. Anm. 1), 102.

⁹⁴ Vgl. Mingana, Alphonse: *The transmission of the Qurʿān*, in: *JMEOS* 5 (1915/1916), 25–47, hier: 39.44; Fritsch, Erdmann: *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache* (= *BSHT* 17), Breslau 1930, 97; Bruns (s. Anm. 31), 5 Fn 24.

⁹⁵ Vgl. Bruns (s. Anm. 31), 5.

⁹⁶ Vgl. hier und im Folgenden Blachère (s. Anm. 93), 62; Khoury, Adel Theodor: *Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Band 1. Muḥammad. Der Koran. Sure 1,1–2,74*, Gütersloh 1990, 73.

Schwierigkeiten sogleich durchgesetzt hätte. Allerdings dürfte dies ein Euphemismus der islamischen Überlieferung sein, haben sich andere Koran Ausgaben wohl doch länger erhalten. Wenn Johannes aus dem Koran die Sure „Das Kamel Gottes“ zitiert, so könnte ihm möglicherweise eine Rezension des Buches aus seiner Heimatstadt bekannt gewesen sein, die ein solches Kapitel enthielt.⁹⁷ In der kanonischen Lesart des Korans sei diese Sure später entfallen, die übrigen Erwähnungen der Kamelstute des Propheten Šāliḥ blieben dabei unerklärt stehen.⁹⁸ Damit wird Johannes von Damaskus zum Zeugen, dass der Kanonisierungsprozess des Korans entgegen der muslimischen Tradition im achten Jahrhundert noch nicht vollständig abgeschlossen war.⁹⁹

4.2.2 Christologische Deutung

Nach diesen formalen Überlegungen zu Johannes von Damaskus als Zeugen für den Kanonisierungsprozess des Korantextes soll nun eine inhaltliche Fragestellung ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Es mag nämlich durchaus verwundern, weswegen der Damaszener der Erzählung über die Kamelstute des Propheten Šāliḥ eine derart ausführliche Beachtung schenkt. Es drängt sich die Frage auf, worin die polemische Argumentationskraft seiner Ausführungen besteht und ob er mit seinem auffallend detaillierten Bericht die Kamelsure wirklich nur als eine der vielen absurden Geschichten Mohammeds (vgl. *haer.* 100)¹⁰⁰ charakterisieren möchte. Möglicherweise erkennt er in ihr auch Anspielungen auf den christlichen Glauben, allerdings mit starken Veränderungen und Verzerrungen.¹⁰¹ Mohammed sei nicht die vollständige Wahrheit über das Kamel geoffenbart worden.¹⁰² Vor allem in dem „μικρὰ κάμηλος“ (*haer.* 100)¹⁰³ könnte Johannes von Damaskus einen korrumpierten christologischen Hintergrund gesehen haben.¹⁰⁴ Über die Herkunft

⁹⁷ Vgl. King, N. Q.: S. Joannis Damasceni De haeresibus. cap. CI and Islam, in: Cross, F. L. (Hrsg.): *Studia Patristica*. Vol. VIII. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Part II Patres Apostolici, Historica, Liturgica, Ascetica et Monastica (= TU 93), Berlin 1966, 76–81, hier: 79; Le Coz (s. Anm. 16), 72 Fn 1.126 Fn 1; Bádenas de la Peñas (s. Anm. 41), 19. Vgl. dagegen Pochoshajew (s. Anm. 7), 69.

⁹⁸ Vgl. Ohlig (s. Anm. 47), 304.

⁹⁹ Vgl. Khoury (s. Anm. 96), 76.

¹⁰⁰ Vgl. Kotter (s. Anm. 34), 64^{95f.}

¹⁰¹ Vgl. Davids / Valkenberg (s. Anm. 25), 82.

¹⁰² Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 127.

¹⁰³ Kotter (s. Anm. 34), 65¹²⁰. Κάμηλος sei bei Johannes auch dann grammatisch feminin, wenn damit ein männliches Tier bezeichnet werde. Deshalb beziehen sich die nachfolgend angeführten Adjektive auf das Kameljunge und nicht wie von Gleis (s. Anm. 49), 83 fälschlich angenommen auf die Kamelstute. Vgl. Körner (s. Anm. 90), 239 Fn 4.

¹⁰⁴ Vgl. hier und im Folgenden Körner (s. Anm. 90), 239f. Das Kameljunge taucht in den heutigen Koranversen zur Kamelstute Šāliḥs nicht auf. Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 127; Louth (s. Anm. 5), 79f.

dieses kleinen Kamels trifft er in diesem Zusammenhang eine interessante Aussage. So erweise sich das Kameljunge als „ἀπάτορα“, „ἀμήτορα“ und „ἀγενεαλόγητον“ (*haer.* 100)¹⁰⁵, als vaterlos, mutterlos und überhaupt ohne Vorfahren. Mit genau denselben Worten wird in Hebr 7,3 Melchisedek charakterisiert, der nicht durch Abstammung, sondern durch göttliche Erwählung zum Priester bestimmt ist. Wird im Hebräerbrief der alttestamentliche Priester Melchisedek typologisch auf Jesus Christus hin ausgelegt, könnte Johannes im Kameljungen ebenfalls ein christologisches Bild erkannt haben.

