

Nikolai Kiel

Inkarnationsdeutung bei Johannes von Damaskus in Auseinandersetzung mit der „koranischen“ Bewegung

Abstract: John of Damascus (ca. 650/660 – 754 AD) is one of the first contemporary witnesses to critically examine the emergence of Islam and its holy scripture, the Qur'an. John came from a distinguished Melkite family that held political offices in state finance for generations. Like his father, he was initially a civil servant under the Arab rule of Caliph 'Abd al-Malik (685 – 705). The anti-Christian movement that began in that time forced him to withdraw from public life and enter the Mar Saba monastery near Jerusalem. While at the monastery, John grappled with the text of the "new" religion and defended the Christian position. In this milieu, the interpretation of the divine incarnation occupied a central position. By demonstrating the divine incarnation in Jesus Christ, John makes convergences with the Qur'anic movement of the new rulers. In doing so, he highlights the Qur'an's high esteem of the Virgin Mary as well as the birth and humanity of her Son, Jesus Christ. In this way, he seeks to bring Christianity into agreement with the Qur'an and to break down theological barriers.

Wie haben die Christen auf die ersten Anfänge der „koranischen“ Bewegung reagiert? Diese Frage lässt sich aufgrund der Quellenlage nicht leicht beantworten. Wo lassen sich explizite, aber auch implizite Bezüge zum Koran unter den christlichen Autoren feststellen? Wir besitzen aus dem ersten islamischen Jahrhundert nur sehr wenige christliche Zeugnisse über den Islam. Mit Johannes von Damaskus begegnet uns der erste christliche Autor überhaupt, der eine intensivere Auseinandersetzung mit der „neuen“ religiösen Bewegung wagt. Es stellt sich auf diese Weise die Frage nach den Hintergründen und Inhalten dieser Debatte. Zunächst soll der Fokus auf die Person des Johannes von Damaskus selbst gelegt werden: Wer war dieser Autor und aus welchem Anlass setzte er sich mit der „koranischen“ Bewegung auseinander?

1 Zur Person des Johannes von Damaskus

Johannes von Damaskus wurde zwischen 650 und 660 oder im Jahr 675 in Damaskus geboren. Er ist in einer christlichen Familie aufgewachsen, die entweder syrischer oder arabischer Abstammung war. Er kann zur oströmischen bzw. byzantinischen Tradition des Christentums gerechnet werden, obwohl Damaskus zu seiner Zeit außerhalb des

Nikolai Kiel, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Historisches Seminar, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt a.M., Kiel@em.uni-frankfurt.de

<https://doi.org/10.1515/mill-2023-0012>

Open Access. © 2023 The Author(s), published by De Gruyter.  This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Byzantinischen Reiches lag. Johannes verbrachte die ganze Zeit seines Lebens unter dem umayyadischen Kalifat (661–750), zuerst in der Hauptstadt der Umayyaden, Damaskus, und danach in Palästina, wohin er sich als Mönch zurückzog.

Johannes genoss die klassische Bildung (έγκυκλιος παιδεία), was sich an seiner meisterhaften Dichtung und Prosa zeigt. Nach dem Studium war Johannes seinem Vater bei der Ausübung dessen Amtes in der Finanzverwaltung behilflich. Der Damascener entstammte also einer vornehmen melkitischen Familie, die seit Generationen politische Ämter im staatlichen Finanzwesen innehatte.¹ Wie sein Vater war er zunächst Beamter unter arabischer Herrschaft beim Kalifen ‘Abd al-Malik (685–705) gewesen. Der unter ‘Abd al-Malik einsetzende „christenfeindliche“ Kurs drängte die Christen aus den öffentlichen Ämtern zurück. Johannes behielt zunächst den Posten eines Privatsekretärs in der Finanzverwaltung bei. Im Vorfeld der Edikte des Kalifen ‘Umar II. (717–720) trat er wahrscheinlich zurück.² Diese Edikte untersagten den Schutzbürgern, Juden und Christen, hohe Ämter im Staat zu bekleiden, es sei denn, sie würden zur Religion der Machthaber konvertieren. Als Reaktion auf diese Edikte zog sich Johannes aus dem öffentlichen Leben zurück und begab sich ins Kloster Mar Saba bei Jerusalem.³ Er ist

¹ Vgl. Robert Volk, „Johannes von Damaskus“, *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg i. B. 2002): (387–389) 387. Vgl. weiter Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations* (History of Christian-Muslim relations 34; Leiden/Boston, 2018), 97–101. Seine Vorfahren standen im Dienst der arabischen Herrscher und bekleideten hohe Ämter in der Finanzverwaltung. Sein Großvater, Mansur ibn Sardjun, war zu Beginn des sechsten Jahrhunderts unter byzantinischer Verwaltung der oberste Schatzmeister der Provinz (γενικός λογοθέτης). Beim Übergang von Damaskus an die Perser (612–628), dann wieder an die Byzantiner (628–635) und schließlich an die Araber (nach 635) behielt er seine führende Stellung. „Im Jahr 635 handelte er mit den arabischen Eroberern die Bedingungen für die Kapitulation der Stadt aus.“ Smilen Markov, *Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus: Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen* (STGM 118; Leiden/Boston, 2015), 1. Der Vater von Johannes, Sardjun, war ebenfalls ein *Logothet* und wirkte beim Aufbau der Finanzverwaltung des umayyadischen Kalifats mit. Ihn beauftragte der Kalif Mu‘awiya I. (661–680) mit der Leitung des Finanzwesens. Zur Finanzverwaltung der Familie des Johannes von Damaskus vgl. Wolfram Brandes, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten: Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.–9. Jahrhundert* (Frankfurt am Main, 2002), 646–647. – Zur Dynastie der Umayyaden vgl. Clifford Edmund Bosworth, *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual* (Edinburgh, 2004), 3–5.

² Vgl. Markov, *Synthese* (s. Anm. 1), 2. Dann wäre er bis spätestens etwa 715/716 im Amt gewesen. Vgl. Martin Jugie, „La vie de Saint Jean Damascène“, *Échos d’Orient* 23 (1924): (137–161) 149. Vgl. ferner Igor Pochoshajew, „Johannes von Damaskos: De Haeresibus 100“, *Islamochristiana* 30 (2004): (65–75) 71: „Über die Umstände, unter welchen Johannes aus dem Amt des Logotheten ausschied, ist nichts bekannt, anzunehmen ist jedoch, dass die harsche Gangart des al-Walid (705–715) gegen die Christen die Ursache war.“

³ Zusammen mit seinem adoptierten Bruder Kosmas – dem späteren Bischof von Majuma bei Gaza – entschied er sich für das Mönchsleben im Kloster Mar Saba, das etwa fünf Kilometer südöstlich von Jerusalem liegt. Es war eines der bedeutendsten Klöster damaliger Zeit in Palästina. Das könnte 706 gewesen sein, denn in diesem Jahr wurde die Nutzung der griechischen Sprache in der Verwaltung des Reiches der Umayyaden endgültig abgeschafft. Jedoch ist der Zeitpunkt seines Rückzugs aus dem öffentlichen Leben umstritten. Seit dieser Zeit jedenfalls setzte er sich als direkter Zeitgenosse literarisch mit der „neuen“ Religion der arabischen Machthaber auseinander und verteidigte die christliche Posi-

vermutlich vor dem Jahr 753/754 verstorben. Denn er wurde nach seinem Tod auf dem ikonoklastischen Konzil von Hiereia 754 unter seinem arabischen Namen „Mansur“ verurteilt und anathematisiert – zusammen mit den Patriarchen Germanus von Konstantinopel und Georgius von Zypern.⁴ Das siebte ökumenische Konzil 787 rehabilitierte Johannes und sprach ihn heilig.

2 Die Auseinandersetzung mit den „Ismaeliten“ in *De haeresibus 100*

Johannes von Damaskus ist einer der ersten Zeitzeugen, der sich mit dem im Entstehen begriffenen Islam und dessen Heiliger Schrift kritisch auseinandersetzt.⁵ Er ist der erste christliche Schriftsteller überhaupt, der explizit Inhalte des Korans direkt wiedergibt und auf den Propheten Mohammed als dessen „Urheber“ verweist. Er spricht jedoch noch nicht vom „Islam“ als einer vom Christentum unabhängigen Religion,⁶ sondern

tion. Vgl. Volk, „Johannes von Damaskus“ (s. Anm. 1), 387. Vgl. ferner Habib Ibrahim, „New Evidence for the Source of the Arabic *Life* of John Damascene and the Arabic Translation of the *Expositio fidei*“, in *John of Damascus. More Than a Compiler* (hg. von Scott Ables; Leiden/Boston, 2023), (40–64).

4 Johannes war eine zentrale Figur am Beginn des sogenannten Bilderstreites, des Ikonoklasmus, der in den Jahren 726/727 einsetzte und über hundert Jahre andauerte. In seinen Predigten und verschiedenen Schriften verteidigt er die Bilderverehrung. Der Damascener gehört insgesamt zur chalkedonischen Tradition des Christentums an, die er im Namen der entstehenden melkitischen Gemeinschaft neu verhandelt. Vgl. ferner Sidney H. Griffith, „John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam“, *Hugoye* 11,2 (2008): (207–237).

5 Vgl. Joachim Braun, „Johannes von Damaskus als Koranexeget“, in *Historia magistra vitae: Leben und Theologie der Kirche aus ihrer Geschichte verstehen. Festschrift für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag* (hg. von Anselm Blumberg und Oleksandr Petrynkо; Regensburg, 2016), (95–120) 102: „Im [sic] diesem letzten größeren Abschnitt des hundertsten Kapitels wird er (sc. Johannes) somit zum ersten nichtmuslimischen Zeugen für die Existenz des Korans und Teile seines Inhalts.“ Basilius Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (Studia patristica et Byzantina 2; Ettal, 1956), 12, Anm. 27, schätzt hingegen die Kenntnis der „syrischen und arabischen Kultur und Literatur“ bei Johannes als „ungewiß“ ein, wobei er dann konstatiert: „Immerhin eine gewisse Kenntnis des Islams besaß Johannes wohl, wie sich aus Haeres 101 (MG 94, 764 A–773 A) ergibt.“

6 Vgl. Karl-Heinz Ohlig, „Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur, unter islamischer Herrschaft?“, in *Der frühe Islam: Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen* (hg. von Karl-Heinz Ohlig; Berlin, 2007), (223–325) 315: „Von Islam im Sinne einer neuen Religion kann erst im 9. Jahrhundert [...] die Rede sein; aber schon in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts wurden die Anfänge einer solchen Entwicklung durchaus wahrgenommen und hart kritisiert.“ Hingegen sehen Pochoshajew, „Johannes von Damaskos“ (s. Anm. 2), 68, und Reinhold Glei/Adel Theodor Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. Schriften zum Islam: Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe* (CISC SG 3; Würzburg/Altenberge, 1995), 45, bei Johannes eine Auseinandersetzung zweier „ausgebildeter“ bzw. „eigenständiger“ Religionen.

versteht diese religiöse Bewegung als christliche „Häresie“.⁷ Dabei handelt es sich für ihn um eine „bis heute vorherrschende und volksverführende Gottesverehrung der Ismaeliten“ (Θρησκεία⁸ τῶν Ἰσμαηλιτῶν), die er polemisch als „Vorläufer des Antichristen“ einstuft.⁹ In seiner Schrift *De haeresibus* behandelt er diese „neue“ religiöse Erscheinungsform als die letzte Häresie seiner Zeit und widmet ihr ein längeres Kapitel als Abschluss aller häretischen Lehren des Christentums (*Kap. 100*). Die Schrift *De haeresibus* macht den zweiten Teil einer groß angelegten Trilogie aus: „Quelle der Erkenntnis“ (Πηγὴ γνώσεως).¹⁰ Im ersten Teil dieser Trilogie behandelt er in der Schrift *Dialectica* die wichtigsten philosophischen Termini, bevor er dann eine Sammlung von Häresien bis zu seiner Zeit bietet. Im dritten Teil der „Quelle der Erkenntnis“ wird schließlich das Werk *Expositio fidei* als Zusammenfassung der altkirchlichen Lehre dargelegt.¹¹ Die gesamte Schrift „Quelle der Erkenntnis“ schreibt er also als Verteidigung

7 Vgl. Ohlig, „Hinweise auf eine neue Religion“ (s. Anm. 6), 317: „Mohammed wird, so z. B. bei Johannes Damascenus, als der (Pseudo-)Prophet gesehen, auf den die koranischen Materialien (Schrift) zurückgehen. Aber zunächst wird er als (christlicher) Häretiker eingestuft, nicht als Begründer einer neuen Religion.“ So ähnlich auch Andreas Müller, „Diskursive Identitätsbildung. Frühe Begegnungen zwischen Christentum und Islam“, *Kerygma und Dogma* 57 (2011): (224–242) 229: „Er (sc. Johannes) behandelt den Islam vielmehr als eine christliche Häresie, um die eigene ‚rechtläufig‘-christliche Identität auch mit dieser Darstellung noch genauer zu umreißen.“ – Es bleibt jedoch fraglich, ob die „Ismaeliten“ wirklich als eine typische „christliche Häresie“ von Seiten des Johannes angesehen worden sind, denn der Damascener differenziert in seiner Schrift *De haeresibus* nicht explizit zwischen „nichtchristlichen“ und „christlichen“ Häresien. Da der „Islam“ sich zur Person Jesu Christi äußert, sieht Johannes sich bestätigt und herausgefordert, diese religiöse Erscheinungsform in seinen Katalog der Häresien aufzunehmen.

8 Wenn Johannes von der Θρησκεία in der „Quelle der Erkenntnis“ spricht, dann immer nur im negativen Sinn: Gott habe durch Christus die „Gottesverehrung der Dämonen“ aufgelöst (Πέπαυται γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων Θρησκεία). Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,4 (PTS 12, 175,29 Kotter).

9 Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (PTS 22, 60,1–2 Kotter): „Ἐστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοτλανῆς Θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου.“

10 Das gesamte Werk „Quelle der Erkenntnis“ (Πηγὴ γνώσεως), das aus den drei Schriften *Dialectica*, *De haeresibus* und *Expositio fidei* besteht, hat er sehr wahrscheinlich am Ende seines Lebens geschrieben (etwa 740–750) und seinem Adoptivbruder Kosmas gewidmet. Vgl. Markov, *Synthese* (s. Anm. 1), 4: „Die ‚Quelle der Erkenntnis‘ ist ohne Zweifel das *opus vitae* des Johannes von Damaskus. Die Endversion muss gegen Ende seines Lebens datiert werden, und zwar zwischen den Jahren 740 und 750.“ Als Alternativvorschlag für die Datierung wird auch ein Jahrzehnt früher erwogen. Vgl. beispielsweise Johannes Hoffmann, „Das Leben des Johannes von Damaskus (um 665–744/54) und seine Ausführungen über die Mariologie des Islams“, in *Orthodoxy im Dialog: Historische und aktuelle Perspektiven* (hg. von Reinhard Flogaus und Jennifer Wasmuth; AKG 130; Berlin/Boston, 2015), (265–279) 272: „Die wohl um 726/30 entstandene Endfassung der Πηγὴ γνώσεως widmet Johannes Bischof Kosmas von Majuma, seinem Adoptivbruder [...].“

11 Johannes weiß sich gänzlich der Tradition der Väter verpflichtet, die er immer wieder als seine Lehrautoritäten anführt. Vgl. Markov, *Synthese* (s. Anm. 1), 2: „In seinen Schriften zitierte er 98 Kirchenväter und profane Autoren aus 259 Werken. Viele dieser Werke befanden sich in der Bibliothek seines Klosters, wobei ihm vermutlich auch die Bibliothek der Jerusalemer Auferstehungskirche zur Verfügung stand.“ Johannes war besonders der kirchlichen Lehrtradition des Athanasius, der drei Kappadokier (Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa), des Pseudo-Dionysius Areopagites und des Pseudo-Kyrill verpflichtet. Auf ihr Wissen greift er in Form der sogenannten Florilegia zurück,

des christlichen Glaubens angesichts der religiösen Herausforderungen seiner Zeit. Er möchte seine Zeitgenossen zum Festhalten am Christsein ermutigen und mit Argumentationshilfen gegen die koranische Bewegung der arabischen Machthaber ausstatten.¹² Das christliche Selbstverständnis musste in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Strömungen innerhalb des Christentums neu gegenüber der Propagierung der aufkommenden θρησκεία der zeitgenössischen Herrscher begründet und ausgeführt werden. Daher fasst er in systematischer Weise die überlieferte rechtgläubige Lehre zusammen, so dass er innerhalb der Dogmengeschichte den Abschluss der altkirchlichen Lehrbildung repräsentiert.¹³

2.1 Fragestellung

Wie und in welcher Weise findet nun seine Auseinandersetzung mit der „Gottesverehrung der Ismaeliten“ statt? Setzt sich Johannes allein im letzten Kapitel von *De haeresibus* mit der „neuen“ Bewegung auseinander oder gibt es auch eindeutige Spuren dieser Debatte in seinem vermutlich nach *De haeresibus* verfassten dogmatischen Hauptwerk *Expositio fidei*? Die *Expositio fidei* wurde bisher unter diesem Gesichtspunkt kaum untersucht;¹⁴ es lohnt sich aber, dieser Fragestellung nachzugehen, da diese

einer Sammlung von Kirchenväter-Aussagen, die er ausgiebig benutzt. Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Band 2/1. Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und Widerspruch (451–518)* (Freiburg i. B., 1986), 86–89.