Des Weiteren erinnere der Abschnitt

Καί φαμεν· Συνεβιβάσθη ταύτη κάμε-
λος ἄλλη; Καί λέγουσιν· Οὐχί. (*haer.*
100)¹⁰⁶

Wir sagen: Hatte ein anderes Kamel
Verkehr mit der Kamelstute? Sie sa-
gen: Nein.¹⁰⁷

an die im Koran bezeugte Lehre von der Jungfrauengeburt.¹⁰⁸ Darüber hinaus wird das kleine Kamel in den Himmel aufgenommen (vgl. *haer.* 100)¹⁰⁹, wie auch Jesus aus der Todesnot von Gott errettet wurde (vgl. Sure 4:158).¹¹⁰ „Wir haben es hier offenbar mit einer Verfremdung der Jesusgeschichte zu tun. Johannes will zeigen, dass auch der Islam das Mysterium des Christentums tradiert, es aber unbewusst tut.“¹¹¹ Diesen Vorwurf bringt der Damaszener allerdings nur indirekt zur Sprache.

¹⁰⁵ Kotter (s. Anm. 34), 66^{124f.}.

¹⁰⁶ Kotter (s. Anm. 34), 66^{122f.}.

¹⁰⁷ Gleis (s. Anm. 49), 81.83.

¹⁰⁸ In Textabschnitt (3), wenn der Damaszener über die Theologie, Mariologie und „Christologie“ des Korans schreibt, erwähnt er als einen islamischen Lehrinhalt, dass Jesus aus Maria „ἄνευ σπορᾶς“ (*haer.* 100; Kotter [s. Anm. 34], 61²⁰) geboren worden sei. Hierbei spielt er wohl auf den Glauben an die jungfräuliche Geburt an, die auch im Islam eine wichtige Rolle spielt. Vgl. Khoury (s. Anm. 11), 27; Khoury (s. Anm. 83), 189; Hofmann, Johannes: Das Leben des Johannes von Damaskus (um 655 – 744/54) und seine Ausführungen über die Mariologie des Islams. Frühe Einblicke in den Islam aus melkitischer Perspektive, in: Flogaus, Reinhard / Wasmuth, Jennifer (Hrsg.): Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven (FS Heinz Ohme = AKG 130), Berlin u. a. 2015, 265–279, hier: 276–278.

¹⁰⁹ Vgl. Kotter (s. Anm. 34), 66¹²⁶.

¹¹⁰ Johannes kommentiert die koranische Lehre zur Kreuzigung Jesu ebenfalls bereits in Textabschnitt (3) und dürfte sich dabei vor allem auf Sure 4:157 beziehen (vgl. Kotter [s. Anm. 34], 61²²⁻²⁴). Die arabische Formulierung „وَلَكِنَّ شُبُهَةَ لَمْ يَمُوتْ“; die „zu den dunkelsten und umstrittensten, die Spekulation der muslimischen wie nichtmuslimischen Exegeten am meisten stimulierenden Formulierungen des gesamten Korans“ (Bauschke, Martin: Der Sohn Marias. Jesus im Koran, Darmstadt 2013, 119) gehört, gibt der Damaszener mit „ἔσταυρώσαν τὴν σκιάν αὐτοῦ“ wieder und fügt „Χριστὸς οὐκ ἔσταυρώθη“ (Kotter [s. Anm. 34], 61^{23f.}) hinzu. Damit wird Johannes wohl zum ersten Autor, der diesen Koranvers kommentierte. Vgl. Lawson, Todd: The Crucifixion and the Qur'an. A Study in the History of Muslim Thought, Oxford 2009, 7 Fn 13.

¹¹¹ Körner (s. Anm. 90), 240.

Auch er erklärt das Geheimnis der Kamelsure nicht, spottet vielmehr nur darüber, dass der Prophet des Islam den Inhalt seiner eigenen Verkündigung nicht erkannt habe.¹¹²

4.2.3 *Paradies und Hölle im Islam*

Am Ende seiner Ausführungen zur Sure „Das Kamel Gottes“ polemisiert Johannes von Damaskus gegen die Jenseitserwartung des Islam.¹¹³ Hier verlasse der Text den Boden einer seriösen Auseinandersetzung und drücke sich mit polemischer Bissigkeit und beleidigendem Hohn aus.¹¹⁴ Der Damaszener weist dabei auf die Inkonsistenz der Erzählung über die Kamelstute hin. Das mangelhafte Wissen des Propheten über das Kamelfohlen gefährde die Paradieserwartungen der Muslime.¹¹⁵ Die Verheißungen Mohammeds würden trügen, in Wirklichkeit befänden sie sich auf dem Weg in die Hölle.

Wenn Johannes von Damaskus vom Paradies „τῆς τρυφῆς“ (*haer.* 100)¹¹⁶ schreibt, scheint er die koranische Lehre über die sinnlichen Freuden¹¹⁷ im Jenseits zu kennen. So mokiert er sich über den übermäßigen Weingenuss im Paradies:

Κἂν οἶνον ἐκ τοῦ παροδεύοντος ἐπιθυμήσητε ποταμοῦ, [...] ἄκρατον πίνοντες ἐκκαίεσθε καὶ μέθη παραπαίετε καὶ καθεύδετε· καρῆβαροῦντες δὲ καὶ μεθ’ ὕπνον καὶ κεκραιπαληκότες ἐξ οἴνου τῶν ἡδέων ἐπιλανθάνεσθε τοῦ παραδείσου. (*haer.* 100)¹¹⁸

Wenn ihr aber den Wein aus dem vorbeifließenden Fluß begehrt, [...] und ihr ihn ungemischt trinkt, dürftet ihr in Hitze geraten, durch Trunkenheit den Verstand verlieren und einschlafen. Mit schwerem Kopf aber nach dem Schlaf und noch schwindlig vom Wein, werdet ihr die Freuden des Paradieses vergessen¹¹⁹.

¹¹² Vgl. Körner (s. Anm. 90), 239; Hipp (s. Anm. 86), 268.

¹¹³ Johannes war wohl die herausragende Bedeutung der Paradiesverheißung und Höllenandrohung in der Predigt Mohammeds bekannt. Vgl. Hipp (s. Anm. 86), 256.

¹¹⁴ Vgl. Khoury (s. Anm. 83), 198. Hipp (s. Anm. 86), 240 Fn 41 argumentiert gegen diese Beurteilung.

¹¹⁵ Vgl. hier und im Folgenden Pochoshajew (s. Anm. 7), 68 Fn 33.

¹¹⁶ Kotter (s. Anm. 34), 66¹⁴².

¹¹⁷ Vgl. Henninger, Josef: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (= SNZM 10), Schöneck / Beckenried (Schweiz) 1951, 82; Horovitz, Josef: Das koranische Paradies (= Scripta Universitatis atque Bibliotheca Hierosolymitanarum), Jerusalem 1973, 5; Raeder, Siegfried: Biblische Traditionen im Koran, in: JBTh 12 (1997), 309–331, hier: 315.

¹¹⁸ Kotter (s. Anm. 34), 66^{137–141}.

¹¹⁹ Gleis (s. Anm. 49), 83.

Tatsächlich wird den Muslimen in Sure 47:15 und 83:25–28 für das Paradies der Weingenuss erlaubt, der im diesseitigen Leben noch verboten ist.¹²⁰ Wenn Johannes von Damaskus diese Verheißungen kannte, so verschwieg er wichtige Details, die seiner polemischen Argumentation widersprochen hätten. Zum einen wird auch der paradisiische Wein nicht unvermischt getrunken, sondern mit Wasser aus der Tasnīm-Quelle verdünnt (vgl. Sure 83:27f.).¹²¹ Zum anderen ist sein Genuss nicht berauschend (vgl. Sure 37:47; 52:23; 56:19).¹²²

Der Damaszener beendet seine Ausführungen zur Kamelsure mit der Drohung, dass die Muslime im Jenseits nicht im Paradies, sondern in der Hölle sein werden.

<p>Ἐκεῖσε δὲ σκότος ἐστὶ τὸ ἐξώτερον καὶ κόλασις ἀτελεύτητος, πῦρ ἠχοῦν, σκό-ληξ ἀκοίμητος καὶ ταρτάριοι δαίμονες. (<i>haer.</i> 100)¹²³</p>	<p>Dort aber umgibt euch Dunkelheit, dort sind ewige Strafe, brüllendes Feuer, ein niemals schlafender Wurm und hölli- sche Geister¹²⁴.</p>
---	--

Für seine Höllenbeschreibung greift er dabei auf bekannte Bilder aus der Bibel zurück, so ist die Vorstellung der „σκότος [...] τὸ ἐξώτερον“ Mt 8,12 entnommen. Der „σκόληξ ἀκοίμητος“ erinnert an Jes 66,24, das als Zitat im Drohwort Mk 9,48 wieder aufgegriffen wird. Aber Johannes spielt hier wohl nicht nur auf christliche Höllenvorstellungen an, sondern greift auch koranische Metaphern und Bilder auf. Im Islam wird die Hölle ebenfalls als ein tiefer Abgrund unter der Erde beschrieben, in dem die Menschen vor allem durch Feuerqualen bestraft werden.¹²⁵ Tatsächlich findet sich im Koran eine massive Fülle von Passagen, die das Feuer der Hölle als Strafe Gottes nach diesem Leben oder nach dem Endgericht erwähnen.¹²⁶ Mit den „ταρτάριοι δαίμονες“ könnte Johannes auf die im Koran erwähnten Höllenwächter (vgl. Sure 40:49f.; 66:6; 69:30–37; 74:30f.; 96:18) anspielen, die als gute, Gott dienstbare Engel die Strafurteile Allahs vollstrecken.¹²⁷ Abschließend

¹²⁰ Auf das Verbot des Weingenusses kommt Johannes in Textabschnitt (7) zu sprechen und *haer.* 100 endet mit der Feststellung „οἰνοποσίαν δὲ παντελῶς ἀπηγόρευσεν“ (Kotter [s. Anm. 34], 67¹⁷²).