12 Vgl. Pochosjajew, „Johannes von Damaskos“ (s. Anm. 2), 69, der die „Zielgruppe“ der Schrift *De haeresibus* folgendermaßen überzeugend bestimmt: „Johannes wollte mit dieser Abhandlung nicht die Muslime ansprechen, die zudem über keine Griechischkenntnisse verfügten. Die intendierten Adressaten der Abhandlung waren eindeutig die zeitgenössischen Christen, für die auch die Auseinandersetzung mit den vorausgegangenen Häresien von Interesse sein könnte.“ Unter den christlichen Adressaten gab es sicherlich auch Sympathisanten der „neuen“ religiösen Bewegung, welche Johannes durch seine Schriften zum Festhalten am christlichen Glauben zu überzeugen suchte. Vgl. Müller, „Diskursive Identitätsbildung“ (s. Anm. 7), 230: „Mit solchen Argumentationen (sc. wie in *De haeresibus* 100) unterstützte Johannes die Christen vor Ort in ihrer Auseinandersetzung mit dem muslimischen Gegenüber, sicherte aber zugleich zentrale Elemente der eigenen Trinitätslehre durch eine außerhalb der orthodox-christlichen Position liegenden Argumentation ab. Insofern versicherte er Christen ihrer Identität mit den Argumenten der Gegner.“

13 Der Patriarch Johannes V. von Jerusalem (706–735) beauftragt ihn, theologische Werke zu verfassen und zu predigen. Wahrscheinlich ist der Damascener auch Priester gewesen, denn er wird von dem Chronisten Theophanes als „Priester/Presbyter und Mönch“ (πρεσβύτερος καὶ μοναχός) bezeichnet. Vermutlich war er in der Kirche der Heiligen Auferstehung in Jerusalem (Grabeskirche) als „Hauptprediger“ tätig. Dort sind offenbar seine zahlreichen Homilien entstanden. Vgl. Theophanes Confessor, *Chronographia* (Carl de Boor, *Theophanis chronographia 1* [Hildesheim, 1963], 408,25–27): ἐν δὲ τῇ κατὰ Συρίαν Δαμασκῷ Ἰωάννης ὁ Χρυσορρόας, πρεσβύτερος καὶ μοναχός, ὁ τοῦ Μανσούρ, διδάσκαλος ἄριστος, βίᾳ καὶ λόγῳ προέλαμψεν.

14 Dieser Eindruck bestätigt sich in den beiden zuletzt erschienenen Monographien zu Johannes und seiner Auseinandersetzung mit dem „Islam“: vgl. Markov, *Synthese* (s. Anm. 1), 96–99; Schadler, *John of Damascus and Islam* (s. Anm. 1). Allein die im Jahr 2016 erschienene Studie von Janosik macht hier eine

Schrift direkt auf *De haeresibus* folgt und die christlichen Glaubenslehren im Diskurs mit konkurrierenden Annahmen der Vergangenheit und Gegenwart entfaltet.

2.2 Die wichtigsten theologischen Differenzen in *De haeresibus* 100

Zu Beginn seiner Beschäftigung mit der „θρησκεία der Ismaeliten“ in *De haeresibus* 100 verweist Johannes auf die Zeit des Kaisers Heraklius (610–641), in der der „falsche“ Prophet (ψευδοπροφήτης) Mohammed auftrat (ca. 610–632): Dieser machte Bekannenschaft mit dem Alten und Neuen Testament und hatte „anscheinend“ (δῆθεν) Umgang – so Johannes – mit einem „arianischen Mönch“,¹⁵ daraufhin brachte er eine eigene „Häresie“ hervor (ἰδίαν συνεστήσατο αἵρεσιν). Dabei verbreitete er das Gerücht, vom Himmel sei eine Schrift von Gott auf ihn herabgekommen.¹⁶ Hierbei spielt Johannes auf die in Sure 2,97 bekannte Vorstellung vom Empfang des Korans durch Mohammed an: Der Engel Gabriel habe den Koran „mit Gottes Erlaubnis dir (sc. Mohammed) ins Herz herabkommen lassen als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungen) vor ihm da war, und als Rechtfertigung und Frohbotschaft für die Gläubigen“¹⁷

Johannes greift auf die zentralen Positionen des zu seiner Zeit ihm bekannten Korans zurück; ihm liegt offenbar eine abweichende Fassung des Korans gegenüber der sich im Überlieferungsprozess durchgesetzten Version vor. Der Damascener verweist

Ausnahme: Daniel J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period* (Eugene Oregon, 2016), 170–198. Janosik behandelt vor allem die Trinitätslehre in der *Expositio fidei* als Antwort auf die „islamische“ Vorstellung von Gott. Die vom Damascener in der *Expositio fidei* breit ausgeführte Christologie mit ihrer Inkarnationsdeutung wird jedoch in der Auseinandersetzung mit der „Gottesverehrung der Ismaeliten“ kaum berücksichtigt.

15 Zur Identifizierung dieses Mönchs mit einer historischen Gestalt sind in der Forschungsliteratur verschiedene Vorschläge gemacht worden. Vgl. zuletzt Najib George Awad, „Supposedly Encountered an Arian Monk: John of Damascus on the Origin of Islam“, in *John of Damascus. More Than a Compiler* (hg. von Scott Ables; Leiden/Boston, 2023), (116–132). Sidney H. Griffith sieht hingegen in der Assoziation Mohammeds mit dem häretischen Mönch „an expression of a theological judgment about Islamic teaching, rather than as a statement of how historically Muhammad came by his distinctive doctrine.“ Sidney H. Griffith, „Muhammad and the Monk of Bahirā: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times“, in *The Beginnings of Christian Theology in Arabic* (hg. von Sidney H. Griffith; Burlington, 2002), (146–174) 172.

16 Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (PTS 22, 60,10–61,16 K.): Ἔως μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, ἀφ' οὗ χρόνου καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφόν Μάμεδ ἐπονομαζόμενος, ὃς τῇ τε πολαιᾳ καὶ νέᾳ διαθήκῃ περιτυχών, ὁμοίως ἀρειανῷ προσομιλήσας δῆθεν μοναχῷ ιδίαν συνεστήσατο αἵρεσιν. Καὶ προφάσει τὸ δοκεῖν θεοσεβείας τὸ ἔθνος εἰσποιησάμενος, εξ οὐρανοῦ γραφήν υπὸ θεοῦ κατενεχθῆναι ἐπ' αὐτὸν διαθυλλεῖ. Τινὰ δὲ συντάγματα ἐν τῇ παρ' αὐτοῦ βιβλῷ χαράξας γέλωτος ἄξια τὸ σέβας αὐτοῖς οὕτω παραδίδωσι.

17 Übersetzung nach Rudi Paret, *Der Koran: Übersetzung* (10. Aufl., Stuttgart, 2007), 20–21. Vgl. auch Sure 3,3–4. Die gängige Koran-Ausgabe, die allen Übersetzungen zugrunde liegt, ist: al-Qur'an al-karim, al-Qâhira: al-matba'a al-amîriyya 1375 h/1955 (autorisierter Nachdruck der amtlichen Ausgabe, Kairo, 1924).

beispielsweise auf die im heutigen Koran nicht mehr erhaltene Sure „Das Kamel Gottes“ (γραφὴ τῆς καμῆλου τοῦ Θεοῦ) und zitiert daraus.¹⁸ Es ist mit sehr großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass die uns heute vorliegende Fassung des Korans dem Damascener grundsätzlich bekannt war. Seine sehr guten Kenntnisse der koranischen Anschauungen lassen sich in dem uns überlieferten Koran allesamt nachweisen.¹⁹

Im Mittelpunkt der Kontroverse steht vor allem die Person Jesu Christi. Johannes macht den Gegensatz zwischen der christlichen und „neuartigen“ Lehre am Verständnis Jesu Christi fest:

Er (sc. Μάμεδ) sagt, dass es einen einzigen Gott gibt, den Schöpfer des Alls, der weder gezeugt wurde noch gezeugt hat. Er sagt, dass Christus das Wort Gottes und sein Geist ist, aber geschaffen und ein Diener, und dass er von Maria, der Schwester von Mose und Aaron²⁰, ohne Samen geboren wurde. Denn das Wort Gottes, sagt er, und der Geist gingen in Maria ein, und sie gebar Jesus, der ein Prophet und ein Diener Gottes war; und dass die Juden gesetzeswidrig handelten und ihn kreuzigen wollten, und sie ergriiffen (ihn), kreuzigten (nur) sein Schattenbild, Christus aber selbst wurde nicht gekreuzigt, sagt er, auch starb er nicht. Denn Gott nahm ihn zu sich in den Himmel, weil er ihn liebte. Auch dieses aber sagt er, dass, als Christus in die Himmel hinaufgestiegen war, Gott ihn fragte und sprach: Oh Jesus, hast du (etwa) gesagt: „Ich bin Sohn Gottes und Gott“? Und Jesus antwortete, sagt er,

¹⁸ Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (PTS 22, 65,114–121 K.). Im heutigen Koran fehlt diese Sure, obwohl verschiedene Nachrichten vom „wundersamen“ Kamel im Koran erhalten geblieben sind: vgl. Sure 7,73–79; 11,64–65; 17,59; 26,141–159; 54,23–31; 91,11–14. Dagegen Jeschua Hipp, „Die Kamele Gottes zwischen Passion und Himmelfahrt: Die Ironisierung islamischer Narrative und Paradiesvorstellungen in Kapitel 100 der Häresien des Johannes von Damaskus“, *ZfR* 21 (2013): (228–269) 241–247, der die explizite Kennzeichnung dieser Sure als γραφή – wie im Fall der weiteren drei Suren, die ebenfalls von Johannes jeweils als γραφή bezeichnet werden (PTS 22, 64,96; 67,149,152 K.) – lediglich als Wiedergabe von „Passagen innerhalb des Korans“ (247) verstehen möchte. Es handelt sich jedoch – wie bei den Suren: „Die Frau“ (γραφὴ τῆς γυναικός), „Der Tisch“ (γραφὴ τῆς τραπέζης) und „Die junge Kuh“ (γραφὴ βοιδίου) – bei der γραφή „Das Kamel Gottes“ um eine eigens bestehende Sure innerhalb des zur Zeit des Johannes verbreiteten Korans, die im Laufe der Überlieferung offensichtlich entfallen ist. Vgl. auch Raymond Le Coz, *Jean Damascène: Écrits sur l'Islam* (SC 383; Paris, 1992), 126, Anm. 1, der zu Recht von einer eigenen dem Johannes in Damaskus vorliegenden Koranversion ausgeht. So auch Braun, „Johannes von Damaskus als Koranexeget“ (s. Anm. 5), 110: „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. In der kanonischen Lesart des Korans sei diese Sure später entfallen, die übrigen Erwähnungen der Kamelstute des Propheten Salih blieben dabei unerklärt stehen. Damit wird Johannes von Damaskus zum Zeugen, dass der Kanonisierungsprozess des Korans entgegen der muslimischen Tradition im achten Jahrhundert noch nicht vollständig abgeschlossen war.“ Vgl. auch Ohlig, „Hinweise auf eine neue Religion“ (s. Anm. 6), 304.

¹⁹ Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der Verweise auf den Koran in *De haeresibus* 100 bei Schadler, *John of Damascus and Islam* (s. Anm. 1), 234–238: „Appendix 2: Potential Qur'anic References in ‘On Heresies 100’“.

²⁰ In Sure 19,28 wird Maria ausdrücklich als „Schwester Aarons“ bezeichnet. Vgl. Glei/Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra* (s. Anm. 6), 189: „Der Ausdruck ‚Schwester Aarons‘ sei im übertragenen Sinn zu verstehen: Maria ist die Schwester Aarons durch ihre Tugend und ihre Frömmigkeit, deswegen hätte sie nicht, als unverheiratete Frau, ein Kind haben dürfen.“ In Sure 3,35 wird „Imrans Frau“ als die Mutter Marias eingeführt. Vgl. ferner Hofmann, „Das Leben des Johannes“ (s. Anm. 10), 274–275.

„Sei mir gnädig, Herr! Du weißt, dass ich es nicht gesagt habe, auch habe ich mich nicht überheblich gezeigt, dein Diener zu sein. Aber die Menschen, die Frevler, haben geschrieben, dass ich dieses Wort gesagt hätte, und sie erfanden Lügen über mich, und sie sind irregeführt“. Und Gott, sagt er, antwortete ihm: „Ich weiß, dass du dieses Wort nicht gesagt hast.“²¹

Johannes gibt die Auffassung des Korans in Bezug auf Jesus Christus sehr präzise wieder.²² Verschiedene Aussagen aus seinem zeitgenössischen Koran werden hier zusammengefasst und paraphrasiert:²³ Dass Gott sich weder ein Kind gezeugt habe noch selbst – wie die Christen im Hinblick auf den Sohn Gottes behaupten – gezeugt sei, wird exempliert in Sure 112,1.3 in Abgrenzung vom Christentum geäußert: „Er ist Gott, ein Einziger. [...] Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden.“²⁴ Daraufhin behauptet der Damascener kühn, dass Mohammed die samenlose Zeugung Jesu durch das Wort und den Geist Gottes gelehrt habe. Nun wird im Koran der göttliche Ursprung Jesu nicht geleugnet. Dabei wird Jesus Christus explizit als Wort und Geist Gottes bezeichnet, was seinen Status als Gesandten Gottes konstituiert und ihn zum besonderen Propheten und Diener macht (Sure 4,171): „Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein (Gottes) Wort (*kalima*), das er an Maria richtete, und Geist von ihm.“²⁵

21 Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (PTS 22, 61,17–31 K.): Λέγει ἔνα θεὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὅλων μήτε γεννηθέντα μήτε γεγεννηκότα. Λέγει τὸν Χριστὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα αὐτοῦ, κτιστὸν δὲ καὶ δοῦλον, καὶ ὅτι ἐκ Μαρίας, τῆς ἀδελφῆς Μωάεως καὶ Ααρών, ἄνευ σπορᾶς ἐτέχθη. Οὐ γάρ λόγος, φησί, τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα εἰσῆλθεν εἰς τὴν Μαρίαν, καὶ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν προφήτην ὃντα καὶ δοῦλον τοῦ θεοῦ. Καὶ ὅτι οἱ Ιουδαῖοι παρανομήσαντες ἡθέλησαν αὐτὸν σταυρῶσαι καὶ κρατήσαντες ἐσταύρωσαν τὴν σκιάν αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ ὁ Χριστὸς οὐκ ἐσταύρωθι, φησίν, οὕτε ἀπέθανεν ὁ γάρ θεὸς ἔλαβεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸν οὐρανὸν διὰ τὸ φύλειν αὐτὸν. Καὶ τοῦτο δὲ λέγει, ὅτι, τοῦ Χριστοῦ ἀνελθόντος εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ θεὸς λέγων: Ω Ιησοῦ, σὺ εἶπας, ὅτι υἱός εἶμι τοῦ θεοῦ καὶ θεός; Καὶ ἀπεκρίθη, φησίν, ὁ Ἰησοῦς: Ἰλεώς μοι, κύριε: σὺ οἶδας, ὅτι οὐκ εἴπον οὐδὲ ὑπερηφανῶς εἶναι δοῦλός σου· ἀλλ’ οἱ ἀνθρώποι οἱ παραβάται ἔγραψαν, ὅτι εἴπον τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ἐψεύσαντο κατ’ ἔμοι, καὶ εἰσι πεπλανημένοι. Καὶ ἀπεκρίθη, φησίν, αὐτῷ ὁ θεός: Οἶδα, ὅτι σὺ οὐκ ἔλεγες τὸν λόγον τοῦτον.

22 Ebenso Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The „Heresy of the Ishmaelites“* (Leiden, 1972), 79: „This passage is one of the most convincing evidences of the accuracy of John of Damascus' knowledge of the teaching and the wording of the Qur'an!“ Vgl. auch Pochoshajew, „Johannes von Damaskos“ (s. Anm. 2), 66, der „von einer guten Kenntnis des Islam bei Johannes“ spricht. Hingegen bestreitet Awad die sehr gute Kenntnis des zeitgenössischen Korans durch den Damascener in *De haeresibus* 100. Vgl. Najib George Awad, *Umayyad Christianity: John of Damascus as a contextual example of identity formation in Early Islam* (Islamic History and Thought; Piscataway, NJ, 2018), 314: Er kommt zu dem Schluss, dass „this is no objective and precise demonstration of Islamic kalām as such“.

23 Zum Umgang des Damasceners mit seinem zeitgenössischen Koran vgl. Schadler, *John of Damascus and Islam* (s. Anm. 1), 109: „As can be seen, John's turn of phrase summarizes Qur'anic teaching. [...] It appears likely that John learned the expression in Arabic, and translated the Islamic idea into Greek.“ Vgl. auch Braun, „Johannes von Damaskus als Koranexeget“ (s. Anm. 5), 117–118.

24 Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 439. Vgl. Sahas, *John of Damascus on Islam* (s. Anm. 22), 75.