¹²¹ Vgl. Schedl, Claus: Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt, Wien u. a. 1978, 129.

¹²² Vgl. Henninger (s. Anm. 117), 84; Merrill (s. Anm. 38), 94; Schirmacher (s. Anm. 62), 202.

¹²³ Kotter (s. Anm. 34), 66^{147f.}.

¹²⁴ Gleis (s. Anm. 49), 83.

¹²⁵ Vgl. Henninger (s. Anm. 117), 94.96; Schirmacher (s. Anm. 62), 200.

¹²⁶ Vgl. Girscek, Georg: Zur Bedeutung des Feuers in Bibel und Koran. Versuch eines religionsphänomenologischen Vergleichs, in: Hagemann, Ludwig / Khoury, Adel Theodore / Wanzura, Werner (Hrsg.): Auf dem Weg zum Dialog. (FS Muhammad Salim Abdullah = Religionswissenschaftliche Studien 37), Würzburg u. a. 1996, 213–226, hier: 222f.

¹²⁷ Vgl. Henninger (s. Anm. 117), 59f.63.78.95f.

sei kurz darauf hingewiesen, dass das Bildwort „*ψυχὰς ὄνων*“ (*haer.* 100)¹²⁸, das Johannes von Damaskus als Metapher für die Hölle gebraucht, unklar bleibt. Herkunft und Bedeutung der „Seelen der Esel“ müssen an dieser Stelle offenbleiben.¹²⁹

4.3 Sure „Der Tisch“

Schließlich weist Johannes von Damaskus auf eine Episode hin, die sich in Sure 5:112–115 wiederfindet.¹³⁰ Der Damaszener paraphrasiert den Korantext, wenn er schreibt:

Πάλιν φησὶν ὁ Μάμεδ· ἡ γραφή „τῆς τραπέζης“ λέγει δέ, ὅτι ὁ Χριστὸς ἠτήσατο παρὰ τοῦ θεοῦ τράπεζαν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ. Ὁ γὰρ θεός, φησὶν, εἶπεν αὐτῷ, ὅτι δέδωκά σοι καὶ τοῖς σοῖς τράπεζαν ἀφθαρτον. (*haer.* 100)¹³¹

Ferner sagt Muḥammad: Die Sure „Der Tisch“ erzählt, daß Christus von Gott einen Tisch erbat, und er ihm gegeben wurde. Denn Gott, heißt es, sagte zu ihm: „Ich habe dir und den Deinen einen unvergänglichen Tisch gegeben.“¹³²

Johannes fasst damit zwar den Inhalt der entsprechenden Verse der fünften Sure zusammen, allerdings gibt er keinen Hinweis darauf, wie er selbst diese Stelle verstand. Er rechnet sie unter die vielen absurden Geschichten (vgl. *haer.* 100)¹³³, die für ihn den Koran charakterisieren. Es kann deshalb nur vermutet werden, warum er gerade diese Erzählung für seine polemischen Ausführungen auswählte.

Tatsächlich darf für den koranischen Wunderbericht über den von Jesus erbetenen Tisch vom Himmel ein christlicher Hintergrund angenommen werden. Darauf weisen philologische und etymologische Überlegungen hin. Denn das an dieser Stelle in der Bedeutung „Tisch, gedeckte Tafel, Fest“ gebrauchte Wort *مَائِدَة*, das – wie Johannes richtig weiß – auch Titel der gesamten Sure ist, stellt

¹²⁸ Kotter (s. Anm. 34), 66¹⁴⁵.

¹²⁹ Einzig eine entfernte Assoziation mit Jer 22,19 erscheint möglich. In diesem Drohwort wird König Jojakim ein unehrenhaftes Eselsbegräbnis verheißen. Möglicherweise dachte der Damaszener aber auch an die Charakterisierung Ismaels als Wildesel in Gen 16,12. Eine andere, jedoch ebenso unwahrscheinliche Möglichkeit bildet Sure 2:259. In diesem wohl Ez 37,1–14 nachgestalteten Wunderbericht (vgl. Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Mit einem Nachtrag zur Taschenbuchausgabe, Stuttgart 2005 (unveränderter Nachdruck 21977), 56), wird ein Esel von Allah wieder zum Leben erweckt. Ferner tritt der Esel in Sure 31:19 und 62:5 negativ konnotiert auf. Vgl. auch Hipp (s. Anm. 86), 262–264.

¹³⁰ Vgl. Khoury (s. Anm. 83), 198.

¹³¹ Kotter (s. Anm. 34), 67^{149–151}.

¹³² Gleit (s. Anm. 49), 83.

¹³³ Vgl. Kotter (s. Anm. 34), 64⁹⁵.

wohl ein äthiopisches Lehnwort (ጣላድ) im Arabischen dar.¹³⁴ „Nicht wenige christliche Termini, aramäischer und auch abessinischer Herkunft [...], hatten sich in der arabischen Sprache eingebürgert“.¹³⁵ Von daher ergibt sich wohl eine Überlieferung dieser Wundergeschichte über das christliche Äthiopien auf die arabische Halbinsel.