25 Sure 4,171–172: „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat/sein (Gottes) Wort (*kalima*), das er an Maria richtete (Teilübersetzung nach Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans: Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft* [3. Aufl.; Darmstadt, 2015], 177), und Geist von ihm. Darum glaubt an

Aufgrund der göttlichen Herkunft Jesu Christi wird auch der schmähliche Tod am Kreuz im Koran bestritten. Denn der Gesandte Gottes ließe sich keinesfalls durch die Hände der Menschen ergreifen, vielmehr sei ein anderer an seiner Stelle getötet worden.²⁶ Die Vorstellung vom Scheintod Jesu ist bereits seit dem zweiten Jahrhundert in bestimmten gnostischen Kreisen vertreten worden.²⁷ Die leitende Absicht dieser Annahme besteht darin, dass ein göttlicher Mensch dem Zugriff der Übeltäter enthoben bleibt. Gott habe ihn vielmehr zu sich in den Himmel erhoben²⁸ und auf diese Weise

Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepréisen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter. Christus wird es nicht verschmähen, ein (bloßer) Diener Gottes zu sein, auch nicht die (Gott) nahestehenden Engel.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 77. – Vgl. dazu Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch, *Der andere Prophet: Jesus im Koran* (Freiburg i. B., 2018), 138: „Es liegt also nahe, aus dieser besonderen Vertrautheit und Nähe Jesu zu Gott auch den Grund abzuleiten, warum er als *Wort Gottes* bezeichnet wird. Denn diese Kennzeichnung finden wir ebenfalls im Koran für keinen anderen Propheten und sie wird später sogar noch einmal wiederholt und verstärkt. In Q 4:171 wird die Nähe zwischen Gottes Heiligem Geist und Jesus so sehr zugespitzt, dass Jesus sogar als *sein Wort* und *sein Geist* bezeichnet wird.“

²⁶ Sure 4:157–159: „Und sie (sc. die Juden) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten). Und diejenigen, die über ihn (oder: darüber) uneins sind, sind im Zweifel über ihn (oder: darüber). Sie haben kein Wissen über ihn (oder: darüber), gehen vielmehr Vermutungen nach. Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet (d. h. sie können nicht mit Gewißheit sagen, daß sie ihn getötet haben). Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Gott ist mächtig und weise. Und es gibt keinen von den Leuten der Schrift, der nicht vor seinem Tod an ihn glauben würde. Und am Tag der (sc. ihrer) Auferstehung wird er über sie Zeuge sein.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 76. Vgl. auch Sure 3,55. – Nur in Sure 19,33 wird dem Säugling Jesus in den Mund gelegt, dass er sterben und wieder zum Leben auferweckt werde, wobei die wortgleiche Aussage auch für Johannes den Täufer in Sure 19,15 formelhaft auftaucht: „Heil sei über ihm (sc. Johannes) am Tag, da er geboren wurde, am Tag, da er stirbt, und am Tag, da er (wieder) zum Leben auferweckt wird!“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 213. Dass Jesus in der Wiege als Säugling gesprochen habe (vgl. auch Sure 3,46; 5,110), findet sich bereits im *arabischen Kindheitsevangelium*, Kap. 1: „Wir fanden im Buch des Hohepriesters Josephus, [...] daß Jesus, als er in der Wiege lag, zu Maria, seiner Mutter, sprach: ‚Ich bin Jesus, Sohn Gottes, das Wort, das du geboren hast, so wie es dir der Engel Gabriel verkündet hatte; und mein Vater sandte mich zum Heil der Welt.‘“ Übersetzung nach Maria Josua/Friedmann Eißler, „Das arabische Kindheitsevangelium“, in *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 1. Band: Evangelien und Verwandtes. Teilband 2* (hg. von Christoph Marksches/Jens Schröter; Tübingen, 2012), 965.

²⁷ Der Häresiarch Basilides hat – nach Irenäus von Lyon – behauptet, dass nicht Jesus am Kreuz, sondern Simon von Kyrene (vgl. Mt 27,32) an seiner Stelle gestorben sei. Vgl. Irenäus, *Adversus haereses* 1,24,4 (SC 264, 328,69–74 Rousseau/Doutreleau).

²⁸ In einer ähnlichen Weise führt der dem Johannes bekannte Koran die Entrückung des „kleinen Kamels“ zu Gott aus. Der Damascener referiert dabei die Erzählung aus der im heute vorliegenden Koran nicht mehr erhaltenen Sure „Das Kamel Gottes“: „Es gab aber ein kleines Kamel, ein Sprössling (der Kamelstute), das, wie er (sc. Mohammed) sagt, als (seine) Mutter getötet worden war, zu Gott rief, und er nahm es zu sich auf.“ *De haeresibus* 100 (PTS 22, 65,120–121 K.): τῆς δὲ γέννημα ὑπῆρχεν μικρὰ κάμηλος, ἦτις, φησί, τῆς μητρὸς ἀναιρεθείσης ἀνεβόησε πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἔλαβεν αὐτὴν πρὸς ἑαυτόν. Nachdem die

seinen göttlichen Status bestätigt,²⁹ ohne ihn zu einem Gott bzw. Sohn Gottes im Sinne der Wesensgleichheit mit Gott Vater machen zu wollen.

Johannes bestätigt, dass sich der Koran explizit von einer Vorstellung der trinitarischen Gottheit distanziert: „Sie nennen uns aber ‚Beigeseller‘ (έταιριαστής), weil wir, sagt er (sc. Μάμεδ), Gott heimlich einen Gesellen (έταῖρος) einführen, indem wir (nämlich) sagen, Christus sei Sohn Gottes und Gott.“³⁰ In der Tat wird dieser Vorwurf ausdrücklich von Seiten des Korans den Christen gemacht: Sie haben Christus, den Sohn der Maria, zu einem Gott erklärt und ihn dem einzig wahren Gott auf diese Weise „beigesellt“,³¹ so dass sie nun behaupten: „Gott ist einer von dreien.“³²

Auf den Vorwurf, dass die Christen Gott einen Gefährten beigesellen, reagiert Johannes folgendermaßen: Wenn Christus im Koran ausdrücklich als Wort und Geist Gottes bezeichnet wird, so muss aus seiner Sicht die koranische Vorstellung der Gottheit neu überdacht werden:³³

Kamelstute von bösen Männern getötet worden ist, wendet sich das kleine Kamel an Gott und wird wie Jesus zu Gott entrückt und vor dem Tod bewahrt: „Und das kleine Kamel wurde (in den Himmel) aufgenommen (καὶ ἡ μικρὰ κάμηλος ἀνελήφθη).“ *De haeresibus* 100 (66,126 K.). Von der Tötung des Kamels wird an verschiedenen Stellen des Korans gesprochen, vgl. Sure 7,73–79; 11,64–65; 17,59; 26,141–159; 54,23–31; 91,11–14. Vgl. ferner Hipp, „Die Kamele Gottes“ (s. Anm. 18), 228–269.

29 Navid Kermani, *Ungläubiges Staunen: Über das Christentum* (10. Aufl.; München, 2016), 90, stellt zu Recht vom koranischen Jesus fest, dass dieser als Messias „auch im Koran ein singulärer, ja gottähnlicher Mensch“ gewesen sei. Dabei bringt Kermani den koranischen Jesus mit dem Arianismus in Verbindung. Hinsichtlich der verschiedenen Bezeichnungen Jesu im Koran vgl. Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart, 1922), 84: „[S]icher ist nur, dass er (sc. Mohammed) damit Jesu keine göttliche Eigenschaft zuschrieb, was seiner Gottesvorstellung zuwider gewesen wäre, sondern nur die Göttlichkeit seiner *Sendung* darunter verstand.“

30 Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (63,61–62 K.): Καλοῦσι δὲ ἡμᾶς ἔταιριαστάς, ὅτι, φησίν, ἔταιρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν.

31 Vgl. auch Sure 3,64; 6,7; 4,48; 4,116; 5,72; 6,19; 28,68; 30,35. Vgl. ferner Sahas, *John of Damascus on Islam* (s. Anm. 22), 81–82.

32 Sure 5,72–75a: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria.‘ Christus hat (ja selber) gesagt: ‚Ihr Kinder Israels! Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!‘ Wer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt, dem hat Gott (von vornherein) den Eingang in das Paradies versagt (w. das Paradies verboten). Das Höllenfeuer wird ihn (dereinst) aufnehmen. Und die Freyler haben (dann) keine Helfer. Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist einer von dreien.‘ Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie mit dem, was sie (da) sagen, nicht aufhören (haben sie nichts Gutes zu erwarten). Diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, wird (dereinst) eine schmerzhafte Strafe treffen. Wollen sie sich denn nicht (reumütig) Gott wieder zuwenden und ihn um Vergebung bitten? Gott ist (ja) barmherzig und bereit zu vergeben. Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter. Vor ihm hat es schon (andere) Gesandte gegeben. Und seine Mutter ist eine Wahrhaftige.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 87.

33 Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (63,69–70 K.): Πάλιν δέ φαμεν πρὸς αὐτούς: Υμῶν λεγόντων, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα, πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἔταιριαστάς;

Denn das Wort und der Geist sind von dem, in dem sie von Natur aus sind, nicht trennbar. Wenn also in Gott (etwas) als sein Wort ist, (so) ist klar, dass es auch Gott ist. Wenn es aber außerhalb von Gott ist, (dann) ist Gott nach euch vernunftlos (ἄλογος) und geistlos (ἄπνους).³⁴

Mit dieser Argumentation legt Johannes den Grundstein für die Widerlegung der koranischen Anschauung von Jesus. Er stellt zunächst einmal die gemeinsame Ausgangslage her, gemäß welcher Jesus als λόγος und πνεῦμα Gottes verstanden wird. Nun kann Gott nicht ohne den Logos und seinen Geist beschrieben werden. Hier rekurriert der Damascener insbesondere auf die Vorstellung im Johannesprolog (Joh 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος): Wenn das Wort von Natur aus bei Gott existiert, so ist auch sein Logos mit Gott zu identifizieren (καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος). Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Geist Gottes (vgl. *Expositio fidei* 1,7).³⁵ Der Damascener versucht somit, aus dem Zeugnis des Korans die Trinität der Gottheit nachzuweisen sowie mit neutestamentlichen Aussagen in Verbindung zu bringen, um auf diese Weise die Dreiheit in der Einheit Gottes implizit seinen Zeitgenossen nahezulegen.

Diese Argumentation wird im dritten Teil der Trilogie – in der *Expositio fidei* – vertieft.³⁶ In *Expositio fidei* 1,6 führt Johannes den Nachweis hinsichtlich des Logos Gottes als eine der drei Hypostasen des *einen* Wesens Gottes:

Dieser einzige und alleinige Gott ist also nicht ohne Logos (ἄλογος). Indem er aber einen Logos hat, wird er ihn nicht ohne eigene Subsistenz haben, der weder zu existieren angefangen hat noch aufhören wird. Denn es gab nie eine Zeit, da Gott ohne Logos (ἄλογος) war. Vielmehr besitzt er immer seinen eigenen Logos, der aus ihm gezeugt wurde, nicht gemäß unserem Wort, das ohne eigene Subsistenz ist und sich in die Luft ergießt, sondern er (sc. Logos) ist subsistierend, lebendig, vollkommen, weicht nicht von ihm (sc. Gott), sondern ist immer in ihm. [...] Da Gott aber immer existiert und vollkommen ist, wird sich (auch) sein eigener Logos vollkommen, subsistierend verhalten, immer bestehen, lebendig sein und alles besitzen, was der Erzeuger hat.³⁷

34 Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (63,70–73 K): Ο γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ὃ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ Θεῷ ἐστιν ὡς λόγος αὐτοῦ, δῆλον, ὅτι καὶ Θεός ἐστιν. Εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ Θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ Θεός καὶ ἄπνους.

35 Theodor Abū Qurra (ca. 755–830) als der „geistige“ Schüler des Johannes von Damaskus nimmt diese Argumentation in Auseinandersetzung mit Muslimen auf. In einem fiktiven Dialog wird von Theodor die Frage aufgeworfen, wer Jesus sei. Sein „islamischer“ Gesprächspartner antwortet, dass Christus „Geist und Wort Gottes“ sei (πνεῦμα καὶ λόγον Θεοῦ φημι τὸν Χριστόν), und zwar geschaffen (κτιστά). Der Christ fragt nach: „Und wer schuf das Wort Gottes und den Geist? Bevor nämlich Gott sie schuf, wie war da Gott selbst? Etwa ohne Wort und Geist?“ Wenn Gott also das Wort und den Geist zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt schuf, dann wäre er vorher ohne sein Wort und ohne den Heiligen Geist existent, was für den Christen absurd erscheint. Theodor Abū Qurra, *Opusculum* 35 (Glei/Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra* [s. Anm. 6], 158,91–99).

36 Vgl. Glei/Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra* (s. Anm. 6), 196, Anm. 13. Vgl. insbesondere Janosik, *John of Damascus* (s. Anm. 14), 189: „Thus, the argument found in John's *Heresy* seems to be reflected in *Orthodox Faith*, and the theological underpinning of the argument in *Heresy* is more developed in *Orthodox Faith*. They work in tandem with each other.“

37 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 1,6 (PTS 12, 15,2–7.9–11 Kotter): Οὗτος τοίνυν ὁ εἷς καὶ μόνος Θεός οὐκ ἄλογός ἐστι. Λόγον δὲ ἔχων οὐκ ἀνυπόστατον ἔξει, οὐκ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι οὐδὲ πανσόμενον· οὐ

Somit ist für Johannes der Beweis erbracht, dass der Logos als zweite Person der Gottheit mit Gott zu identifizieren ist. Da Gott schon immer seinen Logos besitzt und ohne ihn nicht gedacht werden kann, muss sein Wort selbst Gott sein.³⁸ Im Gegensatz zum Koran ist jedoch der Logos nicht geschaffen (κτιστός),³⁹ sondern ist aus einer ewigen Zeugung in Gott selbst hervorgegangen. Aufgrund der Ansicht von der Kreation Jesu im Koran⁴⁰ geht Johannes vom Einfluss eines „arianischen Mönchs“ auf Mohammed in dieser Verhältnisbestimmung Jesu zu Gott aus. Daher argumentiert er mit *antiarianischen* Annahmen zugunsten der zeitlosen und ewigen Erzeugung des Sohnes Gottes.⁴¹ Im Anschluss an ein Zitat aus dem konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis⁴² führt Johannes sein Verständnis hinsichtlich der Erzeugung der zweiten Hypostase der Gottheit aus:

γὰρ ἦν ὅτε ἦν ποτε θεὸς ἄλογος. Άει δὲ ἔχει τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐξ αὐτοῦ γεννώμενον, οὐ κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον ἀνυπόστατον καὶ εἰς ἄερα χεόμενον, ἀλλ' ἐνυπόστατον, ζῶντα, τέλειον, οὐκ ἔξω αὐτοῦ χωροῦτα, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἀεὶ ὄντα: [...] Ο δὲ θεὸς ἀεὶ ὁν καὶ τέλειος ὁν τέλειον καὶ ἐνυπόστατον ἔχει τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ ἀεὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ πάντα ἔχοντα, ὅσα ὁ γεννήτωρ ἔχει.

³⁸ Ähnlich argumentiert auch der ostsyrische Katholikos Timotheos I. (ca. 727–823). Als Patriarch der „nestorianischen Kirche“ führte er eine Disputation mit dem Kalifen al-Mahdi im Jahr 782 in Bagdad. Timotheos hält diese Disputation in Form eines „Gesprächsprotokolls“ im Brief 59 in syrischer Sprache fest. In Reaktion auf Sure 4,171 argumentiert Timotheos nach dem Vorbild des Damasceners auf folgende Weise in: „Ebenso würde auch Gott, wenn von ihm sein Wort (ἀλογός /λόγος) und sein Geist ganz getrennt würden, zu einem sprachlosen und leblosen Gott. Denn derjenige, der kein Wort besitzt, wird als sprachlos (αλογός /ἀλογος), und derjenige, der keinen Geist hat, als leblos (απνοῦς /ἀπνονος) bezeichnet. Und wenn jemand wagt, von Gott zu sagen, es habe eine Zeit gegeben, da er kein Wort oder keinen Geist gehabt habe, dann macht er über Gott die lästerliche Aussage, dass es eine Zeit gegeben habe, da er sprachlos und leblos gewesen sei.“ *Disputatio/Epistula* 59, 4,17–19 (CSCO.S 244, 17,39–18,6 Heimgartner). Vgl. auch Martin Heimgartner, „Trinitätslehre beim ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) in der Auseinandersetzung mit dem Islam“, in *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart* (hg. von Martin Tamcke; Beiruter Texte und Studien 126; Würzburg, 2008), (69–80) 72. Vgl. ferner Müller, „Diskursive Identitätsbildung“ (s. Anm. 7), 237–241.

³⁹ Vgl. Johannes von Damaskus, *De haeresibus* 100 (61,18–19 K): Λέγει τὸν Χριστὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα αὐτοῦ, κτιστὸν δὲ καὶ δοῦλον.

⁴⁰ Im Koran wird die Erzeugung Jesu mit der Erschaffung Adams gleichgesetzt. Vgl. Sure 3,59: „Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei!, da war er.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 47. „Siehe, vor Gott gleicht Jesus Adam. Er erschuf ihn aus Erde. Dann sagte er zu ihm: ‚Sei!‘ und dann war er.“ Übersetzung nach Pohlmann, *Die Entstehung des Korans* (s. Anm. 25), 191.

⁴¹ Vgl. Jakob Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 9 Heft 3; Paderborn, 1909), 144–145.

⁴² Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 1,8 (19,34–20,37 K): Καὶ εἰς ἔνα νιὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Hier wird im Wesentlichen der erste Teil des Christus betreffenden nizäno-konstantinopolitanischen Glaubenssymbols zitiert. Nur der Anfang wird sprachlich variiert. Im konstantinopolitanischen Bekenntnis (381) heißt es noch: „Καὶ εἰς ἔνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν νιὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ“. Vgl. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie* (3. Aufl., 1972), 295.

Mit den Worten ‚vor aller Zeit‘ zeigen wir an, dass seine Zeugung zeit- und anfangslos ist. Denn der Sohn Gottes wurde nicht aus dem Nichtsein ins Sein herbeigeführt, er, welcher ‚der Abglanz der Herrlichkeit, der Abdruck des Wesens‘ (Hebr 1,3) des Vaters ist, die lebendige ‚Weisheit und Kraft‘ (vgl. 1Kor 1,24), das Wort, das in sich selbst subsistiert, das wesenhafte und vollkommene und lebendige ‚Abbild des unsichtbaren Gottes‘ (Kol 1,15), (nein) vielmehr war er immer mit dem Vater und in ihm, ewig und anfangslos aus ihm gezeugt. Denn es gab nie eine Zeit, da der Vater war, als der Sohn nicht existierte, sondern mit dem Vater war zugleich der Sohn aus ihm gezeugt. Denn ohne den Sohn könnte der Vater nicht (als solcher) heißen.⁴³

Die anfangs- und zeitlose Entstehung des Sohnes leitet Johannes aus der Bezeichnung des Gott-Vaters ab, der als solcher nur infolge der ewigen Erzeugung des Sohnes genannt werden kann. Umgekehrt dürfte er nicht als Vater bezeichnet werden, wenn der Sohn einen zeitlichen Anfang seiner Existenz erhielte. Denn dann müsste Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt ohne den Sohn gewesen sein und dürfte somit nicht immerwährender Vater im vollen Sinne genannt werden.

3 Die Vorstellung von der Inkarnation Gottes als entscheidender Differenzpunkt

3.1 Die samenlose Zeugung Jesu

An der Vorstellung von der Inkarnation Gottes zeigt sich für Johannes die entscheidende Differenz zu der im Koran geäußerten Ansicht hinsichtlich der Entstehung Jesu Christi. In dem zu seiner Zeit verbreiteten Koran wird explizit die samenlose Zeugung Jesu in der Jungfrau Maria vertreten. Johannes bekräftigt diese Sicht seines Korans, dass nämlich das Wort Gottes und dessen Geist in Maria eingingen, woraufhin sie schwanger wurde und Jesus als Propheten und Diener Gottes gebar.⁴⁴ Auch in dem uns heute

43 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 1,8 (20,37–45 K.): „Πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· λέγοντες δεικνυμενοί, ὅτι ἄχρονος καὶ ἀναρχος αὐτοῦ ἡ γέννησις· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη ὁ νιός τοῦ θεοῦ, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, ὁ χαρακτήρ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως, ἡ ζῶσα σοφία καὶ δύναμις, ὁ λόγος ὁ ἐνυπόστατος, ἡ οὐσιώδης καὶ τελεία καὶ ζῶσα εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ, ἀλλ’ ἀεὶ ἦν σὺν τῷ πατρὶ καὶ ἐν αὐτῷ ἀιδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· οὐ γὰρ ἦν ποτε ὁ πατήρ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ νιός, ἀλλ’ ἄμα πατήρ, ἄμα νιός ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· πατήρ γὰρ ἐκτός νιούσ οὐν ἀν κληθείει.

überlieferten Koran wird diese Annahme bestätigt (Sure 21,91): „Und die, die ihre Scham unter Schutz stellte/hütete (sc. Maria). Da hauchten wir in sie von unserem Geist [...] und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner.“⁴⁵ Auch in Sure 19,17 wird ausdrücklich von der Geistsendung bei der Zeugung Jesu gesprochen: „Und wir sandten unseren Geist zu ihr (sc. Maria). Der stellte sich ihr dar als ein wohlgestalteter (w. ebenmäßiger) Mensch.“⁴⁶ Dieser tritt als Gesandter des Herrn mit dem Auftrag auf, Maria „einen lauteren Jungen zu schenken“⁴⁷ – nämlich Jesus, der ein Erzeugnis der Einhauchung des Geistes und des Wortes Gottes ist. Denn in Sure 3,45 wird Jesus mit dem Wort selbst identifiziert: „(Damals,) als die Engel sagten: ,Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist! Er wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahestehen‘.“⁴⁸

Ähnlich wie in Sure 19,16 – 22 und 3,42 – 51 beschreibt Johannes in Anlehnung an die Geburtsankündigung Jesu im Lukasevangelium (Lk 1,26 – 38) narrativ die Umstände, die zur Schwangerschaft Marias geführt haben.⁴⁹ Die entscheidende Differenz gegenüber der koranischen Darstellung besteht in der Aussage von Lk 1,35: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Darum wird

‘Αγαρνοί erkennen nicht und wollen nicht aussprechen, dass der wahre Messias, der gekommen ist und der von den Christen erkannt wurde, Gott und Sohn Gottes ist, obwohl sie fest bekennen, dass er der wahre Messias ist, der kommen sollte und der durch die Propheten vorher angekündigt war. [...] Vor allem behaupten sie, dass Jesus, der Sohn der Maria, wirklich der Messias ist; und sie nennen ihn auch das Wort (τὸν λόγον /λόγος) Gottes, wie es auch in den Heiligen Schriften steht. Doch in (ihrer) Unwissenheit fügen sie auch noch hinzu, dass er der Geist (τὸν πνεῦμα /πνεύμα) Gottes sei, denn sie können nicht zwischen dem Wort und dem Geist unterscheiden, wie sie auch nicht hinnehmen können, den Messias Gott (τὸν Θεόν /θεός) oder Sohn Gottes (τὸν υἱόν τοῦ Θεοῦ /υἱός τοῦ θεοῦ) zu nennen.“ Brief Jakobs von Edessa an Johannes, den Styliten, über die Genealogie der Hl. Jungfrau: François Nau, „Lettre de Jasques d’Edesse. Sur la généalogie de la sainte vierge“, *Revue de l’Orient chrétien* 6 (1901): (512 – 531) hier 518,24 – 26; 518,30 – 519,2.

45 Übersetzung nach Pohlmann, *Die Entstehung des Korans* (s. Anm. 25), 178. 180. „Und (weiter Maria), die sich keusch hielt (w. die ihre Scham schützte). Da bliesen wir ihr Geist von uns ein und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Menschen in aller Welt.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 230.

46 Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 213. Vgl. auch Sure 66,12: „Und (ein weiteres Beispiel für die Gläubigen hat Gott aufgestellt) in Maria, der Tochter Imrans, die sich keusch hielt (w. die ihre Scham schützte), worauf wir ihr (w. in sie, d.h. in ihre Scham) Geist von uns einbliesen. Und sie glaubte an die Worte ihres Herrn und an seine Schriften und gehörte zu denen, die (Gott) demütig ergeben sind.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 400. „Und auch Maria, die Tochter von Imram, die ihre Scham unter Schutz stellte/hütete. Da hauchten wir von unserem Geist in sie ([...] – sc. in ihre Scham).“ Übersetzung nach Pohlmann, *Die Entstehung des Korans* (s. Anm. 25), 178. 180.

47 Vgl. Sure 19,18 – 19: „Sie sagte: ,Ich suche beim Erbarmen Zuflucht vor dir. (Weiche von mir), wenn du gottesfürchtig bist!‘ Er sagte: ,(Du brauchst keine Angst vor mir zu haben.) Ich bin doch der Gesandte deines Herrn. (Ich bin von ihm zu dir geschickt), um dir einen lauteren Jungen zu schenken:“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 213.

48 Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 46.

49 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (PTS 12, 109,3 – 15 K.).

auch das Heilige, das geboren wird, Sohn Gottes (νιὸς θεοῦ) genannt werden.⁵⁰ Im Koran wird das neugeborene Kind stattdessen ein besonderer Mensch im Sinne eines Propheten und Dieners Gottes, ein Zeichen für die Menschen in aller Welt sein. Johannes hält in Abgrenzung dazu ganz bewusst an der Gottessohnschaft Jesu fest:

Nach der Zustimmung der heiligen Jungfrau kam also der Heilige Geist über sie gemäß dem Wort des Herrn, das der Engel sprach, reinigte sie und verlieh ihr sowohl die zur Aufnahme der Gottheit des Logos als auch zugleich die zum Erzeugen geeignete Kraft. Und dann überschattete sie die in sich subsistierende Weisheit und Kraft Gottes, des Höchsten, der Sohn Gottes, der mit dem Vater wesensgleich (όμοούσιος) ist – wie ein göttlicher Same –, und bildete sich aus ihrem lauteren und reinsten Blut Fleisch, das von einer vernünftigen und geistigen Seele belebt ist, als ‚Erstling unseres Teiges‘ (vgl. Röm 11,16), nicht samenhaft, sondern schöpferisch durch den Heiligen Geist.⁵¹

Für Johannes bleibt Gott das handelnde Subjekt bei Marias Empfängnis. Der Verdacht menschlicher Zeugung soll auf jeden Fall ausgeschlossen werden. Daher stellt der Damascener die These auf, die als Kernsatz seiner Inkarnationsvorstellung anzusehen ist: „Der Logos (Gottes) selbst wurde für das Fleisch zur Hypostase!“⁵² Dabei schließt er die Annahme aus, dass sich der Logos bereits mit einem vorher existierenden Fleisch vereinte und so einen eigenen Körper mitbrachte, bevor er in Maria einging. Vielmehr wohnte er im Mutterschoß der Jungfrau und brachte in seiner eigenen Hypostase als Gott-Logos aus ihrem reinen Blut für sich Fleisch hervor. Auf diese Weise wird das Geheimnis der Inkarnation in Form der Annahme des materiellen Zustands gedeutet. Er erschafft sich also in Maria eine eigene Hypostase des Fleisches. Daher wird er als Logos Fleisch, bleibt aber weiterhin der Gott-Logos.

Bei der Beschreibung des Inkarnationsvorgangs möchte Johannes die Vorstellung vermeiden, dass Jesus nur ein „vergöttlichter Mensch“ gewesen sei.⁵³ Mit dieser Abgrenzung trifft er offenbar auch die Position des Korans, in dem durchaus eine göttliche Herkunft Jesu und die anschließende Entrückung vor seinem Kreuzestod angenommen

50 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (109,12–14 K.): Πάλιν φησὶ πρὸς αὐτὴν ὁ ἄγγελος: „Πνεῦμα ἄγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἄγιον ικληθήσεται νιὸς θεοῦ“.

51 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (109,16–110,24 K.): Μετὰ οὖν τὴν συγκατάθεσιν τῆς ἀγίας παρθένου πνεῦμα ἄγιον ἐπῆλθεν ἐπ’ αὐτὴν κατὰ τὸν τοῦ κυρίου λόγον, ὃν εἶπεν ὁ ἄγγελος, καθαῖρον αὐτὴν καὶ δύναμιν δεκτικὴν τῆς τοῦ λόγου θεότητος παρέχον ἄμα δὲ καὶ γεννητικὴν. Καὶ τότε ἐπεσκιάσεν ἐπ’ αὐτὴν ἡ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ἐνυπόστατος σοφία καὶ δύναμις, ὡς νιὸς τοῦ θεοῦ ὁ τῷ πατρὶ ὄμοούσιος, οἷονεὶ θεῖος σπόρος καὶ συνέπηξεν ἐαυτῷ ἐκ τῶν ἀγνῶν καὶ καθαρωτάτων αὐτῆς αἰμάτων σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῆι λογικῆι τε καὶ νοερᾶ, ἀπαρχήν τοῦ ἡμετέρου φυράματος, οὐ σπερματικῶς ἀλλὰ δημιουργικῶς διὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος.

52 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (110,30–31 K.): αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις. Johannes kann diesen Gedanken auch in dieser Weise ausdrücken: „Der Logos Gottes selbst bildete für das Fleisch eine Hypostase.“ *Expositio fidei* 3,2 (110,25–26 K.): Αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος χρηματίσας τῇ σαρκὶ ὑπόστασις.

53 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (110,33–34 K.): Διὸ οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα λέγομεν, ἀλλὰ θεὸν ἐνανθρωπήσαντα.

wird. Jesus ist dort nämlich ein Erzeugnis des Wortes und Geistes Gottes, aber kein Gott oder Sohn Gottes, sondern nur ein exponierter Mensch, der den Status eines Propheten und Gott nahestehenden Dieners innehat.

Für den Damascener ist Jesus hingegen in seiner Körperform ein „menschgewordener Gott“, was er mit allem Nachdruck betont. Er ist ein in menschlicher Gestalt lebender Gott, der jedoch das Menschsein nicht aufhebt: „Denn derselbe (Logos), der von Natur ein vollkommener Gott ist, ist von Natur ein vollkommener Mensch geworden.“⁵⁴ Er verändert sich nicht in seiner Natur, noch nimmt er zum Vollzug des göttlichen Heilsplans die leibliche Gestalt nur zum Schein an, ohne sich gänzlich mit der Menschennatur zu verbinden. Vielmehr erhält er aus der Jungfrau Maria Fleisch, das mit einer vernünftigen und geistigen ψυχή beseelt wird. Er vereinigt sich mit der menschlichen Natur durch die Hervorbringung einer fleischlichen Hypostase.⁵⁵ Dabei hält Johannes streng an der Unterscheidung der beiden Naturen in der einen zusammengesetzten Hypostase des Gott-Menschen Jesus fest.

Der Gott-Logos verwandelt nicht die Natur seiner Gottheit in die Wesenheit des Fleisches, sondern beide Naturen bleiben bei dieser Vereinigung unvermischt und unverändert, jedoch nicht geteilt für sich bestehen. Umgekehrt verwandelt sich auch nicht das Wesen des Fleisches in die Natur seiner Gottheit.⁵⁶ Es entsteht keinesfalls ein vergöttlichtes Fleisch, so dass der Logos als ein besonderer und göttlicher Mensch wahrzunehmen wäre. Vielmehr nimmt er die sterbliche und den Affekten ausgesetzte Menschennatur vollständig an und wird auf diese Weise ein vollkommener Mensch.

Trotz der zwei in Christus bestehenden Naturen ist der Mensch Jesus als eine gänzliche Vereinigung der Gottheit und der Menschheit anzusehen. In diesem Sinne erscheint Johannes als ein typischer Vertreter der Zwei-Naturen-Lehre: „Wir bekennen nämlich, dass derselbe aus Gottheit und Menschheit (Bestehende) vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist und genannt wird, aus zwei und in zwei Naturen.“⁵⁷ Dabei stellt die Bezeichnung „Christus“ den Namen der aus zwei Naturen zusammengesetzten Hypostase dar. Johannes spielt hierbei auf die Bedeutung Christi als „Gesalbten“ an.⁵⁸ Er salbt sich nämlich selbst: Als Gott salbt er den Leib mit seiner Gottheit;

54 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (110,34–35 K.): ὃν γὰρ φύσει τέλειος θεὸς γέγονε φύσει τέλειος ἀνθρωπὸς ὁ αὐτός.

55 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (110,35–38 K.): οὐ τραπεῖς τὴν φύσιν οὐδὲ φαντάσας τὴν οἰκονομίαν, ἀλλὰ τῇ ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου ληφθείσῃ λογικῶς τε καὶ νοερῶς ἐψυχωμένῃ σαρκὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούσῃ ἐνωθεῖς καθ' ὑπόστασιν ἀσυγχύτως καὶ ἀναλλοιώτως καὶ ἀδιαιρέτως.

56 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,2 (110,38–42 K.): μὴ μεταβαλὼν τὴν τῆς θεότητος αὐτοῦ φύσιν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς οὐσίαν μήτε μὴν τὴν οὐσίαν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ εἰς τὴν φύσιν τῆς αὐτοῦ θεότητος οὐδὲ ἐκ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως καὶ, ἵνα προσελάβετο ἀνθρωπίνης φύσεως, μίαν φύσιν ἀποτελέσας σύνθετον.

57 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (111,19–21 K.): ἐκ θεότητος μὲν γὰρ καὶ ἀνθρωπότητος θεὸν τέλειον καὶ ἀνθρωπὸν τέλειον τὸν αὐτὸν καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι ἐκ δύο τε καὶ ἐν δυσὶ φύσεσιν ὄμοιογοῦμεν.

58 Im Hintergrund steht die Debatte mit Nestorius (ca. 381–451), dem die Vorstellung vom Bestehen der zwei Personen in Christus unterstellt worden ist. Cyrill von Alexandria (ca. 375–444) warf ihm vor, dass er

als Mensch aber wird er gesalbt und ist auf diese Weise der Empfänger der Salbung.⁵⁹ In einer Art Bekenntnis hält der Damascener erneut an der Unterscheidung der zwei Naturen in Jesus Christus fest:

Wir bekennen in zwei vollkommenen Naturen *eine* Hypostase des Sohnes Gottes und des Fleischgewordenen, indem wir dieselbe Hypostase der Gottheit und seiner Menschheit aussagen, und wir bekennen, dass die zwei Naturen in ihm nach der Einigung bewahrt bleiben, indem wir nicht jede für sich und der Reihe nach bestimmen, sondern sie werden miteinander in der *einen* zusammen gesetzten Hypostase verbunden.⁶⁰

3.2 Das Sterben Jesu am Kreuz

Die Vereinigung der beiden Naturen geschieht dem Wesen nach und ist als eine wirkliche und keineswegs als eine scheinbare Verbundenheit aufzufassen.⁶¹ Johannes stellt besonders diesen Zusammenhang in Hinblick auf seine Rezipienten heraus, dass nämlich der Gott-Logos nicht zum Schein die Menschennatur annimmt. Der Logos ist nicht bloß in einer Menschenhülle auf Erden erschienen, er ist auch nicht ein Mensch göttlichen Ursprungs, der sich dem Tod am Kreuz durch die Auffahrt in den Himmel zu Gott entzieht. Vielmehr nimmt er wirklich die sterbliche Natur der Menschen an und erleidet den Tod. Hier ist eine deutliche Abgrenzung von der Sicht des Korans erkennbar. Denn wenn nur sein Schatten gekreuzigt wäre, hätte er als Mensch nicht gelitten. Er hätte sein Menschsein am Kreuz nur dem Anschein nach dargeboten, ohne sich selbst dem Tod auszuliefern.

Dennoch betrifft das Sterben am Kreuz keinesfalls seine göttliche Natur, sondern nur seine Menschennatur. An dieser Stelle wird nun ganz bewusst zwischen den beiden

zwei unverbundene Söhne in Christus lehre. Jedoch ging Nestorius von der Subjekteinheit in Christus aus, in dem sich die beiden Naturen vereinigten. Vgl. Friedrich Loofs, *Nestorian: Die Fragmente des Nestorius* (Halle, 1905), 275,1–5. Vgl. ferner Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (Freiburg i. B., 1979), 651; Wolf-Dieter Hausehild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter* (2. Aufl.; Gütersloh, 2000), 183.

59 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (111,21–112,25 K.): Τὸ δὲ Χριστὸς ὄνομα τῆς ὑποστάσεως λέγομεν, οὐ μονοτρόπως λεγόμενον, ἀλλὰ τῶν δύο φύσεων ὑπάρχον σημαντικόν· αὐτὸς γάρ ἐαυτὸν ἔχει τοις, χρίων μὲν ὡς θεός τὸ σῶμα τῇ θεότητι αὐτοῦ, χριόμενος δὲ ὡς ἀνθρωπός· αὐτὸς γάρ ἐστι τοῦτο κάκεῖνο. Χρίσις δὲ ἡ θεότης τῆς ἀνθρωπότητος.