In der islamwissenschaftlichen Forschung wurde der Inhalt von Sure 5:112–115 oftmals als „Muhammets Abendmahlssurrogat“¹³⁶ ausgelegt. Es liege hier die koranische Version des neutestamentlichen Berichts über das Letzte Abendmahl vor.¹³⁷ Wenngleich in dieselbe Richtung, jedoch noch einen Schritt weiter geht die Interpretation, die darin einen Anklang an die christliche Eucharistiefeyer sieht.¹³⁸ Diese Auslegung stützt sich vor allem auf Vers 115, der als Drohung an 1 Kor 11,27–29 erinnere und möglicherweise als ursprünglicher Bestandteil des ganzen Berichts mit in die koranische Tradition übernommen worden sei.¹³⁹ Es wird in der Forschungsliteratur diskutiert, ob auch Johannes für Sure 5:112–115 „einen korrumpierten eucharistischen Hintergrund“¹⁴⁰ annahm, weshalb er diese Stelle in seiner polemischen Abhandlung über den Islam zitiert haben könnte.¹⁴¹ Ob Johannes an dieser Stelle aber wirklich ein falsches Eucharistieverständnis im Koran kritisieren wollte, ist äußerst fraglich¹⁴², nicht zuletzt deshalb, weil die eucharistische Deutung der Sure keineswegs unumstritten ist.¹⁴³ Aufgrund des weiten

¹³⁴ Vgl. Dillmann, Christian Friedrich August: *Lexicon linguae aethiopiae cum indice latino*. Adiectum est vocabularium Tigre dialecti septentrionalis compilatum a Werner Munzinger, Leipzig 1865, 197f.; Ahrens, Karl: *Christliches im Koran*. Eine Nachlese, in: *ZDMG* 84 (1930), 15–68.148–190, hier: 23; Kropp, Manfred: *Viele fremde Tische, und noch einer im Koran*: Zur Etymologie von äthiopisch *ma'ad(dā)* und arabisch *mā'ida/mayda*, in: *OrChr* 87 (2003), 140–143, hier: 141; Kropp, Manfred: *Äthiopische Arabesken im Koran*. Afroasiatische Perlen auf Band gereiht, einzeln oder zu Paaren, diffus verteilt oder an Glanzpunkten, in: Groß, Markus / Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): *Schlaglichter*. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte (= *Inārah* 3), Berlin 2008, 384–410, hier: 396.408.

¹³⁵ Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*. Gesammelt und erläutert, Berlin 1961, 232.

¹³⁶ Rösch, Gustav: *Die Jesusmythen des Islam*, in: *ThStKr* 49 (1876), 409–454, hier: 447.

¹³⁷ Vgl. Gerock, Carl Friedrich: *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*, Hamburg 1839, 54f.; Andrae (s. Anm. 70), 31; Paret (s. Anm. 129), 133.

¹³⁸ Vgl. Merrill (s. Anm. 38), 93; 'Abd al-Tafāhum: *The Qur'ān and the Holy Communion*, in: *MW* 49 (1959), 239–248; Bruns (s. Anm. 31), 16 Fn 71; Bauschke (s. Anm. 110), 80.

¹³⁹ Vgl. Busse, Heribert: *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation (= *Grundzüge* 72), Darmstadt 1988, 131; Schumann, Olaf H.: *Der Christus der Muslime*. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur (= *KVRG* 13), Köln u. a. 1988, 25.

¹⁴⁰ Bruns (s. Anm. 31), 16 Fn 71.

¹⁴¹ Vgl. Sahas (s. Anm. 12), 93.

¹⁴² Vgl. Eichner (s. Anm. 36), 200.

¹⁴³ Vgl. Schedl (s. Anm. 121), 542; Houry, Adel-Théodore: *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e – XIII^e s.)* (= *Studien* 1), Altenberge 1982, 127; Le Coz (s. Anm. 16), 129; Gnllka, Joachim: *Die Nazarener und der Koran*. Eine Spurensuche, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 114; Bauschke (s. Anm. 110), 77.

Bedeutungsspektrums des arabischen Begriffs مَائِدَة, der nicht nur mit „Tisch“, sondern auch mit „Speise“ übersetzt werden kann, muss für einen christlichen Hintergrund nicht zwangsläufig an die Eucharistie gedacht werden.¹⁴⁴ An dieser Stelle muss offen bleiben, wie Johannes von Damaskus selbst die von ihm paraphrasieren Verse verstand und warum er gerade diese in seiner Polemik gegen den Islam erwähnte. Möglicherweise ist einer sehr simplen Lösung der Vorzug zu geben: Er könnte die „Christologie“ kritisieren wollen, die hinter der Erzählung des Tischwunders steht. Als Gesandtem Gottes kommt Jesus nur eine fürbittende Mittlerrolle zu, denn im letzten ist es nicht er, der das Wunder wirkt, sondern Allah.¹⁴⁵ Dagegen stehen für den Kirchenlehrer die Wundererzählungen der Evangelien.