60 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (114,61–66 K.): ἐν δυοῖς φύσεσι τελείως ἔχονται μίαν ὑπόστασιν ὄμοιογοῦμεν τοῦ νιοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σεσαρκωμένου, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγοντες τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ καὶ τὰς δύο φύσεις ὄμοιογοῦντες σώζεσθαι ἐν αὐτῷ μετὰ τὴν ἔνωσιν, οὐκ ιδίᾳ καὶ ἀναμέρος τιθέντες ἑκάστην, ἀλλ’ ἡνωμένας ἀλλήλαις ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑπόστασει.

61 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (114,66–115,69 K.): Οὐσιώδη γάρ φαμεν τὴν ἔνωσιν, τουτέστιν ἀληθή καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν ούσιώδη δέ, οὐχ ὡς τῶν δύο φύσεων ἀποτελεσασῶν μίαν σύνθετον φύσιν, ἀλλ’ ἔνωθεισῶν ἀλλήλαις κατὰ ἀλήθειαν εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ νιοῦ τοῦ θεοῦ.

Naturen Christi unterschieden, um das Sterben der Gottheit zu vermeiden.⁶² Es ist unvorstellbar, dass die Göttlichkeit des Sohnes den Tod erleiden sollte, denn dann wäre eine der Hypostasen der Gottheit und somit Gott selbst gestorben. Auch im Koran spiegelt sich diese Vorstellung indirekt wider, dass nämlich der göttliche Mensch keinesfalls den Tod erlitten haben konnte. Wenn Johannes das wirkliche Leiden Jesu nicht aufheben möchte, muss er plausibel erklären, was nun am Kreuz gestorben ist. An dieser Stelle gibt die Zwei-Naturen-Lehre eine mögliche Erklärung. Es stirbt nämlich nur die Menschheit Jesu, während seine Gottheit davon nicht betroffen ist:

Denn das Geschaffene ist geschaffen und das Ungeschaffene ungeschaffen geblieben, und das Sterbliche blieb sterblich und das Unsterbliche unsterblich, das Umschriebene umschrieben, das Unbegrenzte unbegrenzt, das Sichtbare sichtbar und das Unsichtbare unsichtbar. „Das eine leuchtet durch Wundertaten hervor, das andere unterliegt den Misshandlungen“.⁶³

Er bietet dadurch seinen „koranischen Rezipienten“ eine Brücke zum Verständnis: Was nicht gelitten hat, ist seine Gottheit, während seine Menschheit tatsächlich leidet.⁶⁴ Auf diese Weise ist der scheinbare Tod nur auf die Gottesnatur, nicht aber auf die Menschennatur zu beziehen. Die beiden Naturen dürfen somit bei der Heilshandlung des Gott-Logos am Kreuz nicht verwechselt werden, so als ob die Gottheit gelitten hätte. Vielmehr überwindet die göttliche Natur die Macht des Todes und erweckt den verstorbenen Menschen. Die Gottheit Christi bleibt auf diese Weise der Todessphäre enthoben und ist das handelnde Subjekt bei der Erlösung der Menschheit infolge der Auferstehung Jesu von den Toten.

Aus diesem Grund kann Johannes auch von beiden Gegensätzen in der *einen* Hypostase des fleischgewordenen Gott-Logos sprechen: Mit Rücksicht auf die Unterschiedenheit der beiden Naturen setzt sich die Wesenheit Christi aus diesen beiden Polen und somit aus dem Gegensätzlichen zusammen. Der Gottheit nach ist sie mit dem Vater und dem Heiligen Geist wesensgleich (όμοούσιος), der Menschheit nach aber mit der Mutter und dadurch mit allen Menschen.⁶⁵ Diese Verbundenheit sowohl mit Gott als auch mit Menschen weist die besondere Hypostase des Gott-Logos als Teil der göttlichen Drei-

⁶² Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (115,70 K.): Καὶ σώζεσθαι αὐτῶν τὴν οὐσιώδη διαφορὰν ὅριζομεθα.

⁶³ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (115,70–74 K.): τὸ γὰρ κτιστὸν μεμένηκε κτιστὸν καὶ τὸ ἄκτιστον ἄκτιστον, καὶ τὸ θνητὸν ἔμεινε θνητὸν καὶ ἀθάνατον τὸ ἀθάνατον καὶ τὸ περιγραπτὸν περιγραπτὸν καὶ τὸ ἀπεριγραπτὸν ἀπεριγραπτὸν, τὸ ὄρατὸν ὄρατὸν καὶ τὸ ἀόρατον ἀόρατον. Τὸ μὲν διαλάμψει τοῖς θαύμασι, τὸ δὲ ταῖς ὕβρεσιν ὑποπέπτωκεν. Johannes zitiert hier zum Schluss eine Aussage des Papstes Leo I., *Epistula* 28,4 (ACO 2, 2/1, 28,14 Schwartz): *unum horum coruscat miraculis, aliud subcumbit iniuriis*.

⁶⁴ Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,7 (179,21–30 K.).

⁶⁵ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (115,88–116,94 K.): Διαφορὰ γὰρ διαφερόντων ἐστὶ διαφορά. Τῷ μὲν οὖν λόγῳ, ὃ διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ τουτέστι τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας, φαμὲν συνάπτεσθαι αὐτὸν τοῖς ἄκροις, κατὰ μὲν τὴν θεότητα τῷ τε πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, κατὰ δὲ τὴν ἀνθρωπότητα τῇ τε μητρὶ καὶ μητρὶν ὁμοούσιος γάρ ἐστιν ὁ αὐτός, κατὰ μὲν τὴν θεότητα τῷ τε πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, κατὰ δὲ τὴν ἀνθρωπότητα τῇ τε μητρὶ καὶ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις.

einheit aus. Denn seine beiden Naturen werden infolge der Inkarnation in der einen zusammengesetzten Hypostase vereinigt, was den Gott-Menschen Jesus einzigartig macht. Er unterscheidet sich nämlich durch diese Vereinigung sowohl von den anderen beiden Hypostasen der Gottheit als auch von der Menschheit in seiner besonderen Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur zu einer vollkommenen Einheit.⁶⁶

3.3 Wechselseitige Durchdringung (*communicatio idiomatum*)

Ohne die Naturen der Gottheit und der Menschheit in Jesus Christus zu vermischen, spricht Johannes von ihrer wechselseitigen Mitteilung. Die Unterscheidung der Naturen wird an ihren spezifischen Eigentümlichkeiten festgemacht. Die Gottheit Jesu bleibt leidensunfähig und nicht geschaffen, während seine Menschheit leidensfähig und geschaffen ist.⁶⁷ In der einen Hypostase des Gott-Logos vereinen sich die beiden Naturen, so dass Christus aus beiden bestehend „sowohl Gott als auch Mensch, geschaffen und ungeschaffen, leidensfähig und leidenslos genannt wird“⁶⁸. Als Sohn Gottes und Gott nimmt er die Eigenheiten der Natur des Fleisches an, so dass er nach 1Kor 2,8 als „gekreuzigter Herr der Herrlichkeit“ und daher als „leidensfähiger Gott“ bezeichnet werden kann – nicht sofern er Gott, sondern sofern er als derselbe auch Mensch ist.⁶⁹ Als Mensch und Menschensohn nimmt er die Besonderheiten und Auszeichnungen des göttlichen Wesens an, so dass er „vorzeitiges Kind und anfangsloser Mensch“ genannt wird. Er erhält alle diese Bezeichnungen, nicht weil er ein Kind und Mensch ist, sondern weil er ein vorzeitlicher Gott ist, zuletzt aber ein Kind infolge der Geburt aus der Jungfrau Maria wird.⁷⁰

⁶⁶ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (116,94–98 K.): Ως δὲ λόγω συνάπτονται αἱ φύσεις αὐτοῦ, διαφέρειν αὐτόν φαμεν τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος, τῆς τε μητρὸς καὶ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων συνάπτονται γάρ αἱ φύσεις αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει μίαν ὑπόστασιν σύνθετον ἔχουσαι, καθ' ἣν διαφέρει τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος, τῆς τε μητρὸς καὶ ἡμῶν.

⁶⁷ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,4 (117,24–27 K.): Θεότητα μὲν οὖν λέγοντες οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ιδιώματα (οὐ γάρ φαμεν θεότητα παθητὴν ἢ κτιστήν) οὔτε δὲ τῆς σαρκός ἡτοι τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς θεότητος ιδιώματα (οὐ γάρ φαμεν σάρκα ἡτοι ἀνθρωπότητα ἄκτιστον).

⁶⁸ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,4 (117,27–31 K.): Επὶ δὲ τῆς ὑποστάσεως, κανὸν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, κανὸν ἔξι ἐνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὄνομάσωμεν ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ιδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν. Καὶ γάρ ὁ Χριστός, ὅπερ ἐστὶ τὸ συναμφότερον, καὶ θεός καὶ ἀνθρωπός λέγεται καὶ κτιστός καὶ ἄκτιστος καὶ παθητός καὶ ἀπαθήτης.

⁶⁹ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,4 (117,31–34 K.): Καὶ ὅταν ἔξι ἐνὸς τῶν μερῶν καὶ νιός θεοῦ καὶ θεός ὄνομάζηται, δέχεται τὰ τῆς συνυφεστηκίας φύσεως ιδιώματα ἡτοι τῆς σαρκός, θεός παθητὸς ὄνομαζόμενος καὶ κύριος τῆς δόξης ἐσταυρωμένος (vgl. 1Kor 2,8), οὐ καθὸ θεός ἀλλὰ καθὸ καὶ ἀνθρωπός ὁ αὐτός.

⁷⁰ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,4 (117,35–38 K.): καὶ ὅταν ἀνθρωπός καὶ νιός ἀνθρώπου ὄνομάζηται, δέχεται τὰ τῆς θείας οὐσίας ιδιώματα καὶ αὐχήματα παιδίον προαιώνιον καὶ ἀνθρωπός ἄναρχος, οὐ καθὸ παιδίον καὶ ἀνθρωπός, ἀλλὰ καθὸ θεός ὡν προαιώνιος γέγονεν ἐπ' ἐσχάτων παιδίον.

Johannes fasst dieses Wechselverhältnis so zusammen: „Und dies ist die Art der Wechselmitteilung: Jede Natur teilt der anderen infolge der Identität der Hypostase und infolge ihrer wechselseitigen Durchdringung (ihre jeweiligen) Eigenheiten mit.“⁷¹ Auf diese Weise kann von Christus gesagt werden, dass er als unser Gott auf Erden erschienen ist und dass er als dieser Mensch – seiner Gottheit nach – ungeschaffen, leidenslos und unbegrenzt ist.⁷²

Während Johannes bei der *communicatio idiomatum* von der gegenseitigen Durchdringung der beiden Naturen ausgeht, bleibt dennoch die Gottheit das dominierende Subjekt. Denn die *περιχώρησις* geht von Seiten der göttlichen Natur aus.⁷³ Sie teilt dem Fleisch ihre eigenen Vorzüge mit, bleibt aber von den Affekten des Fleisches unbeeinflusst.⁷⁴ Die Einigung der beiden Naturen bleibt auf diese Weise unvermischt, so dass ihre jeweiligen Eigenschaften unversehrt bewahrt werden. Das Fleisch des Herrn gewinnt aufgrund seiner hypostatischen Einheit mit dem Gott-Logos die göttlichen Wirksamkeiten, ohne jedoch einen Verlust seiner natürlichen Eigenheiten zu erleiden.⁷⁵ Es ist sterblich aufgrund der natürlichen Eigenart, lebendig machend aufgrund der hypostatischen Verbindung mit dem göttlichen *λόγος*.⁷⁶

3.4 Gott-Logos als Hypostase für das Fleisch

Wie wird nun der Gott-Logos für das Fleisch zur Hypostase? Diese theologische Fragestellung zielt auf die Explikation des Inkarnationsgeschehens. Zunächst bemüht sich der Damascener um eine präzise Definition des Terminus *ύπόστασις*: Die „Hypostase“ wird

71 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,4 (117,38–40 K.): Καὶ οὗτος ἔστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἐκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἐτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.

72 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,4 (117,40–118,42 K.): Κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ· Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη, καὶ· Ο ἀνθρωπὸς οὗτος ἄκτιστός ἔστι καὶ ἀπαθῆς καὶ ἀπερίγραπτος.

73 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,7 (126,57–60 K.): Ιστέον δέ, ὡς, εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμέν, ἀλλ’ οὐδαμεν, ὡς ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν· αὕτη μὲν γάρ διὰ πάντων διήκει, καθὼς βούλεται, καὶ περιχωρεῖ, δι’ αὐτῆς δὲ οὐδέν. Zur Vorstellung der περιχώρησις bei Johannes von Damaskus vgl. ferner Kjell Ove Nilsson, „*Perichoresis* in St. John of Damascus – An Incarnational Theology for our Time?“, in *Xenia oecumenica. In honorem Ioannis Metropolitae Helsingiensis sexagenarii* (hg. von Hannu T. Kamppuri; Vammala, 1983), (158–173).

74 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,7 (126,60–61 K.): Καὶ αὐτὴ μὲν τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι μένουσα αὐτὴ ἀπαθῆς καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος.

75 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,17 (156,15–19 K.): Μεμενήκασι γάρ καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν αἱ φύσεις ἀσύμφυρτοι καὶ αἱ τούτων ἰδιότητες ἀλώβητοι. Ή δὲ τοῦ κυρίου σάρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούτησε διὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀκραιφνεστάτην ἔνωσιν ἥτοι τὴν καθ’ ὑπόστασιν οὐδαμῶς τῶν κατὰ φύσιν ιδίων ὑποστᾶσα ἐκπτωσιν.

76 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,17 (156,24–25 K.): Ή αὐτὴ τοιγαροῦν θνητή τε ἦν δι’ ἔαυτὴν καὶ ζωοποιὸς διὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον καθ’ ὑπόστασιν ἔνωσιν.

als Wesenheit mit den hinzukommenden Merkmalen definiert.⁷⁷ Daher besitzt die Hypostase das Gemeinsame neben dem Eigentümlichen.⁷⁸ Im Unterschied dazu besteht die οὐσία der Gottheit nicht für sich selbst, sondern wird in den drei Hypostasen betrachtet.⁷⁹ Wenn also eine der Hypostasen leidet, so betrifft das Leiden die ganze Wesenheit in *einer* ihrer Hypostasen. Es ist jedoch nicht notwendig anzunehmen, dass alle gleichartigen Hypostasen zugleich mit der einen Hypostase leiden.⁸⁰ Aus dieser Erörterung zieht Johannes die Schlussfolgerung in Bezug auf Gott:

So bekennen wir also, dass die ganze Natur der Gottheit vollkommen in jeder ihrer Hypostasen ist, ganz im Vater, ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geist. Darum ist auch der Vater vollkommener Gott, der Sohn vollkommener Gott, der Heilige Geist vollkommener Gott.⁸¹

Wie wird nun der Sohn Gottes als Hypostase der göttlichen Wesenheit Mensch? Aus der Perspektive der göttlichen Trinität vereinigt sich der Gott-Logos als eine der drei Hypostasen der Gottheit bei der Inkarnation mit der ganzen menschlichen Natur. Diese Vereinigung findet nicht abstrakt mit der gesamten Menschennatur, sondern ganz konkret bei der Zeugung Jesu in der Jungfrau Maria – stellvertretend für alle – mit dem einen Menschen statt. Dabei geht die Fleischwerdung allein von der Hypostase des Gott-Logos und nicht von der Hypostase des Vaters oder der des Heiligen Geistes aus, jedoch in Übereinstimmung mit der gesamten Gottheit und so nach ihrem Wohlgefallen und Willen. Dennoch kann Johannes sagen, dass sich die ganze Wesenheit der Gottheit mit der ganzen menschlichen Natur vereint hat⁸² – genauer gesagt – in der einen Hypostase des Sohnes Gottes:

Denn nichts von dem, was der Gott-Logos unserer Natur eingepflanzt hat, als er uns von Anfang an gebildet hatte, hat er ausgelassen, sondern alles hat er angenommen, einen Leib, eine geistige und vernünftige Seele und deren Eigentümlichkeiten – denn ein Lebewesen, das eines davon nicht hat, ist kein Mensch. Denn er hat als Ganzer mich ganz angenommen, und ganz hat er sich mit dem Ganzen vereinigt, um dem Ganzen das Heil zu schenken.⁸³

77 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (120,11 K.): καὶ γὰρ τὴν ὑπόστασιν ὄριζονται οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων.

78 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (120,11–12 K.): Ὡστε τὸ κοινὸν μετὰ τοῦ ιδιάζοντος ἔχει ἡ ὑπόστασις.

79 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (120,12–13 K.): ἡ οὐσία δέ, καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται.

80 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (120,13–16 K.): Πασχούσης τοίνυν μιᾶς τῶν ὑποστάσεων πᾶσα ἡ οὐσία, καθ' ἣν ἡ ὑπόστασις, πεπονθέναι λέγεται ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων. Οὐ μέντοι γέ ἀνάγκη καὶ πάσας τὰς ὁμοειδεῖς ὑποστάσεις συμπάσχειν τῇ πασχούσῃ ὑποστάσει.

81 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (120,17–20 K.): Οὕτω τοίνυν ὄμολογοῦμεν τὴν τῆς θεότητος φύσιν πᾶσαν τελείως εἶναι ἐν ἐκάστῃ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων, πᾶσαν ἐν πατρί, πᾶσαν ἐν οὐρανῷ, πᾶσαν ἐν ἀγίῳ πνεύματι. Διὸ καὶ τέλειος θεός ὁ πατήρ, τέλειος θεός ὁ οὐρανός, τέλειος θεός τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον.

82 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (121,31–32 K.): Πάσῃ δὲ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει φαμὲν ἐνωθῆναι πᾶσαν τὴν τῆς θεότητος οὐσίαν.

83 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (121,32–36 K.): Οὐδὲν γάρ, ὃν ἐνεφύτευσε τῇ ἡμετέρᾳ φύσει ὁ θεός λόγος ἀρχῆθεν πλάσας ἡμᾶς, ἐνέλιπεν, ἀλλὰ πάντα ἀνέλαβε, σῶμα, ψυχὴν νοερὰν καὶ λογικὴν

Für Johannes besteht der ursprünglich gebildete Mensch aus einer Seele und einem Leib. Daher nimmt auch der Logos beide Bestandteile des Geschöpfes an, um dem ganzen Menschen die Erlösung mitzuteilen. Dabei beruft sich der Damascener auf Gregor von Nazianz als kirchliche Autorität, um die Absicht der Menschwerdung Gottes anzudeuten: „Was nämlich nicht angenommen ist, kann (auch) nicht geheilt werden.“⁸⁴

Johannes expliziert daraufhin die Inkarnation Gottes in der konkreten Menschen-natur. Seine leitende Fragestellung lautet: In welchem Teil des Menschen findet die Verbindung mit dem Gott-Logos statt? Nun vereinigt sich der göttliche Logos mitten im Geist (διὰ μέσου νοῦ) des Menschen. Der νοῦς nimmt eine Vermittlerfunktion zwischen der Reinheit Gottes sowie der Materialität und Grobheit des Fleisches ein.⁸⁵ „Der (menschliche) νοῦς ist zur Wohnstätte der mit ihm in der Hypostase geeinten Gottheit geworden.“⁸⁶ Der Damascener hält auf diese Weise an der Prämissen fest, dass sich die Gottheit nicht gänzlich mit der groben Materie vermischt. Die Verbindung mit dem Fleisch findet durch die Einwohnung des Gott-Logos im νοῦς der Menschenseele als Abbild des Wesens Gottes statt. Denn allein die vernünftige und geistige Seele sowie der νοῦς als ihr höherer Teil – keineswegs jedoch der Körper – spiegeln die Erschaffung nach dem Ebenbild Gottes wider.⁸⁷

3.5 Die Jungfrau Maria als Gottesgebärerin

In Abgrenzung von Nestorius hält Johannes an der Bezeichnung der Jungfrau Maria als θεοτόκος fest. Nestorius (ca. 381–451) hat sich selbst noch für die Benennung der Maria als „Christusgebärerin“ (χριστοτόκος) eingesetzt, um auf diese Weise die zwei Naturen in Jesus Christus zu wahren. Maria war weder eine Menschengebärerin noch eine Gottesgebärerin, sondern brachte Christus in seinen beiden Naturen als wahren Gott und wahren Menschen hervor. Nun gilt Nestorius zur Zeit des Damascenern längst als „Häretiker“ und seine wirkliche Absicht und Vorstellung der Zwei-Naturen-Lehre

καὶ τὰ τούτων ιδιώματα (τὸ γὰρ ἐνὸς τούτων ἀμοιροῦν ζῆσον οὐκ ἄνθρωπος)· ὅλον γὰρ ὅλος ἀνέλαβέ με, καὶ ὅλος ὅλῳ ἦνώθη, ἵνα ὅλῳ τὴν σωτηρίαν χαρίσηται.

84 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (121,36–37 K.); τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον'. Dieses Zitat entstammt Gregor von Nazianz, *Epistula* 101,32 (SC 208, 52,2–3 Gallay).

85 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (121,38–39 K.): Ἡνωται τοίνυν σαρκὶ διὰ μέσου νοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ μεσιτεύοντος θεοῦ καθαρότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι.

86 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,6 (121,44 K.): Χωρίον ὁ νοῦς γέγονε τῆς καθ' ὑπόστασιν αὐτῷ ἡνωμένης θεότητος.

87 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 2,12 (76,16–21 K.): Ἐπεὶ δὲ ταῦτα οὕτως εἶχεν, ἐξ ὄρατῆς τε καὶ ἀοράτου φύσεως δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον οἰκείαις χερσὶ κατ' εἰκόνα τε καὶ ὄμοιωσιν, ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάσας, ψυχὴν δὲ λογικήν καὶ νοερὰν διὰ τοῦ οἰκείου ἐμφυσήματος δοὺς αὐτῷ, ὅπερ δὴ θείαν εἰκόνα φαμέν· τὸ μὲν γάρ, κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῦ καὶ αὐτεξόύσιον, τὸ δὲ, καθ' ὄμοιωσιν' τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ δυνατόν ὄμοιωσιν.

werden nicht mehr ernsthaft diskutiert.⁸⁸ Er dient nur als Mittel zur Abgrenzung und Explikation der eigenen Position, ohne dessen Aussageabsicht wirklich wahrzunehmen.

Johannes möchte mit der Bezeichnung der Maria als θεοτόκος die Gottesgeburt und somit die Gottheit Jesu in Anbetracht der zeitgenössischen religiösen Herausforderung betonen. Gerade die Gottheit Jesu wird ja im Koran bestritten, so dass Maria keinen Gott, sondern einen ganz gewöhnlichen Menschen geboren habe – freilich einen Propheten, der von Gott erwählt sei.⁸⁹ Für Johannes gelten insbesondere die Könige und Priester als Gesalbte und können daher auch als „Christusse“ bezeichnet werden.⁹⁰ Wenn Jesus nur auf seinen Status als Christus reduziert werde, besteht für den Damascener die Gefahr, ihn als bloßen Menschen zu verstehen.⁹¹ Aus diesem Grund wird auch Nestorius unterstellt, dass er in der Person Jesu nur die Menschheit und keineswegs die Göttlichkeit vertreten wissen wollte.⁹² Indem Johannes mit Nestorius ein Negativbild konstruierend aufgreift, trifft er in Wahrheit das koranische Verständnis von Jesus als bloßen Menschen, selbst wenn dieser von Gott in besonderer Weise erwählt worden sei.

In der Bezeichnung der Maria als „Gottesgebärerin“ schwingt somit die gesamte Debatte um die Göttlichkeit und Menschlichkeit und deren Verhältnis zueinander in der

⁸⁸ Vgl. Hauschild, *Lehrbuch* (s. Anm. 58), 183: „Nestorius, von den Zeitgenossen 431 als Adoptianist verurteilt, von der Nachwelt als Haupt des ‚Nestorianismus‘ (Trennung Christi in zwei Söhnen) verunglimpft, war kein Häretiker, sondern ein normaler Vertreter des antiochenischen Dyophysitismus. [...] Er wollte gegen Arianismus und Apollinarismus die vollständige Menschheit Jesu Christi behaupten und betonte immer wieder die strikte Unterscheidung von Gott und Mensch in ihm (gemäß dem antiochenischen Ansatz beim Schöpfer-Geschöpf-Gegensatz).“ Zu Nestorius vgl. weiter Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Band 1* (s. Anm. 58), 646–660.

⁸⁹ Aufgrund des θεοτόκος-Titels wurde Maria offenbar von Seiten des Korans für eine Gottheit gehalten. Vgl. Sure 5,116–118: „Und (damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: „Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!“? Er sagte: ‚Gepriesen seist du! (Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. Wenn ich es (tatsächlich doch) gesagt hätte, wüßtest du es (ohnehin und brauchtest mich nicht zu fragen) (w. Wenn ich es gesagt habe, wußtest du es). Du weißt Bescheid über das, was ich (an Gedanken) in mir hege. Aber ich weiß über das, was du in dir hegst, nicht Bescheid. Du (allein) bist es, der über die verborgenen Dinge Bescheid weiß. Ich habe Ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast (nämlich): „Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!“ Und ich war Zeuge über sie, solange ich unter ihnen weilte. Nachdem du mich abberufen hattest, warst du es, der auf sie aufpaßte. Du bist über alles Zeuge. Wenn du sie bestrafst, so sind sie deine Diener (mit denen du tun kannst, was du willst). Und wenn du ihnen vergibst (steht das ebenfalls in deinem Belieben). Du bist der Mächtige und Weise‘.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 92. Vgl. auch Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans* (s. Anm. 29), 87: „Dass Muhammed Maria für eine Göttin halten konnte, erklärt sich leicht aus ihrem in der ganzen orientalischen Christenheit geläufigen Namen θεοτόκος.“

⁹⁰ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,12 (135,51–55 K.): χριστὸς γὰρ καὶ Δανιὴλ ὁ βασιλεὺς καὶ Ἀαρὼν ὁ ἀρχιερεὺς (ταῦτα γὰρ τὰ χριόμενα, βασιλεία τε καὶ ἱερωσύνη) καὶ πᾶς θεοφόρος ἄνθρωπος Χριστὸς λέγεσθαι δύναται, ἀλλ’ οὐ θεὸς φύσει, ὡς καὶ Νεστόριος ὁ θείλατος τὸν ἐκ παρθένου τεχθέντα θεοφόρον εἴπειν ἐφρυάξατο.

⁹¹ Dieses Verständnis schreibt Johannes explizit Nestorius zu, dass er Christus nur als „bloßen Menschen“ verstanden habe. Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,3 (112,35 K.): ψὺλὸν ἄνθρωπον κατὰ Νεστόριον.

⁹² Vgl. Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,12 (135,47–55 K.).

Person Jesu Christi mit. Für den Damascener wird die Jungfrau zu Recht als θεοτόκος genannt, da sie den wahrhaften Gott, der aus ihr Fleisch genommen hat, zur Welt bringt.⁹³ Der vor aller Zeit gezeigte und ohne Anfang präexistierende Gott-Logos wohnt „am Ende der Tage“ (Hebr 1,2) um unseres Heils willen in ihrem Mutterleib und nimmt aus ihr Fleisch an, ohne sich zu verwandeln.⁹⁴ Jesus behält auch im embryonalen Zustand in der schwangeren Maria seine Gottheit und wird nicht als ψιλὸς ἄνθρωπος, sondern als fleischgewordener Gott geboren. Er eignet sich auf diese Weise wirklich die menschliche σάρξ an und bringt nicht einen vom Himmel stammenden Körper mit, um durch den Mutterleib der Maria – wie durch einen Kanal – hindurchzugehen, ohne sich mit ihr wesenhaft zu verbinden.⁹⁵ Vielmehr nimmt er aus ihr uns wesensgleiches Fleisch an und bringt in sich selbst die Hypostase des Körpers hervor.⁹⁶

⁹³ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,12 (133,2–4 K.): Θεοτόκον δὲ κυρίως καὶ ἀληθῆς τὴν ἀγίαν παρθένον κηρύγγομεν· ὡς γὰρ θεὸς ἀληθῆς ὁ ἔξ αὐτῆς γεννηθείς, ἀληθῆς θεοτόκος ἡ τὸν ἀληθινὸν θεόν ἔξ αὐτῆς σεσαρκωμένον γεννήσασα.

⁹⁴ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3.12 (133,4–134,10 K.): Θεὸν γάρ φαμεν ἐξ αὐτῆς γεγεννθισαί, οὐχ ὡς τῆς θεότητος τοῦ λόγου ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐξ αὐτῆς, ἀλλ’ ὡς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ πρὸ αἰώνων ἀχρόνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντος καὶ ἀνάρχως καὶ ἀδιώς ὑπάρχοντος σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐν τῇ γαστρὶ αὐτῆς ἐνοικήσαντος καὶ ἐξ αὐτῆς ἀμεταβλήτως σαρκωθέντος καὶ γεννηθέντος.

⁹⁶ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,12 (134,10–13 K.): Οὐ γὰρ ἀνθρωπον ψιλὸν ἐγέννησην ἡ ἀγία παρθένος, ἀλλὰ θεὸν ἀληθινόν, οὐ γυνὸν ἀλλὰ σεσαρκωμένον, οὐκ οὐρανόθεν τὸ σῶμα καταγαόντα καὶ ὡς διὰ σωλήνος δὲ αὐτῆς παρελθόντα, ἀλλ’ ἔξ αὐτῆς ὄμοιούσιον ἡμῖν σάρκα ἀναλαβόντα καὶ ἐν ἑαυτῷ ὑποστήσαντα.

3.6 Die Absicht der Menschwerdung Gottes

Die Inkarnation Gottes hat ein ganz bestimmtes Ziel in der göttlichen Heilsökonomie, denn sie findet um der Menschen und ihrer Erlösung willen statt: „Denn die Menschwerdung des Gott-Logos ist darum geschehen, damit die sündige, gefallene und verdorbene Natur selbst den Tyrannen, der sie täuschte, besiege und so vom Verderben befreit werde.“⁹⁷ Johannes rekurriert mit dieser Aussage auf die in der christlichen Tradition bekannte Vorstellung von der Täuschung der Protoplanten durch den Teufel, der auf diese Weise die Menschen zu Fall bringt. Wie der Satan die ersten Geschöpfe getäuscht und von Gott abgebracht habe, müsse auch er selbst mit den Mitteln des Betrugs gleichermaßen überwunden werden. Nur so kann die Entfremdung der Kreaturen von Gott rechtmäßig bewältigt und die Macht des Bösen gebrochen werden.

Johannes bringt die Absicht der Menschwerdung Gottes sehr präzise auf den Punkt: „Denn er (sc. der Gott-Logos) ist Mensch geworden, damit das Besiegte den Sieg davontrage.“⁹⁸ Der Logos nimmt also die Menschengestalt an, um seinen Geschöpfen den Sieg über den Feind zu gewähren. Durch den Glauben an die Erlösungstat Jesu Christi können sich die Menschen die von ihm vollbrachte Überwindung der Todesherrschaft aneignen und nur auf diese Weise siegreich werden. Der Gott-Logos hätte zwar die Macht gehabt, die Menschen ohne Inkarnation und ohne das Sterben am Kreuz der Gewalt des Tyrannen zu entreißen, aber dann müsste er sich von Seiten des Feindes die Anklage gefallen lassen, unrechtmäßig die Menschen erlöst zu haben.⁹⁹

Der Teufel, der die Menschen durch den Sündenfall besiegte und in seine Gewalt brachte, muss vom Besiegten selbst überwunden werden. Er täuschte den Menschen und entfremdete ihn von Gott. In gleicher Weise muss er von einem Menschen selbst mit den Mitteln der Täuschung bewältigt werden. Da die Menschen dazu nicht in der Lage sind, vollbringt Gott diese Heilshandlung an ihrer Stelle und wird Mensch. Die Inkarnation Gottes zielt daher darauf, seinen Geschöpfen Hilfe zur Überwindung des Feindes zu verschaffen: „Da also der mitfühlende und menschenliebende Gott den Gefallenen selbst zum Sieger machen wollte, wird er Mensch, um das Gleiche durch den Gleichen zu sich zu rufen.“¹⁰⁰ Da der Feind nämlich beim Tod Jesu die Herrschaft über ihn witterte und sein Fleisch in Besitz nehmen wollte, wurde er, da Christus sündlos blieb, getäuscht und hatte kein Anrecht auf sein Fleisch. Infolge der Auferstehung der σάρξ Jesu wird ihm die Todesherrschaft über alle Menschen genommen, so dass er auf diese Weise

97 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,12 (134,15–17 K.): Ή γὰρ ἐνανθρώπησις τοῦ θεοῦ λόγου διὰ τοῦτο γέγονε, ἵνα αὐτὴ ἡ ἀμαρτήσασα καὶ πεσοῦσα καὶ φθαρεῖσα φύσις νικήσῃ τὸν ἀπατήσαντα τύραννον καὶ οὕτω τῆς φθορᾶς ἐλευθερωθῇ.

98 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,4–5 K.): γέγονε γὰρ ἀνθρωπος, ἵνα τὸ νικηθὲν νικήσῃ.

99 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,5–8 K.): Ούκ ἀδύνατος γὰρ ἦν ὁ τὰ πάντα δυνάμενος καὶ τῇ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ ἔξουσιᾳ καὶ δυνάμει ἔξελέσθαι τοῦ τυραννοῦντος τὸν ἀνθρωπον, ἀλλ’ ἦν ἐγκλήματος τῷ τυραννοῦντι ὑπόθεσις ἀνθρωπον νικήσαντι καὶ ὑπὸ θεοῦ βιασθέντι.

100 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,8–10 K.): Αὐτὸν οὖν τὸν πεσόντα νικητὴν ἀναδεῖξαι βουληθεῖς ὁ συμπαθῆς θεός καὶ φιλάνθρωπος, ἀνθρωπος γίνεται τῷ ὄμοιον ἀνακαλούμενος.

seine Machtstellung verliert.¹⁰¹ Durch diese Überwindung des Bösen wird allen Kreaturen im Vertrauen auf den Erlöser derselbe Sieg zuteil.