4.4 Sure „Die junge Kuh“

Als viertes und letztes Beispiel aus dem Koran führt Johannes von Damaskus schließlich unter dem Titel „Die junge Kuh“ Sure 2 an (vgl. *haer* 100)¹⁴⁶. Sie dürfte dem Damaszener in ihrem Inhalt durchaus bekannt gewesen sein. Doch obwohl diese Sure mit ihren 286 Versen die längste im Koran ist und theologisch interessante Fragestellungen beispielsweise zur Schöpfung, über Abraham, zu den Speisegeboten oder auch zur Feier der Hochzeit behandelt, übergeht Johannes ihre verschiedenen Thematiken schweigend.¹⁴⁷ Er polemisiert dagegen äußerst heftig, indem er schreibt, im Koran gebe es noch

ἄλλα τινὰ ῥήματα γέλωτος ἄξια (*haer.* 100)¹⁴⁸ andere lächerliche Äußerungen¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Verschiedene andere Deutungen finden sich bei Gerock (s. Anm. 137), 55; Khoury, Adel-Théodore: Die Christologie des Korans. Stellungnahme des heiligen Buches des Islam über Jesus, den Sohn der Maria, in: ZMR 52 (1968), 49–63, hier: 54; Paret (s. Anm. 129), 133; Arnaldez, Roger: Jésus. Fils de Marie prophète de l’Islam (= CJC 13), Paris 1980, 235; Busse (s. Anm. 139), 130; Le Coz (s. Anm. 16), 129; Klausnitzer, Wolfgang: Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 202 Fn 44; van der Horst (s. Anm. 36), 154 Fn 31; van Reeth, J. M. F.: Eucharistie im Koran, in: Groß, Markus / Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte (= Inârah 3), Berlin 2008, 457–460, hier: 459; Eißler, Friedmann: Jesus und Maria im Islam, in: Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eißler, Friedmann (Hrsg.): Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam (= Judentum, Christentum und Islam 2), Göttingen 2009, 120–205, 158.193; Bauschke (s. Anm. 110), 77–79.

¹⁴⁵ Vgl. Schedl (s. Anm. 121), 541.544; Riße, Günter: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran (= Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 2), Bonn 1989, 211.

¹⁴⁶ Kotter (s. Anm. 34), 67¹⁵².

¹⁴⁷ Vgl. Le Coz (s. Anm. 16), 130.

¹⁴⁸ Kotter (s. Anm. 34), 67¹⁵².

¹⁴⁹ Gleis (s. Anm. 49), 83.

An dieser Stelle soll auch darauf hingewiesen werden, dass die Edition des griechischen Textes der Häresiengeschichte durch Michel Le Quien im 94. Band der *Patrologia Graeca* Mignes für „βοιδίου“ (*haer.* 100)¹⁵⁰ als Titel der Sure die Alternative „κυνιδίου“ (PG 94, 772D) verzeichnet. Paul Khoury macht in seiner Studie darauf aufmerksam, dass es zwar keine Sure mit dem Titel „Der Hund“ gebe, Johannes hier aber auf Sure 18 anspielen könnte.¹⁵¹ Dort wird in den Versen 9 bis 26 eine koranische Version der Sieben-Schläfer-Legende erzählt.¹⁵² In ihr spielt ein Hund als Bewacher der schlafenden Heiligen eine wichtige Rolle.¹⁵³ Über die Entstellung der ursprünglich christlichen Heiligengeschichte¹⁵⁴ würde sich der Damaszener mokieren, wenn er mit den Worten „ἄλλα τινὰ ῥήματα γέλωτος ἄξια“ (*haer.* 100)¹⁵⁵ fortfahre. Dies könnte erklären, warum Johannes nichts aus dem Inhalt der Sure zitiert, sondern sich mit einer bloßen Erwähnung und polemischen Verurteilung begnügt.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Der Großteil der Damazenusforschung ist sich einig, dass Johannes eine sehr gute Kenntnis über den Islam und große Vertrautheit mit dessen Inhalten und Traditionen besaß, die über bloß rudimentäres Wissen hinausgehen.¹⁵⁶ Wie auch in den obigen Ausführungen häufig deutlich wurde, so scheint er die islamische Lehre in *haer.* 100 trotz der polemischen Intention durchaus exakt wiederzugeben. Er weiß um die wichtigsten Lehrmeinungen, Traditionen und Gebräuche und dürfte dieses profunde Wissen in direktem Kontakt mit dem Islam in seinen frühen Lebensjahren erworben haben. So vermittelt er zwar ein sehr polemisches, doch kenntnisreiches Bild des Islam.¹⁵⁷ Die zahlreichen Zitate und Anspielungen auf verschiedene

¹⁵⁰ Kotter (s. Anm. 34), 67¹⁵².

¹⁵¹ Vgl. hier und im Folgenden Khoury (s. Anm. 11), 25 Fn 34.