Der Feind kann also nur durch die vollkommene Menschenannahme des Gott-Logos und auf keine andere Weise besiegt werden. Daher muss der Sohn Gottes ganz Mensch werden und sich nicht nur mit einem Teil des Menschseins vereinen. In diesem Zusammenhang verteidigt Johannes die vollgültige Aneignung der menschlichen Existenz durch den Logos Gottes. Der Logos erhält durch die Inkarnation weder ein unbeseeltes Fleisch noch eine Seele ohne *voūç*, denn sonst wäre er nicht gänzlich Mensch geworden. Diese Abgrenzung richtet sich offenbar gegen die Anhänger des Apollinaris von Laodizea (ca. 315–392), der noch behauptete, dass sich der Logos Gottes direkt mit dem menschlichen Fleisch ohne Vermittlung einer vernunftbegabten Seele verbunden habe: Der göttliche Logos tritt anstelle der vernünftigen Seele mit der *σάρξ* direkt in Verbindung, so dass Jesus als himmlischer Mensch auf Erden erscheint. Auf diese Weise sollten die Einzigartigkeit des göttlichen Menschseins und die Sündlosigkeit Jesu auf der Grundlage von Joh 1,14a plausibel gemacht werden: „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns.“ Der menschliche *voūç* als Teil der Seele wird also durch den *λόγος* *τοῦ θεοῦ* ersetzt.¹⁰²

Johannes nimmt zu dieser Ansicht Stellung: Wenn der *voūç* der Menschenseele in das Inkarnationsgeschehen nicht involviert wäre, dann nähme der Gott-Logos lediglich einen Teil des Menschseins an und ließe die Seele aus. Er würde somit nicht ganz Mensch in seiner psycho-somatischen Einheit.¹⁰³ Dabei beruft sich der Damascener erneut auf die prägnante Aussage des Gregor von Nazianz: „Was nämlich nicht ange-

¹⁰¹ In *Expositio fidei* 3,27 (170,4–17 K.) führt Johannes seine Täuschungstheorie zum Zwecke der Erlösung aller Menschen genauer aus: Da unser Herr Jesus Christus sündlos (ἀναμάρτητος) blieb, war er dem Tod nicht unterworfen (οὐχ ὑπέκειτο θανάτῳ). Er stand nicht unter der Herrschaft des Todes, da dieser allein durch die Sünde in die Welt Eingang gefunden hat (διὰ τῆς ἀμαρτίας εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν ὁ Θάνατος). „Er stirbt also, indem er für uns den Tod auf sich nimmt, und bringt sich selbst dem Vater als Opfer für uns dar (Θνήσκει τοίνυν τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον ἀναδεχόμενος καὶ ἐαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν). Denn gegen ihn haben wir gesündigt, und es war nötig, dass er für uns das Lösegeld entrichtete und wir so von der Verdammnis erlöst wurden.“ Dabei wurde das Blut des Herrn keineswegs dem Tyrannen dargebracht, sondern allein dem Gott-Vater für unsere Sünden. Johannes geht somit vom Sühnetod Christi zur Erlösung der Menschen aus. Die Täuschung des Feindes geschah auf diese Weise: Der personifizierte Tod (d. i. der Teufel) „verschlingt den Köder des Leibes, wird aber vom Angelhaken der Gottheit durchbohrt“ (ὁ θάνατος καὶ καταπιών τὸ τοῦ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται). Indem er den sündlosen und lebendigmachenden Leib kostet, geht er zugrunde und gibt alle von sich, die er einst verschlungen hat (πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν).

¹⁰² Vgl. Apollinaris von Laodizea, *Apodeixis* Frg. 71; 75; 76; 97 nach der Edition von Hans Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen* (Tübingen, 1904), 221–222. 229. Zur Christologie des Apollinaris von Laodizea vgl. Ekkehard Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea* (FKDG 23; Göttingen, 1969), 108–248; Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Band 1* (s. Anm. 58), 480–497.

¹⁰³ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,11–13 K.): Ὄτι δὲ λογικὸν καὶ νοερὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, οὐδεὶς ἀντερεῖ. Πῶς οὖν ἄνθρωπος γέγονεν, εἰ σάρκα ἄψυχον ἡ ψυχὴν ἀνουν ἀνέλαβεν; Οὐ τούτο γάρ ἄνθρωπος.

nommen ist, kann (auch) nicht geheilt werden.¹⁰⁴ Die Menschwerdung Gottes kommt allein in der soteriologischen Ausrichtung zu ihrem Ziel: „Er nimmt also den ganzen Menschen an, auch dessen Bestes, das aus Schwachheit gefallen ist, um dem ganzen (Menschen) das Heil zu schenken.“¹⁰⁵

„Da der Gott-Logos das Ebenbildliche erneuern wollte, ist er Mensch geworden. Was ist aber das Ebenbildliche, wenn nicht der *voūc*? Soll er also das Bessere ausgelassen, das Geringere (aber) angenommen haben?“¹⁰⁶ Der Gott-Logos vereinigt sich also in der Inkarnation mit dem menschlichen *voūc*, der allein als der bessere Teil das Ebenbild Gottes im Menschen repräsentiert. Durch diese Verbindung werden beide Naturen im Gott-Menschen Jesus unversehrt bewahrt, es kommt nicht zur Vermischung der Naturen. Vielmehr findet eine Vermittlung zwischen der Reinheit Gottes und der materiellen Grobheit des Fleisches statt.¹⁰⁷ Hätte der Herr aber eine Seele ohne den *voūc* angenommen – wie Apollinaris erwogen hat –, so hätte er sich gleichsam mit der Seele eines vernunftlosen Tieres vereinigt, was eine wirkliche Menschwerdung ausschließt.¹⁰⁸ Der Herr nimmt somit kein unbeseeltes und vernunftloses Fleisch an, sondern bezieht den *voūc* der Seele in das Inkarnationsgeschehen bewusst mit ein.¹⁰⁹ „Er nahm also Fleisch an, das von einer vernünftigen und geistigen Seele belebt war, die über das Fleisch herrschte, (selbst) aber von der Gottheit des Logos beherrscht war.“¹¹⁰

3.7 Gemeinsame Wertschätzung der Jungfrau Maria in christlicher und in koranischer Tradition

Im vierten Buch der *Expositio fidei* vertieft Johannes noch einmal die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt Jesu. In diesem Zusammenhang wird die besondere Stellung der Jungfrau Maria bei ihrer Empfängnis „des göttlichen Samens“ sowohl im Koran als auch in der christlichen Tradition als gemeinsame Glaubensgrundlage evident.

¹⁰⁴ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,15 K.): „τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον“. Gregor von Nazianz, *Epistula* 101,32 (SC 208, 52,2–3 Gallay).

¹⁰⁵ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,16–17 K.): Ἀναλαμβάνει τοίνυν ὅλον τὸν ἀνθρωπὸν καὶ τὸ τούτου κάλλιστον ὑπὸ ἀρρωστίαν πεσόν, ἵνα ὅλω τὴν σωτηρίαν χαρίσηται.

¹⁰⁶ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,19–21 K.): Τὸ κατ’ εἰκόνα ἀνακαίνισαι βουλόμενος ὁ θεός λόγος γέγονεν ἀνθρωπὸς. Τί δὲ τὸ κατ’ εἰκόνα εἰ μὴ ὁ νοῦς; Τὸ κρείττον οὖν παρεὶς τὸ χεῖρον ἀνέλαβε;

¹⁰⁷ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (157,21–158,23 K.): Νοῦς γὰρ ἐν μεταιχμίῳ ἐστὶ θεοῦ καὶ σαρκός, τῆς μὲν ὡς σύνοικος, τοῦ θεοῦ δὲ ὡς εἰκών. Νοῦς οὖν νοῦ μίγνυται, καὶ μεσιτεύει νοῦς θεοῦ καθαρότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι.

¹⁰⁸ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (158,23–24 K.): εἰ γὰρ ψυχὴν ἀνουν ὁ κύριος ἀνέλαβεν, ἀλόγους ζῷου ψυχὴν ἀνέλαβεν.

¹⁰⁹ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (158,28–29 K.): Οὐ σὰρξ τοίνυν ἀψυχος οὐδὲ ἀνους, ἀλλ’ ἀνθρωπὸς γέγονεν ὁ κύριος.

¹¹⁰ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,18 (158,30–32 K.): Ἀνέλαβε τοίνυν σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερῇ, ἡγεμονικῇ μὲν τῆς σαρκός, ἡγεμονευομένῃ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου θεότητος.

Johannes bemüht erneut die traditionelle Täuschungstheorie,¹¹¹ um den Kerngehalt seiner Inkarnationsvorstellung herauszustellen: Durch die Geburt Jesu aus der Jungfrau wird der Feind unseres Heils selbst – wie durch einen Köder, den er verschluckt – getäuscht. Er belauerte nämlich alle Jungfrauen, um die Prophetie aus Jes 7,14 (Mt 1,23) von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau nicht zur Erfüllung kommen zu lassen („Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, und sie werden ihm den Namen Emmanuel geben, was übersetzt heißt: Gott mit uns!“).¹¹² Sie sollten vielmehr ihre Jungfräulichkeit verlieren und eine Ehe eingehen, damit die göttliche Voraussage nicht ausgeführt werden konnte.

Nun wird der Feind, der die Protoplanten täuschte und zum Abfall von Gott verführte, selbst getäuscht. Die Jungfrau Maria geht die Ehe mit Joseph ein, ohne jedoch ihre Virginität bei der Empfängnis Jesu einzubüßen: „Die Vermählung war einerseits ein Schutz der Jungfrau, andererseits eine Täuschung dessen, der die Jungfrauen belauerte.“¹¹³ In Übereinstimmung mit dem Koran betont Johannes, dass Maria keineswegs durch ein menschliches Sperma schwanger wurde. Vielmehr wird ein Engel Gottes zu ihr gesandt, der ihr die Empfängnis des Herrn verkündet.¹¹⁴

Und so empfing sie den Sohn Gottes, die in sich subsistierende Kraft des Vaters, „nicht aus dem Willen des Fleisches, auch nicht aus dem Willen eines Mannes“ (Joh 1,13), nämlich aus (sexueller) Verbindung und Samen, sondern aus dem Wohlgefallen des Vaters und aus der Mitwirkung des Heiligen Geistes.¹¹⁵

Mit dieser Aussage wird die geschlechtliche Zeugung Jesu sowohl durch Joseph als auch durch den Heiligen Geist explizit ausgeschlossen. Es soll diesbezüglich kein Missverständnis entstehen, als ob ein Geschlechtsakt für die Befruchtung der Eizelle und somit

¹¹¹ Zur traditionellen Täuschungstheorie vgl. vor allem Origenes, *Commentarii in Matthaeum* XVI 8 (GCS 40/2, 498,19–499,8 Klostermann/Benz). Siehe auch Gregor von Nyssa, *De tridui spatio* (GNO 9, 281,12–16 Gebhardt): καὶ τούτου χάριν τὸ τῆς σαρκὸς δέλεαρ περιχανὼν τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιεπάρη καὶ οὕτως ἥχθη ὁ δράκων διὰ τοῦ ἀγκίστρου, καθώς φησιν τῷ Ἰωβ ὁ προαναφωνήσας δι' ἑαυτοῦ τὸ ἐσόμενον λέγων ὅτι Ἀξεις τὸν δράκοντα ἐν ἀγκίστρῳ (Hi 40,25); *Oratio catechetica magna* 26,1–5 (GNO III/4, 64,13–66,6 Mühlenberg). Vgl. ferner Nikolai Kiel, *Das Erbe des Origenes bei Gregor von Nyssa: Protologie und Eschatologie im Kontext des Origenismus* (Adamantiana 24; Münster, 2022), 387–388. 395.

¹¹² Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (200,60–66 K.): Ἐπειδὴ δὲ ἐπετήρει τὰς παρθένους ὁ τῆς ἡμῶν σωτηρίας ἔχθρος διὰ τὴν Ἡσαίου πρόρρησιν. „Ιδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, φήσαντος, καὶ τέξεται νιόν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουὴλ, ὁ ἐστὶ μεθερμηνεύμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός“ (Mt 1,23/Jes 7,14), ὡς ἀν δελεάσῃ τὸν ἐν σοφίᾳ ἀεὶ ἀβρυνόμενον, ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφὸύς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν (1Kor 3,19/Hi 5,13), πρὸς μνηστείαν ἡ νεᾶνις τῷ Ιωσήφ ὑπὸ τῶν ιερέων δίδοται, ὁ καινὸς τόμος τῷ γράμματα εἰδότι.

¹¹³ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (200,66–67 K.): ἡ δὲ μνηστεία φυλακή τε τῆς παρθένου ὑπῆρχε καὶ τοῦ τὰς παρθένους ἐπιτηροῦντος ἀποβουκόλημα.

¹¹⁴ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (200,67–69 K.): „Οτε δὲ ἥλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου“ (Gal 4,4), ἀπεστάλη ἄγγελος κυρίου πρὸς αὐτὸν τὴν τοῦ κυρίου εὐαγγελιζόμενος σύλληψιν.

¹¹⁵ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (200,69–201,72 K.): οὕτως τε συνείληφε τὸν νιόν τοῦ θεοῦ, τὴν τοῦ πατρὸς ἐνυπόστατον δύναμιν, οὐκέ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς (Joh 1,13) ἦτοι συναφείας καὶ σπορᾶς, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς εὐδοκίας καὶ συνεργίας τοῦ ἀγίου πνεύματος.

für die Schwangerschaft der Maria verantwortlich sei. Vielmehr stellt der Gott-Logos aus ihr für sich selbst die σάρξ und somit die körperliche Existenz her. Dabei liefert Maria dem Schöpfer sozusagen den Stoff,¹¹⁶ „aus ihrem reinen sowie unbefleckten Fleisch und Blut“ eine eigene fleischliche Hypostase zu erschaffen, und bietet auf diese Weise dem Sohn Gottes die Gelegenheit, „Fleisch anzunehmen und Mensch zu werden“ (σαρκωθῆναι καὶ ἀνθρωπισθῆναι).¹¹⁷

So bringt sie den „neuen Adam“ nach dem Gesetz der Schwangerschaft hervor, jedoch entgegen der natürlichen Zeugung.¹¹⁸ Die naturgemäße Ordnung der Schwangerschaft wird also bewahrt, so dass Jesus nach neun Monaten geboren wird. Dabei spricht Johannes explizit von einer schmerzfreien Geburt (ἀνωδίνως, ὑπὲρ θεσμὸν γεννήσεως).¹¹⁹ Diese Art des Geburtsvorgangs steht jenseits der natürlichen Ordnung und übersteigt deren Gesetzmäßigkeiten.¹²⁰ Auf diese Weise wird das Prophetenwort in Jes 66,7 erfüllt: „Bevor sie Geburtsschmerzen erlitt, hat sie geboren. Bevor die Zeit der Wehen kam, entging sie ihr und gebar einen Knaben.“¹²¹ Diese Geburt steht nicht unter dem Zeichen des Fluches als Folge des Sündenfalls (Gen 3,16) und der anschließenden

¹¹⁶ Vgl. auch *Expositio fidei* 3,12 (136,63–66 K): αὐτῆς τῆς θεομήτορος ὑπερφυῶς χορηγούσης τὸ πλασθῆναι τῷ πλάστῃ καὶ τὸ ἀνθρωπισθῆναι τῷ θεῷ καὶ ποιητῇ τοῦ παντὸς θεοῦντι τὸ πρόσλημμα, σωζούσης τῆς ἐνώσεως τὰ ἐνωθέντα τοιαῦτα, οἷα καὶ ἡνωνται.

¹¹⁷ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,72–75 K): ἐχορήγησε τε τῷ κτίστῃ τὸ κτισθῆναι καὶ τῷ πλάστῃ τὸ πλασθῆναι καὶ τῷ νίψι τοῦ θεοῦ καὶ θεῷ τὸ σαρκωθῆναι καὶ ἀνθρωπισθῆναι ἐκ τῶν ἀγνῶν καὶ ἀμολύντων αὐτῆς σαρκῶν καὶ αἰμάτων, τὸ τῆς προιμήτορος ἀποπληροῦσα χρέος.

¹¹⁸ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,75–77 K): ὥσπερ γάρ ἐκείνη συναφείας ἐκτὸς ἔξ Ἀδὰμ πεπλαστούργηται, οὕτω καὶ αὕτη τὸν νέον Ἀδὰμ ἀπεκύνησε νόμῳ κυήσεως τικτόμενον καὶ ὑπὲρ φύσιν γεννήσεως.

¹¹⁹ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,78–82 K): Τίκτεται γάρ ἀπάτωρ ἐκ γυναικός ὁ ἐκ πατρὸς ἀμήτωρ· καὶ ὅτι μὲν ἐκ γυναικὸς νόμῳ κυήσεως, ὅτι δὲ ἀνευ πατρός, ὑπὲρ φύσιν γεννήσεως· καὶ ὅτι μὲν τῷ εἰθισμένῳ χρόνῳ (τὸν γάρ ἐννεαμηνιαῖον τελέσας καὶ τῷ δεκάτῳ ἐπιβὰς γεννᾶται), νόμῳ κυήσεως· ὅτι δὲ ἀνωδίνως, ὑπὲρ θεσμὸν γεννήσεως.

¹²⁰ Die erste christliche Schrift, die eine schmerzfreie Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria andeutet, ist die *Ascensio Isaiae* 11,7–9 (Datierung: erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts). Vgl. dazu Nikolai Kiel, „Die polymorphe Christologie und ihre soteriologischen Implikationen in der *Ascensio Isaiae*“, *Early Christianity* 13/2 (2022): (163–187) 169–170, Anm. 16. Vgl. auch im *Protevangelium des Jakobus* 19,2 (Datierung: zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts). – Im Koran wird explizit in Sure 19,23 von Geburtschmerzen der Maria gesprochen: „Und die Wehen veranlaßten sie, zum Stamm der Palme zu gehen. Sie sagte: ‚Wäre ich doch vorher gestorben und ganz in Vergessenheit geraten!‘“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 213. Die Tradition von den Geburtsumständen in der Wüste am Stamm der Palme geht offenbar auf das *Pseudo-Matthäusevangelium*, Kap. 20 zurück. Vgl. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans* (s. Anm. 29), 79.

¹²¹ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,82–84 K): κατὰ τὸν προφήτην τὸν λέγοντα: „Πρὶν ὠδίνησεν ἔτεκε, καὶ πάλιν· Πρὶν ἐλθεῖν τὸν καιρὸν τῶν ὠδίνων, ἔξέψυγε καὶ ἔτεκεν ἄρσεν“ (Jes 66,7^{LXX}). Im Unterschied zur Septuaginta spricht Johannes nicht von „der Mühsal der Wehen“ (τὸν πόνον τῶν ὠδίνων), sondern von „der Zeit der Wehen“ (τὸν καιρὸν τῶν ὠδίνων).