¹⁵² Vgl. Kandler, Hermann: Die Bedeutung der Siebenschläfer (Aṣḥāb al-kahf) im Islam. Untersuchungen zu Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt (= Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Beiheft 7), Bochum 1994.

¹⁵³ Vgl. Kandler (s. Anm. 152), 56–58.

¹⁵⁴ Die koranische Version ist von der ursprünglichen Erzählung stark unterschieden und hebt sich deutlich von der christlichen Vorlage ab. Vgl. Kandler (s. Anm. 152), 13f.

¹⁵⁵ Kotter (s. Anm. 34), 67¹⁵².

¹⁵⁶ Vgl. hier und im Folgenden beispielhaft Khoury (s. Anm. 69), 12; Khoury 21969 (s. Anm. 17), 55; Sahas (s. Anm. 12), 95; Sahas (s. Anm. 11), 108; Le Coz (s. Anm. 16), 132.197; Sahas (s. Anm. 17), 195.199; Valkenberg (s. Anm. 11), 19; Louth (s. Anm. 5), 80; Pochoshajew (s. Anm. 7), 66; Griffith (s. Anm. 3), 42; van der Horst (s. Anm. 36), 157; Hipp (s. Anm. 86), 238; Hofmann (s. Anm. 4), 329.

¹⁵⁷ Vgl. Raeder (s. Anm. 29), 6.

Suren beweisen seine Korankenntnis.¹⁵⁸ Ihn dürfte der Damaszener in der arabischen Originalsprache gelesen haben. „Dass Johannes die arabische Sprache beherrscht hat, ist schon wegen seiner amtlichen Stellung sicher; es ist daher auch anzunehmen, daß er den Koran im Urtexte benutzt hat, wie sich aus mehreren Zitaten ergibt“¹⁵⁹. Allerdings soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass gerade dieser letzte Punkt unter den Fachleuten „[a]rge Meinungsverschiedenheiten“¹⁶⁰ hervorgerufen hat. So schreibt beispielsweise John Meyendorff über Johannes’ Korankenntnis und *haer.* 100 im Allgemeinen: „Any knowledge of Islam, direct or indirect, which is betrayed by John, relates to four suras only – the second, the third, the fourth, and the fifth – and to the oral Islamic traditions“¹⁶¹. Der Damaszener habe in einem „Christian ghetto“¹⁶² gelebt. Auch Felix Körner urteilt eher negativ: „Doch was Johannes hier unternimmt, ist kein ernsthaftes Gespräch. Er schreibt im Kloster über den Islam; er betreibt nicht einmal Quellenstudium.“¹⁶³ Ferner hält er fest: „Die Islamauseinandersetzung des Johannes wirkt, als sei er bereit, sich auf das zu verlassen, was er beim Spielen mit Yazid aufgeschnappt hat. Ihm kommt es offenbar vor allem darauf an, die Überlegenheit des eigenen Glaubens zu erweisen.“¹⁶⁴ Die vorangegangenen Ausführungen haben jedoch gezeigt, dass wohl eher der ersten Gruppe von Forschern zugestimmt werden muss, die in Johannes von Damaskus einen profunden Kenner des Islam seiner Zeit sehen. Sein Wissen um den Korantext wird in *haer.* 100 eindeutig sichtbar.

Der Einfluss des Damaszeners auf die nachfolgenden Generationen der anti-islamischen Polemik christlicher Autoren bis in moderne Zeiten hinein kann nicht überschätzt werden.¹⁶⁵ Als erster griechischsprachiger Theologe, der sich intensiv

¹⁵⁸ Vgl. Eichner (s. Anm. 36), 242; Merrill (s. Anm. 38), 97; Khoury (s. Anm. 11), 35f.; Khoury 1995 (s. Anm. 17), 44f.; Ducellier, Alain: *Chrétiens d’Orient et Islam au Moyen Age. VII^e–XV^e siècle*, Paris 1996, 110; Hoyland (s. Anm. 33), 489; Louth (s. Anm. 5), 80; Raeder, Siegfried: *Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung*, Neukirchen-Vluyn 2003, 171; Pochoshajew (s. Anm. 7), 65; Vrankic, Peter: *Die Rezeption des Islam in der Ost- und Westkirche in der Zeit vom 7. bis zum 10. Jahrhundert*, in: Hauke, Manfred /Stickelbroeck, Michael (Hrsg.): *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. (FS Anton Ziegenaus)*, Regensburg 2006, 423–449, hier: 433.

¹⁵⁹ Güterbock, Carl: *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin 1912, 12. Vgl. Eichner (s. Anm. 36), 242; Nasrallah (s. Anm. 4), 179; Addison, James Thayer: *The Christian Approach to the Moslem. A Historical Study*, New York 1966, 27; Louth (s. Anm. 7), 7; Pochoshajew (s. Anm. 7), 70; Griffith (s. Anm. 3), 41; van der Horst (s. Anm. 36), 149; Winkler (s. Anm. 3), 78.

¹⁶⁰ Kotter (s. Anm. 34), 7.

¹⁶¹ Meyendorff, John: *Byzantine Views of Islam*, in: *DOP* 18 (1964), 113–132, hier: 118.

¹⁶² Meyendorff (s. Anm. 161), 117.

¹⁶³ Körner (s. Anm. 90), 240.

¹⁶⁴ Körner (s. Anm. 90), 240.

¹⁶⁵ Vgl. hier und im Folgenden Keller, Adolf: *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge*, Leipzig 1896, 31.66f.; Abel 1961 (s. Anm. 32), 67; Addison (s. Anm. 159), 26; Khoury (s. Anm. 69), 15; Sahas (s. Anm. 12), 129;

mit der islamischen Lehre auseinandersetzte, nimmt er mit seiner Pionierleistung in *haer.* 100 eine paradigmatische Vorreiterrolle ein. Mit seinen Ausführungen legt der Damaszener die Argumentationsweise der christlichen Polemik gegen den Islam in Methode und Inhalt fest. Die neuralgischen Themen der Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen sind von ihm vorgezeichnet. Die nachfolgenden Schriftsteller werden geradezu stereotyp dieselben Argumente, die schon Johannes anführte, immer wieder aufgreifen. Vor allem byzantinische Theologen griffen auf seine polemische Darstellung des Islam zurück und übernahmen oftmals wörtlich den gesamten Text des Damaszeners in ihre eigenen Werke.¹⁶⁶ Mit der frühen Übersetzung seiner Schriften ins Arabische galt er bald auch unter den arabischsprachigen Christen als Autorität.¹⁶⁷ An dieser Stelle kann nur kurz an Theodor Abū Qurra (um 755 – nach 829), der als erster christlicher Theologe arabischer Zunge gilt, erinnert werden.¹⁶⁸

Darüber hinaus muss festgehalten werden, dass Johannes von Damaskus mit seiner polemischen Argumentation und die ihm folgenden Autoren die Entwicklung einer reflektierten islamischen Theologie beeinflusst haben. Die muslimischen Denker sahen sich gezwungen, der christlichen Polemik apologetisch entgegenzutreten. Damit steht der Damaszener sozusagen am Beginn der Herausbildung einer reflektierten islamischen Theologie.¹⁶⁹

Schließlich wäre diese Synthese unvollständig, wenn nicht auf den Einfluss der antiislamischen Polemik des Damaszeners auf die westliche Theologie hingewiesen würde.¹⁷⁰ Seine Beurteilung des Islam wurde von den mittelalterlichen Gelehrten der lateinischen Christenheit übernommen. Das Islambild des Abendlandes und die Bewertung Mohammeds als Pseudopropheten speisten sich aus byzantinischen Quellen und gingen vor allem auf Johannes von Damaskus zurück.¹⁷¹

Sahas (s. Anm. 11), 114; Valkenberg (s. Anm. 11), 8f.; Davids / Valkenberg (s. Anm. 25), 90; Niehoff-Panagiotidis (s. Anm. 36), 138f.

¹⁶⁶ Vgl. Valkenberg (s. Anm. 11), 9. Vgl. dagegen Meyendorff (s. Anm. 161), 117.

¹⁶⁷ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), 170.179–189; Sahas (s. Anm. 11), 110.

¹⁶⁸ Vgl. Dick, Ignace: Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Theodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu, in: POC 12 (1962), 209–223.319–332 und POC 13 (1963), 114–129; Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Zweiter Band. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (StT 133), Vatikanstadt 1947, 7–26; Beck, Hans-Georg: Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (= HAW 12. Abt.: Byzantisches Handbuch: 2. T., 1. Bd.), München 21977, 488; Markov, Smilen: Theodor 'Abū Qurra als Nachfolger des Johannes von Damaskus, in: Speer, Andreas / Steinkrüger, Philipp: Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen (= MM 36), Berlin u. a. 2012, 111–122.

¹⁶⁹ Vgl. Nasrallah (s. Anm. 4), 177f. Vgl. dagegen Dick (s. Anm. 168), 212.

¹⁷⁰ Vgl. hier und im Folgenden Valkenberg (s. Anm. 11), 8f.

¹⁷¹ Vgl. Klüeting, Edeltraud: Quis fuerit Machometus? Mohammed im lateinischen Mittelalter (11.–13. Jahrhundert), in: AKuG 90 (2008), 283–306, hier: 290; Bobzin, Hartmut: Mohammed, München 42011, 9–11.

Der unbestreitbar große Einfluss, den Johannes von Damaskus mit seiner Islampolemik auf die nachfolgenden Autoren in Ost und West ausübte, bedarf der weiteren Nachforschung. Die entsprechenden Texte müssten miteinander verglichen, Abhängigkeitsverhältnisse begründet werden. An dieser Stelle konnte nur eine zusammenfassende Synthese vorgestellt werden. Ihr Ergebnis zur Bedeutung von *haer.* 100 ist wohl eindeutig: Johannes von Damaskus ist auch mit seiner Charakterisierung des Islam tatsächlich ein „östliche[r] Lehrer [...] der Christenheit“¹⁷².

¹⁷² Hofmann (s. Anm. 4), 321.