Vertreibung der Protoplanten aus dem Paradies. Da nämlich der Zeugung keine Sinneslust vorangeht, folgt ihr auch kein Geburtsschmerz.¹²²

Anschließend nimmt Johannes mit Hilfe der angeblichen Distanzierung von der „nestorianischen“ Vorstellung der Maria als Christusgebärerin eine klare Abgrenzung von der im Koran bezeugten Geburt Jesu vor:

Es ist also aus ihr der Sohn Gottes und fleischgewordener Gott geboren, nicht ein gotttragender Mensch, sondern ein fleischgewordener Gott, nicht wie ein Prophet, der zur (bestimmten) Tätigkeit gesalbt wird, sondern zur Anwesenheit des ganzen Salbenden, so dass das Salbende Mensch und das Gesalbte Gott wurde, nicht durch Umwandlung der Natur, sondern durch hypostatische Einigung.¹²³

Hier grenzt sich Johannes von der nestorianischen Bezeichnung der Maria als χριστότοκος ab, gleichzeitig trifft er die im Koran bezeugte Sicht von der Geburt Jesu. Es wird nämlich weder ein gotttragender Mensch (θεοφόρος ἄνθρωπος)¹²⁴ noch ein Prophet (προφήτης) im koranischen Sinne zur Welt gebracht.¹²⁵ Vielmehr hält der Damascener an dem Verständnis der Maria als Gottesgebärerin fest. Sie gebiert den fleischgewordenen Gott, weswegen sie im eigentlichen und wahren Sinne θεοτόκος ist.¹²⁶ Auf diese Weise bekräftigt er ihre Gottesgeburt gegen die koranische Vorstellung einer Propheten geburt.¹²⁷

Auch das Verständnis des Korans, dass Jesus nur ein Diener (δοῦλος) gewesen sei,¹²⁸ schließt Johannes explizit aus: In *Expositio fidei* 3,21 relativiert Johannes in Abgrenzung

122 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,82 K.): ἡς γὰρ ἡδονὴ οὐ προηγήσατο, οὐδὲ ὡδὶν ἐπηκολούθησε.

123 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,85–89 K.): Γεγέννηται τοίνυν ἐξ αὐτῆς ὁ νιὸς τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς σεσαρκωμένος, οὐ θεοφόρος ἄνθρωπος, ἀλλὰ θεὸς σεσαρκωμένος, οὐχ ὡς προφήτης ἐνεργείᾳ χριόμενος, παρουσίᾳ δὲ ὅλου τοῦ χριόντος, ὥστε ἄνθρωπον μὲν γενέσθαι τὸ χρῖσαν καὶ θεὸν τὸ χριόμενον, οὐ μεταβολῇ φύσεως, ἀλλ’ ἐνώσει τῇ καθ’ ὑπόστασιν.

124 Die Ablehnung der Vorstellung von Christus als θεοφόρος ἄνθρωπος richtete sich gegen Nestorius. Cyrill von Alexandria machte ihm diese Ansicht zum Vorwurf. Vgl. das fünfte Anathema Cyrills gegen Nestorius (ACO I,1, 41,5–7 Schwartz): Εἴ τις τολμᾶι λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν ὡς νιὸν ἔνα καὶ φύσει, καθὸ γέγονε σάρξ ὁ λόγος καὶ κεκοινώηκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός, ἀνάθεμα ἔστω.

125 Auch in *Expositio fidei* 3,12 (134,31–32 K.) schließt Johannes das Verständnis aus, dass der Logos die Gestalt eines Propheten erhält. Er habe nicht in einem zuvor gebildeten Menschen wie in einem Propheten Wohnung genommen (οὐ προδιαπλασθέντι ἀνθρώπῳ ἐνοικήσας ὡς ἐν προφήτῃ).

126 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,90–93 K.): Πῶς οὖν οὐ θεοτόκος ἡ θεὸν σεσαρκωμένον ἐξ αὐτῆς γεννήσασα; Ὄντως κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκος καὶ κυρία, καὶ πάντων κτισμάτων δεσπόζουσα, δούλη καὶ μήτηρ τοῦ δημιουργοῦ χρηματίσασα.

127 Bereits Nestorius wies darauf hin, dass, wenn Maria als θεοτόκος bezeichnet werde, die Gefahr bestehe, sie mit einer Göttin zu identifizieren: „Ich habe aber schon sehr oft gesagt, dass, wenn [...] man sich über die Bezeichnung (der Maria) als θεοτόκος freut, ich nichts dagegen habe; nur soll man die Jungfrau nicht zur Göttin machen (μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν).“ Loofs, *Nestorianica: Die Fragmente des Nestorius* (s. Anm. 58), 353,17–20.

128 Vgl. Sure 4,172a: „Christus wird es nicht verschmähen, ein (bloßer) Diener Gottes zu sein, auch nicht die (Gott) nahestehenden Engel.“ Sure 19,30: „Er (sc. Jesusknabe) sagte: „Ich bin der Diener Gottes. Er hat

vom Koran die Bezeichnung Jesu Christi als „Diener/Knecht“. Er will auf diese Weise keineswegs den koranischen Zeitgenossen ein Zugeständnis machen: „Man muss aber wissen, dass wir ihn auch nicht Knecht nennen können (Ιστέον δέ, ὅτι οὐτε δοῦλον αὐτὸν λέγειν δυνάμεθα).“¹²⁹ Der Name der „Knechtschaft“ weist auf eine Verhältnisbestimmung hin und macht nicht das Kennzeichen der Natur (οὐ φύσεως) Jesu aus. Johannes möchte auf keinen Fall Jesus allein mit einem δοῦλος identifizieren, obwohl er mit Phil 2,7 die Vorstellung teilt, dass Jesus die Knechtsgestalt angenommen hat: „Er wird also mit Beinamen Knecht genannt, nicht als ob er selbst dies wäre, sondern weil er unseretwegen die Knechtsgestalt annahm und sich mit uns Knecht nennen ließ.“¹³⁰ Um der Heilsökonomie willen nimmt er also die Gestalt eines δοῦλος an, daher darf er aber nicht in seinem Wesen als solcher verstanden werden. Denn er bleibt „Gebieter und Herr der ganzen Schöpfung“, so dass er als der *eine* Christus Gott und Mensch zugleich ist.¹³¹

Nun teilt Johannes die gemeinsame Annahme mit dem Koran von der samenlosen Zeugung Jesu. Er weiß um die besondere Wertschätzung der Jungfrau Maria im Koran und versucht, auf dieser Grundlage die Geburt des Sohnes Gottes zu beweisen: Der Gott-Logos geht in Maria ein und wird dann geboren, während ihre Jungfräulichkeit gleichzeitig unversehrt bewahrt wird:¹³² „Er ging allein durch sie hindurch und erhielt sie verschlossen.“¹³³ Diese Paradoxie des unbefleckten Zeugungsvorgangs deutet Johannes ähnlich wie im Koran¹³⁴ mit dem Hinweis auf das Hören des Wortes Gottes, wodurch sie schwanger wird:

mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht.“ Sure 43,59: „Er ist (in Wahrheit) nichts anderes als ein Diener (von uns), dem wir (besondere) Gnade erwiesen, und den wir zu einem Beispiel für die Kinder Israels gemacht haben.“ Übersetzungen nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 77. 214. 347.

¹²⁹ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,21 (164,17 K.).

¹³⁰ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,21 (164,29–31 K.): Προσηγορικῶς οὖν λέγεται δοῦλος οὐκ αὐτὸς ὁν τοῦτο, δι' ἡμᾶς δὲ δούλου μορφὴν εἰληφώς καὶ δοῦλος μεθ' ἡμῶν κεκλημένος.

¹³¹ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 3,21 (164,17–36 K.). Auch in *Expositio fidei* 4,18 (213,27 K.) schließt Johannes das Verständnis Jesu als „Werkzeug“ oder „Diener“ (οὐχ ᾧς δι' ὄργάνου ἡ δούλου) Gottes explizit aus.

¹³² Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,93–94 K.): Ωσπερ δὲ συλληφθείς παρθένον τὴν συλλαβοῦσαν ἐτήρησεν, οὕτω καὶ τεχθεὶς τὴν αὐτῆς παρθενίαν ἐφύλαξεν ἄτρωτον.

¹³³ Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,95 K.): μόνος διελθών δι' αὐτῆς καὶ κεκλεισμένη τηρήσας αὐτήν.

¹³⁴ Vgl. Sure 3,45: „(Damals), als die Engel sagten: ‚Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist! Er wird im Diesseits und im Jenseits angesehen sein, einer von denen, die (Gott) nahestehen‘.“ Übersetzung nach Paret, *Koran* (s. Anm. 17), 46. In Sure 66,12 wird ganz konkret vom Einhauchen des Geistes Gottes in die Scham Marias gesprochen, was als „eine prochristliche Präzisierung des Gedankens der Jungfrauengeburt“ zu verstehen ist und an die „Zeugung Jesu durch den Geist Gottes erinnert“. Khorchide/von Stosch, *Der andere Prophet: Jesus im Koran* (s. Anm. 25), 142–143.

Durch Hören (erfolgte) die Empfängnis, die Geburt aber durch den gewöhnlichen Ausgang des Geborenen [...]. Denn es war (ihm) nicht unmöglich, durch die Pforte hindurchzugehen und deren Siegel nicht zu verletzen.¹³⁵

Hierbei stellt sich Johannes den Eingang des Wortes Gottes in Maria sehr konkret vor: Durch die Ohren gelangt das göttliche Wort und der Geist Gottes in sie, so dass sie das Heilige empfängt und schwanger wird: „Als (ihre) Ohren die göttlichen Worte hörten und sich an der Leier des Geistes erfreuten, ging der Logos durch sie (sc. Ohren) hinein, um Fleisch anzunehmen.“¹³⁶ Er hält somit – wie im Koran – an der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria fest, zieht aber die gegensätzliche Schlussfolgerung daraus: Es ist weder ein gottähnlicher Mensch noch ein besonderer Prophet geboren, sondern der Sohn Gottes, ja Gott selbst, der Fleisch annimmt. Daraufhin versucht Johannes, die Differenzen zur Lehre der „Ismaeliten“ abzubauen und die für den Koran mit dieser Vorstellung verbundene Blasphemie auszuschließen: Gott verwandelt sich nämlich nicht in eine Menschengestalt und gibt auf diese Weise seine Transzendenz auf. Nein, er bleibt in seiner Jenseitigkeit der materiellen Sphäre enthoben, bringt aber in einer seiner drei Hypostasen eine eigene Wesenheit im Fleisch hervor.

Der Zweck dieser hypostatischen Einigung mit dem Fleisch erfüllt sich im Heilshandeln Jesu, der als fleischgewordener Gott allen Menschen den Zugang zum Heil eröffnet. Durch die Inkarnation Gottes wird es möglich, dass Gott den Menschen gänzlich gleich wird und somit die Grundlage dafür schafft, sie von ihrem Verderben zu befreien. Dabei geht Johannes von einem stellvertretenden Tod Jesu für alle Menschen aus, da sie sich die Strafe des Todes zugezogen haben. Christus stirbt am Kreuz an ihrer Stelle und überwindet durch seine Auferstehung die Todesmacht des Bösen. Durch das Vertrauen auf sein Erlösungshandeln am Kreuz wird allen Menschen das Heil zuteil. Die Menschwerdung Gottes hat somit eine klare soteriologische Implikation und lässt an der Erlösung diejenigen Individuen teilhaben, welche sich die göttliche Heilshandlung im Vertrauen auf Jesus aneignen und direkt auf sich beziehen.

135 Johannes von Damaskus, *Expositio fidei* 4,14 (201,95 – 96; 202,97 – 99 K.): δι' ἀκοής μὲν ἡ σύλληψις, ἡ δὲ γέννησις διὰ τῆς συνήθους τῶν τικτομένων ἔξόδου [...]. Οὐ γάρ ἀδύνατος ἦν καὶ διὰ τῆς πύλης διελθεῖν καὶ ταύτης μὴ παραβλάψαι τὰ σήμαντα.

136 Johannes von Damaskus, *Homilia in nativitatem Mariae* 1,9 (PTS 29, 179,35 – 36 Kotter): Ότα τῶν θείων ἐπακούοντα λόγων καὶ τερπόμενα τῇ κιθάρᾳ τοῦ πνεύματος, δι' ὃν ὁ λόγος εἰσῆλθε σαρκωθησόμενος. Offensichtlich grenzt sich hier Johannes von der koranischen Vorstellung vom Einhauchen des Geistes Gottes in die Scham Marias in Sure 66,12 ab. Vgl. Khorchide/von Stosch, *Der andere Prophet: Jesus im Koran* (s. Anm. 25), 142: „Der Koran spricht zwar im Kontext von der Erschaffung Adams auch von dem Einblasen seines Geistes in den Lehm, aus dem der Mensch gemacht wurde (vgl. Q 38:72) [...]. Doch bei aller Wertschätzung des Einblasens des Geistes in Adam, ist das Einblasen des Geistes in die Scham Mariens schon noch einmal etwas anderes als die Geistbegabung [...].“

4 Resümee

Wie hat Johannes auf die koranische Bewegung seiner Zeit reagiert? Lassen sich in den Ausführungen des Damascener eindeutige Bezüge zum Koran feststellen? Nicht nur im letzten Kapitel von *De haeresibus*, sondern auch in seinem dogmatischen Hauptwerk *Expositio fidei* führt Johannes die Auseinandersetzung mit der „neuen“ Religion der arabischen Machthaber fort. Er konzentriert sich dabei auf das umstrittene Verständnis der Person Jesu Christi. Hierbei knüpft er an der im Koran bezeugten Wertschätzung der Maria und ihrer jungfräulichen Empfängnis an. Ihr Sohn wird im Koran als Erzeugnis des Wortes und des Geistes Gottes verstanden. Johannes setzt seine Inkarnationsvorstellung dem entgegen und bietet aus seiner Sicht die „adäquate“ Deutung von der Geburt Jesu Christi in Auseinandersetzung mit der koranischen Vorstellung.¹³⁷

Auf diese Weise rückt er die Christologie in den Mittelpunkt der Debatte und führt in Abgrenzung zu konkurrierenden christlichen Anschauungen das „rechte“ Verständnis Jesu Christi angesichts der religiösen Herausforderungen seiner Zeit aus: Wenn Jesus Christus tatsächlich das Wort und der Geist Gottes ist, dann muss ihm auch sein Gottsein zugestanden werden. Er ist nicht nur ein besonderer Prophet oder ein gottähnlicher Mensch, sondern der fleischgewordene Gott selbst. Jesus Christus stellt die *eine* der drei Hypostasen des einzigen Wesens Gottes dar. In dieser Weise bleibt der Monotheismus gewahrt, wie er insbesondere vom Koran eingefordert wird. Zudem räumt Johannes das Missverständnis des Tritheismus in der christlichen Lehre aus.¹³⁸ Die Christen halten

137 Dass sich im Koran eine gewisse Art von „Christenheit“ zeige und auf diese Weise bezeugt werde, muss m. E. ausgeschlossen werden. Vgl. bereits dazu Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans* (s. Anm. 29), 90: „Wenn das Christentum die Wiege des Islam ist, wie wir behaupten zu dürfen glaubten, so kann sich die Frage nahe legen, ob man den Islam nicht überhaupt als eine *christliche Sekte* bezeichnen könne.“ Als Antwort auf diese Fragestellung führt Rudolph überzeugend weiter aus: „Im Islam dagegen ist Muhammed *der* Prophet, Jesus nur *ein* Prophet, und die göttliche Offenbarung, die durch die Bibel Juden und Christen zuteil ward, ist durch die im Qoran niedergelegte überboten. Damit ist aber die christliche Linie überschritten: der Islam ist zwar vom Christentum ausgegangen und hat von ihm starke Einwirkungen empfangen, aber so, wie Muhammed ihn geformt hat, steht er jenseits des Christentums.“ Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans* (s. Anm. 29), 90–91.

138 Im Koran wird den Christen durchgehend ein gewisser Polytheismus unterstellt. So warnt bereits der eine Generation früher als Johannes lebende Anastasius von Sinai (ca. 610–701), dass dieses Missverständnis bei der Diskussion mit „Arabern“ zuerst ausgeräumt werden muss: „Wenn wir mit Arabern diskutieren wollen, sollten wir den, der sagt ‚(Es gebe) zwei Götter‘ vorher anathematisieren; oder den, der behauptet ‚Gott habe auf fleischliche Weise einen Sohn gezeugt‘ oder denjenigen, der irgendein Geschöpf im Himmel oder auf Erden wie Gott verehrt (ότε πρὸς Ἀραβας μέλλομεν διαλέγεσθαι, προαναθεματίσωμεν τὸν λέγοντα δύο θεούς, ή τὸν λέγοντα, ὅτι ἐγέννησεν ὁ θεὸς σαρκικῶς νιόν, ή τὸν προσκυνοῦντα ὡς θεὸν οἰονδήποτε κτίσμα ἐν οὐρανῷ ή ἐπὶ γῆς).“ Anastasius Sinaita, *Viae dux* 1,1 (CCSG 8, 946–49 Uthemann). An einer anderen Stelle seines Werkes *Viae dux* (Datierung: vor 690) vertieft er das Missverständnis von der Zeugung Gottes unter den Σαρακηνοῖ: „Und wenn jene (sc. die Sarazenen) nämlich von der Geburt Gottes und der Zeugung Gottes hören, lästern sie sofort, weil sie sich (darunter) Heirat, Befruchtung und fleischliche Vereinigung vorstellen (Κάκεῖνοι γὰρ ἀκούοντες θεοῦ τόκον καὶ

am Glauben an den einzig wahren Gott fest, der sich den Menschen durch seine Inkarnation in der einen Hypostase des Gott-Logos offenbart. Der Logos Gottes wird in Jesus Christus ganz Mensch – ohne seine göttliche Natur aufzugeben –, um auf diese Weise als Gleicher die Gleichen zu erlösen. Dieses Heil wird allen Menschen im Glauben an seine Überwindung der Todesmacht infolge der Auferstehung von den Toten zuteil.

γέννησιν θεοῦ εύθέως γάμους καὶ σπορὰν καὶ σαρκικὴν συνάφειαν ἐννοούμενοι βλασφημοῦσιν).“
Anastasius Sinaita, *Viae dux* 10,2,4 (CCSG 8, 169,10 – 170,12 U.).